

ERNESTO PERINI-SANTOS
UN SUPPLÉMENT D'ÂNE.
LA CONSTRUCTION D'UN PARADOXE MÉDIÉVAL
CONCERNANT LA THÉORIE DE L'ACTION*

à Leyla et Fede, amis

I. INTRODUCTION: LE PRINCIPE DE JUSTICE

Entre deux bottes de foin à égale distance, un âne affamé s'arrête, n'ayant pas plus de raison d'aller vers l'une plutôt que vers l'autre, et meurt de faim. Cette fameuse anecdote est attribuée au philosophe français Jean Buridan, bien qu'elle ne se trouve dans aucun de ses textes.¹ Mon propos dans cet article est de montrer que le ressort de cette histoire est un schéma argumentatif dont on trouve un exemple chez Aristote et qui est utilisé par plus d'un auteur médiéval. Je vais identifier ce schéma argumentatif et voir son usage dans des contextes différents. Il me semble qu'un des enjeux principaux, sinon l'enjeu principal du paradoxe, est l'éclaircissement de ce qu'il y a de propre à l'action de l'homme, en opposition à celle des agents inanimés.

* Je remercie Fabienne Pironet, Alfredo Storck et Claude Panaccio, pour la discussion de différentes versions du texte, Jack Zupko, pour la permission de citer son édition non publiée du commentaire de Buridan au *De Anima*, Guy Hamelin, pour l'organisation d'un colloque à l'Universidade de Brasília, dans laquelle une version de ce texte a été présentée. Fabienne Pironet doit être remerciée encore pour la générosité de rendre disponible son travail sur Jean Buridan (articles, traductions et éditions de textes), aussi bien dans sa page *web* (www.mapageweb.umontreal.ca/pironet/) que personnellement.

1. Pour un essai d'explication de l'attribution de cet anecdote au philosophe picard, voir F. Pironet, *De la doctrine à la légende et retour: à propos des trois anecdotes qui circulèrent au sujet de Jean Buridan*, dans F. Beets (éd.), *Volume d'hommage à Hubert Hubien*, Université de Liège, à paraître.

Cette leçon apparaît d'abord clairement dans la philosophie occhamienne, dans laquelle le schéma argumentatif qui produit l'anecdote de l'âne distingue l'agent libre de l'agent naturel. Le recours à la philosophie volontariste du maître anglais aide à voir la spécificité de la théorie de Buridan. La leçon du philosophe français, comme nous le verrons, n'est pas sans ambiguïté, en consonance avec la complexité de sa théorie de l'action.

Le schéma argumentatif de cette anecdote a une histoire très ancienne. Selon Anaximandre, dit Aristote, la terre reste en repos parce qu'elle n'a pas plus de raison d'aller vers un côté plutôt que vers l'autre, et comme elle ne peut se mouvoir en différentes directions en même temps, elle ne se meut pas.² Le Stagirite estime l'argument ingénieux, mais faux: par ce raisonnement, dit-il, tout ce qui se trouve au centre devrait y rester. Ainsi, un homme ayant autant faim que soif, à la même distance de la nourriture que de l'eau, resterait au même endroit.³ Le commentaire d'Aristote, dit Barnes, est une *reductio ad asininum* de la thèse d'Anaximandre. L'origine de l'histoire médiévale de l'âne dans ces lignes aristotéliennes est bien connue.⁴

L'argument pour expliquer le repos de la terre utilise un principe que j'appellerai « principe de justice »:⁵

2. Aristote, *De Caelo (On the Heavens)*, with an English Translation by W.K.C. Guthrie, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1986, II, 13, 295b10-35. Sur ce texte, voir J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Vol. 1 – Thales to Zeno, Routledge and Kegan Paul, London 1979, 23-28.

3. Aristote, *De Caelo*, II, 13, 295 b 30-35.

4. Cette origine est mentionnée dans deux des plus complets examens du problème, Pironet, *De la doctrine à la légende et retour*, et N. Rescher, *Choice Without Preference: The Problem of «Buridan's Ass»*, dans *Essays in the History of Philosophy*, Avebury, Aldershot 1995, 77-114. Du même auteur, voir aussi *Paradoxes - Their Roots, Range and Resolution*, Open Court, Chicago 2001, 273-275.

5. Le nom vient de Tyler Burge, qui utilise «*principle of Justice*» pour un principe un peu différent: «One should not give one statement truth conditions instead of another without some reason» Tyler Burge, *Semantical Paradox*, «J. Philos.», 76 (1979), 194. Dans les situations paradoxales qui intéressent Burge, ce principe (avec un principe d'interprétation) conduit à la caractérisation de certains énoncés comme pathologiques – on ne doit pas leur attribuer des conditions de vérité, ce qui correspond à l'option «aucun» de (PJ). Le refus de l'option «tous» apparaît, par

(PJ) Pour tout a , pour tout b , pour toute propriété F , pour toute propriété G , si a et b sont F , et s'il était le cas que a est G parce que a est F , alors, *ceteris paribus*, ou bien a et b seraient tous les deux G , ou aucun des deux ne le serait.

Barnes remarque, à propos de l'argument d'Anaximandre, qu'il s'agit d'une exigence explicative proche du principe de raison suffisante. Cette exigence apparaît dans (PJ) dans l'organisation d'un argument menant au choix entre les deux branches de l'alternative, « aucun » ou « tous ». Dans le raisonnement du philosophe de Milet, la terre ne peut se mouvoir en deux directions en même temps, donc elle reste en repos, ce qui correspond au choix de « aucun » (aucune direction), au détriment de « tous » (toutes les directions). Dans d'autres contextes, un argument ayant la même structure peut mener au choix de « tous » ou au refus de deux branches de la disjonction par la révision d'une ou plusieurs prémisses. Il s'agit d'un conditionnel dit contrefactuel ou subjonctif, dont l'intérêt apparaîtra au cours de différents usages de (PJ). Comme nous le verrons, ce principe sert notamment à exprimer une compréhension contrefactuelle de la relation causale: s'il était le cas que le fait de a être G était causé par le fait que a est F , alors, *ceteris paribus*, si b était F , ce fait même causerait que b soit G . Nous verrons que l'histoire de l'âne, construite autour de (PJ), va nous mener précisément vers une importante distinction concernant les différents types de causalité.

exemple, dans une situation dans laquelle A dit au moment t « ce que B dit au moment t n'est pas vrai », et B dit, au même moment t , « ce que A dit au moment t n'est pas vrai »: « Although we are logically forced only to deny that both statements can be true, we should *ceteris paribus* assign both predicates the same subscript (t) and count both pathological ». La liaison entre l'exigence de justification dans l'attribution de conditions de vérité (le *principle of Justice* de Burge) avec le refus de le faire quand deux énoncés ont le même droit de les recevoir, puisque cela entraînerait des conséquences paradoxales, correspond à l'organisation de l'argument selon le principe de justice, tel que je le comprends. Buridan a un argument très proche de celui-ci dans ses *Sophismata*; voir, *Sophismata*, VIII, 8-9, éd. Pironet (*Sophisme*, Vrin, Paris 1993, trad. J. Biard, 253-260). Spade note l'usage courant de ce schéma argumentatif chez les philosophes du Moyen Age tardif; cf. Peter of Ailly, *Concepts and Insolubles - An Annotated Translation*, par P.-V. Spade, Reidel, Dordrecht-Boston-London 1980, II7, n. 318. Pironet note aussi que Buridan a souvent recours à ce type d'argument; voir Pironet, *De la doctrine à la légende et retour*.

2. LE PRINCIPE DE JUSTICE CHEZ GUILLAUME D'OCKHAM

Nous pouvons trouver des applications de (Pj) chez Guillaume d'Ockham. Je propose une analyse plus précise d'un argument du *Venerabilis Inceptor* dans lequel le principe de justice joue un rôle central; la raison de ce choix apparaîtra dans la suite du texte. Il s'agit d'un passage de la *Reportatio*, la première version de son commentaire des *Sentences*. Le philosophe franciscain se demande si les individus peuvent être intelligés par une intellection quelconque. La première réponse est négative,⁶ et la preuve vient d'une application du principe de justice.⁷ N'ayant pas plus de raison d'être propre à un individu plutôt qu'à un autre, ou bien une intellection porte sur tous les individus similaires, ou bien elle ne porte sur aucun individu.

Voici l'argument:

- a) Si *C* est un concept par lequel j'appréhende *a*, il existe une raison qui explique pourquoi *C* est le concept de *a*;
- b) *C* est le concept individuel de *a* parce que *C* est similaire à *a*.
(a) est l'application d'une exigence explicative proche du principe de raison suffisante:
- c) si *a* est *F*, il existe une propriété φ telle que *a* est *F* parce que *a* est φ ; «être le concept de» et «être similaire à» désignent des relations. On peut ainsi estimer que (a)-(b) devraient répondre à une exigence explicative quelque peu différente:

6. Guillaume d'Ockham, *Quaestiones in librum Secundum Sententiarum* (*Opera Theologica*, V), éd. Gál, G. et R. Wood, St. Bonaventure University, 1981, q. 13, 281, l. 24-282, l. 1 (dorénavant, *Rep.*, II): «... quod singulare non intelligitur intuitive nec abstracte probatur, quia quando aliqua sunt simillima, quidquid est similitudo unius et alterius».

7. Ockham, *Rep.*, II, q. 13, 282, l. 5-12: «Si igitur accipiuntur multa individua simillima, – puta multi angeli in eadem specie vel animae intellectivae –, qua ratione intellectio per quam intelligo unum est similitudo unius, et omnium aliorum simillimorum, ex quo sunt simillima. Igitur per talem intellectionem vel intelligo quodlibet singulare vel nullum, loquendo semper de simillimis. Sed non quodlibet, patet de se, igitur nullum intelligitur in se, nec intuitive nec abstracte». Pour une interprétation différente de ce passage, cf. R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, 116-119.

d) Si a et b sont dans une relation R , il existe une propriété φ et il existe une propriété γ telles que a et b sont dans une relation R parce que a est φ et b est γ .

