

**Quelques commentaires sur le Livre VII des *Questions sur l'Éthique* à  
Nicomaque de Jean Buridan  
Les questions qui traitent du problème de l'acrasie ou incontinence**

*I. Brève introduction*

Comme ce fut le cas pour beaucoup de problèmes philosophiques, la manière dont on a traité de la question de l'acrasie (ou faiblesse de la volonté ou incontinence, ces trois termes désignant le même phénomène) au Moyen Age a considérablement évolué. Jusqu'aux traductions latines des textes d'Aristote (en l'occurrence ici la traduction complète de *l'Éthique à Nicomaque* en 1247 par Robert Grosseteste), le phénomène a été présenté dans une optique volontariste paulo-augustinienne : il témoigne en effet de l'inévitable faiblesse de notre volonté. Suite au péché originel, l'homme n'a pas perdu son pouvoir *de* volonté (il peut toujours vouloir), mais il a perdu le pouvoir *de la* volonté (il n'a plus le pouvoir de faire ce qu'il veut), c'est ainsi que, selon Augustin et beaucoup d'autres, nous faisons tous l'expérience que nous ne faisons pas le bien que nous voulons et faisons le mal que nous ne voulons pas. Avec le texte d'Aristote, (ré)apparaît une autre vision des choses, dite intellectualiste, selon laquelle on ne peut pas agir contre ce qu'on « sait » être le meilleur sinon par passion ou par ignorance. L'analyse du problème quitte alors le domaine éthico-théologique où il était jusque là presque exclusivement confiné pour s'étendre à des questions qui relèvent autant de l'épistémologie que de ce qu'on appelle aujourd'hui philosophie de l'esprit et philosophie de l'action. On assiste à partir du XIII<sup>e</sup> siècle à une opposition assez forte (qui culminera avec les célèbres condamnations de 1277) entre volontaristes, courant dominant plus « théologique », et intellectualistes, courant minoritaire plus « philosophique », où la question centrale est de savoir laquelle des deux facultés de l'âme les plus nobles a prédominance sur l'autre : sommes-nous déterminés d'une quelconque manière par nos jugements pratiques ou la volonté est-elle radicalement libre de choisir en toutes circonstances ? Il y a bien sûr beaucoup de nuances (déterminisme, intellectualisme strict, intellectualisme/volontarisme modéré, volontarisme strict), mais ce n'est pas ici l'endroit d'en reprendre le détail<sup>1</sup>.

Le commentaire qui suit ne se veut pas exhaustif ; il met en relief les étapes de l'argumentation et présente l'essentiel du contenu de chacune des dix-sept questions, dont les plus importantes sont les questions 6-8. C'est ainsi que tous les arguments pour ou contre présentés au début de chaque question (conformément au genre littéraire de la *quaestio*) ne sont pas toujours pris en compte. À l'occasion, là où c'est important pour la compréhension du texte, il est fait référence à d'autres textes de Buridan, principalement les questions 1-5 du Livre III des *Questions sur l'Éthique*, où il élabore sa doctrine de la volonté.

---

<sup>1</sup> Sur ce sujet, on lira notamment le livre de F.-X. Putallaz, *Insolente liberté*, Fribourg-Paris, Éditions universitaires-Cerf, 1995.

Remarques concernant le vocabulaire :

Pour ceux qui fréquentent l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote dans la traduction de J. Tricot, il faut être attentif au fait que celui-ci traduit le couple 'enkratès'/'akratès' par 'tempérant'/'intempérant' et le couple 'sôphrôn'/'akolastos' par 'modéré'/'déréglé' alors qu'en latin, et c'est le vocabulaire que j'utiliserai pour commenter le texte de Buridan, le couple 'enkratès'/'akratès' se traduit par 'continens'/'incontinens' ('continence'/'incontinence') tandis que le couple 'enkratès'/'akratès' se traduit par 'temperatus'/'imemperatus' ('tempérant'/'intempérant').

Pour ceux qui sont plutôt familiers du vocabulaire contemporain (davidsonien), voici quelques « équivalences » :

jugement de l'intellect (ou raison)    jugement conditionnel (meilleur jugement, jugement tout bien considéré)  
jugement de la volonté    jugement inconditionnel (sans phrase)  
jugement du sens (ou appétit sensitif)    désirs et émotions

N.B. pour les médiévaux, il n'y a pas à préciser que l'agent est libre « ou croit l'être », car la liberté de l'homme est un dogme, et cela où qu'on la situe (dans l'intellect ou dans la volonté).

## II. Commentaire des questions 1-17

### Question 1 : À propos du septième livre de l'Éthique, il faut se demander si la vertu héroïque et la bestialité sont possibles pour l'homme.

Dans cette question, Buridan traite des limites de la condition humaine. La hiérarchie est la suivante :

vertu héroïque	Dieu et les intelligences
	limite supérieure de la condition humaine
vertu continence incontinence malice	
	limite inférieure de la condition humaine
bestialité	les animaux

Pour expliquer comment l'homme peut sortir des « limites généralement acceptées de la condition humaine » et soit s'élever vers la vertu héroïque soit s'abaisser à la bestialité, Buridan se réfère à une distinction naturelle entre les hommes bien nés et hommes mal nés. Les premiers, naturellement disposés à la prudence et naturellement de bonnes mœurs sont les plus aptes à atteindre la perfection morale.

Mais la naissance seule n'explique pas tout, encore faut-il tenir compte de l'instruction et des habitudes acquises. Le tableau suivant résume les diverses possibilités

Homme né +	bien	meilleure instruction +	meilleures habitudes =	vertu héroïque
Homme né +	bien	bonne instruction +	bonnes habitudes =	vertu
Homme né +	bien	mauvaise instruction +		malice possible
Homme né +	bien		mauvaises habitudes =	malice possible
Homme né +	mal	bonne instruction +	bonnes habitudes =	vertu possible en théorie
Homme né +	mal	mauvaise instruction +		malice
Homme né +	mal		mauvaises habitudes =	malice
Homme né +	mal	mauvaise instruction +	mauvaises habitudes =	bestialité

Il faut maintenant situer la continence et l'incontinence entre ces deux extrêmes que sont la vertu héroïque, i.e. un habitus selon lequel on vit selon une raison supérieure, et la bestialité, i.e. un habitus selon lequel on vit seulement selon le sens et donc en-dehors de la raison :

l'incontinence *pervertit la rectitude* dans la raison,  
la malice *pervertit* la raison,  
la bestialité *éteint* la raison,

ou encore :

l'incontinence opère *contre le choix*,  
la malice opère *selon le choix*,  
la bestialité opère selon l'élan d'une passion, *excluant toute délibération ou choix*.

On constate donc une différence de degré en ces trois formes de « perversion » de la raison ; par rapport à la malice et à la bestialité, l'incontinence est un moindre mal. Tout ceci sera précisé dans les questions suivantes ; la continence quant à elle sera définie dans la Question 5.

**Question 2 : Deuxièmement, on demande si la vertu héroïque est dans l'appétit sensitif.**

Cette question n'est pas centrale au débat ; Buridan y soutient toutefois une thèse originale selon laquelle la vertu héroïque, vertu parfaite qui n'est naturellement accessible qu'aux hommes bien nés réside *et* dans l'appétit sensitif, *et* dans l'appétit intellectif, ainsi que dans l'intellect pratique *et* dans l'intellect spéculatif.

C'est à propos de la bestialité que Buridan établit des distinctions qui seront plus pertinentes pour la suite de la discussion sur l'incontinence.

Il distingue en effet entre les comportements bestiaux de :

1. ceux qui, à cause d'un défaut de naissance, n'ont jamais eu l'usage de la raison ;
2. ceux qui, suite à une maladie, ont perdu l'usage de la raison ;
3. ceux qui disposent de leur raison mais n'en font pas usage ; ils se distinguent à nouveaux en deux catégories :
  - 3.1 ceux qui agissent par passion, comme les femmes récemment enceintes qui, perturbées par la rétention de leurs menstruations, se mettent à manger de la terre ;
  - 3.2 ceux qui agissent par mauvaise habitude.

Il est clair que le niveau de culpabilité est croissant, proportionnellement au degré de responsabilité pour l'abandon de la raison : l'intellect et la volonté de la femme enceinte ne sont pas menottés ; elle aurait pu résister à cette passion sensible ; la bestialité par habitude est par contre le pire des états puisque non seulement les désirs des sens, mais aussi l'intellect et la volonté sont pervertis.

**Question 3 : Troisièmement, on demande si la continence est comme dans un sujet dans la volonté ou dans l'appétit sensitif.**

À la différence de ceux qui diraient que la continence réside dans l'appétit sensitif seulement (parce que chez l'incontinent l'appétit sensitif est plus fort que la raison et le choix) et de ceux qui diraient qu'elle réside dans la volonté seulement (parce qu'on ne dit pas des animaux, qui ont seulement un appétit sensitif, qu'ils sont continents ou incontinents), Buridan soutient que la continence et l'incontinence peuvent se trouver *et* dans l'appétit sensitif *et* dans la volonté.

La raison en est qu'en chacune de ces facultés on peut trouver en même temps et à propos du même objet deux inclinations contraires, par exemple :

une inclination à poursuivre cet objet en raison du plaisir sensuel qu'il procurerait opposée à une inclination à le fuir parce que la raison a jugé cet acte honteux ;

ou, inversement,

une inclination à fuir cet objet en raison des désagréments sensuels qu'il procurerait opposée à une inclination à poursuivre cet objet jugé décent par la raison.

La présence d'inclinations contraires de ce genre dans la volonté (appétit intellectif) ne pose aucun problème, Buridan reprend ici l'exemple traditionnel du marchand pris dans une tempête en mer ; à propos de la présence de telles inclinations dans l'appétit sensitif, le seul dont dispose les animaux, Buridan reprend un exemple que l'on retrouve aussi dans les *Questions sur la Métaphysique* L.IX, Question 4. Il s'agit de l'exemple d'un chien qui incline à se diriger vers de la nourriture délectable pour la manger mais qui incline aussi à fuir parce que son maître est là un bâton à la main, prêt à le frapper s'il chaparde cette nourriture.

