Philosophie et épistémologie de la décision

Daniel Parrochia
(Université Jean Moulin – Lyon 3)

Le mot *décision* (du latin decidere, trancher, de caedere, couper) est un mot déjà attesté en français dès le début du XIVe siècle. Il semble avoir précédé le verbe *décider*, qu'on note en 1403, c'est-à-dire au début du XVe siècle chez N. de Baye, et qui est lui-même issu du latin juridique *decisio*. De cette époque datent encore *décisif*, du latin juridique *decisivus*, qui tranche une question, ainsi que *décisoire*, qui termine ou doit terminer un différend. Un peu plus tard (XVe siècle), on trouvera *indécis*, du bas latin *indecisus*, non tranché, et enfin, au début du XVIIe siècle, en 1611, apparaît le mot *indécision,* état d'incertitude ou caractère d'un homme indécis, avec Cotgrave.

Philosophiquement, le terme a deux sens distinct, bien mis en lumière par le vocabulaire Lalande :

- Le premier fait classiquement de la décision la terminaison normale de la délibération dans un acte volontaire, soit que cette fin soit simplement une conclusion logique, soit qu'il y intervienne quelque chose de plus.

L'idée de « terminaison normale » s'oppose alors soit aux terminaisons anormales, dans laquelle la délibération serait inachevée ou interrompue, soit aux volitions bien arrêtées mais qui ne sont que l'expression d'une tendance forte fixée sans délibération.

Dans une telle perspective, le mot « décision » est évidemment impropre dans tous les contextes où l'acte à faire n'a pas été d'abord mis en question et délibéré.

- Le second sens désigne tout simplement cette qualité de caractère consistant à ne pas prolonger inutilement une délibération, ou à ne pas changer, sans raison sérieuse, ce qui a été résolu. C'est ainsi qu'on parle d'un esprit de décision, ou qu'on dit qu'en telle ou telle circonstance, on a fait preuve de décision.

Dans les deux cas, la décision apparaît comme un concept impliquant tout autant l'existence d'un pôle subjectif (un sujet engagé dans une action) que l'existence d'une situation objective (le contexte où s'inscrit cet action et dont la particularité est de présenter une certaine indétermination que la décision, précisément, supprimera).

Dans cet exposé, nous rappellerons l'origine philosophique de la question de la décision, que nous situons dans les premières analyses grecques de la volonté. Puis nous opposerons, à travers les philosophies de Descartes et Leibniz au XVIIe siècle, les deux conceptions qui en dérivent, la conception intellectualiste et la conception volontariste de la décision ; enfin nous dirons quelques mots de la réflexion moderne sur la décision dans les deux aspects majeurs qu'elle présente : l'analyse de ses motivations inconscientes; l'étude mathématique des décisions dans les contextes économiques et stratégiques où elle s'est élaborée, notamment au cours du XXe siècle.

1. Origine des théories de la décision. En deça de l'intellectualisme et du volontarisme.

Que l'homme ait la possibilité de marquer l'univers de l'empreinte de sa volonté, et qu'il soit donc amené, à tout moment, à prendre des décisions, a été remarqué dès la plus haute antiquité.

Un célèbre apologue de Prodicos montre Hercule jeune, à la croisée des chemins, hésitant entre le Vice, qui lui fait miroiter les douceurs d'une vie molle et voluptueuse, et la Vertu qui lui montre le chemin escarpé conduisant à l'honneur et à la gloire. C'est cette scène qu'Annibal Carrache avait mise au centre du camerino Farnèse (tableau aujourd'hui au musée de Capodimonte à Naples), et dans lequel la force physique n'est plus que l'emblème d'un héroïsme moral.

De même, le sens du Mythe d'Er, du livre X de la *République* (620a-621c) de Platon, est que chacun doit choisir à tout moment sa vie, et cela de toute éternité cependant. La divinité est innocente de ces choix. Comme disent les Grecs, « theos anaitios », Dieu n'est pas cause. Le récit de cette soi-disant réincarnation des âmes qui choisissent librement leur sort dans leur nouvelle vie ne doit pas abuser. Platon veut seulement dire, d'une manière imagée, que le vrai choix est à chaque instant la poursuite d'un choix antérieur, mais que, par là-même précisément, rien n'est joué puisque ce premier choix a été libre. La fiction se borne donc à nous délivrer de vaines protestations métaphysiques.