Si l'on accepte (d), deux étapes sont nécessaires ici, la première rendant compte d'une relation par une autre relation (comme dans (b)), la deuxième expliquant cette dernière relation par des propriétés des *relata*, suivant la leçon de (d). Si l'on n'accepte pas cette théorie des relations (en général ou pour ce cas spécifique), on peut considérer «être similaire à» comme un terme primitif et abandonner en conséquence (d).

Reprenons l'argument à partir de (b).⁸ Soient x et y deux individus maximale-ment similaires, si bien que rien ne peut être similaire à l'un sans être similaire à l'autre:

e) Pour tout z , z est similaire à x si, et seulement si, z est similaire à y ;

f) Si C est le concept individuel de x , il l'est parce qu'il est similaire à x (par (b));

g) Pour tout a , pour tout b , pour tout c , pour toute relation R et pour toute relation Q , si a et b sont dans une relation Q , et si a et b étaient dans une relation R parce que a et b étaient dans une relation Q , alors, *ceteris paribus*, si a et c étaient dans une relation Q , ou bien a serait dans relation R avec b et avec c , ou bien il ne le serait avec aucun des deux.

(g) est une application de (PJ); «être dans une relation Q » est un terme primitif, comme «être similaire à» dans (b). L'argument continue de la façon suivante:

h) Si C est similaire à x , et si C était le concept individuel de x parce que C est similaire à x , C étant également similaire à y (par

8. La difficulté de reprendre l'argument en considérant (d) viendrait de l'analyse de la relation «être similaire à», problème extérieur à mon propos. Je noterai seulement la forme que prendrait (PJ) selon la leçon de (d): (PJR) Pour tout a , pour tout b , pour tout c , pour toute propriété F , pour toute propriété G et pour toute relation R , si a est G et si b et c sont F , alors, si a et b étaient dans une relation R parce que a est G et b est F , et si c est F , alors, *ceteris paribus*, ou bien a serait dans une relation R avec b et avec c , ou bien a ne serait dans une relation R avec aucun des deux.

(e)), alors, *ceteris paribus*, ou bien *C* serait le concept individuel de *x* et de *y*, ou bien *C* ne serait le concept individuel d'aucun des deux (par (g)).

C'est précisément l'alternative à laquelle arrive Ockham: par une telle intellection, ou bien j'intelligé tous les singuliers maximalement similaires, ou bien aucun (*igitur per talem intellectionem vel intelligo quodlibet singulare vel nullum*). Ici, les deux branches de l'alternative sont absurdes: un concept individuel ne peut pas plus être le concept de deux individus qu'il ne peut être le concept d'aucun individu. L'argument mène à l'abandon partiel du critère de similitude pour les concepts individuels et à l'inclusion de l'élément causal, par la conjonction suivante: un concept individuel est le concept de l'individu auquel il est similaire et par lequel il a été causé.⁹ Le choix organisé par le principe de justice est résolu par le refus de deux branches de l'alternative, « aucun » et « tous » et par la révision d'une prémisse, en l'occurrence, (b).

Il ne s'agit pas ici d'examiner la théorie ockhamienne des concepts individuels, ni sa théorie des concepts en général, mais de reconnaître une application du principe de justice. Il commande le passage d'une certaine exigence explicative à la construction d'un argument qui mène à une impasse et au refus d'une prémisse de l'argument. Le même type d'argument, appliquant le même principe, sert à l'établissement de l'intentionnalité des concepts universels. La construction est exactement la même de l'argument précédent, en remplaçant « concept individuel » par « concept général ». Qu'est-ce qui est intelligé par « homme »? Ce n'est pas une chose universelle, puisqu'il n'y a rien de tel (*quia nulla talis est*) dans un cadre nominaliste. C'est donc une chose singulière qui est intelligée:

9. Ockham, *Rep.*, II, q. 13, 289, l. 1-7: « Igitur eodem modo est in proposito: quod licet intentio vel species, si poneretur, aequaliter assimileretur multis individuis, tamen ex natura sua determinat sibi quod ducat intellectum in cognitionem illius obiecti a quo partialiter causatur, quia ita determinat sibi causari ab illo obiecto quod non potest causari ab aliquo alio. Et ideo sic in eius cognitionem ducit quod non ducit in cognitionem alterius »; cf. aussi 279, l. 10-14.

... mais non pas une chose plutôt qu'une autre, donc ou bien toute chose <est intelligée>, ou bien aucune (*igitur vel quaelibet vel nulla*). Mais il n'est pas le cas qu'aucune ne soit intelligée, donc toutes les choses sont intelligées.¹⁰

Ainsi, par le concept « homme » sont intelligées toutes les choses auxquelles il est similaire – ce qui correspond au choix « tous ».

Si Anaximandre avait choisi l'option « aucun », et l'argument de la *Reportatio* concernant les concepts individuels aucune des deux options et la conséquente révision d'une prémisse, ici le principe de justice mène au choix de « tous »: par un concept universel sont intelligées toutes les choses auxquelles il est similaire.

Le détour par la théorie ockhamienne du concept n'offre pas seulement l'exemple de deux usages différents du principe de justice. Ockham lui-même lie la détermination de l'intentionnalité des concepts à la description du comportement d'un certain type d'agent par un certain principe explicatif dont la contrepartie argumentative est le principe de justice. L'intérêt du passage par Ockham pour mon propos réside précisément dans cette liaison. En effet, l'argument pour établir que la ressemblance est insuffisante pour déterminer si un concept individuel s'applique à l'un ou à l'autre de deux individus maximalelement similaires se construit à l'aide d'une comparaison:

... il en va de cognoscibilité comme de la causalité univoque. En effet, la cause univoque cause par assimilation, et donc est univoque, parce que l'effet lui est assimilé, et toutefois il n'est pas produit de façon déterminée par une cause univoque et non pas par une autre en raison de l'assimilation. Parce que si l'on pose deux chaleurs d'égale intensité et l'une produit une troisième chaleur, cette troisième chaleur est assimilée à l'une autant qu'à l'autre, et également à toutes les deux, et toutefois n'est produite que par une <chaleur>. Donc l'assimilation n'est pas la cause en raison de laquelle une cause cause et non pas l'autre.¹¹

10. Guillaume d'Ockham, *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis*, éd. Gambatese, A. R. et S. Brown (*Opera Philosophica*, II), St. Bonaventure University, 1978, I, Prooe., 6, l. 43-44, 353 (dorénavant, *Exp. Per.*): « ... sed non magis una quam alia; igitur vel quaelibet vel nulla; sed non nulla, ergo quaelibet intelligitur ».

11. Ockham, *Rep.*, II, q. 13, 287, 19-288, 4: « ... simile est de cognoscibilitate et causatione univoca. Nam causa univoca causat per assimilationem, et ideo est univoca

L'impossibilité de la détermination de l'origine causale par l'assimilation est établie de la façon suivante. Supposons que seulement l'assimilation détermine quel effet a été causé par un agent naturel déterminé:

... s'il y a ici deux agents, disons deux chaleurs d'égale intensité et deux matières d'un même type, également disposées et à égale distance d'une chaleur comme de l'autre, et cela au même instant..., comme selon toi aucun de ces deux agents ne se détermine soi-même à partir duquel <la chaleur> est produite, alors la chaleur à être produite ou bien le sera à un seul et même instant dans les deux matières par les deux agents, ou bien aucun des deux ne produira de chaleur, bien qu'ils soient des agents naturels proches et qu'il n'y ait aucun empêchement. Comme l'effet ne se détermine pas plus à <une chaleur> qu'à l'autre, et que les deux matières sont également proches des deux chaleurs, ou bien le même effet sera produit par les deux agents dans les deux matières, ou bien dans aucune. Les deux <solutions> sont inacceptables (*inconveniens*). Il est donc nécessaire que l'effet se détermine à un agent et non pas à l'autre, entre les deux agents de même type, de telle façon qu'il puisse être produit par l'un et non pas par l'autre.¹²

Le même principe explicatif s'applique à la détermination de l'intentionnalité des concepts individuels et universels (avec différentes réponses à chaque fois) et à la détermination du fonctionnement causal d'un certain type d'agent. L'argument peut être présenté de la façon suivante: si au même instant deux agents na-

quia effectus sibi assimilatur, et tamen non producitur determinate ab una causa univoca et non ab alia propter assimilationem. Quia si ponitur duo calores aequae intensi et unus producat tertium calorem, iste tertius tantum assimilatur uni sicut alteri et aequaliter utrique et tamen non producitur nisi ab uno. Igitur assimilatio non est causa quare una causat et non altera ».

12. Ockham, *Rep.*, II, q. 13, 288, l. 13-289, l. 1: « ... si sint hic duo agentia, puta duo calores aequae intensi et duae materiae eiusdem rationis et aequaliter dispositae et approximatae uni calori sicut alteri per omnia et hoc in eodem instanti ... , tunc calor producendus, ex quo per te neutrum istorum agentium determinat sibi a quo producatur, vel simul et semel producetur in duabus materiis ab utroque vel neutrum producet calore, cum tamen utrumque sit agens naturale approximatum passo et in nullo impedimentum. Quia ex quo effectus non plus determinat sibi unum quam aliud, et utraque materia utrique aequaliter approximatum, vel idem effectus ab utroque agente in utraque materia producetur vel in nulla. Utrumque est inconveniens. Igitur oportet quod effectus determinet sibi unum agens eiusdem rationis et non aliud, ita quod ab illo potest produci et non ab alio ».

turels sont en égales conditions de causer un même effet dans une matière *a*, ou bien les deux produisent cet effet dans *a*, ou bien aucun ne le fait. Comme dans le cas du concept d'individu, aucune des deux options ne paraît raisonnable (du point de vue de la physique ockhamienne), il faut revoir une prémisse de l'argument. Ici, Ockham postule qu'il y a une information assimilée par l'effet qui suffit à déterminer par quel agent il a été causé, ce qui revient à postuler une asymétrie, solution qui ne semble pas disponible aux concepts individuels.

