

**ANNÉE UNIVERSITAIRE 2007-2008, HEC 2, COURS DE CULTURE
GÉNÉRALE DE M. COURTEL.**

1^{ère} Séance : 11/09/2007

Résumé :

L'objectif du cours est d'identifier quelques unes des raisons de fond qui ont conduit au choix du thème de l' « action ».

La première raison est historique et a été indiquée par D. Davidson : l'action ayant été trop souvent cantonnée au domaine de la philosophie morale et de l'éthique, il s'agirait maintenant de la penser en elle-même.

La seconde raison insiste sur la relégation de l'action par les philosophies de la représentation dans leur double variante, empiriste et rationaliste. Le domaine concerné est celui de la connaissance. Une philosophie de la représentation postule qu'il y a un monde et un sujet capable de s'en faire quelque image parce qu'il a des capteurs sensoriels pour cela. La même philosophie sépare le contenu de la représentation et l'instrument qui sert à représenter, comme elle sépare au préalable un monde dit « effectif », « réel », et l'image intérieure qui le redouble. Ces trois postulats sont interrogés et rejetés par une philosophie de l'action.

La troisième raison a plutôt à voir avec une image de l'homme que modifie le développement récent de disciplines comme la psychophysiologie : loin de se réduire à une « issue motrice du traitement de l'information sensorielle » par le cerveau, l'action est au contraire déterminée comme un élément d'un répertoire interne utilisé par le cerveau pour simuler les buts qu'il cherche à atteindre et les conséquences des moyens qu'il utilise.

La quatrième raison est métaphysique dans la mesure où elle se présente comme une critique du dualisme de l'âme et du corps et un effort pour penser le corps comme l'incarnation d'un « je ».

Plan :

Introduction : quelles sont les raisons qui ont pu conduire au choix du thème de l'action ?

- (1) faire sortir l'action de son cantonnement au domaine de la philosophie pratique
- (2) faire contrepoids aux philosophies de la représentation
- (3) en finir avec une image obsolète de la nature humaine
- (4) en découdre avec les apories du dualisme métaphysique

Indications de lecture :

Berthoz A., préface au livre de J.-L. Petit indiqué ci-après.

Davidson D., « l'action » dans *Quelle philosophie pour le XXIème siècle ?*; Paris, Gallimard, 2001

Descartes R., *Principes de la philosophie*, 1^{ère} partie (peu importe l'édition)

Locke J., *Essai sur l'entendement humain*, Paris, éd. Vrin (ou n'importe quelle autre édition)

Petit J.-L., *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, Paris, Vrin, 1997, introduction

2^{ème} Séance : 18/09/2007

Résumé :

Une cinquième raison peut être mentionnée pour justifier le choix du thème de l'année : perfectionner un modèle connu de l'action humaine.

Ce modèle est celui que la philosophie antique grecque a constitué : l'action est « expliquée » à partir du « désir » qui la « motive ». Une chaîne assez complexe a été établie dont le premier maillon est le « désir », le second, la « délibération », le troisième, la « décision », et le quatrième, l'« accomplissement ». Or, l'image de l'homme agissant qui ressort de ce montage est étrange, voire, invraisemblable : c'est celle d'un agent discontinu qui désire à un instant « t », puis délibère à « t+1 », et ainsi de suite. C'est aussi celle d'un être toujours actif. Pour surmonter ces deux représentations et faire comprendre, en particulier, qu'agir c'est toujours surmonter une inertie naturelle, une autre instance doit être prise en compte, l'« intention » qui se trouve donc située sur un même plan que le désir.

Il est possible à présent de définir l'action. Un bon dictionnaire apprend que l'action est « l'opération d'un agent envisagée dans son déroulement » ou « le résultat de cette opération ». Tous les termes employés dans cette définition au demeurant très riche sont problématiques et le cours consiste à le montrer (qu'est-ce qu'une opération ? qui est l'agent en question ? pourquoi employer le verbe « envisager » ? qu'ajoute la mention du « déroulement » et plus encore à quoi s'oppose-t-elle ? pourquoi est-il précieux de parler à la fois d'une opération et de son résultat ?). Un travail plus philosophique sur le mot révèle qu'il s'applique à la causalité naturelle, aux comportements expressifs, aux conduites orientées vers un but, aux actes dirigés vers autrui. Cette diversité tournant à la confusion, il est tentant, soit de réserver le terme d'action aux hommes et à ce qu'ils font en général, soit d'en faire une chose tellement rare qu'on en vient à se demander si elle a jamais été effectuée par quelqu'un. On sort de cette polarité dommageable (soit l'action s'applique à tous les comportements, soit à aucun) en la définissant comme un « comportement libre ».

Une distinction peut en conséquence être faite entre ce qui arrive et ce que l'on fait ou entre ce qui nous arrive et ce que nous faisons

Plan :

(5) complexifier le modèle de l'action

1 1. Comment définir l'action ?

1.1 1.1 Détour par les dictionnaires de la langue

1.2 1.2 Une dénotation trop large

1.3 Se contenter d'une définition minimale : l'action désigne un comportement libre

Indications de lecture :

Ogier R., « L'action » in *Dictionnaire de philosophie morale et d'éthique*, Paris, P.U.F., 1996

Trésor de la langue française

3^{ème} Séance : 20/09/2007

Résumé :

Cherchant à caractériser le « comportement libre », nous faisons un détour par la philosophie antique et sommes amenés à cerner l'action en identifiant ce qu'elle n'est pas. Des distinctions conceptuelles précieuses ont été faites par Aristote et ses prédécesseurs qui permettent d'affirmer que l'action s'oppose à la passion, qu'elle n'est pas n'importe quel mouvement observable, qu'elle s'oppose aussi à la contemplation.