On trouve aussi dans cette question une évocation de la différence entre continence et tempérance d'une part et, d'autre part, incontinence et intempérance.

Le tempérant et le continent ont tous deux une raison droite. Ce qui les distingue est que le tempérant est capable de modérer parfaitement ses passions et de bâillonner l'appétit sensitif pour qu'il ne se rebelle pas contre la raison alors que l'incontinent ne peut étouffer complètement l'élan des passions mais est toutefois capable de les vaincre et, finalement, agit droitement.

L'intempérant et l'incontinent agissent tous deux de manière honteuse en suivant le mouvement de leurs passions. Ce qui les distingue est que l'incontinent ne fait que plier à une passion passagère extrêmement forte gardant, en dehors de ce moment, sa raison droite alors que la raison de l'intempérant est elle-même dépravée ; il ne s'agit donc pas chez lui de passion passagère mais d'une disposition permanente à agir contre la raison droite.

**Question 4 : Quatrièmement, on demande si les femmes, les bêtes et les hommes bestiaux doivent parfois être dits continents ou incontinents.**

En guise de conclusion des questions précédentes, Buridan précise ici quelles sont les conditions requises de la continence et de l'incontinence au sens propre, à savoir 1° l'usage de la raison ; 2° la rectitude de la raison ; 3° une raison forte ; 4° un fort élan de passion (il n'y a aucun mérite à vaincre une passion faible ; est par contre non seulement incontinent, mais aussi mauvais, celui qui ne résiste pas à une passion faible).

Ces critères établis, ne peuvent être dits continents ou incontinents au sens propre :

- les animaux, parce qu'ils n'ont pas l'usage de la raison ;
- les hommes bestiaux, parce qu'ils n'ont pas ou plus l'usage de la raison ;
- les hommes qui ont une faible rectitude de la raison à cause d'une impuissance naturelle, car c'est à cause d'une faiblesse naturelle qu'ils suivent leurs élans de passion ; ils ne sont donc pas blâmables ;
- les hommes qui ont une faible rectitude de la raison à cause d'une mauvaise habitude ; c'est en effet à cause de la faiblesse de leur raison qu'ils ont acquis de mauvaises habitudes et ils doivent être appelés malicieux plutôt qu'incontinents ;
- les enfants, parce que, à cause de la faiblesse de leur raison, ils ne peuvent pas encore en faire un usage parfait, leurs jugements sont imparfaits ;
- la plupart des femmes dont, à cause de leur fragile constitution naturelle, les jugements sont plus souvent variables que fermes.

Seuls peuvent donc être dits vertueux ou vicieux, continents (louables) ou incontinents (blâmables) :

- les hommes d'âge mûr disposant pleinement de leur raison ;
- quelques femmes exceptionnelles bien nées et bien éduquées.

### **Question 5 : Cinquièmement, on demande si la continence doit être dite une vertu.**

Avant de déterminer cette question, Buridan précise la définition de la continence. Le terme 'continence' est en effet équivoque ; il peut signifier :

- 1° l'abstinence de tout acte vénérien ; en ce sens, il est synonyme de 'chasteté' ;
- 2° la tempérance ; c'est en ce sens que Sénèque parle de continence et la compte au nombre des vertus cardinales ;
- 3° une sorte de tempérance ; c'est en ce sens que Cicéron parle de continence ;
- 4° un habitus par lequel, insistant sur la rectitude de la raison, nous résistons aux passions véhémentes qui sont en nous sans pour autant pouvoir les supprimer complètement du fait que nous ressentons des inclinations contraires relatives au plaisir ou au déplaisir de l'action envisagée.

C'est en ce dernier sens du terme 'continence' que l'on se demandera si elle est ou non une vertu.

Mais le terme 'vertu' est aussi équivoque ; il peut désigner soit, au sens propre, un habitus *parfait* qui incline et détermine une puissance à réaliser la *meilleure* action possible, soit, en un sens large, un *quelconque* habitus qui incline et détermine une puissance à réaliser des actions *louables*.

Suit alors la discussion de trois conclusions dont Buridan estime que la première est vraie, la deuxième douteuse et la troisième fausse.

#### 1<sup>ère</sup> conclusion

La continence, par quoi on agit en conformité avec la raison et donc de manière louable, peut être appelée vertu au sens large du terme ; mais, en tant qu'elle est attribuée à l'appétit sensitif, elle ne peut être appelée vertu au sens propre, car la continence n'efface pas la mauvaise inclination rebelle à la raison ; elle n'est donc pas un habitus parfait.

Buridan estime que cette conclusion est vraie et ne la développe pas.

#### 2<sup>ème</sup> conclusion

En tant qu'elle relève de la volonté, la continence peut être une vertu. Les deux arguments de ceux qui soutiennent cette thèse sont les suivants :

- 1° il n'y a pas de raison que la volonté de l'homme continent, qui résiste à une passion forte et agit selon la raison malgré une inclination forte de l'appétit sensitif, soit considérée moins bonne que la volonté de l'homme tempérant, qui



agit en conformité avec la raison alors qu'il n'est confronté à aucun obstacle de ce genre ; la volonté du continent peut donc avoir autant de vertu que celle du tempérant ;

2° il est possible qu'à force de faire des choix conformes à la droite raison, la volonté <du continent> acquière une vertu (pour autant que ne se présente pas un objet qui va au-delà de ce à propos de quoi un homme peut agir selon la vertu<sup>1</sup>). En effet, dans le cas d'un homme contenu (detento), l'amour de ce qui est honnête pourrait se fixer dans la volonté à un point tel qu'aucune passion ne pourrait plus le mener à agir de manière honteuse. Cependant, à cause de l'inexpérience des passions et du manque d'habitude de les contenir, l'appétit sensitif éprouverait plus de douleur lorsqu'une passion se présenterait et obéirait à la raison de manière moins plaisante que si les passions étaient tempérées. Un tel homme serait dit vertueux selon sa partie supérieure (la volonté) bien qu'il ne le soit pas selon sa partie inférieure (l'appétit sensitif qui reste toujours rebelle à la raison).

Buridan estime que cette conclusion est douteuse. Il soulève quatre problèmes.

I. Le premier argument ne semble pas valable, car on pourrait dire, au contraire, qu'une volonté qui est capable de détruire tout élan de passion est plus puissante et plus ferme qu'une volonté qui est seulement capable d'y résister.

II. Ces arguments semblent supposer que la volonté est également parfaite et chez l'homme vertueux (le tempérant) et chez le continent ; or la volonté du tempérant surpasse celle du continent selon l'ordre du choix<sup>2</sup>. En effet, une même vertu ne peut, quand quelque chose lui résiste, produire un effet équivalent à celui qu'elle produit quand rien ne lui résiste.

III. S'il est possible qu'une volonté qui n'a pas d'expérience des passions puisse, grâce à sa liberté pure, agir (aller au bout de son acte) en présence d'une passion comme si elle en avait <déjà> fait l'expérience, cela est cependant très difficile et très rare.

Ceci répond directement à l'argument 2° ci-dessus. Buridan a déjà traité de ce point dans ces mêmes *Questions sur l'Éthique*, L.VI, qu.21 (fol. cxxxvii va) : un homme qui resterait enfermé toute sa vie dans une chambre et qui n'aurait jamais fait l'expérience d'objets susceptibles de provoquer une passion, qu'il

---

<sup>1</sup> La « force morale » d'un homme continent est plus faible que celle d'un homme tempérant ; il est donc possible que, dans des cas très difficiles (par exemple, menace d'une mort cruelle si un acte adultère n'est pas commis), l'homme continent, même bien entraîné à contenir ses passions, n'agisse pas selon la vertu.

<sup>2</sup> Sans doute parce que le continent aurait pu faire un mauvais choix, son appétit sensitif continuant à se rebeller contre la raison, alors que le tempérant, ayant dompté ses élans de passion, ne peut faire de mauvais choix.

s'agisse d'objets terribles, douloureux ou plaisants, pourrait effectivement à force d'exercices s'habituer à cultiver et développer l'amour de Dieu et de ce qui est honnête, en arrivant à vouloir préférer ce qu'il sait être honnête à tout le reste. Mais cet habitus, bon et méritoire, ne sera pas suffisant pour agir parfaitement bien toujours et facilement à cause du manque d'expérience et des passions et de l'agir humain (il ne serait donc ni tempérant ni prudent).

IV. Puisqu'une volonté parfaite domine parfaitement l'appétit, bien qu'elle ne puisse éliminer la douleur ou tristesse ni la modérer autant que si l'appétit était habitué à la tenir/supporter souvent, elle peut cependant supprimer tout l'attrait de l'appétit pour ce qui est opposé à la raison. En effet être affligé et tendre au rejet de la chose désagréable sont des choses très différentes, de même que ressentir du plaisir et tendre à la poursuite ou à la conservation du plaisir sont des choses très différentes. En effet, l'homme le plus vertueux est affligé s'il est écorché, mais la raison lui dictant qu'il serait malhonnête de fuir, l'appétit sensitif, soumis totalement à la raison, ne ferait aucun obstacle à la fuite, mais par tout un effort il se résoudrait à endurer cette douleur.

Buridan conclut donc que la tempérance, qui est un habitus complet, est meilleure que la continence, qui est un habitus incomplet (comme la tiédeur est une chaleur, mais incomplète). Étant un habitus incomplet, la continence ne peut être une vertu au sens propre.

### 3<sup>ème</sup> conclusion

La continence qui, selon ce qui a été dit dans la deuxième conclusion, réside(ra)it dans la volonté peut exister en même temps qu'un mauvais habitus de l'appétit sensitif.

Buridan estime que cette conclusion est fautive. On a vu plus haut que pour lui la continence et l'incontinence résident à la fois dans l'appétit sensitif et dans la volonté ; il n'y a donc aucune raison que l'inclination à agir de manière honteuse selon la passion réside dans l'appétit sensitif seulement et que l'inclination à agir de manière honnête selon la raison réside dans la volonté seulement. Ces deux inclinations doivent se retrouver dans chacune des deux facultés.