Encore une fois, ce qui m'intéresse est moins la solution à ce problème spécifique que la caractérisation de l'action d'un agent naturel qui s'en dégage, dont on peut trouver une version explicite dans un appendice de la *Reportatio*:

... tout agent naturel total également en rapport avec (*respiens*) plusieurs choses d'un même type, s'il n'y a pas d'empêchement, produit (en même temps *add.*) toutes les choses, ou alors ne produit aucune. Cela est évident, parce que s'il est un agent total, il est lui-même suffisant. S'il est un agent naturel, il n'y a pas plus de raison pour laquelle il produit une chose plutôt qu'une autre, et ainsi ou bien il ne produit aucune, ou bien il les produit toutes.¹³

L'action d'un agent naturel est définie par le principe de justice, en opposition à l'action de l'agent libre, qui peut se déterminer indépendamment de toute autre condition entre deux choix équivalents.¹⁴ On voit maintenant l'intérêt de ce détour par Ockham:

13. Ockham, *Rep.*, II, appendix ad q. 6, 472: «... omne agens naturale totale aequaliter respiciens multa eiusdem rationis, si non sit impedimentum, producit omnia (simul *add.*) vel nulla. Hoc patet, quia si est agens totale, ipsum sufficit. Si naturale, non est maior ratio quare producit unum quam alterum, et ita vel nullum producet vel omnia». Ockham critique ici l'idée qu'une créature puisse être elle-même créatrice; par cet argument, elle devrait créer un nombre infini de choses, ce qui semble inacceptable. Cf. aussi Ockham, *Rep.*, II, appendix ad q. 6, 459 et *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum (Opera Theologica VII)*, éd. R. Wood, G. Gál et R. Green, q. 9, 178, l. 6-16. Un agent naturel total est un type de cause totale défini de la façon suivante: «... causa totalis est illa qua posita, omni alio circumscripto, ponitur effectus si sit totalis causa de facto, vel potest poni si sit causa totalis de possibili» (Ockham, *Rep.*, II, q. 4, 63, l. 19-21).

14. Guillaume d'Ockham, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum, Prologus et Distinctio Prima*, éd. G. Gál et S. Brown (*Opera Theologica*, I), St. Bonaventure University, 1967, I, d. 38, 580, l. 4-13 (dorénavant, *Ord.*, I): «Vel dicitur causare contin-

cette distinction entre différents types d'agent par l'application du principe de justice me semble être l'enjeu central dans l'histoire de l'âne de Buridan.

3. L'IMMOBILISME DE L'ÂNE

Le paradoxe de l'âne de Buridan peut être présenté en effet comme une application du principe de justice. Entre deux bottes de foin, n'ayant pas plus de raison d'aller vers un côté plutôt que vers l'autre, ou bien l'âne va vers les deux bottes en même temps, ou bien vers aucune. Comme il ne peut se déplacer vers les deux bottes de foin en même temps, il reste immobile. L'anecdote ne se trouve dans aucun texte du maître picard, qui connaît toutefois le passage du *De Caelo* qui semble en être l'origine. Buridan a notamment une distinction entre l'action de l'agent naturel et celle de l'agent libre assez proche de celle d'Ockham et qui permet la construction, ou plutôt deux constructions du paradoxe.¹⁵ L'intérêt du recours au philosophe anglais réside à la fois dans l'extension explicite du principe de justice à différentes situations – ce qui permet de dégager ce schéma argumentatif abstrait – et dans une certaine définition de différents types d'agent.

Le remarquable article du *Dictionnaire Historique et Critique* de Pierre Bayle consacré à Jean Buridan explique le paradoxe par le recours au même exemple du feu utilisé par Ockham et semble

genter quia libere, sine omni variatione adveniente sibi vel alteri et non per cessationem alterius causae, potest cessare ab actu in alio instanti sit non causans, non quod in eodem instanti sit non causans. Et isto modo voluntas causat contingenter. Non sic autem causa naturalis, quia causa naturaliter agens semper agit, nisi ipsum mutetur vel aliqua novitas fiat circa ipsum vel quia alia causa cessat causare vel per aliquem alium modum, sine quo omnis potest ipsa voluntas sola sua libertate cessare ab actu ». Cf. aussi Ockham, *Quaest. Var.*, q. V, quaest. disp. 3, l. 228-261, 167-168 et Guillaume d'Ockham, *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, éd. Ph.Boehner et S. Brown (*Opera Philosophica* II), St. Bonaventure University, 1978, q. I, l. 256-264, 517 (dorénavant, *Tract. Praed.*).

15. Même si la théorie du choix de Buridan est différente du volontarisme d'Ockham; cf. J. Zupko, *Freedom of Choice in Buridan's Moral Psychology*, « Med. Stud. », 57 (1995), 75-99. Ceci n'empêche nullement, comme j'essaierai de montrer, une compréhension jusqu'à un certain point semblable des deux types d'action.

envisager comme seule issue possible l'attribution du libre arbitre au sympathique animal: pour échapper à une mort si ridicule, l'âne devrait pouvoir dire «*J'aime mieux ceci que cela, encore que je ne voie rien de plus digne de mon choix dans ceci que dans cela*». ¹⁶ Cette explication (que Rescher estime être le meilleur examen du problème) ¹⁷ suppose que la distinction entre l'agent libre et l'agent naturel est exhaustive: pour échapper au dilemme, l'âne devrait gagner le statut d'agent libre, comme agent naturel, il est condamné à l'immobilisme et à la mort.

Le paradoxe a en effet deux lectures, une qui associe l'âne à un agent rationnel, et l'autre qui en fait un agent naturel. La première semble être la prédominante dans la littérature. Ainsi Nardi, examinant l'occurrence d'un problème semblable dans la *Divina Comedia, Paradiso*, IV, 1-9, associe-t-il le paradoxe à un débat concernant l'action humaine, ou en tout cas l'action intelligente. Le dilemme de l'âne serait ainsi le résultat de l'averroïsme, qui identifie le libre arbitre au jugement de la raison. ¹⁸ Or l'âne n'étant justement pas un agent intelligent, le débat sur le choix rationnel ne concerne pas les équidés. Son interprétation suit en fait le texte de Dante, qui parle des hommes, des agneaux et des chiens. De même Rescher l'analyse comme un problème relatif au choix rationnel sans préférence. ¹⁹ Il en va de même pour Krieger, pour qui l'histoire de l'âne offre une clé pour la philosophie buridanienne et, mettant en relief les traits constitutifs de la raison pratique et théorique, aide dans la compréhension aussi bien de son concept de liberté que de ceux de philosophie et de science. ²⁰ Selon Zup-

16. P. Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, Nouvelle Edition, 1820-1824, Slatkine Reprints, Genève 1969, 281. Je dois la référence à ce texte à José Raimundo Maia Neto.

17. Rescher, *Choice Without Preference: The Problem of «Buridan's Ass»*, 91.

18. B. Nardi, *Il libero arbitrio e la storiella dell'asino di Buridano*, dans *Nel Mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944, 285-303.

19. Rescher, *Choice Without Preference: The Problem of «Buridan's Ass»*.

20. G. Krieger, *Bietet «Buridans Esel» den Schlüssel zum Verständnis der Philosophie des Johannes Buridanus?*, dans Bos, E.P. et H.A. Krop (éds.) *John Buridan: A Master of Arts, Ingenium*, Nijmegen 1993, 121-140. Cf. aussi Krieger, G. *Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannis Buridanus*, Aschendorf, Münster 1986, 152-153.

ko, l'origine de cette histoire se trouve dans la possibilité, pour la volonté, de suspendre son jugement, devant des situations dans lesquelles elle se trouve devant des choix équivalents.²¹ Dans tous ces cas, l'âne est seulement un substitut de l'homme.

Une lecture de l'histoire de l'âne plus originale et plus sensible à la différence entre l'action humaine et l'action animale est proposée par Pironet.²² Selon elle, le ressort logique de l'histoire se trouve dans la doctrine de l'appelation de raison d'un terme placé après un verbe intentionnel (en l'occurrence, « vouloir »), trait que l'on retrouve dans d'autres anedoctes liées au maître picard. Mais cela ne dit encore rien quant à la théorie de l'action. Il existe deux lectures, dit Pironet, « selon qu'on estime que l'âne de l'anecdote est bien un animal ou, au contraire, est supposé représenter un homme ».²³ La première interprétation bute sur un problème important: Buridan estime faux qu'un animal se laisserait mourir de faim. La deuxième lecture, la plus commune, met l'homme au même niveau que « le plus sot des animaux » et semble à Pironet la plus plausible.²⁴ En fait, si le traitement de l'histoire de l'âne comme un agent rationnel peut produire un paradoxe tout à fait fécond en soi (comme le montre notamment Rescher) et dans l'interprétation du philosophe picard (comme le voient Krieger et Zupko), on perd de vue le fait, bien noté par Ghisalberty, que les hommes et les ânes ne sont pas dans la même situation devant deux options équivalentes.²⁵ Il existe en effet une fécondité prop-

21. J. Zupko, *John Buridan - Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2003, 400n.

22. Pironet, *De la doctrine à la légende et retour*.

23. Pironet, *De la doctrine à la légende et retour*, 20.

24. Pironet, *De la doctrine à la légende et retour*, 21.

25. A. Ghisalberty, *Giovanni Buridano – dalla Metafisica alla Fisica*, Vita e Pensiero, Milano 1992, 202-203: « Nella sua analisi, Buridano precisa che non deve essere uguale il discorso per gli animali irrazionali et per l'uomo: quest'ultimo, in quanto dotato di volontà, allorché si verifica la condizione di assoluta parità ("omnibus eodem modo se habentibus"), di sua iniziativa può scegliere tra due oppositi; l'agente naturale ha invece bisogno di una determinazione dall'esterno »; cf. aussi A. Ghisalberty, *Necessità e Libertà nelle Quaestiones in Metaphysicam di Giovanni Buridano*, « Medioevo », 1 (1975), 81-96.

re au rapprochement entre les deux types d'action, qui apparaît notamment dans l'article de Pironet, et qui éclaircit un certain agnosticisme de Buridan quant à la liberté humaine.