Les deux sens du mot passion sont exposés, puis la distinction entre l'acte imparfait et l'acte parfait, enfin, ce qu'il faut entendre par contemplation l'est également après qu'a été cernée sa double origine et avant qu'on en dise plus sur le savoir théorique.

Plan :

2 Comment caractériser le « comportement libre » ? Les leçons de la philosophie antique.

2.1 Ce que l'action n'est pas.

2.1.1 L'action (*poiêsis*) et la passion (*pathêsis*)

2.1.1.1 Les deux sens du mot action chez Aristote

Une catégorie de pensée parmi dix autres

Une contrainte subie par l'âme

2.1.1.2 L'action et la passion sont indissolublement liées

Comme catégories de pensée

Comme affection de l'âme la passion est corrélée à une action

2.1.2 L'acte imparfait (*kinêsis*) et l'acte parfait (*energeia*)

2.1.2.1 La *kinêsis*, le mouvement, est une espèce du genre changement.

Le mouvement prend un sens d'action s'il est accompli ou venu à terme alors que l'acte, l'*energeia* prend un sens d'action dès qu'il a lieu.

2.1.2.2 Faire la différence entre un acte imparfait et un acte parfait

2.1.2.3 Une distinction difficile à faire

2.1.3 L'action (*praxis*) et la contemplation (*theoria*)

2.1.3.1 Les deux origines de la contemplation dans l'école socratique

2.1.3.2 La *theoria* comme thème directeur du savoir contemplatif

2.1.3.3 Les présupposés de la *vita contemplativa*

Indications de lecture :

Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, ch.6

Aristote, *Catégories*, 4, Paris, Vrin, 1989

De l'âme, I,1 et III, 9, Paris, Vrin, 1995

Ogier R., « L'action » in *Dictionnaire de philosophie morale et d'éthique*, Paris, P.U.F., 1996

Platon, *Théétète*, 155 d

4^{ème} Séance : 25/09/2007

Résumé :

Après un rappel des 3 distinctions faites par la philosophie antique d'expression grecque, le cours introduit quelques aperçus sur les termes d'acte, d'action et d'activité et se poursuit avec une quatrième distinction capitale, celle de l'action et de la production.

Cette distinction est d'origine sophistique et peut être expliquée par la réintroduction du terme de contemplation avec lequel la fabrication a partie liée. C'est toutefois dans les textes d'Aristote que la distinction la plus claire entre action et production est faite, celle-ci ayant tout à voir avec la matière et la fabrication d'un objet, celle-là avec un comportement qui permet d'entrer en relation avec autrui sans la médiation de la matière ou celle des objets.

A cette approche négative de l'action (ce qu'elle n'est pas) succède une approche positive.

Plan :

2.1.4 Action (*praxis*) et production (*poiêsis*)

Une distinction faite dans le *Charmide* de Platon

Une distinction éclairée par la *Métaphysique* d'Aristote (livre E, 1025b)

Une distinction clairement élaborée dans l'*Éthique à Nicomaque* du même Aristote

2.1.5 Conclusion

Limites d'une approche négative de l'action

Indications de lecture :

Arendt H, *Condition de l'homme moderne*, p.376-377

Aristote, *Métaphysique* et *Éthique à Nicomaque* (1^{ère} page)

Marx K., *Le Capital*, L.I, tome 1, Paris, éd. Sociales, p.180-181

Platon, *Charmide*, 162 e-163 e.

5^{ème} Séance : 02/10/2007

Résumé :

La 2^{ème} question traitée en cours s'achève avec une tentative de détermination positive de l'action laquelle aboutit à la distinction entre ce qui arrive ou ce qui m'arrive et ce que je fais.

Le reste de la séance est consacré à la préparation du 1^{er} DsT et consiste en un travail d'analyse de l'introduction à la *Condition de l'homme moderne* de H. Arendt.

Plan :

2.2 La détermination positive de l'action

2.2.1 Ce qui m'arrive n'est pas ce que je fais

2.2.2 Un mouvement surtout imparfait n'est pas une action

2.2.3 Dans la contemplation je ne suis pas la cause de ce qui arrive

2.2.4 L'action ne produit aucune œuvre qui soit distincte de l'agent

2.2.5 Conclusion

Ce qui arrive et ce que je fais sont deux choses. Reste à identifier les critères de l'action.

6^{ème} Séance : 04/10/2007

Résumé :

Le cours est encore consacré à la préparation du DsT et il consiste à exposer l'argument dit « dominateur » ainsi que la réfutation qu'en a proposée Aristote.