Pour soutenir cela, il avance l'argument suivant :

— l'appétit sensitif est naturellement apte à poursuivre ce qui est agréable et il est tout aussi naturellement apte à obéir à la raison, c'est pourquoi, selon diverses raisons, il peut en même temps incliner vers chacune des deux options ;

— l'appétit sensitif est une faculté organique qui, de manière immédiate, met les membres en mouvement pour faire ce vers quoi elle incline le plus ;

— si donc l'homme continent agit en conformité avec la raison, c'est que son appétit sensitif devait incliner à obéir à la raison plus qu'à suivre la passion, et ainsi l'appétit sensitif semble plutôt bon que mauvais.

**Question 6 : Sixièmement, on demande s'il peut y avoir des jugements contraires en même temps à propos d'une action à poser.**

Pour répondre à cette question, Buridan rappelle la différence qui existe entre, d'une part, former ou avoir en même temps dans son esprit des propositions contradictoires, ce qui est le cas quand nous formulons le principe de contradiction ou quand nous posons une question (Dieu existe-il ou n'existe-t-il pas?) et, d'autre part, juger que ces propositions contradictoires que nous avons dans l'esprit sont toutes deux vraies en même temps, ce qui est impossible.

Il est donc impossible qu'une même faculté (qu'il s'agisse de l'intellect ou du sens) juge en même temps que sont vraies deux propositions contradictoires. Mais qu'en est-il de jugements contradictoires dont l'un viendrait de l'intellect et l'autre du sens, comme quand on juge, par le sens, que le soleil est plus petit que la terre et, par l'intellect, qu'il est plus grand que la terre? Buridan estime que l'expérience nous enseigne qu'il est impossible de juger que ces deux propositions sont vraies en même temps. Nous croyons d'abord ce que les sens nous font connaître, à savoir que le soleil est plus petit que la terre, mais ensuite, par démonstration, nous croyons que le soleil est plus grand que la terre, et ce dernier jugement vient complètement effacer le précédent. L'impossibilité de pouvoir juger que ces deux propositions sont vraies en même temps résulte à la fois de l'unité et de l'indivisibilité de notre âme (la puissance intellectuelle et la puissance sensitive sont la même âme qui ne peut maintenir en même temps des jugements contradictoires, de même que la matière première ne peut recevoir en même temps deux formes contraires) et de la supériorité de la puissance intellectuelle sur la puissance sensitive ou du sens commun sur les sens extérieurs (ce qui explique que le jugement ferme des premiers efface complètement celui des seconds si celui-ci lui est contraire).

Dans le domaine de l'action, on peut rencontrer les deux cas suivants :

1. si l'intellect, prenant en considération le futur, juge que telle chose ne doit pas être faite, le sens ne jugera jamais que cette chose doit être faite ; par contre, rien n'empêche le sens de continuer à juger que cette chose est agréable (et l'intellect voit aussi que cette chose est agréable, puisque l'appétit a eu une réaction de plaisir face à cette chose, mais ne peut accepter de la faire pour d'autres raisons). Ceci n'implique pas contradiction, puisque 'ceci est plaisant' n'est pas en contradiction avec 'ceci doit être fait' ;

2. si l'intellect acquiesce au jugement du sens malgré un préjudice futur, l'appétit l'accepte mais ressent quand même un certain déplaisir à cause du préjudice qui lui est <maintenant> apparent.

Quant au premier principe, sur quoi repose principalement cette réponse, Buridan nous rappelle qu'il est impossible de le nier, car, bien qu'il soit indémontrable, notre intellect y adhère naturellement, tout comme on adhère naturellement à une proposition comme « le feu chauffe nécessairement ».

Buridan énonce ensuite les quatre attitudes possibles de l'intellect qui, ayant formé une proposition, doit juger de sa valeur de vérité.

1° il se peut que ni la raison (jugement de l'intellect) ni les apparences (jugement des sens) ne permettent à l'intellect de se prononcer dans un sens ou dans l'autre ; par exemple, pour résoudre la question de savoir si les astres sont en nombre pair ou impair.

2° il se peut que l'intellect dispose d'arguments probables en faveur de chacune des parties, mais ne puisse se déterminer vers l'une plutôt que vers l'autre ; par exemple, pour résoudre la question de savoir si les formes substantielles des éléments demeurent substantiellement dans les êtres composés de ces éléments. Cette hypothèse, qui ne manque pas de nous faire penser au fameux « âne de Buridan », est tout à fait plausible, Buridan confesse même un peu plus loin qu'il s'est lui-même trouvé dans cet état de suspension, incapable qu'il était de se déterminer dans un sens ou dans l'autre.

Il est aussi possible de se trouver dans cette situation à propos de jugements des sens. Par exemple, d'après la couleur et la figure, je juge que cet homme est Socrate, mais d'après la voix, je juge que cet homme n'est pas Socrate. Si je le vois sans l'entendre ou l'entends sans le voir, il n'y a aucun problème : je jugerai qu'il s'agit ou non de Socrate ; mais si je le vois et l'entends, je ne pourrai, sous peine de violer le principe de non contradiction, prononcer aucun jugement et devrai rester en suspens, avouant que je ne sais pas si c'est Socrate ou non.

3° il se peut que l'intellect dispose d'arguments convaincants pour se déterminer vers une partie plutôt que vers l'autre, mais conserve cependant quelque doute que le contraire puisse être vrai aussi. Sans donner d'exemple, Buridan affirme que dans ce cas le jugement de l'intellect est faible et réversible. Il le compare à de la vapeur convertie en nuage qui, bien qu'elle soit plus de l'eau que de l'air, conserve toutefois beaucoup de dispositions à redevenir de l'air.

4° si tous les arguments contraires et tous les doutes sont complètement évacués, l'intellect peut alors prononcer un jugement absolument certain, qualifié de jugement complet et irréversible. Reprenant la métaphore précédente, la vapeur s'est complètement transformée en eau de sorte qu'elle ne conserve plus aucune disposition à redevenir de l'air.

Ces distinctions, présentées ici du point de vue du savoir théorique, seront importantes pour préciser la manière dont, dans le domaine pratique, la volonté est ou non contrainte par le jugement de l'intellect (cf. Question 8)

## **Question 7 : Septièmement, on demande si le continent sait quand il agit mal.**

Les arguments pour et contre dans cette question sont tous assez traditionnels.

En faveur d'une réponse négative, Buridan rappelle d'abord la position socratique d'après laquelle nul ne fait le mal sciemment et mentionne ensuite l'argument selon lequel l'incontinent (qui sait qu'il agit mal) serait alors pire que l'intempérant (qui est persuadé de bien agir et ne sait donc pas qu'il agit mal), ce qui est contre Aristote puisque, selon ce dernier l'intempérance est un vice alors que l'incontinence n'en est pas un.

En faveur d'une réponse positive, on rappelle les arguments suivants :

1. beaucoup de gens, se voyant réprimandés lorsqu'ils agissent mal, ne trouvent d'autre excuse à faire que celle-ci : « je sais que j'agis mal, mais je ne peux m'en empêcher », qui évoque le célèbre passage de l'Épître de Saint-Paul aux Romains : « je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais (...) je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas » (7, 15-20) ;

2. en dehors du moment où il agit sous l'emprise d'une passion, l'incontinent dispose d'une raison droite ; il sait donc ce qui est bien et ce qui est mal, savoir qui ne peut s'effacer pour un instant seulement ; l'incontinent sait donc qu'il agit mal quand il agit mal ;

3. l'incontinent est justement celui qui sait qu'il agit mal quand il agit mal, et cela est possible selon Aristote qui pose que tous les péchés ne sont pas commis par ignorance, mais certains par choix ;

4. s'il était impossible de poser une action dont on sait qu'elle est mauvaise, la volonté serait contrainte par le jugement de l'intellect et ne pourrait pas aller contre lui ; nous ne serions donc pas maîtres de nos actions du début à la fin ;

5. l'affirmation selon laquelle il est impossible que l'incontinent sache qu'il agit mal quand il agit mal est contraire à l'article parisien suivant : « tant que persiste une science universelle et particulière en acte, la volonté ne peut pas aller contre<sup>1</sup> ».

Buridan présente alors sa réponse à la question sous forme de dix conclusions ponctuées de distinctions.

---

<sup>1</sup> Art. 169 éd. Mandonnet, 129 éd. Piché. Buridan déforme ici le texte de l'article qui est en fait "tant que persistent une passion et une science particulière en acte, la volonté ne peut pas aller contre" (trad. Piché, p.119).

*Distinction I* : on peut savoir une chose de deux manières : 1° de manière habituelle (in habitu) seulement : on sait quelque chose, mais sans considérer en acte ce savoir ; 2° de manière actuelle (in actu) : on sait quelque chose et on considère en acte ce savoir.

*Distinction II* : on peut savoir quelque chose en acte de deux manières : 1° en général seulement, comme savoir qu'il ne faut jamais commettre l'adultère ; 2° en particulier, comme savoir que maintenant, avec cette femme-ci il ne faut pas commettre l'adultère.

*Conclusion 1* : celui qui sait in habitu seulement peut agir contre ce qu'il sait <être bien>.

Si quelqu'un sait qu'il ne faut pas commettre l'adultère à cause de la laideur morale de cet acte, mais ne considère pas en acte cet aspect des choses, considérant en acte au contraire qu'il serait agréable d'aller avec cette femme et qu'avoir du plaisir est bon, il ne faut pas s'étonner qu'il en vienne à commettre l'adultère.

*Conclusion 2* : celui qui sait en acte, mais de manière générale seulement, peut agir contre ce qu'il sait <être bien>.

Puisque nos actions portent sur des choses singulières, ce qui nous meut en dernier ressort est une considération particulière ; il n'est donc pas impossible de savoir en acte qu'il ne faut jamais commettre l'adultère et cependant penser qu'il serait agréable d'aller maintenant avec cette femme, cette dernière considération particulière l'emportant finalement sur la considération générale.