Cette capacité propre de décision va se trouver par la suite développée en philosophie dans différents contextes :

Le premier arrive avec Aristote : c'est le contexte éthique d'une analyse du volontaire et de l'involontaire, qui se manifeste dans le livre III de *l'Ethique à Nicomaque* avec la distinction des actes accomplis « de plein gré », et qui dépendent de celui qui agit, et ceux qui sont accomplis « contre le gré de l'agent »[1], et relèvent d'une contrainte extérieure ou de l'ignorance des circonstances. Préparée par la réflexion des tragiques grecs – en particulier Sophocle et Euripide – cette élaboration du concept de volonté s'inscrit dans le contexte du passage du muthos au logos, au sein d'une société où la parole est reine et où les orateurs, dans les assemblées politiques ou dans les tribunaux, forgent un langage de la responsabilité et de la décision.

Il s'agit, en particulier, d'introduire des distinctions fines et des degrés dans la qualification des délits et des crimes, là où la tradition religieuse opposait jusque là massivement le pur et l'impur. Il s'agit également de cerner le moment de la délibération et du choix dans le jeu de parole des assemblées et d'extraire du contexte politique un modèle de la prise de décision. C'est ainsi que la théorie de la volonté est liée dès l'origine à l'évolution du droit pénal et à la réflexion politique[2].

Que nous dit donc Aristote?

Son travail conceptuel consiste d'abord à délimiter, à l'intérieur du cercle des actes commis de « plein gré », un sous-ensemble qui est celui des actes accomplis «par préférence» ou qui résultent, comme dit Aristote, d'un « choix délibéré » (pro-airesis en grec)

La délimitation de ce concept est l'œuvre propre d'Aristote; et c'est elle qui va régler, à travers les traductions latines, notre concept de décision ou de choix.

Aristote applique à ce choix délibéré, cette pro-airesis ou équivalent de notre notion de décision, sa méthode d'analyse et de définition par genre prochain et par différence spécifique. Le genre prochain de la décision est le « souhait », c'est-à-dire le domaine de l'optatif (qui, en grec, s'exprime par le mot *boulèsis*, désir volontaire, mot de même racine que le verbe « vouloir », bouleuô[3]. Le souhait est bien de la même famille que la volonté. Quand il vise le possible, il peut porter sur des choses qui ne dépendent pas de nous (par exemple, que tel athlète gagne, ou encore, que les hasards de la vie me soient favorables). Mais le souhait peut aussi porter sur des choses impossibles (ne pas mourir) ou sur

---

[1] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, tr; fr. Paris, Vrin, 1972, p 119 et p. 122.

[2] *Ibid*.., 1109 b, 34, p. 119.

[3] Cf. note 4 de J. Tricot, in Aristote, *op.cit*., pp. 31-32.

des fins lointaines (que le malade guérisse). En outre, le souhait plonge dans les forces de la vie, auxquelles il emprunte la référence « au désirable en général », lequel englobe aussi bien ce qui plaît au corps que ce qui plaît à l'esprit.

Quant à la sphère du préférable, elle coïncide à peu près avec celle de notre efficacité prochaine, celle où nous avons la maîtrise des moyens. Du même coup, la différence spécifique qui la caractérise se laisse aisément reconnaître : la décision s'étend aussi loin que l'homme peut « pré délibérer » et, plus précisément, prédélibérer des moyens en vue des fins que le souhait propose.

La définition de la volonté comme désir délibéré place Aristote à l'origine – donc, par conséquent, en deça – des deux grandes lignes d'évolution de l'analyse de la décision qui vont se révéler par la suite : l'intellectualisme et le volontarisme.

Pour Aristote, la volonté, d'une part, s'enracine dans la vitalité, dont l'énergie alimente les motivations de l'agir humain; d'autre part elle participe à la rationalité, qui, en se joignant au désir, se fait raison pratique, d'où d'ailleurs, en logique, un « syllogisme pratique », qui est défini comme un raisonnement et un calcul sur le désirable.

Cette distinction psychologique entre entendement et volonté reste cependant inaperçue d'Aristote lui-même. Pour lui, le problème de la décision s'inscrit surtout dans une éthique qui pose des bornes à l'action sensée en s'appuyant essentiellement sur la conception grecque d'une vie modérée et sans excès.