Indications de lecture :

Aristote, *De l'interprétation*, IX, 18 b 17 ; 26 ; 19 a 17

Épictète, *Entretiens*, II, 19, 1-5

Giard E., « Le problème du futur contingent dans l'Antiquité et la solution aristotélicienne »

Corrigé du 1^{er} DsT :

3 Pour nous autres, hommes, être, est-ce agir ?

Introduction :

Si l'on s'en tient aux emplois que le sens commun fait des mots, il n'y a pas la moindre distinction entre une « interrogation » et une « question » et tout un chacun utilise comme bon lui semble l'un ou l'autre de ces deux termes. Il n'en va pas ainsi en philosophie, si du moins l'on en croit ce que souvent l'on entend. Toute interrogation, nous dit on, a pour condition l'existence d'une réponse, réelle ou possible, elle porte sur un aspect très limité de l'expérience humaine et n'engage pas outre mesure celui qui la formule. *A contrario*, une question ne cherche pas nécessairement à parvenir à un résultat, elle porte sur la totalité de l'expérience et celui qui la formule s'y trouve impliqué. Compte tenu de cette distinction, la phrase « pour nous autres, hommes, être est-ce agir ? » appartient aux registres des questions.

Hommes parmi d'autres, nous sommes en effet impliqués dans la formulation de cette question qui porte sur la signification du verbe être quand il est appliqué à l'humanité. Nous sommes aussi impliqués dans la réponse proposée laquelle est une interprétation de l'existence en son ensemble, quand bien même le sens en reste discutable. Le sujet ne demande pas en effet ce qu'est « être » pour des choses inanimées ou pour des choses animées non humaines, probablement parce qu'il repose sur le postulat implicite que dans ces deux cas la réponse va de soi : inanimées ou non, les choses sont. Tout leur être s'épuise dans le simple fait qu'elles sont. En d'autres termes, elles ne font que cela, être, et rien d'autre. « Pour nous autres, hommes », il n'en va pas aussi simplement, probablement parce que contrairement aux choses, nous sommes les seuls à nous demander ce que signifie pour nous être. Plusieurs questions peuvent en conséquence être formulées : ne faisons-nous qu'être ou faisons-nous autre chose qu'être, exister par exemple ? Être nécessite-t-il dans notre cas que l'on en cherche le sens ? Pour le dire autrement, un verbe très général, celui d'« être », exige-t-il d'être explicité parce que son sens ne va pas de soi ? Est-ce l'expérience humaine dans son ensemble qui demande à être interprétée ? Expliciter le sens d'un mot ou interpréter l'ensemble d'une expérience nécessitent de recourir à de nouveaux mots. Le sujet en propose un : « agir ». Mais agir est un terme équivoque qui désigne aussi bien une activité de transformation qu'une activité de production, voire, un comportement. Agir peut-il donc prétendre au rang de prédicat du verbe être ?

[Proposition de problématique n°1 ; elle prend appui sur le cours :]. Peu nombreux, les prétendants au rôle de prédicat du verbe être sont bien identifiés par les philosophes. Être, dira l'un, c'est pour tout homme se découvrir dans une situation qu'il n'a pas choisi, qu'il subit, voire, dans le meilleur des cas, endure, et qui

le définit. Être, dira un autre, c'est pour tout homme faire l'expérience de soi comme d'une chose singulière, complexe, une chose que rien ni personne ne parvient à immobiliser en la définissant ou en lui assignant une identité, un rôle, une fonction. Être, ajoutera un troisième, c'est, « pour nous autres », penser, voire, contempler, non pas au sens où contempler reviendrait à passer sa vie à la regarder passer, mais au sens où nous nous réalisons en élevant notre esprit jusqu'à la vision des choses qui durent. Être, dira le dernier, c'est essentiellement faire, c'est-à-dire poser quelque chose dans l'être, le fabriquer, et se poser soi-même, c'est-à-dire se produire. Outre la force que leur confère la tradition, ces quatre réponses ont chacune une valeur. L'action à son tour en a-t-elle une et que vaut-elle ? Tel est le problème à résoudre. Et puisque l'on saisit la valeur d'une chose relativement à une autre, on peut espérer résoudre le problème posé en cherchant d'abord si l'action complète la série lacunaire des explicitations du verbe être, puis, ensuite, si l'action ne corrige pas l'une ou l'autre des explicitations proposées, enfin, en cherchant à établir qu'elle se substitue à toutes.

[Proposition de problématique n°2 ; elle prend appui sur les documents préparatoires au DsT].

Agir n'est pas faire, si l'on s'en tient aux distinctions exposées par H. Arendt dans la *Condition de l'homme moderne* à propos des diverses composantes de la *vita activa*. Agir n'est pas travailler, ni même faire œuvre, tous les deux étant des activités nécessaires à l'entretien de la vie et à l'établissement de son séjour. Mais l'action n'étant pas sans lien avec le travail et l'œuvre, force est de se demander si, en ce qui nous concerne, être est pondérable, en d'autres termes, s'il est susceptible de plus et de moins ? Si c'est le cas, il est possible de s'interroger sur ce que serait être « plus », être au sens le plus haut du terme, être au sens de réaliser son excellence, de s'accomplir. Comment en est-on venu à identifier cette excellence avec l'action, le comportement libre et orienté vers autrui avec lequel nous décidons, par exemple, des affaires de la Cité ? Tel est le problème. Pour le résoudre, il faut repartir de l'action comme comportement libre distinct des activités qui entretiennent la vie et qui rivalise avec la façon de comprendre l'excellence humaine propre à la *vita contemplativa*. Agir, c'est être, mais être en mortels, luttant avec des moyens de mortels pour établir quelque chose qui dure.