Jean Buridan a plus d'une fois recours au principe de justice, dans des contextes semblables aux contextes ockhamiens.²⁶ Il le fait notamment dans la distinction entre l'agent naturel et l'agent libre. Dans une question sur l'*Ethique*, il demande si la volonté peut décider entre deux options équivalentes.²⁷ La réponse négative a la fâcheuse conséquence d'ôter la liberté de la volonté – l'impossibilité du choix résulterait de la détermination de la volonté par les opposés entre lesquels elle est censée choisir.

Il y a toutefois une motivation pour une réponse négative, qui associe une certaine description de l'action humaine au principe de justice. Devant deux options équivalentes, la volonté n'est pas plus déterminée à l'une qu'à l'autre, et donc ne peut choisir:

Preuve: pour la même raison qu'elle serait déterminée vers cet opposé, elle serait déterminée vers l'autre; donc, ou bien elle est déterminée vers chacun des deux, ce qui est impossible, ou bien elle n'est déterminée vers aucun des deux, et on obtient ainsi ce qu'on voulait.²⁸

Si le principe de justice décrivait le choix de la volonté, entre deux options équivalentes, l'agent mu par la volonté resterait im-

26. Pour la théorie du concept universel, cf. *Comm. De Anima*, ed. Zupko (non publiée), q. 16: « Queritur sexto decimo utrum intellectus humanus potest intelligere plura simul ». Ce n'est pas sans une certaine hésitation que j'identifie un usage du principe de justice pour les concepts individuels dans Jean Buridan, *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, Paris, 1518 [Minerva, Frankfurt 1964], VII, q. XX, « Queritur xx utrum possibile est aliquam rem cognoscere singulariter sine eius sensatione », LIII^{rb} (dorénavant, *Quaest. Meth.*)

27. Jean Buridan, *Super decem Libros Ethicorum*, Paris, 1513 [Minerva, Frankfurt 1968]: Circa tertium librum ethycorum primo queritur utrum sit possibile quod voluntas ceteris omnibus eodemmodo se habentibus determinetur aliquando ad unum oppositorum aliquando ad aliud. XXXVI^{rb} (dorénavant, *Super Eth.*). Traduction par Fabienne Pironet disponible en www.mapageweb.umontreal.ca/pironetf.

28. Buridan, *Super Eth.*, III, q. I, XXXVI^{rb}: « ... probatio quia qua ratione determinaretur ad hoc, eadem ratione ad aliud. aut ergo ad utrumque quod est impossibile. nisi concedas opposita simul verificari. aut ad neutrum et habetur intentum » (trad. Pironet, 2).

mobile. La solution de Buridan consiste en nier que le choix de la volonté puisse être décrit de cette façon, et il distingue en conséquence deux types d'agent, l'agent libre et l'agent naturel.

Pour ce faire, il prend un chemin indirect. Quand l'action est déterminée par des objets extérieurs,

... l'agent étant suffisamment approché et le patient suffisamment disposé, alors, dans cette disposition suffisante selon laquelle l'un est naturellement destiné à agir et l'autre à subir, il faut qu'ait lieu l'action que celui-là est naturellement destiné à faire et celui-ci à subir.²⁹

Si l'action humaine pouvait être ainsi décrite, on devrait admettre le déterminisme et partant l'immobilisme d'un agent insuffisamment déterminé entre deux options possibles. Cette description ne s'applique toutefois qu'aux agents naturels, et non aux agents libres, dit Buridan.³⁰ Entre deux options équivalentes, la volonté peut en choisir une sans qu'aucune différence ne se manifeste entre elles, ou suspendre le jugement jusqu'à ce qu'une raison suffisante surgisse.³¹ L'erreur consiste en argumenter d'un type d'agent à l'autre:

En effet, la différence entre un agent volontaire et un agent non volontaire est qu'un agent volontaire peut librement se déterminer vers chacun des deux opposés, toutes les autres choses se comportant de la même manière; c'est en effet une propriété d'un agent naturel volontaire, comme pouvoir rire <est une propriété> d'un homme. À cause de cela, certains argumentent mal qui veulent détruire cette vérité par une induction sur les autres agents et disent qu'une solution qui, contre l'induction, donne

29. Buridan, *Super Eth.*, III, q. I, XXXVI^b: « ... agente sufficienter approximato passo sufficienter disposito et in illa dispositione sufficiente in qua alterum innatum est agere et alterum pati: oportet quod fiat actio quam hoc est innatum agere et illud pati » (trad. Pironet, 4).

30. Buridan, *Super Eth.*, III, q. I, XXXVI^b: « Respondetur quod maior est vera de agente naturali: non de voluntario ». La prémisse majeure est le texte cité.

31. Ainsi, si je dois choisir entre deux chemins pour aller de Paris à Avignon, « ...voluntas quodcumque bonum sibi sub ratione boni presentatum acceptare potest et non potest illa duo simul acceptare propter impossibilitatem. ideo libere potest se determinare ad quodlibet illorum absque alio quocumque determinante ipsam vel etiam potest in suspenso manere: donec fuit inquisitum per rationem que via fuerit expendientior vel melior » (Buridan, *Super Eth.*, III, q. I, XXXVI^{va-rb}).

un contre-exemple dans ce qui est proposé seulement n'est pas convenable: en effet, si cela était vrai, on pourrait prouver que l'homme n'est pas capable de rire, par induction sur tous les autres animaux.³²

On ne saurait être plus clair. Ce qui empêche la *reductio ad asinum* de l'action de la volonté est le fait que celle-ci soit un type d'agent auquel le principe de justice ne s'applique pas. L'erreur consiste en une extension incorrecte d'une même explication à différents types d'agent. Dans un vocabulaire ockhamien, il y a passage indu d'un agent naturel à un agent libre. Aussi bien pour l'anglais que pour le français, l'action d'un agent naturel (ou non volontaire) peut être expliquée par le principe de justice, mais non pas celle d'un agent libre (ou volontaire).

La même conclusion apparaît dans une question consacrée à l'épineux problème des futurs contingents.³³ Selon un *locus* traditionnel et important dans l'argumentation concernant la question des futurs contingents, si l'on admettait le nécessitarisme, il n'y aurait plus de mérite ni de démérite dans l'action, pas plus que de raison pour délibérer.³⁴ Cette conséquence concerne un type particulier d'événement, l'action humaine, et c'est autour de l'action humaine que se déploie l'argument de Buridan.

La position nécessitariste, attribuée à Platon, découle, dit Buridan, de deux propositions: (a) il est impossible que quelque chose ait lieu sans être précédée de causes suffisantes et (b) pour toute

32. Buridan, *Super Eth.*, III, q. I, XXXVII^{va}: «... hec enim est differentia agentis voluntarii et non voluntarii, quia agens voluntarium potest se libere ad utrumque oppositorum determinare ceteris omnibus eodemmodo se habentibus. Ista est enim proprietas naturalis agentis voluntarii sicut posse ridere hominis. propter quod aliqui male arguunt volentes hanc veritatem intimere per inductionem in aliis agentibus. et dicentes quod solutio non est conveniens que contra inductionem dat instantiam in proposito solum. nam si hoc esset verum posset probari quod homo non esset risibilis per inductionem in aliis animalibus omnibus».

33. Buridan, *Quaest. Meth.*, VI, q. 5: Utrum omne futurum de necessitate eveniet. Guillaume d'Ockham a eu recours au principe de justice dans son *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia divina*, pour ne pas attribuer une valeur de vérité déterminée à ces phrases: la suspension du principe de bivalence lui semble être en effet la solution aristotélicienne du problème. Cf. Guillaume d'Ockham, *Tract. Praed.*, I, l. 234-238, 516 et l. 292-295, 518.

34. Dans la question de l'*Expositio* sur l'*Ethique* examinée ci-dessus, Buridan mentionne le problème du déterminisme; cf. *Super Eth.*, III, q. I, XXXVI^{va-vb}.

cause et pour tout effet, si les causes suffisantes d'un effet déterminé sont posées et s'il n'y a pas d'obstacle, l'effet a nécessairement lieu.³⁵ Il précise que cette conséquence s'étend, pour Platon, au domaine de l'action volontaire:

...parce qu'il disait que si je peux aller à droite comme à gauche, si cela m'est indifférent et la raison par laquelle j'irai à droite est la même que celle par laquelle j'irai à gauche et inversement, donc ou bien j'irai dans les deux directions, ce qui est impossible, ou bien dans aucune, jusqu'à ce qu'il arrive quelque chose déterminant de façon suffisante de n'aller ni à droite, ni à gauche. Mais quand il arrive une cause suffisante déterminant d'aller à droite, disons l'acte de vouloir, immédiatement j'irai à droite, parce qu'alors sera posée une cause suffisante.³⁶

Voilà le principe argumentatif dont nous sommes partis: si la raison pour aller à droite est la même que la raison pour aller à gauche, ou bien j'irai dans les deux directions, ou bien dans aucune. On peut écrire le dilemme, à partir de (PJ), de la façon suivante:

(DA) Pour tout agent S , pour toute raison r , et pour tout choix α et pour tout choix β , si S choisit α pour la raison r , et si r était aussi une raison pour choisir β , alors, *ceteris paribus*, ou bien S choisirait α et β en même temps, ou bien ne choisirait aucun des deux.