*Distinction III* : agir contre ce que l'on sait <être bien> d'un savoir actuel et particulier peut s'entendre de deux manières : 1° contre directement et formellement (je fais une action pour la raison même selon laquelle je sais pourtant qu'il ne faut pas faire cette action) ; 2° contre indirectement et consécutivement (la raison pour laquelle je fais cette action est autre que la raison selon laquelle je sais qu'il ne faut pas faire cette action).

*Conclusion 3* : Il est impossible d'agir directement et formellement contre ce que l'on sait être bien d'un savoir actuel et particulier.

Cela est impossible parce que l'on violerait le principe de non contradiction (je sais(\*) que cette action doit être faite pour la raison x et je sais que cette action ne doit pas être faite pour la même raison x).

(\*) à strictement parler, 'savoir' serait dans ce cas un terme impropre, puisqu'il est impossible de juger (et a fortiori de savoir) que deux propositions contradictoires sont vraies en même temps.

*Conclusion 4* : Il est possible d'agir indirectement et consécutivement contre ce que l'on sait être bien d'un savoir actuel et particulier.

Cela est possible. Imaginons le cas d'un homme qui sait qu'il ne faut pas commettre l'adultère maintenant avec cette femme et dont l'appétit incline à

avoir maintenant du plaisir avec cette femme. Il se peut très bien qu'il ne sache pas ou ne considère pas en acte le fait qu'avoir du plaisir maintenant avec cette femme serait commettre un adultère... Les deux jugements qu'il forme en son esprit ne sont pas contradictoires puisque 'il ne faut pas commettre l'adultère' et 'il est agréable d'aller avec cette femme' ne sont pas des jugements contradictoires (par exemple dans le cas des époux légitimes).

*Distinction IV* : on peut posséder un savoir actuel et particulier de deux manières : 1° un savoir actuel et particulier parfait, où tout ce qui est pertinent à la prise de décision est connu, pris en considération et jugé ; 2° un savoir actuel et particulier imparfait, où certaines choses pertinentes à la prise de décision restent soit inconnues soit non considérées soit non jugées.

*Conclusion 5* : Il est impossible d'agir contre ce que l'on sait être bien d'un savoir actuel et particulier parfait.

Tout étant pris en considération et jugé, la possibilité d'un jugement contraire (et donc d'une action contraire) disparaît. Les prémisses 'il ne faut pas commettre l'adultère' et 'aller avec cette femme est commettre l'adultère' ne peuvent mener qu'à une seule et unique conclusion : 'il ne faut pas aller avec cette femme'.

À la fin de la question, Buridan revient sur la preuve des conclusions 3 et 5 et précise, se reportant à Aristote lui-même (*Du mouvement des animaux*, chap.7), qu'il n'est peut-être pas nécessaire que chacune des deux prémisses du syllogisme pratique soit dans la raison pour que l'appétit soit porté vers un objet, car l'appétit peut lui-même fournir une majeure et une conclusion. Par exemple, dans le syllogisme suivant, il n'y a aucune réflexion ou interrogation, et on voit que la majeure est fournie par l'appétit et que la conclusion, qui est une action, est immédiate et ne résulte d'aucune manière de la raison :

il faut que je boive (prémisse fournie par l'appétit)

ceci est une boisson (prémisse fournie par le sens, l'imagination ou la raison)

je bois aussitôt.

Se pose alors la question de savoir si les preuves apportées en faveur des Conclusions 3 et 5 sont encore nécessaires. Buridan dit alors qu'elles ne semblent pas démonstratives et que c'est peut-être pour cela que certains nieraient ces deux conclusions, estimant qu'elles vont à l'encontre de deux des articles de la Condamnation parisienne de 1277 :

— tant que persiste une science universelle et particulière en acte, la volonté ne peut pas aller contre<sup>1</sup> ;

— si la raison est droite, la volonté l'est aussi<sup>2</sup>.

Il conclut toutefois en disant que, bien qu'elles ne soient pas démonstratives, elles sont cependant probables, raison pour laquelle il ne faut pas les balayer du revers de la main. Étant donné, en effet, l'unité de l'âme (intellect et volonté

---

<sup>1</sup> Cf. supra.

<sup>2</sup> Art. 166 éd. Mandonnet, 130 éd. Piché (trad. Piché, p.119).



sont donc une seule et même chose), comment l'âme (en tant que volonté) pourrait-elle sans se contredire poursuivre en acte quelque chose qu'elle-même (en tant qu'intellect) a décrété ne pas devoir être poursuivi? Une inclination ne pourrait en effet amener la volonté à faire quelque chose qui a été jugé être mauvais que si ce jugement a été soit supprimé soit suspendu. Dans ces deux cas, en effet, on pourrait agir contre un jugement de l'intellect, mais celui-ci ne pourrait pas être considéré en acte au moment de l'action ; on se retrouve donc dans le cas de celui qui agit de manière incontinent ayant un savoir *in habitu* seulement. En outre, le jugement de l'intellect étant supprimé, ce n'est pas la volonté mais plutôt l'appétit sensitif qui serait moteur de l'action, car la volonté est un appétit rationnel, qui donc suppose toujours un jugement de l'intellect.

*Conclusion 6* : Il est possible d'agir contre ce que l'on sait être bien d'un savoir actuel et particulier imparfait.

Les raisons sont les mêmes que celles évoquées dans la Conclusion 4.

Il est clair que plus on est libéré des passions de l'appétit sensitif, plus on sera à même de prendre en considération tous les éléments pertinents. Autrement dit, dans la mesure où le sens est ce qui transmet à l'intellect la plupart des informations sur lesquelles il va fonder son jugement à propos des choses particulières sensibles, plus le sens sera affecté par les passions (ce qui se traduit par des mouvements sanguins, certaines humeurs et sentiments), moins l'intellect portera attention aux choses qui ne relèvent pas de la passion.

N.B. Buridan revient sur ce point à la Question 9.

*Conclusion 7* : Avant d'être pris par la passion et après en être libéré, l'incontinent peut librement, savoir, considérer et juger des choses ; il peut donc savoir d'un savoir actuel et particulier parfait que telle action serait mauvaise, qu'il agirait mal s'il la faisait ou encore qu'il a mal agi s'il l'a faite. Ce n'est donc pas au moment même où il agit qu'il peut s'excuser en disant « je sais que j'*agis* mal, mais ne *peux* m'en empêcher » (auquel cas soit il jugerait vraies en même temps deux propositions contradictoires, ce qui est impossible, soit il ajouterait le mensonge à l'incontinence), mais c'est seulement après qu'il peut se repentir en disant « je sais que j'*ai* mal agi, mais je ne *pouvais* m'en empêcher ».

*Conclusion 8* : Au moment même où il agit de manière incontinent, l'incontinent sait *in habitu* seulement qu'il agit mal. En effet, il savait, avant d'agir et ce savoir ne disparaît pas complètement ; la preuve en est qu'une fois la passion passée, il n'apprend rien de nouveau et sait la même chose qu'il savait avant. Le savoir ne disparaît pas, il est seulement temporairement empêché.

*Conclusion 9* : Au moment même où il agit de manière incontinent, l'incontinent sait d'une certaine manière qu'il agit mal : soit d'un savoir actuel et général soit d'un savoir actuel et particulier imparfait.

*Conclusion 10* : Au moment même où il agit de manière incontinent, l'incontinent ne sait pas d'un savoir actuel et particulier parfait qu'il agit mal. Ces deux dernières conclusions dérivent de tout ce qui a été posé précédemment.

La réponse de Buridan à la question de la possibilité de l'incontinence est donc claire : elle est possible dans trois cas sur quatre ; mais, dans chacun de ces trois cas, il ne s'agit pas d'incontinence au sens strict du terme, puisque, selon lui, nous ne pouvons pas faire quelque chose que nous savons être mal d'un savoir actuel et particulier parfait (en termes contemporains : nous ne pouvons pas, au moment même où nous agissons, juger qu'une autre action qu'on croit possible serait, tout bien considéré, meilleure).

Buridan adopte donc une position intellectualiste, et même une position intellectualiste stricte (cf. *Questions sur l'Éthique*, L.III, qu.1-6 et L.X, qu.1-3), ce qui transparaît ici lorsque, en réponse au quatrième argument en faveur d'une réponse positive (la volonté ne serait pas libre et nous ne serions pas maîtres de nos actes du début à la fin), il affirme que « la volonté n'est pas dite libre parce qu'elle peut, au moment même où <l'intellect> juge qu'une action est mauvaise, vouloir cette action qui est jugée mauvaise, mais parce qu'elle peut, en présence d'un jugement <de l'intellect> à propos de la bonté ou de la malice d'une action, différer son acte de vouloir ou de ne pas vouloir » (i.e. reporter sa décision).

La question de l'influence des jugements de l'intellect sur la volonté est d'ailleurs traitée aussitôt après.

**Question 8 : Huitièmement, on demande si la volonté est nécessairement portée vers ce qui est conclu par la raison pratique.**

Les arguments en faveur d'une réponse négative à cette question sont aussi traditionnels ; ils s'articulent tous autour de la liberté de la volonté, sans quoi nous serions des êtres complètement déterminés et donc irresponsables de nos actes. Ayant déjà traité de cette question, Buridan renvoie ici aux arguments présentés ailleurs (principalement *Questions sur l'éthique*, L.III, qu.1, 4 et 5).

À l'opposé, on a Aristote pour qui la conclusion d'un raisonnement pratique est une action : si je pense qu'il faut goûter tout ce qui est doux et que ceci est doux, si je suis capable d'agir et qu'il n'y a aucun empêchement, immédiatement je goûte ceci (cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque* VII, 5, 1147 a 25-31).

Après avoir rappelé que ce qui caractérise la volonté en tous ses actes est de vouloir le bien et d'incliner vers lui (et donc de refuser le mal et de s'en éloigner), après avoir dit qu'il laissera de côté pour l'instant la distinction que font certains entre la fin ultime et les moyens pour atteindre cette fin, Buridan reformule la question de manière très générale : la volonté est-elle nécessairement portée vers ce qui est jugé par l'intellect pratique ?

Il présente sa réponse en 11 conclusions.