[Proposition de problématique n°3 ; elle prend appui sur les documents préparatoires et le cours]. La réflexion sur l'action, la philosophie de l'action si l'on préfère, est inséparable d'une conception de l'homme (une anthropologie). Quelle est-elle ? Voilà le problème. En le développant un peu on obtient les questions suivantes : la conception de l'homme fixe-t-elle ce en quoi pourrait consister notre essence ou notre nature, agir par exemple, ou bien, prenant en compte l'agir, cette conception substitue-t-elle aux idées de nature et d'essence celle de condition ? La particularité de la condition humaine ne serait-elle pas celle d'un être qui est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est, pour parler comme J.-P. Sartre ? Cette liaison de

propositions contradictoires définit notre manière d'être, l'existence, laquelle est temporelle, historique, et elle éclaire certaines des conditions de l'action. Agir, n'a-t-il pas pour condition de possibilité l'existence d'un agent qui n'est jamais tout à fait ce qu'il est, comme le monde dans lequel s'insère l'agent n'est lui-même jamais tout à fait ce qu'il est (indétermination et contingence) ? Agir ne serait-il pas le moyen d'apaiser les tensions occasionnées par les contradictions qui caractérisent tout agent et celui de mettre provisoirement un terme à l'indétermination du monde en lui conférant une forme ? Mais, inversement, l'action n'éclaire-t-elle en retour l'existence ? N'est-ce pas parce que nous sommes capables d'agir que nous nous comprenons comme des êtres inaccomplis, en accomplissement, des êtres qui dans leur être ont à être ? Bref, pour résoudre le problème ici posé, il faut chercher ce que doit être l'image de l'homme pour que, dans son cas, être puisse signifier agir, mais il faut aussi se demander quelle sont les caractéristiques de l'agir pour qu'il puisse signifier être ?

Conclusion :

[Mon parti pris sera résolument « activiste »]. Aucun prétendant ne peut rivaliser avec le verbe agir quand il s'agit de déterminer ce que signifie, dans notre cas, être, c'est pourquoi être ne peut pas signifier se découvrir dans une situation que nul n'aurait choisi, mais transformer cette situation en condition. Être ne signifie pas non plus être en mouvement car celui-ci ne se comprend pas lui-même et peut être sans raison (en 1939, H. Rauschning définissait le nihilisme des nationaux socialistes comme le choix du mouvement pour le mouvement). Or agir suppose un rassemblement d'opérations (délibérer, choisir, accomplir) qui met fin à la dispersion des mouvements. Être n'est pas seulement penser, ou plus exactement, il entre de l'action dans la pensée, si penser est penser par concepts. Enfin, être est toujours plus que faire, parce que, dans notre cas, faire n'est pas tout. Être est donc agir et à qui objectera que l'action est rare et difficile, on répondra avec l'auteur des *Lettres à un jeune poète* qu'être un homme, c'est choisir le difficile.

7^{ème} Séance : 09/10/2007

Résumé :

Étant parvenu à définir l'action en utilisant la catégorie de comportement et en le qualifiant (« libre ») nous nous proposons d'identifier les critères de l'action. La chaîne la plus traditionnelle de ces critères est connue : délibérer, choisir, accomplir. Tous ces verbes présupposant la liberté (à moins que la liberté ne s'identifie aux maillons de cette chaîne ?) le cours porte sur cette dernière et se formule comme suit : qu'en est-il de la liberté du comportement ?

Suivant de très près sur ce point les leçons de H. Arendt, le cours montre que « la liberté n'apparaît pas dans le domaine de la pensée » et pour cela insiste sur les dilemmes insolubles auxquels conduit une approche purement théorique de la pensée pour laquelle s'oppose l'expérience intérieure de la liberté et celle de la responsabilité et l'expérience extérieure du théâtre du monde sur la scène duquel nous nous comportons.

Un texte de V. Descombes permet d'expliquer en quoi le comportement seul (non qualifié) et l'action forment une alternative.

Plan :

4 Qu'en est-il de la liberté du comportement ?

4.1 « La liberté n'apparaît pas dans le domaine de la pensée »

4.1.1 Les dilemmes de la liberté qui ne peut être ni prouvée ni réfutée.

Expérience intérieure et expérience extérieure

Action et comportement

4.1.2 La solution kantienne au dilemme de la liberté

Indications de lecture :

Arendt H., « Qu'est-ce que la liberté ? » dans *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972 pour la traduction.

Descombes V., « L'action » dans *Notions de philosophie*, D. Kambouchner éd., t.2, Paris, Gallimard, 1995, p.105-106

8^{ème} Séance : 16/10/2007

Résumé :

La solution kantienne revient à opposer la liberté telle qu'elle est pensée par la raison pure et la liberté telle qu'elle est postulée par la raison pratique dont le centre est l'affirmation du libre arbitre. H. Arendt rebondit sur cette distinction et affirme donc que la liberté n'apparaît pas dans le domaine de la pensée, mais qu'en revanche elle a été connue comme un fait de la vie quotidienne dans le domaine politique.

Dans ce domaine la liberté est une présupposition nécessaire car aucun des principaux concepts de la politique ne peut l'ignorer, ce qui est prouvé à propos du concept de pouvoir. La liberté politique n'est pas la liberté intérieure laquelle est

sentie. S'il paraît impossible de faire fi du sentiment de la liberté, la liberté en question, la liberté intérieure, n'est que dérivée ce qui apparaît nettement quand on remonte à ses origines dans la philosophie stoïcienne.