C'est donc dans ce cadre éthique concret que se fait la balance de l'intellectualisme et du volontarisme au cours de la prise de décision, non dans le cadre d'une psychologie abstraite. En fait, toute décision doit s'inscrire, pour Aristote, dans cette sagesse pratique, qu'on a traduit en latin par le mot *prudentia*, conception qui va bien au-delà de ce que nous nommons « prudence » puisqu'elle s'inscrit en réalité, comme toutes les vertus grecque, dans l'horizon du bonheur.

Pour en finir avec Aristote, il convient encore de mentionner qu'au-delà de ce cadre éthique, sa théorie de la décision s'inscrit aussi dans le contexte de ce qu'il appelle philosophie première, ou ontologie. La méditation sur l'agir humain pointe, en effet, vers ce qu'Aristote appelle l'*œuvre* ou la *tâche* de l'homme, ce qui se dit en grec *ergon*. Et cet *ergon* désigne en fait l'affleurement, au niveau humain, d'un fond d'activité, d'une *energeia*, qui est le sens même de l'être, selon Aristote, en tant du moins que nous l'appréhendons sous l'aspect de la « puissance » et de l'« acte ».

Peut-être la prise de décisiion volontaire en vue du préférable, est-elle même ainsi pour Aristote ce qui, dans l'homme, révèle l'être comme acte. et c'est, en définitive, sur ce fond de philosophie première que psychologie et éthique de la décision se découpent.

Je voudrais maintenant montrer comment la théorie philosophique de la décision a suivi ultérieurement les deux voies rendues possibles par Aristote : le volontarisme et l'intellectualisme. Je commencerai par le volontarisme.

Le cadre épistémologique du volontarisme

Le courant d'idées qu'on peut identifier sous le mot « volontarisme » consiste à reconnaître une existence autonome à la volonté, par conséquent à rapporter la décision à cette puissance propre d'affirmer ou de nier qu'est cette volonté, les autres facteurs intervenant dans la décision ne donnant pas la raison suffisante de celle-ci.

Cette conception a été préparée par le christianisme et sa conception d'une liberté subjective, ainsi que par les débats théologiques qui s'en sont suivis, notamment chez Saint-Augustin, avec la conception d'une volonté iinfinie en Dieu comme en l'homme, volonté qui, dans l'expérience humaine du péché, se révèle être le pouvoir terrible de nier l'être, de décliner ou de défaillir, bref, de se détourner de Dieu. Corrélativement, la spéculation théologique des grands médiévaux, en distinguant en Dieu volonté et puissance, a créé une sorte de modèle pour la psychologie humaine.

Descartes, qui est l'héritier de ces auteurs, va en transposer les analyses dans le contexte épistémologique d'une recherche de la vérité et d'un évitement de l'erreur. Dans l'exposé classique de la quatrième méditation métaphysique, il distingue lui aussi en l'homme une volonté infinie, qui est précisément la marque en lui de la divinité, mais à la différence de bien des auteurs du Moyen-Âge, il assigne à cet homme un entendement fini, qui est sa marque proprement humaine.

En l'homme, le pouvoir de l'entendement se borne donc à concevoir des idées, lesquelles, en tant que telles, ne peuvent jamais être fausses. Il n'y a pas de fausseté matérielle des idées chez Descartes. C'est à la volonté qu'il appartient de les affirmer ou de les nier. Dès lors, l'erreur de décision est possible, non pas que la volonté comme telle en soit la cause : « la volonté, écrit Descartes, consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas »[4], affirmer ou nier, poursuivre ou fuir. Mais l'erreur provient de ce que nous ne contenons pas la volonté dans les limites de notre entendement. L'erreur advient quand nous étendons notre volonté aux choses que nous n'entendons pas et par rapport auxquelles, comme dit Descartes, « étant de soi indifférente, [cette volonté] s'égare fort aisément ». Cette indifférence de la volonté, qui est à l'origine des mauvaises décisions, n'est évidemment, selon lui, que le plus bas degré de la liberté. Les bonnes décisions sont, au contraire, des décisions fondées, c'est-à-dire des décisions qui supposent la restriction de notre pouvoir infini d'affirmer ou de nier à la sphère des seules idées que notre entendement peut intuitivement saisir, c'est-à-dire les idées claires et distinctes.

Par conséquent, pour Descartes, bien que la possibilité de décider suppose ce pouvoir inconditionné, absolu et infini de la volonté, la décision concrète repose sur un ajustement de celle-ci aux bornes de notre entendement. Le bénéfice de l'opération est que cette irréductibilité du vouloir empêche la décision de n'apparaître que comme la résultante mécanique des motifs et des mobiles. Dans le même temps, cependant, la finitude de l'entendement impose que l'usage de cette faculté soit réglé par des informations pertinentes.