Les deux premières conclusions portent sur l'objet de la volonté :

*Conclusion 1* : la volonté en tant que volonté n'est portée vers aucun objet qui n'est pas jugé être bon (bon en général ou, plus particulièrement, bon-plaisant, bon-utile ou bon-honnête) par l'intellect.

L'objet doit être *jugé*, sans quoi on serait dans l'ordre naturel purement déterminé (il y a jugement de l'appétit sensitif et de l'appétit intellectif ; il n'y a par contre aucun jugement dans l'appétit naturel). Si donc une âme incline vers quelque chose sans aucun jugement préalable, elle n'incline pas vers cette chose en tant qu'elle est sensitive ou intellectuelle, mais en tant qu'elle est naturelle.

Le jugement doit être opéré *par l'intellect* et non par le sens ; c'est en cela, en effet, que la volonté, appétit intellectif, se distingue de l'appétit sensitif, qui suit le jugement du sens.

L'objet doit être *jugé être bon*, car un objet ne peut être objet de désir que s'il est jugé bon (N.B. ceci vaudrait aussi pour l'appétit sensitif).

*Conclusion 2* : la volonté n'est pas nécessairement portée vers un objet qui est jugé être bon si cet objet n'est pas jugé être bon *pour elle*. C'est ainsi qu'un voleur sait que la justice est bonne et que ce juge est un homme bon, et pourtant il les haït.

Les neuf autres conclusions s'articulent autour de la distinction faite entre les différents actes de la volonté dans les *Questions sur l'Éthique*, L.III, qu.3.

Une fois que l'intellect pratique s'est prononcé sur la bonté de l'objet susceptible d'être voulu (volibilis), c'est à la volonté de poser successivement les trois actes suivants :

1. *réaction* de plaisir (complacentia) ou de déplaisir (disciplentia) provoquée par la réception du jugement de l'intellect pratique. Il s'agit ici d'une réaction plus que d'un acte à proprement parler. Cette réaction n'est pas libre, elle est nécessaire, passive et spontanée selon le principe suivant : ce qui est présenté comme bon provoque un contentement, un plaisir ; ce qui est présenté comme mauvais produit un mécontentement, un déplaisir ; ce qui est présenté comme bon sous un certain aspect et mauvais sous un autre produit nécessairement à la fois un plaisir et un déplaisir (sans que cela soit contradictoire puisqu'il s'agit de points de vue différents à propos d'un même objet).

2. *acte* de vouloir (velle), de "noluir" (nolle) ou de ne pas vouloir (non velle) : la volonté accepte ou rejette l'objet proposé ou encore, troisième possibilité, reporte sa décision. L'acceptation, le rejet et la suspension sont à proprement parler des actes de la volonté. Libres, actifs et réfléchis, ils sont un élan (impetus) de la volonté à poursuivre une action, à fuir une action ou à différer l'action jusqu'à ce que l'intellect ait plus considéré la situation et délibéré. Il est important de noter que, pour Buridan, la volonté ne peut choisir la troisième voie (suspension) que si l'intellect a jugé que c'était là la meilleure chose à faire :

— « Solution: il faut dire que c'est la volonté même qui meut l'intellect à considérer pour qu'il trouve un moyen valable pour atteindre une fin voulue. Cela cependant ne pourrait se faire si l'intellect ne lui avait pas présenté sous l'aspect du bien le fait de considérer pour trouver un tel moyen; donc de même que l'intellect juge que cela est bon, la volonté le veut. C'est pourquoi, de la même manière que l'intellect ne connaît pas de façon déterminée ce moyen qu'il trouvera par la suite, de même la volonté n'est pas portée de façon déterminée vers ce moyen, mais elle est portée vers la délibération pour trouver un moyen, et l'intellect sait cela, et il juge que c'est bon <de le faire>. C'est lorsque l'intellect aura trouvé ce moyen déterminé et aura jugé qu'il est bon que la volonté pourra le voir de manière déterminée, mais pas avant. ». (*Questions sur l'Éthique*, L.III, qu.5, fols. xliv va-xliv vb).

3. *acte* de mouvoir d'autres puissances en vue d'obtenir l'objet voulu ou de réaliser l'action voulue.

La conclusion 3 porte sur le premier « acte » de la volonté.

*Conclusion 3* : si quelque chose est jugé être bon pour elle, la volonté, *en ce qui concerne son acte de plaisir*, est nécessairement portée vers cette chose.

Les conclusions 4-8 portent sur le deuxième acte de la volonté :  
accepter, rejeter ou suspendre.

*Conclusion 4* : si quelqu'un juge que quelque chose est bon pour lui, mais que ce jugement se fait selon une raison partielle seulement (i.e. une raison selon laquelle cette chose pourrait aussi être jugée mauvaise), la volonté n'est pas nécessairement portée à accepter cette chose.

*Conclusion 5* : si quelqu'un juge que quelque chose est bon pour lui, mais selon une raison commune seulement, la volonté n'est pas nécessairement portée à accepter cette chose.

'Commun' est ici opposé à 'spécial', et on retrouve d'une certaine manière la distinction posée dans la question 7 ci-dessus entre 'ce qu'on sait de manière générale' et 'ce qu'on sait de manière particulière'. En ce qui concerne l'action, un savoir général est évidemment moins efficace qu'un savoir particulier, ce dernier incluant le premier. Si donc la volonté n'est pas nécessairement contrainte par un jugement particulier, elle le sera encore moins par un jugement général.

Les conclusions 6 et 7 sont à mettre en parallèle avec les troisième et quatrième attitudes possibles de l'intellect qui doit juger de la valeur de vérité d'une proposition (cf. Question 6).

*Conclusion 6* : si quelqu'un juge que quelque chose est bon pour lui, si cette chose lui apparaît bonne selon tous ses aspects, mais que le jugement est douteux (i.e. il reste des doutes à son sujet même si tout paraît être bon), la volonté ne l'acceptera pas nécessairement.

*Conclusion 7* : si quelqu'un juge que quelque chose est bon pour lui, si cette chose lui apparaît bonne selon tous ses aspects et si le jugement est ferme (i.e. il ne reste aucun doute à son sujet, tout a été soigneusement examiné et pesé), je pense que la volonté l'accepterait nécessairement.

On remarquera en passant le conditionnel que Buridan utilise ici ; cette thèse est en effet très dangereuse, puisqu'elle est considérée comme manifestation de déterminisme psychologique par beaucoup de ses contemporains.

Buridan précise aussitôt ce qu'il entend par 'jugement ferme' : il ne s'agit pas ici d'un jugement vrai ou scientifique, mais d'un jugement fermement cru à l'exclusion de tout doute, quelle que soit la nature épistémologique de ce qui est cru (opinion vraie ou fausse, la notion de science impliquant nécessairement

celle de croyance ferme). Ce n'est que parce qu'ils confondent 'science' et 'opinion' que certains (c'est le cas des volontaristes stricts) peuvent, sans être des menteurs, répondre 'non' à la question « Voudrais-tu cette chose dont tu *sais* qu'elle est absolument bonne pour toi et d'aucune manière mauvaise? ».

Pour appuyer cette conclusion, Buridan renvoie à ce qu'il a prouvé dans les troisième et quatrième questions du Livre III, à savoir que 1° la volonté éprouve nécessairement une réaction de plaisir face à un bien apparent ; 2° à choisir entre deux biens dont l'un est plus grand que l'autre, la volonté ne peut pas accepter le moindre bien au détriment du plus grand. En effet, la liberté est quelque chose qui est là pour améliorer notre condition et non pas pour choisir le mal ou le moindre de deux biens. En définitive, la liberté (i.e. le pouvoir de ne pas accepter ce qui apparaît être bien ou de ne pas refuser ce qui apparaît être mal) nous est donnée pour que nous prenions nos décisions de la manière la plus éclairée possible, pas pour que nous fassions le mal sciemment.

On voit donc que Buridan identifie clairement la liberté de la volonté avec le pouvoir de suspension de la volonté : être libre, c'est pouvoir suspendre toute décision, ce qui nous ramène directement au « travail » de l'intellect, dont le rôle est d'examiner et d'évaluer au mieux toutes les circonstances pour arriver à un jugement aussi correct et ferme que possible. Notons en passant qu'une interprétation maligne de cette conception serait de dire que « être libre, c'est pouvoir être comme un âne qui ne sait quoi choisir et se laisse mourir de faim »...

Entre les septième et huitième conclusions, Buridan mentionne l'opinion de plusieurs docteurs qui sont en accord avec lui, du moins en ce qui concerne la liberté de la volonté par rapport au choix de la fin ultime : si la fin ultime est clairement et parfaitement vue, la volonté la veut nécessairement ; si la fin ultime n'est pas clairement et parfaitement vue (en raison d'un jugement général seulement, d'un jugement incomplet ou partiel), la volonté ne la veut pas nécessairement parce qu'il y a toujours un doute sur un aspect mauvais qui pourrait lui être annexée. Beaucoup de docteurs, continue Buridan, disent qu'en ce qui concerne ce qui n'est pas la fin ultime (i.e. les moyens), la volonté ne le veut pas nécessairement, pour les mêmes raisons qu'elle peut ne pas vouloir nécessairement la fin ultime vue (i.e. en raison d'un jugement général seulement, d'un jugement incomplet ou partiel). C'est pourquoi la volonté peut toujours différer son acte d'acceptation jusqu'à ce que la raison ait examiné parfaitement la question.

On pourrait s'interroger sur l'apparition de l'opinion de beaucoup de docteurs (théologiens) à cet endroit. Buridan n'a-t-il pas proposé plus haut laisser tomber dans cette question la distinction entre fin et moyen? Étant donné la teneur et le peu de popularité de sa thèse, l'intellectualisme strict, considérée comme dangereuse pour la foi et les mœurs, il a peut-être voulu désamorcer un peu les objections qu'on pourrait lui faire en faisant appel à l'autorité de docteurs en théologie (aux rangs desquels se comptent la plupart des volontaristes stricts).