Plan :

4.1.3 La thèse de H. Arendt (la liberté n'apparaît pas...)

4.2 Le domaine politique comme champ où la liberté a été connue

4.2.1 Une présupposition indispensable

4.2.2 La liberté politique n'est pas la liberté intérieure mais le « statut de l'homme libre »

Indications de lecture :

Arendt H., « Qu'est-ce que la liberté ? » dans *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972 pour la traduction.

Aristote, *Politique*, 1310 a 25

9^{ème} Séance : 18/10/2007

Résumé :

La liberté intérieure est une transposition de la liberté expérimentée dans les affaires humaines laquelle coïncide donc avec la politique. Cette interprétation ne tombe pas sous le sens si l'on pense aux expériences politiques du 20^{ème} siècle, mais H. Arendt maintient sa thèse.

La liberté qu'elle défend consiste à « appeler à l'existence quelque chose qui n'existait pas auparavant, même pas comme objet de connaissance ou d'imagination ». Cette thèse est capitale car elle revient à affirmer que la liberté n'est pas un phénomène de la volonté, qu'elle n'est pas la liberté de choisir entre deux données (libre arbitre) dont le choix serait prédéterminé par un motif. Sans nier les motifs et les buts (appréhendés comme des effets prévisibles), Arendt rappelle que l'action est libre si elle peut les transcender. Un motif est bien plus et autre qu'un mobile, mais Arendt discute pourtant des motifs et des desseins. La liberté est doublement limitée par ces motifs et ces desseins c'est pourquoi sa source est ailleurs, dans un principe. Un principe n'est ni un motif ni un dessein.

Plan :

4.2.3 La liberté intérieure est une transposition de la liberté publique

4.2.4 La coïncidence de la liberté et de la politique ne va plus de soi

4.3 La liberté comme pouvoir d'appeler à l'existence ce qui n'est pas objet de connaissance ou d'imagination

4.3.1 La liberté n'est pas un phénomène de la volonté

4.3.2 La liberté suppose que les motifs et les desseins soient transcendés

Mobiles, motifs, desseins, et principes.

Indications de lecture :

Arendt H., « Qu'est-ce que la liberté ? » dans *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972 pour la traduction.

Montesquieu, *L'esprit des lois*, L. XII, ch.11

10^{ème} Séance : 22/10/2007

Résumé :

Après avoir poursuivi l'analyse d'un principe, il ressort que la liberté ou son contraire apparaissent dans le monde quand des principes sont actualisés. La manifestation des principes et l'apparition de la liberté coïncident avec l'action qui s'accomplit. D'où la thèse : « être libre et agir ne font qu'un ».

La liberté en question est le pouvoir de commencer et, à ce que nous appelons « agir », correspondent en grec 2 verbes : *archein* commencer, commander, conduire, et *pratein*, mener quelque chose à bonne fin. L'image du monde dans laquelle l'action libre devient envisageable est donc la suivante : « tout nouveau commencement fait irruption dans le monde comme une "improbabilité infinie", mais c'est précisément cet infiniment improbable qui constitue la texture même de tout ce que nous disons réel »

Plan :

4.3.3 La liberté comme pouvoir de commencer.

Indications de lecture :

Arendt H., « Qu'est-ce que la liberté ? », p.216-222. Identifier la thèse du texte et formuler la question à laquelle elle répond.

10^{ème} Séance : 08/11/2007

Préparation du deuxième DsT.

11^{ème} Séance : 08/11/2007

Préparation du deuxième DsT : article de P. Ricœur, « L'initiative » dans *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p.289-307.

Exercice : le point sur les 3^{ème} et 4^{ème} questions traitées en cours.

12^{ème} Séance : 13/11/2007

Résumé :

Il nous faut à présent entrer dans l'analyse des critères de l'action. Peu nombreux, ils sont bien identifiés. Ce sont la délibération, la décision et l'accomplissement. La 5^{ème} partie du cours porte sur la délibération. Première phase de l'action, elle a été étudiée dans l'antiquité grecque et c'est en tant que phase de l'action qu'elle est aujourd'hui questionnée.

L'analyse qu'en fait Aristote relève de la philosophie pratique. Contrairement à la philosophie théorique qui est une recherche du vrai, la philosophie pratique a pour objectif de déterminer les finalités de l'action et les moyens d'y parvenir. Cette finalité est connue de tous, c'est le bonheur et le propre de la philosophie est de tâcher de répondre à la question « comment parvenir à réaliser ce qui est su de tous ? »

Le remède proposé par les philosophes au malheur est assez simple : « désire ce que tu veux vraiment posséder ! » Que veut vraiment posséder l'âme ? Elle-même. C'est pourquoi, pour le philosophe, la connaissance, résultat de l'exercice de la raison, est le bien vraiment susceptible de nous satisfaire (« Le bonheur consiste dans « une activité de l'âme conforme à la raison », Aristote, *É à N*, I, 6, 1098 a).

Plan :

5 La délibération en question.

5.1 L'analyse de la délibération dans l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote.

5.1.1 Cadre général de l'analyse : la détermination du but de toute action.

Indications de lecture :

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre 1, ch. 2, 6.

Fontaine Ph., *L'action*, Paris, Ellipses, 2007, ch. 1.