Il s'agit, bien entendu, du dilemme de l'âne. Notons que, en suivant le texte de Buridan, nous présentons la même raison comme

35. Buridan, *Quaest. Meth.*, VI, q. 5, XXXV^b: « Ista questio est valde difficilis et est una opinio que attribuitur reverendo Platoni quod omne quod potest esse erit et non est possibile quin ipsum erit et omne quod est possibile fieri fiet et impossibile est quin fiat et ratio principalis huius opinionis recitatur in literas fundatur super duas propositiones quarum prima est quod impossibile est quod aliquid fiat nisi precedant cause sufficientes ad hoc quod ipsum fiat et etiam nisi non precedant eomodo quod sunt sufficientes ita quod non sit impedimentum. Credo quod illa propositio est vera et concedenda. Alia propositio ponitur quod quandocumque posite sunt cause sufficientes eomodo quo sunt sufficientes: scilicet quod non sit impedimentum ad hoc quod aliquid fiat oportet quod illud fiat ».

36. Buridan, *Quaest. Meth.*, VI, q. 5, XXXV^b-XXXVI^a: « ... quia ipse dicebat quod si ego sum indifferens et potens ire ad sinistram vel ire ad dexteram qua ratione ego ibo ad dexteram eadem ratione ad sinistram et e contra: igitur vel ad utramque ibo quod est impossibile vel ad neutram ibo donec veniat aliud determinans sufficiens nec eundi ad dexteram nec eundi ad sinistram: sed quando eveniet causa sufficiens determinans eundi ad dexteram puta actus volendi statim ibo a dexteram: quia tunc erunt posite cause sufficientes ».

menant à deux choix incompatibles. On pourrait tout aussi bien présenter le dilemme en dédoublant r , et en disant que S a deux raisons équivalentes r' et r'' menant, respectivement, à α et à β . Il est clair que la solution « tous » est impossible. Mais la solution « aucun » n'est pas non plus très attrayante, elle correspond en effet à l'immobilisme de l'agent. Il faut donc revoir une prémisse de l'argument (comme dans la détermination de l'intentionnalité du concept singulier) pour éviter cette alternative dont aucune des deux branches ne semble être acceptable. C'est ce que fera Buridan.

La solution de Buridan sera d'accepter (a) et de limiter la portée de (b), en en excluant l'action de l'agent libre. Ayant des raisons pour aller vers la droite, un homme peut se décider d'aller vers la gauche, ou encore, ayant des raisons équivalentes pour aller à droite comme à gauche,

...tout, outre l'acte de vouloir, étant posé, la volonté est suffisante pour produire l'acte de vouloir aller à droite sans aucun autre déterminant, de la même façon qu'elle est suffisante pour produire un acte de vouloir aller à gauche. Et elle est aussi suffisante pour faire en sorte qu'aucun acte ne se produise, mais soit différé, et pour cela elle n'a pas besoin d'un déterminant autre qu'elle-même, autrement elle n'aurait pas plus de libre arbitre qu'un chien...³⁷

Buridan refuse l'application du principe de justice à l'action volontaire. Il n'est appoprié qu'à des agents non libres.³⁸ En d'autres termes, (DA) ne s'applique pas à l'agent libre.

37. Buridan, *Quaest. Meth.*, VI, q. 5, XXXVI^b: « ... omnibus positis preter actum volendi: voluntas est sufficiens ad producendum actum volendi ire ad dexteram sine alium determinante et similiter est sufficiens ad producendum actum volendi ire ad sinistram: et est etiam sufficiens ad eliciendum quod neutrum actum producat: sed differat nec ad ista indiget alio determinante nisi ipsamet aliter non esset plus liberi arbitrii quam canis ... ». Sur la distinction entre la volonté de libre arbitre ou de choix et la volonté d'agir en fonction de soi-même, cf. Ghisalberti, *Necessità e Libertà*, 87-92 et Zupko, *Freedom of Choice*, 76-78.

38. Buridan, *Quaest. Meth.*, VI, q. 5, XXXVI^b: « Nec valet illa confirmatio que dicebat si agens sit indifferens ad opposita ut ad velle et ad non velle qua ratione produceret unum oppositorum illorum eadem ratione produceret aliud: ideo vel produceret ambo quod est impossibile vel neutrum neutrum producet. Dico quod talis modus arguendi habet locum in agente libero: sed non habet locum in agente libero: quia non per rationem aliquam ultra ea que ima posita sunt determinat se ad hoc vel ad illud: sed per sua voluntatem ».

De prime abord, la solution peut sembler vide. Ne peut-on pas compter la volonté comme une cause suffisante de l'acte libre? Si tel est le cas, pourquoi limiter (b)? La raison de la limitation de la portée de (b) est que la volonté a bien des causes, qui toutefois ne la déterminent pas nécessairement. Si je décide d'aller vers la gauche, je le fais parce qu'il existe des raisons pour ce choix, des raisons qui peuvent être dites la cause de mon choix, mais ma volonté n'est pas déterminée d'une façon nécessaire par cette cause. Dans un esprit davidsonien, on peut remarquer l'importance de l'interprétation causale du « parce que » dans l'explication des actions, c'est-à-dire, du rôle causal des raisons dans le choix de la volonté. Voilà pourquoi il faut refuser (b): même si les causes suffisantes d'une décision (ou d'un acte libre) sont posées, la décision (ou l'acte libre) ne suit pas nécessairement.³⁹ Si la volonté était la seule cause antécédente, les deux propositions s'appliqueraient à l'action humaine. Pour qu'il y ait un intérêt à refuser (b), les raisons pour le choix rationnel doivent être dits aussi des causes.

Ces considérations nous mènent à une formulation plus générale du dilemme de l'âne:

(DA*) Pour tout agent S , pour tout déterminant r , et pour toute action α et pour toute action β , si S réalise l'action α en fonction du déterminant r , et si r était aussi un déterminant pour que l'action β soit réalisé par S , alors, *ceteris paribus*, ou bien S réaliserait α et β en même temps, ou bien ne réaliserait aucune des deux.

En effet, une raison pour l'action est un type de déterminant et, en l'occurrence, le déterminant d'un type d'action auquel justement le principe de justice ne s'applique pas, du moins si nous estimons que l'action causée par des raisons est une action proprement humaine (l'ajout de l'action divine et de l'action angélique n'y changerait d'ailleurs rien). Par ce principe plus général, nous

39. Buridan, *Quaest. Meth.*, VI, q. 5, XXXVI^{vb}: « Et tunc soluitur ratio Platonis: quia sua secunda propositio negaretur de agente libero: sed concederetur de non libero: scilicet illa propositio que dicit quod positis causis sufficientibus: eomodo quo sunt sufficientes ad aliquid producendum sequitur necessario productio ita quod nihil sit impediens hoc enim est falsum de voluntate propter eius libertatem ».

voyons que certains types d'agent, et non pas d'autres, sont susceptibles de se trouver dans le dilemme de l'âne. En fait, il est même possible d'adopter (DA*) comme le critère de séparation entre deux types d'action, l'action libre et l'action non libre; la première, et non pas la deuxième, échappe à (DA*). C'est précisément ce que fait Ockham, comme nous l'avons vu, mais aussi ce que fait Buridan, aussi bien dans les questions sur l'*Éthique*, III, 1, que dans les questions sur la *Métaphysique*, VI, 5. En changeant de vocabulaire, de « raison » à l'expression neutre « déterminant », nous pouvons distinguer l'action libre de l'action naturelle (pour reprendre le vocabulaire ockhamien) par des rapports différents avec ce qui la détermine. Il existe un fonctionnement causal particulier à l'action libre qui bloque l'application du principe de justice à l'homme.⁴⁰ *Quid* de l'âne?

4. Y A-T-IL UN SALUT POUR L'ÂNE?

Comment l'âne peut-il éviter la mort par inanition? Selon Bayle, il devrait se doter de libre arbitre. C'est l'issue qui semble s'imposer, si l'on admet que seul l'agent libre peut décider entre deux alternatives équivalentes. Il se trouve qu'aucune de ces options ne décrit le comportement de l'âne: dans une telle situation, l'âne ne reste pas immobile, sans se transformer pour autant dans un agent équivalent à l'homme. Il existe une fécondité proprement animale du paradoxe.

La première chose à dire est que les ânes ne sont pas des agents comme le feu. Cette remarque assez anodine a un premier effet important: il n'y a pas que deux types d'agent, ou encore, il n'y a

40. Un autre exemple du fonctionnement particulier de la causalité mentale, dans le domaine de la connaissance, se trouve dans l'assentiment à la conclusion d'un raisonnement: voir, par exemple, Buridan, *Quaest. Meth.*, q. 6a. Krieger note ce parallèle (cf. Krieger, *Bietet « Buridans Esel » den Schlüssel zum Verständnis der Philosophie des Johannes Buridanus?*, note 21); sur ce point, cf. aussi E. Perini-Santos, *Le dédoublement de la cause – la théorie ockhamienne de l'assentiment à la conclusion d'une démonstration*, dans Grellard, C. (éd.), *Méthodes et Statut des Sciences au Moyen Âge et à la Renaissance*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille 2004, 67-82 et *La théorie ockhamienne de la connaissance évidente*, Vrin, Paris 2006, 174-192.

pas que deux séries de concepts pour décrire des comportements, l'une se rapportant à des humains (ou à des êtres rationnels), et l'autre, à tout le reste. Or c'est précisément l'idée que cette alternative est exhaustive qui permet la construction du paradoxe pour la pauvre bête, comme apparaît dans la solution proposée par Bayle. En effet, au moins une construction du paradoxe, à partir du cadre conceptuel suggéré par Ockham et Buridan, repose sur la division stricte et exhaustive entre deux types d'action, une action humaine, expliquée par la décision libre, et l'autre naturelle, expliquée par des relations causales non libres, auxquelles s'applique le principe de justice. Cette distinction ne semble pas être suffisamment fine pour décrire ce qui peut arriver à un âne.