Les conceptions intellectualistes de la décision

La plupart des philosophes du XVIIe siècle n'ont pas partagé les analyses cartésiennes. Soit ils ont faits, comme Spinoza, de l'entendement et de la volonté[5], en l'homme comme en Dieu, une seul et même chose, de sorte que la puissance efficace des idées vraies s'affirment d'elle-même dans l'âme sans qu'une « décision », à proprement parler, ait eu à être prise; soit, ils ont préféré, comme Leibniz faire de la décision l'effet d'une nécessité morale qui incline sans contraindre, échappant ainsi aux différentes formes du fatalisme comme à la liberté d'indifférence. Je développerai seulement cette dernière solution

---

[4] R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, IV, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1951, p.

[5] B. Spinoza, *Ethique* I, in *Œuvres* 2, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p.

qui a le double mérite de présenter une analyse nuancée de la volonté et d'anticiiper sur les développements modernes de la théorie de la décision.

Dans la troisième partie de ses *Essais de Théodicée*, où il commente entre autres, la doctrine de Bayle, Leibniz commence par montrer que les formes fausses du fatalisme ou du nécessitarisme reposent en fait sur une confusion du possible et du compossible. De ce que le contraire d'une action n'est pas compossible avec le reste du monde, c'est-à-dire, n'est pas compatible avec l'ensemble des autres actions envisagées, on en conclut de façon illégitime que l'action en question n'est pas possible *du tout*, et par suite qu'elle est nécessaire.

A l'inverse, les doctrines volontaristes de type cartésien supposent l'existence d'une liberté d'indifférence qui, selon Leibniz, n'a pas de réalité. Deux principes, selon lui, l'interdisent. D'abord, le principe des indiscernables, qui s'oppose à ce qu'il y ait, dans la nature, des égalités absolues, lesquelles conduiraient, en l'occurrence, à la situation de l'âne de Buridan : ce pauvre animal, placé entre deux prés qui le tentent également, étant alors condamné à se laisser mourir de faim. Et puis, il y a un deuxième principe, qui est le principe de raison suffisante, qui veut que toute action soit motivée et qui exclut l'existence d'actions sans cause.

Contre ces deux déviations (fatalisme et liberté d'indifférence), Leibniz procède en deux temps :

– Il reprend d'abord l'analyse aristotélicienne de la volonté[6] qui distinguait spontanéité et choix, ou, si l'on préfère, acte fait de son plein gré, et acte préférentiel;

– Il réduit ensuite l'indifférence à la contingence. La liberté consiste alors dans l'intelligence, ou faculté de choisir. Mais elle n'existe que sur un fond de spontanéité, c'est-à-dire une indépendance à l'égard de toute influence physique et une faculté d'agir qui est à soi même le principe de son action. Elle suppose l'existence d'une contingence, c'est-à-dire l'exclusion de toute nécessité logique ou métaphysique, de tout fatum qui pousserait du dehors, sans pour autant exclure l'existence d'une nécessité morale, c'est-à-dire d'une action interne de l'entendement qui incline sans nécessiter véritablement.

Pour Leibniz, l'âme est comparable, non à une balance mais à une force qui fait effort de tout côté mais n'agira que dans la direction de la plus grande facilité ou de la moindre résistance. La distinction de deux types de volontés, les volontés antécédentes et les volontés conséquentes illustrent cette idée. La perception claire d'une vérité contient en elle en acte l'affrirmation de cette vérité. L'entendement est donc nécessité. Mais il faut encore l'effort d'agir, qui se déploie dans le temps et peut être suspendu ou changé par une perception nouvelle[7]. En conséquence, les volontés dites conséquentes ne peuvent se déduire des volontés antécédentes de sorte qu'une âme peut en fait résister à une vérité qu'elle connaît. Du point de vue de Dieu, certes, nos volontés conséquentes, nos déterminations, sont certaines d'avance, dans la mesure où elles s'inscrivent dans le meilleur des mondes possibles et dépendent ainsi de la raison du meilleur, mais elles ne peuvent être dites nécessaires car d'autres déterminations étaient possibles.

La possibilité de l'existence de décisions libres est donc préservée.