13^{ème} Séance : 15/11/2007

Résumé :

Il ne s'agit pas d'agir pour agir, mais d'agir tout simplement car la *praxis* est le point d'ancrage de la visée de la vie bonne. Le problème est donc de savoir en quoi consistent les fins auxquelles sont subordonnées les actions ? Pour ce faire une hiérarchie est établie entre les fins que nous souhaitons pour elles-mêmes et qui sont bonnes en soi, et les fins qui sont bonnes relativement à d'autres qui leur sont supérieures. La fin ultime de l'homme est la vertu, mais il n'y a pas de science de la vertu, en d'autres termes, les règles de l'action ne font l'objet d'aucune démonstration (premier problème). Par ailleurs, il n'y a pas une seule et unique idée de ce qu'est le Bien, au contraire, le bien est divers (il peut se dire de Dieu, des vertus, de la juste mesure, de l'utile...). Bref, l'agent moral ne s'appuie pas sur une idée du Bien, il n'a même pas besoin de cette idée pour agir. La conséquence pratique de cette opinion est qu'il faut exclure de la délibération tout ce qui nous échappe (l'idée du Bien) et tous les événements qui ne sont pas de notre fait. La délibération porte donc sur les moyens de l'action. Si nous délibérons, et pourquoi en douter ?, c'est parce que le résultat de l'action est indéterminé. Si nous ne délibérons que sur les moyens et non pas sur des fins, c'est parce que la délibération porte sur les choses qui dépendent vraiment de nous (la visée des fins, au contraire, relève du souhait qui porte souvent sur des choses qui sont hors de notre pouvoir) et parce qu'en se limitant, la délibération nous empêche d'aller à l'infini. Ces deux arguments peuvent néanmoins laisser sceptique celui qui les découvre : la délibération ne porte-t-elle pas sur des fins lorsque celui qui choisit se décide en fonction de ce qu'il estime être une vie bonne ?

Il reste que la délibération est pour Aristote un chemin que tout sage emprunte dans la conduite de sa vie. Le nom de ce chemin est la *phronèsis* que les latins ont traduite par *prudentia*.

Plan :

5.1.2 La délibération selon l'*Éthique à Nicomaque*

La connaissance du Bien suprême et les problèmes qu'elle soulève.

Le choix des moyens.

La *phronèsis* ou « prudence ».

Indications de lecture :

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre 1, ch. 2, 6.

Fontaine Ph., *L'action*, Paris, Ellipses, 2007, ch. 1.

14^{ème} Séance : 20/11/2007

Résumé :

Après avoir présenté la « prudence » aristotélicienne, il reste à rappeler qu'elle est l'image du monde qui est corrélée à cette présentation. Mais de cela, il a déjà été question à propos de la préparation du 1^{er} DST.

Le cours fait un saut historique de manière à montrer comment peut se poser à l'époque contemporaine le problème de la délibération et pour ce faire un extrait de *L'Être et le néant* est étudié. Rappelons seulement que l'on trouve dans ce texte : une définition très générale de l'action (« modifier la figure du monde »), le rappel de son caractère intentionnel, la nécessité de reconnaître une « négativité » ou un manque pour agir, une première approche des concepts de « mobile » et de « motif », l'idée d'une double néantisation, l'attribution du pouvoir néantisant au « pour soi » (ou à la conscience) et à lui seul. Une conséquence en résulte : ce que l'on nomme « mobile » et « motif » est subordonné au caractère intentionnel de l'action.

Plan :

L'image du monde impliqué dans la délibération.

5.2 L'analyse de la délibération dans *L'Être et le néant* de J.-P. Sartre.

5.2.1 Cadre général de l'analyse : la liberté comme condition de l'action.

Étude d'un texte préparatoire : les pages 487-492 de *L'Être et le néant*.

Indications de lecture :

Sartre J.-P., *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

15^{ème} Séance : 22/11/2007

Résumé :

L'étude du texte extrait de *L'Être et le néant* enseigne que, pour Sartre, seul un pour soi est capable de conférer leur valeur aux motifs ou aux mobiles (ex : c'est parce qu'un ouvrier « pose », acte intentionnel, sa souffrance comme insupportable qu'elle peut devenir le motif d'une action révolutionnaire ; en soi, la souffrance n'est ni un motif, ni même un mobile de l'action). C'est donc à l'intérieur des projets d'un pour soi que les mobiles et les motifs acquièrent leur structure de motif ou de mobile. L'ensemble de ces projets définit le pour soi comme transcendance (la transcendance me définit moi-même en tant que j'ai à être moi-même, hors de moi). Sartre admet qu'il n'y a pas d'acte sans mobile ou sans motif, mais ni l'un ni l'autre ne sont des causes de l'action parce qu'ils en sont des parties intégrantes. C'est dans le surgissement d'un projet, celui qui définit le pour soi, que les mobiles, les motifs, les fins, se constituent, mais le surgissement d'un projet ne fait qu'un avec la liberté. « L'acte est l'expression de la liberté ».

Le texte présenté étant préparatoire, les termes clés de mobile et motif ont été seulement esquissés. Il faut donc les reprendre et montrer les limites des définitions en termes de « raison d'un acte » (motif), « fait subjectif » (mobile).

Plan :

5.2.2 « Motif », « mobile », « fin ».

Qu'est-ce qu'un motif ?

Qu'est-ce qu'un mobile ?