On comprend par ailleurs qu'il s'en tienne là et ne fasse ici aucune allusion à ce dont il traitera dans le Livre X, qu.2., à savoir de la distinction entre la liberté

d'ordination finale (*libertas finalis ordinationis*) d'une part, par laquelle nous choisissons les fins, et la liberté d'opposition (*libertas oppositionis*) d'autre part, par laquelle nous choisissons les moyens. La première, plus noble, relevant selon lui de l'intellect et la seconde de la volonté, Buridan en conclut que l'intellect, même s'il est à strictement parler la même *chose* que la volonté, est cependant plus libre que celle-ci.

*Conclusion 8* : si quelqu'un juge de manière absolument certaine que quelque chose est bon pour lui malgré les mauvais aspects qu'elle peut avoir (travail, affliction corporelle, perte d'argent etc.), la volonté acceptera nécessairement cette chose.

On voit très bien avec cette conclusion qu'il n'est nécessaire ni que les choses *soient* absolument bonnes ni que les choses *soient jugées* absolument bonnes, i.e. jugées bonnes sous tous leurs aspects, pour que la volonté doivent les vouloir nécessairement. L'élément important est la *fermeté du jugement* : à partir du moment où le jugement, quel qu'il soit, est absolument ferme, la volonté est contrainte par lui.

Les conclusions 4-8 sont à mettre en parallèle avec ce qui a déjà été exposé par Buridan au livre III, particulièrement dans les Question 4 et 5 :

— « Je pose donc trois conclusions qui, vu ce qui a été dit plus haut, n'ont pas besoin de beaucoup d'explications.

La première est que la volonté peut ne pas vouloir (non velle) ce qui est jugé bon par l'intellect, autrement, en effet, elle ne serait pas maîtresse de ses actes. On a dit plus haut que la volonté peut différer un acte de vouloir de sorte qu'auparavant il y ait enquête pour voir si un mal quelconque ne suit pas ou n'accompagne pas un bien apparent, elle peut alors ne pas le vouloir (non velle) à cause de quelque chose de désagréable ou d'une difficulté qui l'accompagne. De la même manière, il faut dire que la volonté peut ne pas refuser (nolle) ce que l'intellect juge être mauvais.

La seconde conclusion est que la volonté ne peut pas vouloir ce en quoi l'intellect ne voit absolument rien de bon, car une telle chose ne serait d'aucune manière présentée à l'intellect ou à la volonté comme quelque chose de 'voulable'. De la même manière, il faut dire que la volonté ne peut pas refuser (nolle), bien qu'elle puisse ne pas vouloir (non velle), ce en quoi l'intellect ne voit absolument rien de mauvais, car une telle chose ne serait d'aucune manière présentée à l'intellect comme quelque chose qu'il faut fuir ou rejeter.

La troisième conclusion est que la volonté peut vouloir ce qui est jugé d'une certaine manière être mauvais, et refuser (nolle) ce qui est jugé d'une certaine manière être bon, comme par exemple l'adultère qui apparaît malhonnête et délectable : la volonté, non obstant la malhonnêteté peut vouloir l'adultère en raison de la délectation, ou bien elle peut ne pas le vouloir (non velle) en raison

de la malhonnêteté, et il en va de même de celui qui pendant une tempête jette ses marchandises dans la mer, et ces choses ont été suffisamment dites plus haut.

Ainsi donc il apparaît que la volonté peut vouloir contre une partie du jugement, mais pas contre tout le jugement ni indépendamment de tout le jugement » (*Questions sur l'Éthique*, L.III, qu.5, fol. xliv vb).

Et dans la Question 4, Buridan concluait que dans les cas où la volonté a à opérer un choix entre deux biens :

— « La première conclusion est que la volonté, dans le cas posé, ne peut pas en ce moment et pour ce moment vouloir le moindre bien. Et j'ai dit 'ne peut pas en ce moment et pour ce moment' parce qu'en ce moment la volonté peut vouloir le moindre bien pour un autre moment dans lequel n'existera plus ce jugement, et la volonté est en pouvoir d'ordonner à l'intellect de laisser tomber la considération de ce plus grand bien, et alors elle pourra accepter le moindre bien.

La deuxième conclusion est que, dans le cas posé, la volonté n'est pas nécessairement portée à poursuivre le plus grand bien, mais elle peut différer son acte de vouloir pour qu'il y ait une enquête plus approfondie sur toutes les choses qui peuvent être annexes ou peuvent suivre de ce plus grand bien. En effet, s'il était présenté à la volonté sans <qu'un moindre bien <soit présenté aussi>, la volonté pourrait, selon ce qui a été dit plus haut, différer son acte de vouloir; elle le peut donc encore plus quand il est présenté avec un autre bien impossible. Et cette conclusion semble nécessaire pour sauver la liberté et la maîtrise de la volonté; donc et cetera.

La troisième conclusion est que si la volonté doit choisir, elle choisit nécessairement le plus grand bien, car <elle choisit> soit le plus grand bien soit le moindre bien, mais elle ne peut <choisir> le moindre bien pour ce moment; donc il faut qu'elle choisisse le plus grand bien » (*Questions sur l'éthique*, L.III, qu.4, fols. xliiii ra – xliiii rb).

Les conclusions 9-11 portent sur le troisième acte de la volonté :  
mouvoir les autres puissances.

*Conclusion 9* : une fois que la volonté a accepté quelque chose, elle ne veut pas nécessairement les autres puissances pour la poursuite de ce qui est voulu. Pour que la volonté puisse mouvoir les autres puissances, il est nécessaire que l'intellect ait jugé que la chose voulue est possible pour l'agent. Ainsi on peut vouloir devenir immortel, mais on n'entreprend rien en vue de cela, car on sait que c'est impossible.

Comme il l'a fait plus haut à propos des conditions de possibilité d'un acte de vouloir (pour être voulu, un objet doit être jugé bon pour l'agent), Buridan



énonce ici les conditions de possibilité du troisième acte de la volonté : pour qu'une chose soit effectivement poursuivie, il faut qu'elle soit acceptée *et* possible.

Puisque seules sont exclues les choses acceptées mais jugées impossibles, le corollaire de cette conclusion semblerait être : une fois que la volonté a accepté quelque chose et que cette chose est jugée possible, la volonté veut nécessairement les autres puissances en vue de la réalisation de cette chose. La conclusion suivante cependant montre que les choses ne sont pas aussi simples.

*Conclusion 10* : si, bien que l'action lui apparaisse possible, apparaît *entretemps* (in mediis) un quelconque aspect négatif de l'action (une difficulté, des dépenses, etc.), la volonté ne mouvra pas nécessairement les autres puissances pour poursuivre l'action. C'est ainsi que les paresseux perdent beaucoup de choses et que les prudents, avant même de poursuivre la fin voulue, considèrent bien si la bonté de la fin est préférable à la peine et aux dépenses qu'elle pourrait impliquer.

Ce paragraphe pose plusieurs questions : Buridan semble bien introduire un délai entre le moment où la volonté veut et celui où elle met en mouvement les autres puissances pour accomplir ce qu'elle veut. C'est comme s'il y avait deux temps dans la délibération : une première délibération portant sur la bonté de l'objet susceptible d'être voulu, qui se termine par un acte d'acceptation, de refus ou de suspension, et une seconde délibération portant sur la possibilité de l'action désormais voulue, qui se termine par un acte de mise en mouvement des autres puissances. Ce délai est-il possible? Est-il possible seulement dans les cas où le jugement de l'intellect n'est pas absolument ferme? S'agit-il de cas où la volonté décide d'agir ultérieurement (dans cinq minutes ou demain je ferai ceci)? auquel cas, on comprend aisément que la donne ou le jugement ou les deux puissent changer. Le "entretemps" peut-il renvoyer à un moment où l'action est entamée mais pas encore terminée? auquel cas la volonté a pu mettre en mouvement, par exemple, le bras droit en direction d'un objet, mais une nouvelle considération (on exclut ici le cas des passions subites, car, comme on l'a vu plus haut, il ne s'agirait pas alors d'action volontaire) entre en considération mène à un nouveau jugement avant que la volonté ait mis en mouvement les doigts pour saisir l'objet.

Avant d'essayer de répondre à ces questions, examinons la dernière conclusion.

*Conclusion 11* : si, après avoir mis ensemble (facta collatione) la fin voulue avec toutes les autres choses (omnia alia) dans un jugement absolument certain, quelqu'un juge que, non obstant tout le reste, l'action doit être poursuivie, la volonté mouvra nécessairement les autres puissances pour accomplir l'action.

Ici aussi la formulation suggère qu'il y a deux délibérations consécutives : une première qui débouche sur la détermination d'une fin voulue jugée bonne pour l'agent et une seconde où le résultat de la première est mis avec toutes les autres choses pour arriver à un jugement final qui, lui, débouche sur la mise en

mouvement des autres puissances. Ce délai semble superflu. Pourquoi en effet ne pas inclure les raisons relatives à la possibilité de l'action susceptible d'être voulue et les raisons relatives à sa bonté dans la même délibération? Il me semble qu'on peut voir différentes raisons à cela. Elles reposent à mon avis sur la différence entre 1° des actes différents de la volonté (vouloir n'est pas mouvoir, même si l'un découle de l'autre), 2° la différence réelle entre la bonté d'un objet ou d'une action et sa possibilité, d'où découle 3° la possibilité de vouloir des choses absolument impossibles, c'est-à-dire irréalisables (cf. conclusion 9). Pour toutes ces raisons, il semble bien qu'il faille évaluer ces deux aspects d'une même chose soit dans des raisonnements différents soit dans quelque chose comme un polysyllogisme. Dans l'un ou l'autre cas, cette opération peut prendre du temps, et c'est sans doute cela que Buridan entend par "entretemps" (in mediis). Buridan insiste donc sur le caractère évolutif du processus, et ce qu'on a dit plus haut à propos de l'action différée ou de l'action entamée mais non achevée pourrait aisément s'inscrire dans cette analyse.