On peut reconstruire ce parcours de la façon suivante :

- a) il n'y a que deux types d'agent, l'agent libre et l'agent non libre;
- b) entre deux branches équivalentes d'une alternative, un agent libre peut choisir sans autre déterminant que soi-même;
- c) alors qu'un agent non libre est ou bien déterminé par les deux branches en même temps, ou bien immobilisé;
- d) donc quand la détermination par les deux branches est impossible, un agent non libre est immobilisé;
- e) l'âne n'est pas un agent libre;
- f) donc devant deux branches équivalentes d'une alternative, si l'âne ne peut être déterminé par les deux, il est immobilisé.

La solution du paradoxe semble consister en nier la première prémisses: il n'y a pas que deux types d'agent. Cette formulation n'est évidemment pas suffisante: on peut penser qu'un agent libre est, par définition, celui qui échappe au dilemme. Il semblerait alors que l'âne, échappant à la mort par inanition, serait un agent libre, et la division exhaustive serait restaurée, avec une modification de la prémisses (e). On peut être tenté d'offrir une description plus neutre et remplacer « libre » par « qui agit comme l'homme » (laissant de côté l'action divine et angélique). On verrait alors qu'il n'est pas simple de savoir ce que veut dire « qui agit comme l'homme ». Une interprétation pourrait simplement dire que l'âne ne s'immobilise pas devant deux choses équivalentes, et donc que dans ce cas il agit comme un homme. Il faut toutefois essayer une description

indépendante de différents types d'agents qui permette une approche satisfaisante de leur comportement dans ce cas. Quel type d'agent est un âne? Comment son action se compare-t-elle à l'action humaine?

Le maître picard voit ce problème. Si l'on se limite aux deux types d'agent de l'alternative (a), on risque bien de ne pas avoir de théorie satisfaisante pour l'action animale. Dans la question III sur le livre IX de la *Métaphysique*, il dit que la puissance irrationnelle, placée devant deux contraires et sans aucune autre détermination, ne peut aller vers l'un plutôt que vers l'autre, et cela la différencie de la puissance rationnelle:

... aucune puissance irrationnelle n'est égale devant des contraires ou des contradictoires, de telle façon qu'elle puisse se diriger vers (*exire*) les deux, toutes les autres choses se comportant de la même manière, puisque toute puissance irrationnelle est déterminée à l'un des opposés. Par exemple, si ce feu est suffisamment approché de quelque chose de combustible ou de chauffable, il est nécessaire qu'il brûle cette chose, toutes les autres choses se comportant de la même manière, et il n'est pas possible qu'il ne brûle pas cette chose, toutes les autres choses se comportant de la même manière ... Et telle était l'intention d'Aristote, en parlant de la différence entre les puissances rationnelles et irrationnelles.⁴¹

La question suivante porte justement sur le bien fondé de cette distinction.⁴² Le premier argument contre la distinction fait remarquer que ou bien la puissance rationnelle est capable des contraires simultanément, ou bien successivement. La première hypothèse est impossible, et la deuxième s'applique également à la

41. Buridan, *Quaest. Meth.*, IX, q. 3, LVII^a: « ... nulla potentia irrationalis est sic eadem contrariorum vel contradictorium quod in utraque posset exire omnibus similiter se habentibus: immo sic omnis potentia irrationalis est determinata ad alterum oppositorum: verbi gratia: si huic igni debite applicetur aliquod combustibile vel calefactibile necesse est omnibus rebus similiter se habentibus ipsum comburere: et non est possibile omnibus rebus sic se habentibus ipsum non comburere ... Et hoc intendebat Aristoteles ponendo differentiam inter potentias rationales et irrationales ». Je dois la référence à cette question et à la question suivante à Fabienne Pironet.

42. Buridan, *Quaest. Meth.*, IX, q. 4, LVII^b: « Quaeritur quarto: utrum illa differentia inter potentias rationales et irrationales sit bene assignata quod potentia rationalis est eadem oppositorum non autem irrationalis: sed est tamen unius factiva ».

puissance irrationnelle.⁴³ Cette première objection demande une précision concernant le sens de «être capable des contraires» :

Et encore, ainsi comme un homme, par l'intellect, peut se mouvoir tantôt vers la droite, tantôt vers la gauche, de la même façon un chien peut bien le faire par les sens, bien que les sens ne soient pas une puissance rationnelle. Et encore, si l'homme, par la même habilité qu'est la puissance rationnelle peut tuer ou guérir, toutefois pour qu'il passe à l'acte il est requis un autre déterminant quelconque, comme le dit Aristote, à savoir, le désir. Il fera en effet surtout ce qu'il désire. Et encore, le chien par les mêmes sens peut <avoir> des mouvements opposés, comme aller à droite ou à gauche, mais il est requis un autre déterminant, disons, l'appétit sensitif, <de telle façon> qu'il ira dans la direction vers laquelle il a l'appétit <d'aller>, à moins qu'il n'y ait un empêchement. Donc, la situation est similaire ici <pour le chien> et là <pour l'homme>, bien que le chien n'ait pas de puissance rationnelle.⁴⁴

L'action humaine et l'action canine ne sont pas seulement proches en raison de la capacité à produire des effets contraires, mais elles ont aussi une structure similaire. La différence entre ces deux types d'agent n'est pas dans la présence ou non d'une détermina-

43. Buridan, *Quaest. Meth.*, IX, q. 4, LVII^{vb}: « Arguitur quod ista non sit bona differentia inter predictas potentias: quia si dicamus potentiam rationalem esse eadem oppositorum: vel per hoc intelligitur quia ipsa potest producere opposita simul: vel quia potest successive producere unum et postea alterum: non est dicendum primo modo: quia impossibile est quod producat opposita simul. Et ideo Aristoteles dicit quod ad hoc, id est, ad opposita non est potentia quecumque fit illa: si autem intelligatur secundo modo: tunc sic dicam ego de irrationalibus potentiis. eadem enim materia potest suscipere successive diversas formas et contrarias: et idem ignis successive potest modo comburere et postea non comburere: et e converso et sic non valeret differentia ».

44. Buridan, *Quaest. Meth.*, IX, q. 4, LVII^{vb}: « Item sicut homo per intellectum potest moveri modo ad dextram modo ad sinistram: ita etiam canis bene facit per sensum licet sensus non sit potentia rationalis. Item si homo per eadem artem que est potentia rationalis secundum Aristotelem potest interficere vel sanare: tamen ad hoc quod exeat in actum requiritur aliud determinans: ut dicit Aristoteles. scilicet desiderium: quod enim desiderabit principaliter hoc faciet. Item canis per eundem sensum potest in motus oppositos ut ire ad dextram vel ire ad sinistram: sed indiget alio determinante puta appetitu sensitivo ad quam enim partem appetit ire ad illam ibit nisi sit prohibens: ergo simile est hic et ibi licet canis non habeat potentiam rationalem ».

tion de ce qui guide l'action, mais dans la nature de ce déterminant. La volonté est une puissance rationnelle parce qu'elle suit le jugement de l'intellect, qui est lui-même une puissance rationnelle, alors que l'appétit suit le jugement des sens, qui sont une puissance irrationnelle.⁴⁵ L'argument semble de prime abord circulaire: il s'agit justement de montrer la différence entre l'action commandée par l'intellect et celle commandée par les sens. En fait, la structure de l'action dans les deux cas est semblable, l'intellect et les sens sont orientés vers la connaissance (*in ordine ad actum intellegendi et cognoscendi*), alors que la volonté et l'appétit s'orientent vers l'action (*in ordine ad actum volendi vel nolendi*).⁴⁶

Mais qu'en est-il du dilemme de l'âne? La solution de Buridan se trouve dans le passage suivant:

Maintenant donc la différence est posée entre l'appétit sensitif et la volonté, parce que la volonté est une puissance libre, et l'appétit sensitif n'est pas une puissance libre, et de cette liberté et de cette non liberté suit la différence que pose Aristote. En effet, la puissance libre n'est pas déterminée à l'un des actes contraires vers lesquels elle peut <se diriger>. Même si toutes les choses au monde se comportaient de la même manière (*similiter se habeant*), et s'il n'y avait d'autre déterminant que la volonté elle-même, elle pourrait aller vers l'un ou vers l'autre de ces actes contraires. Il est vrai que pour ce faire, que la volonté aille vers un acte de vouloir, il est nécessaire que préexiste un jugement de la raison sur le bien ou le mal. Par exemple, supposons que l'intellect, voyant de l'argent, juge que cet argent est utile, profitable et nécessaire, et qu'il serait bon de le prendre. Toutefois, d'un autre côté, il juge qu'il serait malhonnête et injuste de le prendre, puisque l'argent n'est pas à lui. Ces jugements et toutes les autres cho-

45. Buridan, *Quaest. Meth.*, IX, q. 4, LVIII^{ra}: «...illa differentia est attendenda inter voluntatem et appetitum sensitivum in producendo actum volendi et actum appetendi. Voluntas enim potest vocari potentia rationalis: quia actus volendi aut nolendi sequitur et presupponit iudicium intellectum qui vere est potentia rationalis. Appetitus autem sensitivus dicitur potentia irrationalis: quia actus presens consequitur iudicium sensus quiquidem sensus est potentia irrationalis ».