« Tout est à reprendre »

Indications de lecture :

Sartre J.-P., *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

16^{ème} Séance : 27/11/2007

Résumé :

Un motif est objectif reconnaît Sartre qui emprunte ses exemples à l'histoire et plus particulièrement à l'histoire du baptême de Clovis, mais cela ne l'empêche nullement de conclure que « loin qu'un motif détermine l'action, il n'apparaît que dans et par le projet d'une action » (*L'Être et le néant*, p.503). Quand la conscience se projette vers ses possibles, elle a sa manière de se suspendre à ses possibles ; cette manière-là, Sartre l'appelle l'affectivité et il illustre encore son propos avec le même exemple de Clovis. S'il fait intervenir l'affectivité, c'est parce qu'il est impossible d'expliquer un projet de la même manière que l'on explique par où il a fallu en passer pour le réaliser. L'idée exprimée par Sartre est donc que la structure interne du pour soi par quoi celui-ci fait surgir dans le monde des motifs est un fait irrationnel. En effet, on croit expliquer le projet de Clovis de conquérir la Gaule en mentionnant son ambition, mais l'explication tourne court car l'ambition (prétendue cause) n'est rien d'autre que le dessein de conquérir (prétendu effet). L'ambition ne eut pas être distinguée du projet de conquête lui-même. Aucun mobile, ici l'ambition, ne pousse un projet de conquête s'il s'agit d'un projet originel. Et pourtant l'ambition est bien un mobile et elle est subjective, mais comme elle ne se distingue pas du projet de conquérir le pouvoir, il faut conclure que c'est à la lumière de ce projet que Clovis découvre un motif de se convertir au christianisme. Une deuxième thèse peut alors être formulée : « motifs et mobiles sont corrélatifs » (*L'Être et le néant*, p. 504) et l'on conclut que les motifs, les mobiles, les fins, sont des termes indissociables du jaillissement d'une conscience vivante (un pour soi). Aucun motif, aucun mobile, ne déterminent la liberté qui est donc « autodétermination ».

Les conséquences de cette vue sont claires : la délibération est frappée de suspicion car la souveraineté absolue de la liberté ne laisse aucune place à une délibération qui influencerait sa (à la liberté) décision ultime : « Quand je délibère, les jeux sont faits » (*L'Être et le néant*, p.505-506). Une dernière thèse peut être formulée : la délibération ne précède ni ne détermine un choix, elle est prise dans l'ensemble constitué par les motifs, les mobiles, les fins, c'est-à-dire dans la configuration dessinée par ma liberté. Je choisis la délibération, elle ne détermine pas mon choix.

Plan :

« Tout est à reprendre ».

5.2.3 « La délibération volontaire est toujours truquée ».

Indications de lecture :

Sartre J.-P., *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

17^{ème} Séance : 04/12/2007

Résumé :

Comme pesée de motifs, voire de mobiles, la délibération s'oppose à la liberté ; un motif, en effet, a le pouvoir de déterminer la volonté du sujet. Pour Sartre, rien ne saurait entamer la souveraineté de la liberté et c'est en ce sens que nous la qualifions d'absolue. Mais la liberté est-elle une donnée qui se confond avec le jaillissement de ma conscience ou est-elle à faire ? Est-elle un arrachement du « pour soi » de son engluement dans le monde ou un pouvoir d'initiative qui se transforme en « faire » à partir des propositions que lui fait le monde ? Qualifie-t-elle une conscience qu'un pouvoir de néantiser caractérise ou un être inscrit corporellement dans l'être ? Chacune de ces interrogations se présente sous la forme d'une alternative et dans chacune d'elles nous choisissons la deuxième possibilité.

Plan :

5.3 Délibération et liberté

5.3.1 Un motif fût-il pesé (délibération) n'a pas le pouvoir d'atténuer ma liberté.

5.3.2 L'idée d'une liberté « absolue » est toutefois sans commune mesure avec la conduite.

5.3.3 Conclusion interrogative : la délibération est-elle autre chose qu'un faux semblant au moyen duquel le sujet se joue à lui-même une comédie ?

Indications de lecture :

Fontaine Ph., *L'action*, Paris, Ellipse, 2007, p. 37-44.

Corrigé du deuxième DsT :

6 L'action est-elle réductible à un comportement motivé par la certitude que le temps manque ?

Introduction.

« Il y a un moment pour tout et un temps pour toute chose sous le ciel. Un temps pour enfanter, et un temps pour mourir ; un temps pour planter, et un temps pour arracher le plant. Un temps pour tuer, et un temps pour guérir ; un temps pour détruire, et un temps pour bâtir », écrivait Qohélet au troisième siècle avant notre ère. Le discours de ce sage nous semble étranger tant il nous paraît évident qu'en matière de temps la prodigalité s'est muée en rareté et qu'à la certitude d'un temps gracieux, d'un temps pour toute chose, s'est substituée celle d'un temps insuffisant, d'un temps manquant. Cette double métamorphose suffit-elle à expliquer qu'en lieu et place d'une énumération des actions qu'un homme pourrait accomplir au cours de sa vie, enfanter, planter, détruire, tuer..., une interrogation soit formulée : l'action est-elle réductible à un comportement motivé par la certitude que le temps manque ?