Une chose est sûre en tout cas. Comme le montre bien la conclusion 11, il ne faut pas voir dans cette distinction entre deux actes de la volonté une quelconque tentative de « sauver » la liberté de la volonté où Buridan dirait que même si elle est nécessitée par un jugement de l'intellect pratique quant à son acte d'accepter, de refuser ou de différer, la volonté n'est cependant pas nécessitée à mouvoir les autres puissances pour accomplir l'action. En effet, une fois qu'une chose est acceptée, les seules raisons pour lesquelles l'action ne serait pas mise en branle sont soit l'impossibilité de l'action soit l'apparition d'un nouvel élément. Laissons de côté le premier cas pour voir comment les choses se passeraient dans le second cas. Si un nouvel élément apparaît, il doit être évalué par l'intellect, sans quoi la décision résultante ne relèverait pas de la volonté (conclusion 2), alors la volonté suspend sa décision (et, éventuellement, une action déjà entreprise) jusqu'à ce que l'intellect ait statué<sup>1</sup>. Une fois que l'élément nouveau est évalué par l'intellect, celui-ci produit un nouveau jugement et la décision de la volonté se fera en fonction de la généralité, de la complétude, mais surtout de la fermeté du jugement (cf. conclusions 4-8).

On conclut donc de tout cela que, jugement absolument ferme ou pas, à partir du moment où une action est acceptée et jugée possible, si aucun nouvel élément n'apparaît, la volonté meut nécessairement (maintenant ou plus tard) les autres puissances pour la poursuite de ce qui est voulu.

Comme l'indique le passage suivant, extrait de la réponse au premier argument, Buridan fait ici une distinction entre ce qu'on appelle aujourd'hui 'former une intention' et 'agir selon une intention', ce n'est en effet pas parce qu'on forme

---

<sup>1</sup> On note ici encore que la liberté de la volonté se manifeste non pas dans la possibilité de choisir le mal ou le moindre de deux biens, mais dans la possibilité de suspendre sa décision jusqu'à ce que l'intellect ait reconsidéré les éléments.

une intention que l'on va nécessairement agir en fonction de cette intention : « il arrive souvent que, beaucoup d'autres choses s'ajoutant, la raison tendant <maintenant> vers d'autres choses abandonne le premier acte de jugement qu'elle avait fait ou tend moins vers lui <qu'avant>, et ainsi elle ne poursuit pas ce qu'elle aurait poursuivi si l'acte de jugement était toujours resté le même, et on voit aussi que beaucoup d'autres causes sont apparues qui font que nous ne poursuivons pas toujours les choses qui ont été acceptées <par la volonté> ». L'explication du phénomène de l'acrasie repose sans doute sur cette distance entre le moment auquel on forme une intention si ferme soit-elle (que l'on peut bien sûr conserver en mémoire) et le moment où on agit effectivement. Dans « l'entretemps », et pour autant qu'un nouvel élément apparaisse et soit considéré, les jugements et l'intention qui suit peuvent changer non seulement en substance (je peux passer de « il faut faire A » ou de « je veux faire A » au moment t à « il ne faut pas faire A » ou à « je ne veux pas faire A » au moment t+1) mais encore, bien que Buridan ne le précise pas, en intensité (je peux passer de « il est absolument certain qu'il faut faire A » ou de « je veux résolument faire A » au moment t à « il faut faire A, mais ce n'est pas absolument certain » ou à « je veux plus ou moins faire A » au moment t+1).

Dans sa réponse au deuxième argument, Buridan parle encore de la variabilité en intensité des actes de la volonté ; mais il faut bien voir qu'il ne traite plus ici de la variabilité selon le temps chez un même individu, mais de la variabilité selon les individus. Cette réponse s'adresse en effet à un des arguments classiques des volontaristes selon lequel deux personnes face à la même situation peuvent être pareillement disposées et avoir la même connaissance, et pourtant ils n'agissent pas nécessairement de manière identique. Le texte qui illustre le mieux cet argument est cet extrait d'Augustin dans la *Cité de Dieu* XII, 6 : « Supposons deux hommes ayant les mêmes dispositions de corps et d'âme et au spectacle de la beauté corporelle, l'un éprouve le désir d'en jouir illicitement et l'autre persévère fermement dans sa chasteté (...) l'un n'a pas voulu, et l'autre a voulu renoncer à sa chasteté ».

Le premier acte de la volonté, l'acte de plaisir ou de déplaisir en réaction au jugement de l'intellect pratique peut se produire de manière plus ou moins intense de plusieurs manières :

1° selon le degré de certitude du jugement de l'intellect à propos de la bonté de l'objet : plus le jugement est certain, plus la réaction de plaisir (si l'objet est jugé bon) ou de déplaisir (si l'objet est jugé mauvais) de la volonté face à ce jugement sera forte (et entraînera donc son acceptation ou son refus) ;

2° parce que l'intellect juge la bonté de l'objet plus grande ou plus petite ou selon l'attention plus ou moins grande que l'intellect porte à la bonté de l'objet : plus la bonté de l'objet est grande, plus la réaction de plaisir sera grande ; plus l'intellect porte attention à la bonté de l'objet (plutôt qu'à ses éventuels mauvais côtés), plus la réaction de plaisir sera grande (et inversement) ;

3° parce que l'intellect juge plus grands ou plus petits les mauvais côtés attendant à l'objet ou parce qu'il leur porte moins d'attention ;  
L'attention de l'intellect pouvant être conditionnée par l'intensité de la représentation de l'objet qui lui est présenté par les sens, elle-même éventuellement conditionnée par l'intensité de la réaction de plaisir ou de déplaisir de l'appétit sensitif face à cet objet (sur ce point, cf. Question 9) ;  
4° à cause de l'habitude ou de la disposition de la volonté elle-même ;  
5° et il y a encore d'autres causes (non précisées).

Les deuxième et troisième actes de la volonté, à savoir l'acte d'accepter, de refuser ou de suspendre et l'acte de mouvoir les autres puissances, sont aussi variables en intensité :

« Et de même, l'acceptation ou le refus, qui dans les cas susmentionnés est au pouvoir de la volonté, augmente ou diminue le plaisir précédent. Mais si nous parlons de l'acceptation et du refus dans les cas non nécessaires, il n'y a pas lieu d'invoquer cette raison, puisque < dans ces cas > la volonté peut librement aller vers l'un ou l'autre des opposés. Mais, si nous parlons ici de ces choses dans les cas nécessaires, c'est-à-dire dans les cas où il y a un jugement certain, alors on peut dire, comme plus haut, que l'acceptation ou le mouvement < des autres puissances > vers la poursuite < de l'action > peut être plus ou moins intense pour des raisons diverses : »

l'intensité de ces actes dans les cas nécessaires sera fonction :

1° du premier plaisir ou déplaisir plus ou moins grand éprouvé < par la volonté face au jugement de l'intellect > ;  
2° du jugement de l'intellect à propos de la plus ou moins grande bonté de l'objet ;  
3° de l'attention plus ou moins grande que la volonté porte au jugement de l'intellect ;  
4° des habitudes et de la disposition de la volonté ;  
5° et il y a encore d'autres causes (non précisées).

Voici donc autant de raisons d'expliquer pourquoi la volonté de l'un serait plus ferme ou résolue que celle d'un autre. Cela ne remet toutefois pas en question la conclusion selon laquelle la volonté est nécessairement déterminée par un jugement absolument certain de l'intellect pratique. Autrement dit, ce que Buridan rejette de l'argument invoqué, c'est que deux personnes puissent être considérées comme étant également disposées et comme connaissant exactement les mêmes choses...

**Question 9 : Neuvièmement, on demande si l'appétit sensitif peut mouvoir la volonté.**

La réponse de Buridan à cette question est claire et assez brève. Il rappelle d'abord la distinction déjà évoquée dans la Question 8, conclusion 1, entre l'appétit naturel (non cognitif et donc non rationnel-libre), l'appétit sensitif (cognitif mais non rationnel-libre) et la volonté (appétit cognitif rationnel-libre).

La conclusion principale est que la volonté, à proprement parler, ne peut être *directement* mue par le sens ou l'appétit sensitif, celui-ci doit en effet d'abord mouvoir l'intellect et ce n'est que par cet intermédiaire que l'appétit sensitif pourra être dit moteur de la volonté.

Qu'il s'agisse d'intellection théorique ou pratique, le sens est moteur de l'intellect en ceci qu'il (re)présente à celui-ci l'espèce de l'objet, espèce à partir de laquelle l'intellect est mû à intelliger. L'appétit sensitif est cependant le premier à réagir face à cet objet : il le désire ou ne le désire pas, il le désire ou le repousse de manière plus ou moins intense. Cette réaction pourra ensuite influencer le jugement de l'intellect. Tout le monde fait en effet l'expérience qu'il juge différemment selon qu'il est bien ou mal disposé, en colère ou serein, etc.

Cette influence du jugement du sens sur le jugement de l'intellect peut se produire de deux manières, de manière positive ou de manière privative.

De manière positive d'abord : puisque le sens et l'appétit sensitif sont en réalité une seule et même partie de l'âme (de même que l'intellect et la volonté sont en réalité une seule et même chose), ce qui est accepté par l'appétit sensitif, le sens le (re)présente à l'intellect sous son meilleur jour, c'est-à-dire en mettant en évidence les aspects positifs et en occultant les aspects négatifs. En corollaire, ce qui est refusé par l'appétit sensitif, le sens le (re)présente à l'intellect sous son plus mauvais jour, c'est-à-dire en mettant en évidence ses aspects négatifs. Sans le recours possible à la délibération (*ratiocinatio*) à partir d'autres principes, l'intellect serait porté à juger selon les représentations que le sens lui communique. Ce n'est donc que grâce à la délibération que le jugement de l'intellect peut être autre que celui du sens.

De manière privative ensuite : si le sens joue, comme on vient de le voir, un rôle essentiel dans le processus d'intellection — pas d'intellection, pas de jugement de l'intellect sans données fournies par le sens (les phantasmes) et sans jugement du sens —, il peut aussi jouer un rôle négatif et empêcher l'intellect de voir ce qui est vrai ; le cas le plus frappant est évidemment celui des passions.

Les questions 10-15 suivent le texte d'Aristote d'assez près et ne contiennent pas de développements vraiment originaux. Je les résume ici très brièvement.