3. La réflexion moderne sur la décision

---

[6] G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, tr. fr. Paris, Garnier-Flammarion, 1969, § 301, p. 297.

[7] *Ibid*., § 311, p. 302.

Une fois les aspects métaphysiques de la question oubliés, l'analyse moderne de la décision s'est orientée dans deux directions :

- L'une est la question des motivations inconscientes de nos décisions : Leibniz, déjà, avait mis en lumière, dans la Préface aux *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*[8], l'existence de perceptions insensibles ou petites perceptions, ou perceptions dont on ne s'aperçoit pas, et noté, en particulier dans la *Théodicée*, que les jugements d'entendement pouvaient se mêler de perceptions confuses susceptibles de faire naître des passions «et même des inclinaisons insensibles»[9]. Avec l'idée d'un inconscient pulsionnel, objet d'un refoulement originaire, Freud a évidemment ouvert la voie à une approche psychologique de toutes les décisions existentielles, entée sur l'analyse de ces motivations qui échappent généralement à notre conscience et nous pilotent à notre insu. Lorsqu'il est arrivé que la philosophie résiste à ces conceptions – ce qui a été, par exemple, le cas avec Jean-Paul Sartre –, elle a dû néanmoins faire place à une complexification de la réflexion classique sous la figure de la mauvaise foi. L'analyse de la mauvaise foi consiste en particulier à permuter le schéma classique de l'étude de la volonté qui fait normalement se succéder conception, délibération, choix ou décision, puis réalisation. Pour Sartre, on décide avant de délibérer, le débat intérieur n'étant précisément qu'une sorte de rationalisation du «coup de tête», autrement dit l'expression même d'une mauvaise foi qui ne veut pas reconnaître l'existence du désir.

- L'autre direction dans laquelle se sont développées les analyses de la décision a suivi le développement du calcul des chances, de la théorie des jeux, puis l'essor de la recherche opérationnelle dans les domaines de l'économie et de la stratégie.

Je n'en dirai ici qu'un mot, sachant que ces disciplines ont leur spécialistes.

On peut sans doute faire dater le début des mathématiques de la décision du XVIIe siècle, plus précisément, du célèbre pari de Pascal par lequel le philosophe espérait convertir le libertin à la foi chrétienne en lui démontrant la nécessité de parier que Dieu existe. Même si la probabilité de cette existence n'était que d'une chance sur l'infini, raisonne Pascal, comme le gain espéré est une infinité de vie infiniment heureuse, le bénéfice final est infini et il faut nécessairement jouer.

Puis, au XVIIIe siècle, Buffon et Bernoulli tenteront de résoudre le fameux paradoxe de Saint-Petersbourg où la question est de savoir combien on consent a miser pour un jeu où l'on jette une pièce en l'air autant de fois que nécessaire; sachant que si face apparaît au n-ième jet, vous gagnez $2n$-1 ducats. Il y a «paradoxe» au sens propre du mot car, l'espérance de gain étant égale à $+\infty$, on ne comprend pas pourquoi Bernoulli n'a jamais trouvé personne qui consente à miser plus de 20 ducats à ce jeu.

Ces faits intrigants, et beaucoup d'autres de même nature, ont amené, avec le progrès de la théorie des probabilités, une modélisation mathématique du processus de décision qui s'est faite en trois étapes :

1° On a d'abord cherché à distinguer des phases dans le processus lui-même.

Herbert Simon est connu pour avoir proposé, dans plusieurs articles et ouvrages des années 1960-70, un schéma de la prise de décision en quatre phases :

– une phase de *diagnostic* du problème et d'exploration-reconnaissance des conditions dans lesquelles il se pose : c'est la phase d'«intelligence» (au sens militaire de «renseignement»);

---

[8] G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, tr. fr., Paris, Garnier-Flammarion, p. 1966, p. 38-39.

[9] G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée, op.cit.*, § 308, p. 301.

– une phase de *conception* et de formulation de voies possibles offertes à la résolution du problème : c'est la phase de conception proprement dite;

– une phase de *choix* d'un mode d'action particulier parmi les actions possibles : c'est la phase de *sélection*;

– enfin, une phase d'*évaluation*, en regard des trois phases précédentes, de la solution provisoirement retenue comme satisfaisante. Cette phase, qu'on appellera phase de *bilan*, pouvant déboucher sur la réactivation de l'une des trois phases précédentes ou, au contraire, sur la validation de la solution, reconnue comme finalement satisfaisante.