Le maître mot du sujet est l'adjectif « réductible ». Réduire signifie ramener une chose à une autre, plus précisément affirmer d'une chose qu'elle n'est rien d'autre qu'une autre. Montrer qu'une chose n'est rien qu'une autre revient donc à établir une relation d'égalité entre les deux et, en l'occurrence, l'objet réducteur est le comportement, l'objet à réduire, l'action. La relation étant de chose à chose, ou d'objet à objet, il s'agit donc de savoir si ontologiquement l'opération d'un agent saisie dans son déroulement peut être ramenée à un comportement, en d'autres termes, si on a affaire à deux choses identiques ? Cette question doit être néanmoins encore affinée. Un « comportement » peut être défini, en général, comme un ensemble d'expériences conscientes qui s'accomplit dans le monde spatio-temporel ; il n'est toutefois pas question de cela dans l'intitulé du sujet, mais d'un comportement « motivé ». Le fait de juger, c'est-à-dire de tenir pour vrai, qu'il y a beaucoup à faire et que le temps manque, ce jugement, donc, constitue un état mental à propos duquel on s'interroge : détermine-t-il un comportement et, si c'est le cas, est-ce cela que l'on appelle une action ?

Qui formule cette question ? Un juge convoquant au tribunal de sa raison deux parties opposées, l'une défendant la spécificité de l'action, l'autre, la niant ? Mais pour régler quel différend ou quel litige ? Celui qui oppose le corps à l'esprit quand, via le choix d'un motif, l'esprit revendique le commandement des opérations accomplies par un homme et dont le déroulement est observable par tous ? Non, parce que, si c'était le cas, il s'agirait pour le juge de décider si, oui ou non, l'action n'est rien d'autre qu'un comportement. Or, l'intitulé du sujet semble admettre

implicitement que l'action en est, même si ce n'est pas n'importe lequel. Est-ce alors l'agent de l'action qui s'interroge sur ce qu'il fait et se demande jusqu'à quel point il est libre puisque son action est déterminée par un motif ? Mais pourquoi s'interroge-t-il, sinon pour se défendre d'une accusation, celle de se croire libre au moment d'agir alors qu'il est déterminé à le faire ? Plus vraisemblable, cette interprétation est cependant incomplète. N'est-ce pas plutôt, rétrospectivement, après avoir agi, qu'un agent ou un observateur objectif de l'action accomplie par un agent, se demandent si le paramètre de l'urgence ne transforme pas une opération libre en une réaction plus ou moins prévisible, bref, en un comportement ? Un doute naît alors et le sujet s'en fait l'écho : assujettie à une double nécessité, celle de faire quelque chose et celle du temps compté, l'action en est-elle encore vraiment une ? Une « transformation » (V. Descombes) ou une opération qui ne commence pas véritablement et dont aucune fin claire n'oriente le déroulement dans la durée mérite-t-elle le nom d'action ? En fin de compte, serait-ce au pouvoir propre à l'homme de commencer (H. Arendt) et de réaliser dans la durée une fin par lui fixée (P. Ricoeur) que l'action doit d'être ce qu'elle est, à savoir un comportement libre et non pas une vaine agitation, la « vanité des vanités » mentionnée par Qohélet ?

Conclusion.

Irréductibilité de l'action. Mais par rapport à quoi ? H. Arendt a établi la spécificité de l'action par rapport aux activités centrées sur l'entretien de la vie (le travail) et l'établissement de son séjour (l'œuvre), en se gardant de la rapprocher des comportements qui n'ont, par définition, rien d'unique. Or, il nous semble que l'on ne peut pas opposer absolument le comportement et l'action parce que, sous peine de n'être qu'une invention de l'esprit, voire, de n'être rien, l'action doit apparaître et ne le peut qu'en revêtant l'aspect d'un comportement humain, visible. Mais il s'agit d'un comportement spécifique, libre, aucunement déterminé par un motif, et certainement pas par la conscience qu'il faut à tout prix faire quelque chose et qu'il n'y a plus de temps à perdre. Cette conscience-là survient, quand elle survient, après beaucoup de complaisance, de cécité, d'indifférence, et l'on ne voit pas comment ce qui provient d'un tel fond pourrait en être bien différent.

18^{ème} Séance : 06/12/2007

Résumé :

Écourtée, la séance est consacrée aux réponses apportées aux interrogations conclusives formulées lors du cours précédent et à l'introduction d'une nouvelle partie portant, elle aussi, sur l'un des critères de l'identification de l'action : la

décision. Une question simple à formuler est posée : pourquoi et comment se décide-t-on à agir à partir d'une situation où dominant la contingence et l'indétermination ?

Plan :

7 La décision en question.

Indications de lecture :

Fontaine Ph., *L'action*, op.cit., p.45-107.

19^{ème} Séance : 11/12/2007

Résumé :

Préparation du 3^{ème} DST, le cours consiste en une explication et une justification de la distinction faite par le philosophe anglais J.-L. Austin dans son ouvrage *Quand dire c'est faire* entre les énoncés constatifs, d'une part, et les énoncés performatifs, d'autre part. Plus largement, le cours présente l'articulation entre la parole et l'action qui est au cœur de la réflexion politique de H. Arendt.

Indications de lecture :

Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p.231-236

Austin J.-L., *Quand dire c'est faire*, trad. de *How to do things with words*, Paris, Seuil, 1970

Benveniste É., *Problèmes de linguistique générale*, t. 1, Paris, Gallimard, 1966, p. 269-276