**Question 10 : Dixièmement, on demande si la matière propre ou l'objet propre de la continence et de l'incontinence sont des plaisirs du toucher et du goût. (cf. Aristote, *Éth. Nic.* VII, 6)**

D'après Aristote, la continence et l'incontinence ont le même objet propre que la tempérance et l'intempérance, à savoir les plaisirs du toucher et du goût. Buridan se livre ici à une interprétation de ce passage pour montrer que c'est surtout une question de mots.

À proprement parler (simpliciter), en effet, on ne parle de continence (i.e. frein que nous mettons à un fort appétit pour que, sans pouvoir effacer complètement les passions, il ne se rebelle pas contre la raison) qu'à propos des élans naturels nécessaires (soif, faim et actes charnels) pour lesquels nous avons le plus besoin de nous réfréner — par opposition aux élans vers la richesse, l'honneur ou le jeu qui, n'étant pas naturels, sont moins forts.

Mais, dans la mesure où il n'existe pas de terme réservé pour désigner l'habitus par lequel nous cédon ou résistons à un élan vers la richesse, l'honneur ou la colère, on parlera, de manière impropre (secundum quid), de continence ou d'incontinence de richesse, d'honneur, de colère, etc. Ainsi, dans un sens large, la continence s'étend à toutes les passions qui relèvent des vertus morales.

Les adverbes absolument (simpliciter) et relativement (secundum quid) ne servent donc pas à qualifier une personne (quelqu'un qui est incontinent en matière de boisson mais modéré pour le reste n'est pas dit absolument incontinent, pas plus que quelqu'un qui est incontinent de colère mais modéré pour le reste), mais plutôt l'objet de la continence ou de l'incontinence.

**Question 11 : Onzièmement, on demande si l'incontinence de colère est moins honteuse que l'incontinence de concupiscence. (cf. Aristote, *Éth. Nic.* VII, 7)**

Buridan conclut, avec Aristote, que l'incontinence de concupiscence est plus honteuse que l'incontinence de colère. En plus d'une série d'arguments repris à Aristote lui-même, il ajoute encore quelques raisons pour lesquelles l'incontinence de colère est moins honteuse pour celui qui agit et moins injuste pour celui qui subit.

**Question 12 : Douzièmement, on demande si l'intempérance est pire que la bestialité.** (cf. Aristote, *Éth. Nic.* VII, 7)

Cette question nous ramène aux toutes premières où il était déjà question de bestialité.

En résumé, disons que la bestialité est plus terrible parce que son élan est plus fort et qu'elle ne relève que du sens et ne fait aucun usage de la raison.

La bestialité acquise par mauvaises habitudes, et donc « responsable », est pire que l'intempérance ; par contre, la bestialité à cause d'un défaut ou d'une maladie n'est pas blâmable et n'est pas pire que l'intempérance.

D'un autre côté, l'intempérance est pire que la bestialité parce que l'intempérant a encore l'usage de sa raison et que c'est suite à de mauvaises habitudes acquises que sa raison s'est pervertie de sorte qu'il agit contre la raison droite tout en croyant agir droitement.

**Question 13 : Treizièmement, on demande si la continence est un habitus meilleur que la persévérance.** (cf. Aristote, *Éth. Nic.* VII, 8)

Il s'agit ici de comparer le couple continence/incontinence au couple persévérance/mollesse.

Etre incontinent, c'est faire quelque chose de mal contre la raison pour poursuivre un quelconque plaisir ; être mou, c'est ne pas faire quelque chose de bien ou rechercher un plaisir honteux pour fuir une quelconque tristesse.

Etre continent, c'est agir selon la raison en résistant à un appétit fort pour un objet plaisant présent ; être persévérant, c'est agir selon la raison sans chercher à obtenir un objet plaisant dont l'absence nous cause de la tristesse.

Ceci établi, la continence est plus louable que la persévérance 1° parce que son ennemi (un objet plaisant présent) est plus redoutable, 2° parce qu'il ne suffit pas de ne pas être vaincu par cet ennemi, il faut le vaincre.

L'affirmation selon laquelle 'il est plus difficile d'endurer une tristesse que de s'abstenir de plaisir' n'est alors vraie que dans les cas où la tristesse est causée par un objet présent.

**Question 14 : Quatorzièmement, on demande si l'intempérance est pire que l'incontinence.** (cf. Aristote, *Éth. Nic.* VII, 9)

Dans cette question, Buridan reprend aussi principalement des arguments d'Aristote en faveur d'une réponse positive à cette question : l'intempérant est, à presque tous les égards, pire que l'incontinent.

**Question 15 : Quinzièmement, on demande si ceux qui persistent dans leurs opinions propres sont blâmables.** (cf. Aristote, *Éth. Nic.* VII, 10)

Développant cette question plus que ne le fait Aristote, Buridan établit une typologie des raisons pour lesquelles persister dans son opinion ou abandonner une opinion peut être soit blâmable soit louable, selon que l'opinion en question est vraie ou fausse, selon le rôle de la passion, etc.

On reconnaîtra au passage un exemple que Buridan affectionne beaucoup<sup>1</sup> : il s'agit d'un juge qui, informé par de faux témoins (les seuls témoins disponibles) est pourtant louable de persister dans un jugement faux tant que la vérité n'a pu être établie par d'autres moyens (à l'impossible nul n'est en effet tenu...).

**Question 16 : Seizièmement, on demande si un choix en accord avec une raison qui se trompe est bon ou si un choix qui n'est pas en accord avec la raison <est bon>.**

Buridan résout cette question en énonçant cinq conclusions.

*Conclusion 1* : il est impossible que le choix de la volonté soit en désaccord avec un jugement de la raison particulier, actuel et complet. On a vu en effet que dans pareil cas, la volonté soit nécessairement le jugement de la raison, soit s'abstient (cf. Question 8, concl.7).

*Conclusion 2* : si la raison produit un jugement faux à cause d'une ignorance invincible (cf. ex. du juge dans la question précédente), il est bon et méritoire d'agir selon ce jugement, comme s'il était vrai. Par contre, la raison peut se tromper et produire un jugement faux dans plusieurs cas : à cause d'une passion, par malice, à cause d'une ignorance affectée ou par négligence. Dans tous ces cas, il n'est pas bien de choisir en conformité avec une telle raison, et c'est la volonté qui peut être tenue responsable soit de l'erreur de la raison soit de ne pas avoir corrigé cette erreur avant d'opérer son choix. En effet, dans le cas de la malice, c'est la volonté (i.e. appétit rationnel) qui est cause de la malice ; dans le cas de la passion, c'est la volonté qui est tenue de la réfréner ; dans le cas de l'ignorance affectée et de la négligence, c'est encore la volonté qui est responsable de les contrôler.

*Conclusion 3* : il ne faut pas toujours choisir ni même agir selon la raison droite, par exemple quand elle est douteuse ou quand elle n'est pas parfaite. Comme on l'avait vu dans la Question 8, seul un jugement absolument certain doit nécessairement nous mener à agir en conformité avec lui ; dans tous les autres cas, il peut toujours être utile de chercher à raffermir notre jugement (en éliminant les doutes ou en examinant de nouveaux éléments, par exemple).

---

<sup>1</sup> Cf. aussi *Somme de logique*, VIII, ch.7.



*Conclusion 4* : si la raison droite est certaine et parfaite, il est toujours bon de la choisir et d'agir selon elle, car rien ne semble empêcher que nous agissions bien quand nous agissons selon une telle raison.

*Conclusion 5* : il est possible que le choix ne soit pas en accord avec la raison si la raison est habituelle seulement, universelle seulement ou imparfaite. Si un choix n'est pas en accord avec la raison droite à cause d'un jugement ultérieur erroné, ce choix (i.e. choisir d'agir en fonction du jugement ultérieur erroné) sera mauvais ; si un choix n'est pas en accord avec la raison à cause d'un jugement ultérieur certain et parfait, ce choix (i.e. choisir d'agir en fonction du jugement ultérieur certain et parfait) sera pourtant bon.

**Question 17 : Dix-septièmement, on demande si l'incontinent par nature est plus mauvais que l'incontinent par habitude.**

Buridan distingue ici deux sens possibles de 'incontinent par nature' : le premier sens est impossible où 'incontinent par nature' désignerait une personne dont les dispositions l'inclineraient naturellement à l'incontinence ; le second sens est possible et désigne une personne qui, non pas par nature, mais dès la naissance, est victime d'imperfections de l'un ou l'autre principe, ce qui l'amène à être incontinent. Ici 'naturel' est synonyme de 'acquis dès la naissance' et s'oppose à 'acquis par habitude' ou 'acquis par enseignement', etc.

Enfin, dans la mesure où l'incontinence par nature ne met en cause que le corps, elle est moins mauvaise que l'incontinence par habitude qui est morale en ce qu'elle atteint la partie supérieure de l'âme, à savoir l'intellect et la volonté.

Les questions 18-30 portent sur le plaisir et correspondent à *Éth. Nic.* VII. 12-15 dans le texte d'Aristote. Pour information, voici la liste de *ces* questions :

18. On demande s'il convient de traiter du plaisir dans ce septième livre de l'Éthique.
19. On demande si tous les plaisirs sont bons ou s'ils sont tous mauvais ou si certains sont bons et d'autres mauvais.
20. On demande si toute peine est mauvaise.
21. On demande si les plaisirs sensuels sont meilleurs que les plaisirs intellectuels.
22. On demande si les plaisirs intellectuels ont des peines qui leur sont contraires.
23. On demande si la peine est plus à fuir que le plaisir n'est à désirer.
24. On demande si le plaisir est un moteur.
25. On demande si le plaisir est une génération.
26. On demande si le plaisir parfait l'action.
27. On demande si le plaisir dans l'opération d'une faculté ou d'une puissance empêche le plaisir dans l'opération d'une autre.
28. On demande si selon l'intention principale le plaisir est à cause de l'opération ou l'opération à cause du plaisir.
29. On demande si l'amour ou affection et le plaisir sont en réalité une même chose.
30. On demande si le plaisir est une qualité.