On remarquera que ce processus reprend, dans sa partie centrale, les deux moments classiques de l'analyse philosophique de la volonté, concepton et choix.

2° On a ensuite cherché à classer les décisions, et là, comme l'a montré Bertrand Saint-Sernin dans son ouvrage sur *Les mathématiques de la décision*[10], deux grands types de classifications ont été proposées dans l'histoire :

- Une classification des décisions par opérations : on distinguera alors les problèmes de partage (partage de l'eau, des terres, des biens, etc.); les problèmes d'agrégation (notamment l'agrégation des préférences, les problèmes de vote); les problèmes de lutte (tout ce qui concerne la théorie des jeux de stratégie (développé par Von Neumann dès 1928, puis avec Morgenstern à partir de la publication de leur livre *Theory of Games and Economic Behavior*, en 1944); les problèmes d'échange (qui n'avaient échappé ni à Aristote, ni à Marx), les problèmes de transport (qui commencent dans le XIXe siècle avec Jomini, Lucas, se poursuivent en 1912 avec Thorpe, et aboutissent à la théorie des réseaux de transport de Ford et Fulkerson ; enfin les problèmes de production avec les questions d'ordonnancement de tâches, de répartition entre usines, de succession d'action dans le temps, etc., qui ont donné lieu à des méthodes impliquant des décisions, comme la méthode PERT (Program evaluation and Review technic)..

- Une deuxième forme de classification des décisions est celle qui procède de façon analytique. On répartira alors les décisions par rapport à différents critères :

- Le premier est le degré d'incertitude dans lequel on se trouve. On peut prendre, en effet, des décisions :

- Dans un univers certain
- En face d'une nature comportant des événements aléatoires;
- En face d'adversaires intelligents.

- On peut aussi classer les décision par rapport au nombre des agents (c'est le cas, en particulier, dans la théorie du vote);

- On peut encore les classer par rapport à des critères d'utilité ; (longtemps, on a cherché à ordonner les conséquences des enchaînements d'action possibles en fonction d'une échelle unique, mais, il est apparu de plus en plus, surtout dans le domaine politique, qu'il était souhaitable de prendre en considérations différentes échelles de préférences, ce qui amène une théorie des choix à critères multiples ou, comme on dit aujourd'hui « multicritères ».

---

[10] B. Saint-Sernin, *Les Mathématiques de la Décision*, Paris, P.U.F., 1973, p. 12-22.

- Enfin on peut aussi classer les décisions par rapport à l'information dont disposent les décideurs, laquelle a une influence profonde sur la structure logique des problèmes de choix et sur les stratégies. Quitte à s'éloigner parfois de la réalité concrète, les mathématiques de la décision tenteront donc d'axiomatiser des théories partielles, en explicitant des hypothèses plus ou moins réalistes. C'est ce qui s'est passé par exemple, dans le domaine de l'utilité, de la théorie du vote d'Arrow, de la programmation linéaire, de la théorie des jeux à somme nulle, etc.

Conclusion

Au fur et à mesure de ces développements, il est apparu que le domaine de la décision était complexe. Les décisions ne sont pas toutes de même nature, ni de même niveau. Elles ne se font pas dans le même environnement concret ou cognitif. Elles n'objectivent pas les mêmes contraintes ni ne présupposent le même degré d'incertitude. Bref, il a fallu passer d'une *philosophie* de *la* décision, à une véritable *science des* décisions, qui est faite en réalité de la juxtaposition d'une multiplicité de modèles.

Une telle transformation n’a pas été sans conséquences.

On peut sans doute déplorer que cette évolution de la théorie de la décision vers le domaine de l'opératoire ait en partie occulté les aspects psychologiques, éthiques, et même ontologiques, qui étaient liés à la prise d'une décision humaine dans la philosophie grecque, en particulier dans la philosophie d'Aristote.

Par ailleurs, la majoration de l'aspect intellectuel, voire technique, de la prise de décision a progessivement éliminé les considérations philosophiques qui portaient sur les finalités de celle-ci et son insertion dans un projet existentiel global où la question du bonheur ne se limitait pas à la simple idée d'un bien-être matériel sous un optimum de Pareto.

En rappelant les origines et l'histoire philosophique de ce concept de décision, nous espérons donc avoir contribué à faire en sorte que les sciences de la décision n'en limitent pas trop la signification et la portée.