46. Buridan, *Quaest. Meth.*, IX, q. 4, LVIII^{ra}: « Et non debetis intelligere quod intellectus et voluntas sint res diverse. Immo est eadem res: sed illa eadem res in ordine ad actum intellegendi et cognoscendi dicitur intellectus et in ordine ad actum volendi vel nolendi dicitur voluntas aut noluntas. Et ita bene intelligi de sensu et appetitum sensitivum ».

ses au monde égales et existantes, la volonté, sans aucun autre déterminant, peut vouloir prendre <l'argent>, par ce que cela est jugé être utile, ou elle peut aussi ne pas vouloir le prendre, puisque cela est jugé être malhonnête et injuste, ou elle peut encore différer, de telle façon qu'aucun acte de vouloir ou de ne pas vouloir ne se produise, mais soit différé et prolongé jusqu'à ce que l'intellect ait considéré et délibéré davantage. Ainsi, l'intellect n'est pas suffisant pour déterminer la volonté, mais cela, <sa détermination>, la volonté l'a de sa liberté. Mais l'appétit sensitif et n'importe quelle autre puissance non libre, si elle est indifférente relativement à des actes contraires, comme l'acte de prendre ou de refuser, n'ira jamais vers l'un de ces effets, à moins qu'elle ne soit déterminée par une autre chose. Ainsi, l'appétit sensitif d'un cheval ou d'un chien est déterminé par le jugement des sens. En effet, une fois qu'un cheval juge par les sens qu'un objet est bon ou convenable, l'appétit immédiatement incline vers cet <objet>, et l'objet détermine l'appétit sensitif. Il est toutefois vrai que parfois des jugements des sens contraires arrivent comme ensemble, et de même pour les appétits. Par exemple, un chien a faim et voit de la nourriture, et a un grand appétit de la prendre. Mais il voit aussi son maître avec un bâton, et il a peur et juge qu'il n'est pas bon de la prendre. Mais toutefois celui de ces jugements qui sera le plus fort, à savoir, s'il doit prendre ou ne pas prendre <la nourriture>, l'acte d'appétit qui suit sera plus fort, et s'ensuivra ainsi l'acte extérieur.⁴⁷

47. Buridan, *Quaest. Meth.*, IX, q. 4, LVIII^{ra-^{rb}}: «modo ergo talis differentia ponitur inter appetitum sensitivum et voluntatem quia voluntas est potentia libera et appetitus sensitivus non est potentia libera: ex qua libertate et non libertate consequitur differentia quam ponit Aristoteles. potentia enim libera non determinata ad aliquem actum contrariorum in quos potest: licet omnia de mundo similiter se habeant et non sit aliud determinans quam ipsamet: potest exire in unum illorum actum contrariorum: et potest etiam exire in alterum. verbi gratia verum est quod ad hoc quod voluntas exeat in actum volendi: oportet preesse iudicium rationis de bono aut malo: ponamus ergo quod intellectus videns pecuniam iudicet quod illa pecunia sit utilis proficua et necessaria: et quod bonum esset illam accipere: tamen ex alia parte iudicat quod esset inhonestum et iniustum capere cum non sit sua. Istitis iudicis et omnibus aliis de mundo similiter se habentibus et existentibus voluntas sine alio determinante potest velle accipere ex eo quod iudicatum est utile: vel etiam potest nolle accipere: quia iudicatum est inhonestum et iniustum. vel etiam potest differre: ita quod nullum actum volendi aut nolendi producat sed differat et prolonget donec intellectus magis consideraverit et magis deliberaverit. Ita quod intellectus non est sufficiens ad determinandum voluntatem: sed hoc habet voluntas de sua libertate. Sed appetitus sensitivus et quecumque alia potentia non libera si sit indifferens ad actus contrarios: ut ad actum acceptionis vel refutationis numquam

L'opposition entre une puissance libre et une puissance non libre se fait, encore une fois, dans le cas limite d'une action devant deux options contraires équivalentes, autrement dit, par l'application dans un cas, et non pas dans l'autre, du (PJ). L'action libre suit le jugement de l'intellect sans être déterminée par lui. Ainsi la volonté choisit-elle de faire telle chose parce qu'elle est jugée bonne, de ne pas la faire parce qu'elle est jugée mauvaise, ou encore de suspendre l'action jusqu'à ce que l'intellect ait donné plus d'éléments pour la décision. On remarquera que le « parce que » («*ex eo quod*» et «*quia*» dans le texte cité) reprend l'idée que les raisons (ou les jugements) sont la cause de la décision libre, mais une cause non déterminante, idée que l'on avait déjà rencontré dans une question du commentaire buridanien sur la *Métaphysique*, VI, q. 5. Dans le cas de l'action animale, le jugement des sens détermine l'appétit, de telle façon que c'est le jugement le plus fort qui l'emportera toujours.

Quoi qu'il en soit du choix humain, la solution pour les autres animaux n'est pas satisfaisante. Le cheval (ou l'âne, ou le chien), dit Buridan, choisira toujours ce qu'indique le jugement des sens, et donc l'appétit le plus fort. Mais que faire si les jugements ont la même force? Le texte n'en dit rien. Il est peut-être plus réaliste de penser qu'il y aura toujours une différence, même si l'on imagine une situation avec des choix plus symétriques que ceux envisagés par Buridan. Il n'en reste pas moins que l'on peut stipuler une situation dans laquelle les jugements des sens sont équivalents et que rien ne peut les départager. C'est certainement cette situation qu'envisage la fameuse histoire de l'âne. Il n'y a simplement pas de

exibit in aliquem illorum effectum nisi per aliud determinetur. Unde appetitus sensitivus ipsius equum vel canis determinatur per iudicium sensus. statim enim ad hoc quod equus per sensum iudicat esse bonum vel conveniens appetitus ad hoc inclinat et obiectum determinat sensitivum. Verum est tamen quod aliquando concurrunt quasi iudicia contraria sensus et quasi contraria appetitus. verbi gratia. canis famescit et videt cibum et multum appetit accipere: sed tamen videt magister suum tenentem baculum ideo iudicat non bonum esse accipere et timet: sed tamen quod illorum iudiciorum erit fortius: scilicet an sit accipiendum an sit non accipiendum actus appetendi sequens erit fortior et sequetur inde actus exterior ».

réponse à la situation postulée par le paradoxe, à moins que l'on ne doive admettre que l'âne, le cheval et le chien resteraient immobiles, faute de détermination suffisante de l'appétit, dans un tel cas. Ce sera notre tour de rester sur notre faim.

Reprenons le développement de la question. La question porte sur la distinction entre les puissances rationnelles et les puissances irrationnelles, et ce développement vise à répondre à l'objection selon laquelle un chien (ou un cheval, ou un âne) est tout aussi capable d'avoir des actions opposées qu'un homme. La réponse consiste à expliciter la structure de l'action humaine et de l'action animale. En effet, à la fin du parcours, l'action animal trouve une place entre le comportement immédiatement déterminé des êtres inanimés, comme le feu, et l'action libre de l'homme. Comme l'homme, le chien a son action déterminée par une structure double composée par le jugement et par le désir (ou l'appétit), à la différence du feu, dont le comportement est déterminé de façon directe. Comme le feu, le chien suit de façon stricte ce qui cause son comportement, à la différence de l'homme, dont la volonté peut choisir ou non ce qui la cause; l'homme, et non pas le chien, peut ne pas suivre le choix indiqué par le jugement.

La distinction entre l'action humaine et celle des autres animaux n'est pas si claire. Peut-être la volonté est-elle plus déterminée que l'on ne le pense:

Et ainsi, comme il me semble, c'est plutôt par le foi que par la raison naturelle qu'il faut croire qu'il y a une différence de liberté et non-liberté entre notre volonté et l'appétit sensitif d'un chien, parce qu'il ne serait pas possible de démontrer facilement que notre volonté est absolument indifférente et qu'elle pourrait, plus que le désir de ce chien, se déterminer à ceci ou à cela sans autre chose <qui la détermine>. ⁴⁸

On peut présenter d'une autre façon cette conclusion en disant qu'entre deux options possibles, il y a toujours une asymétrie re-

48. Buridan, *Quaest. Meth.*, IX, q. 4, LVIII^b: «Et sic ut mihi videtur magis fidei credendum est quam rationi naturali quod ista differentia libertatis et non libertatis est inter voluntatem nostram et appetitum sensitivum canis: quia non esset bene faciliter possibile demonstrare quod voluntas nostra sit omnino indifferens et quod possit sine alio se magis determinare ad hoc vel ad illud quam appetitus ipisus canis ».

pérée par le jugement que la volonté suit, même si à l'insu de celui qui prend une telle décision. On retrouve une idée qui était peut-être présente déjà pour les animaux non rationnels: s'il est vrai qu'un homme, pas plus que le chien, n'est jamais immobilisé devant deux choix absolument équivalents, cela peut bien s'expliquer par le fait qu'il n'est jamais le cas que deux options sont complètement équivalentes. Rien n'empêche que cette faveur du monde asymétrique profite aussi bien à l'homme qu'au chien.

L'immobilisme de l'homme semble correspondre à un thème bien précis dans la philosophie de Buridan, celui de la suspension du jugement. Fabienne Pironet, qui a le plus exhaustif examen du problème, indique la possibilité de la suspension du jugement comme une des sources possibles de l'histoire.⁴⁹ Plus précisément, la volonté ne peut jamais agir contre l'intellect: elle ne peut vouloir que ce qui lui est présenté comme un bien. La volonté peut néanmoins ne pas vouloir, peut suspendre son action, ou reporter sa décision.⁵⁰

49. Pironet, *De la doctrine à la légende et retour*, 31-32. Cf. aussi Zupko, *John Buridan - Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master*, 400n.

50. «Buridan claims that the will is free because it has a freedom of opposition that *does not* allow it to act directly against reason, and because it can not-will; Scotus claims that the will is free because it has a freedom of opposition that *does* allow it to act directly against reason, and because it can not-will. The possibility of not-willing belongs to what makes the will free. For Buridan, not-willing makes us free because unlike brute animals, we are not driven to react immediately to whatever appears before us. But this does not mean that the will is freer than the intellect, because any decision of the will ultimately depends upon the intellect» (Pironet, Fabienne, *The notion of «non velle» in Buridan's Ethics*, dans J.M.M.H. Thijssen et J. Zupko (éds.), *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, Brill, Leiden 2001, 210). Cf. aussi: «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» (Pironet, Fabienne, *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*, disponible en www.mapageweb.umontreal.ca/pironetf, 22; voir aussi 18).

Cette possibilité ne semble toutefois pas correspondre à la situation de l'âne. Il est vrai que, à la différence de la position volontariste d'un Duns Scot, pour Buridan le choix de la volonté suit toujours le jugement l'intellect. La volonté ne peut vouloir que ce qui lui est présenté comme un bien, et même ne peut vouloir que le plus grand bien. C'est en cela que Buridan est un intellectualiste.⁵¹ Dans ce cadre, la possibilité de reporter l'action est un espace de liberté pour la volonté. La volonté peut différer l'action jusqu'à ce que l'intellect découvre une différence entre deux biens qui lui semblent, à un certain moment, équivalents, ou que l'ordre de priorité entre deux biens s'inversent. Il est bien possible, comme le note Pironet, que cet immobilisme temporaire se mue en immobilisme permanent.⁵²

Mais que faire si l'intellect ne découvre aucune différence entre deux possibilités d'action? Tel est le dilemme de l'âne décrit par (DA). Or, dans une telle situation, la volonté n'a pas à suspendre sa décision, puisque l'intellect ne lui indique justement pas la voie à suivre. Dans ce cas, toutefois, la volonté n'est pas immobilisée, puisqu'elle est libre et peut choisir entre deux contraires, même s'ils se présentent à l'intellect de façon tout à fait équivalente et il n'y a pas d'autre déterminant que la volonté elle-même (*licet omnia de mundo similiter se habeant et non sit aliud determinans quam ipsamet*). Si elle peut choisir de reporter la décision et se trouver de ce fait immobilisée, elle peut aussi choisir une branche de l'alternative. Ce choix ne se fait contre le jugement de l'intellect, puisque, par hypothèse, les deux branches sont présentées comme des biens, mais il n'est pas non plus déterminé par l'intellect. On voit ici l'intérêt du (PJ): dans l'hypothèse où l'agent se trouve devant deux possibilités d'action équivalentes, ou qui lui semblent équivalentes, l'application de ce principe permet de séparer l'action libre de l'action non libre. Cette stratégie de séparation entre deux types d'agent est la même chez Ockham et chez Buridan et, comme on le voit, il ne dépend pas de la possibilité de suspension de l'action.

51. Cf. outre les articles de Pironet cités ci-dessus, Zupko, *Freedom of Choice in Buridan's Moral Psychology*.

52. Pironet, *De la doctrine à la légende et retour*, 31-32.

Mais c'est justement ce résultat que Buridan finit par mettre en doute. Il y a en effet un retournement inattendu dans la progression de sa dialectique. On part d'une division entre l'action libre et de l'action non libre, qui peut se faire parfaitement à partir de l'application dans un cas, et non pas dans l'autre, du (PJ). On découvre ensuite que cette division n'est pas exhaustive, l'action animale n'y trouvant pas une place adéquate. L'examen de l'action animale ne suggère pas toutefois qu'une reconsidération partielle de la division de départ: il semble que l'on doive au moins reconnaître, dans l'action non rationnelle, au moins deux types d'agent, l'agent inanimé, comme le feu, et l'agent animé non rationnel, comme l'âne. Après avoir montré la structure parallèle entre l'action de l'homme et celle de l'animal, Buridan ne montre pas comment celui-ci échappe à l'immobilisme. On peut toutefois imaginer une réponse: si l'animal n'est pas immobilisé devant une telle situation, il se peut bien que cela soit dû à une faveur du monde: il ne se trouve jamais devant une pareille situation. Comment savoir si telle n'est pas notre situation aussi? Peut-être la volonté est-elle toujours déterminée par l'objet, mais cette détermination ne nous est pas manifeste. Comme nous avons vu, le coeur du problème est que le (PJ) s'applique à l'agent naturel, et non pas à l'agent volontaire. Voilà la réponse à cet argument:

Au premier, ils disent que l'expérience semble être telle que les changements de la volonté produits par les objets par lesquels elle est nécessitée à vouloir ou à ne pas vouloir ('noloir') ne nous sont pas manifestes, mais s'ils nous étaient manifestes, nous aurions l'expérience que la volonté en chacun de ses actes est déterminée par quelque chose d'autre.⁵³

Il est clair que cet immobilisme ne saurait être identifié à la suspension de l'action, qui est accessible à l'agent. On voit aussi pourquoi la considération de l'action animale a un rôle important dans la remise en question de la non application du (PJ) à l'action

53. Buridan, *Super Eth.*, III, q. I, XXXVI^{vb}: « Ad primam dicunt quod experientia videtur esse talis quod immutationis voluntatis ab obiectis suis quibus ipsa necessitatur ad velle aut nolle non sunt nobis manifeste. sed si essent nobis manifeste nos experimur quod ipsa voluntas in omni actu suo determinatur ab alio » (trad. Pironet, 5).

humaine: comment savoir si ce qui sauve l'âne de l'immobilisme n'est pas non plus ce qui sauve l'homme, l'asymétrie du monde? Seule la foi permet de dire que l'action humaine ne peut pas être décrite par (PJ), autrement dit, seule la foi nous permet de dire l'homme libre.

5. CONCLUSION

La lecture du paradoxe que font Nardi, Rescher et Krieger, l'appliquant à l'agent rationnel, est ainsi moins loin de Buridan que je ne l'avais suggéré. Il y a en fait deux entrées possibles pour le paradoxe humain. La première est de simplement considérer l'âne comme un figurant dans une difficulté concernant l'action humaine. Elle trouve sa formulation théorique la plus claire dans la lecture de Rescher, qui considère l'histoire de l'âne comme relevant de la théorie du choix rationnel. L'application directe du (PJ) à l'action humaine ne semble pas en accord avec le texte de Buridan: l'agent volontaire est précisément celui dont l'action ne peut pas être décrite par ce principe, et donc qui échappe au dilemme de l'âne. Il faut emprunter une voie indirecte pour voir comment comment la considération de l'action animale mène à la remise en question de cette thèse.

Reprenons l'argument dès le début. Le paradoxe se met en place à partir du principe de justice. Ce principe s'applique aussi bien à l'action de certains types d'agent qu'à des situations dont l'issue est dictée par la seule logique, comme la détermination de ce sur quoi porte un concept, ou encore l'attribution des valeurs de vérité à des énoncés. L'interprétation de Rescher est en quelque sorte le reflet de ce dernier type d'usage du principe, si l'on conçoit la théorie du choix rationnel comme opérant sur une idéalisation d'un sujet logiquement parfait, dont les choix seraient dictés par le seul examen logique.⁵⁴ Dans ce dernier cas, le principe de justice

54. L'idée que la situation de l'âne de Buridan peut être vue comme une difficulté concernant le choix rationnel se trouve chez Rescher; voir aussi Soresen, Roy, *Paradoxes of Rationality*, dans Mele, A. et P. Rawling, *The Oxford Handbook of Rationality*, Oxford University Press 2004, 269. Un exemple intéressant (autour de l'ac-

s'appliquerait non pas parce que, à notre insu, nous sommes aussi déterminés que l'âne, mais parce qu'un agent dont les choix ne seraient dictés que par la seule ordination rationnelle des options pourrait se trouver immobilisé devant une alternative dont les membres seraient parfaitement symétriques. L'intérêt du principe de justice réside ainsi non seulement dans l'identification d'un schéma argumentatif explicitement à l'œuvre dans la description d'un certain type d'agent chez Ockham et, de façon plus approfondie, chez Buridan, mais aussi dans l'explication de la réception que l'histoire a pu avoir dans laquelle les agents non humains ne sont même pas pris en considération.

Une des motivations philosophiques du paradoxe m'a semblé être l'éclaircissement des concepts décrivant l'action animale. Cette motivation est satisfaite par le maître picard, et dans un sens que l'on ne pouvait deviner, non pas en attribuant la liberté à l'âne, comme le suggère Bayle, mais par l'identification d'une structure double semblable à l'action humaine et à l'action animale et par la suggestion que l'action humaine est moins à l'abri du paradoxe qu'on ne l'avait imaginé. Le mécanisme qui meut la construction de l'histoire se retrouve chez Ockham, par l'application du principe de justice dans la division stricte et exhaustive entre deux types d'agents. On retrouve la même idée chez Buridan, mais son raisonnement ne suit la voie ockhamienne que jusqu'à un certain point. Peut-être peut-on voir ici un signe de la complexité de sa théorie de l'action, entre la tradition intellectualiste et la tradition volontariste. S'il semble qu'il se lie plutôt à cette dernière, on ne peut manquer de voir ici qu'il fait un bon bout de chemin dans la compagnie du *Venerabilis Inceptor*.

Qu'en est-il du paradoxe? On peut toujours postuler une situation hypothétique dans laquelle il n'y a pas de différence entre les deux parties de l'alternative présentée à un âne. Peut-être faut-il

tion collective) se trouve chez Amartya Sen; cf. A. Sen, *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford 1987, 67-68. On notera que la pression pour la complétude de l'ordination des alternatives, et donc pour un choix déterminé par un examen rationnel exhaustif, semble être ce qui mène au paradoxe ici.

seulement accepter la conséquence et dire que si l'on ne voit jamais un âne immobilisé devant deux bottes de foin, c'est simplement parce que l'équivalence entre deux possibilités contraires d'action ne se présente jamais. Force est de constater que, à suivre le maître picard, dans un tel cas, l'homme n'est pas sûr d'être plus à l'abri de l'immobilisme que l'âne. Dans ces mondes horribles dans lesquels les objets appétissants sont toujours également appétissants et se trouvent toujours à distances égales, il faudrait peut-être se soucier tout autant du sort de nous autres, simples humains, que de celui des ânes.