

## *L'esquisse du volontaire dans la philosophie antique*

---

La vérification de ce caractère pour ainsi dire « introuvable » de la volonté comme telle au sein de l'expérience empirique se trouve dans le fait que, comme le remarque H. Arendt : « L'Antiquité grecque ignorait la faculté de Volonté, qui n'a été découverte qu'à la suite d'expériences pour ainsi dire jamais citées avant le premier siècle de l'ère chrétienne<sup>1</sup>. » De fait, le terme de « volonté » est d'origine latine : il vient de : *voluntas*, et aucun terme grec ne saurait exactement lui correspondre. De cette absence remarquable du mot et de l'idée même de volonté dans la philosophie grecque, plusieurs explications peuvent être avancées.

Il convient d'abord de relever la non-thématisation de l'idée de *liberté*, dans le contexte théologique aussi bien que cosmologique de la philosophie grecque. Et cette non-pensée de la liberté renverrait à son tour à l'absence de pensée de la *subjectivité* comme telle. C'est là la perspective de Hegel, qui montre que si l'idée d'auto-détermination du sujet caractérise la modernité, une telle idée était inconcevable pour l'esprit grec : « Les individus privés, écrit-il, aussi bien que les princes prennent leurs décisions par eux-mêmes ; la volonté subjective, chez nous, tranche toutes les raisons dégagées par la réflexion et se détermine à l'action. Par contre, les Anciens, qui n'étaient pas encore parvenus à cette puissance de la subjectivité, à cette force de la certitude d'eux-mêmes, se faisaient déterminer, en leurs affaires, par des oracles, par des phénomènes extérieurs, dans lesquels ils cherchaient une garantie et confirmation de leurs projets et intentions<sup>2</sup>. » Si la volonté est ainsi une notion « moderne », c'est bien du fait de l'absence de l'idée de liberté chez les Anciens ; Hegel écrit à ce propos : « Des continents entiers, l'Afrique et l'Orient, n'ont jamais eu cette Idée et ne l'ont pas encore ; les Grecs et les Romains, Platon et Aristote, également les stoïciens, ne l'ont pas eue ; ils savaient seulement, au contraire, que l'homme

---

1. H. Arendt : *La Vie de l'esprit*. 2. *Le Vouloir*, op. cit. p. 18.

2. Hegel : *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III ; *La Philosophie de l'esprit*, Add. § 392, tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 414.

est effectivement libre par la naissance (en tant que citoyen athénien, spartiate, etc.) ou par la force du caractère, la culture, par la philosophie (le sage est aussi libre en tant qu'esclave et dans les chaînes). Cette Idée est venue dans le monde par le christianisme, suivant lequel l'individu *comme tel* a une valeur *infinie*, en tant qu'il est ob-jet et but de l'amour de Dieu, qu'il est destiné à avoir avec Dieu en tant qu'esprit son Rapport absolu, à voir cet esprit habiter en lui, c'est-à-dire que l'homme est destiné *en soi* à la plus haute liberté<sup>1</sup>. » L'idée de la volonté n'aurait donc pu émerger qu'avec l'avènement d'une pensée de la libre subjectivité, contemporaine du christianisme.

Une autre explication résiderait, selon H. Arendt dont nous suivons ici l'analyse, dans la conception grecque de la temporalité, dont le caractère cyclique « nie implicitement au futur la qualité de temps authentique : le futur n'est qu'une conséquence du passé, et la différence entre choses de la nature et choses réalisées par l'homme est celle qui sépare les choses dont le potentiel se réalise nécessairement dans l'actuel et celles qui peuvent ou non s'actualiser<sup>2</sup>. » C'est pourquoi Aristote, distinguant les produits de l'industrie humaine et ceux de la nature, repère chez les premiers une sorte de préexistence potentielle, puisqu'ils n'ont pu être fabriqués qu'à partir d'une matière préexistante. Si l'on applique ce schéma de pensée à l'action humaine, il apparaît que « l'idée de Volonté, comme organe du futur, comme la mémoire est celui du passé, était totalement superflue ; Aristote n'avait pas à savoir que la Volonté existait, les grecs n'ont même pas de mot pour désigner ce qui est, à nos yeux, le ressort de l'action<sup>3</sup>. » Dans la mesure où les actions humaines elles-mêmes sont pensées selon le même schéma cyclique d'un mouvement qui se répète, il n'est guère surprenant que la pensée grecque ait pu se passer de l'idée de la faculté de volonté, « organe mental d'un futur en principe indéterminable, et par conséquent messager de la nouveauté<sup>4</sup>. »

---

1. Hegel : *Ibid.* § 482, p. 279.

2. H. Arendt : *La vie de l'esprit. 2. Le Vouloir, op. cit.* p. 28.

3. H. Arendt : *id.* H. Arendt précise que l'absence d'analyse de la volition « s'accorde parfaitement à la conception du temps que se faisait l'Antiquité qui identifiait la temporalité au mouvement circulaire des corps célestes et à la nature, non moins cyclique, de la vie sur terre : l'éternelle transformation du jour en nuit, de l'été en hiver, le renouvellement constant des espèces animales par la vie et la mort. » *Ibid. op. cit.* p. 30.

4. H. Arendt : *Ibid. op. cit.* p. 31.

Ces explications, pour convaincantes qu'elles soient, ne suffisent pas à résoudre entièrement la difficulté : car on trouve bien, chez Aristote singulièrement, une analyse de l'action humaine, analyse menée selon la double catégorie rectrice du volontaire et de l'involontaire (*akôn-hékon*). H. Arendt voit elle-même dans le concept aristotélicien de *proairesis* (choix entre deux possibilités, préférence qui me fait opter pour une action plutôt que pour une autre) un concept « précurseur » de l'idée moderne de Volonté<sup>1</sup>. Il convient donc d'examiner brièvement l'analyse aristotélicienne de l'action.

Aristote procède au livre III de l'*Éthique à Nicomaque* à l'étude du volontaire et de l'involontaire dans les actions, de la délibération et de la préférence (*proairesis*) dans le choix des moyens ; l'ensemble de cette analyse constitue une théorie de la « prudence » (*phronésis*), c'est-à-dire du jugement pratique, ou jugement en situation, qui a une portée essentiellement *éthique*, dans la mesure où elle vise à fonder les critères de la louange ou du blâme qu'il convient d'appliquer à l'action faite. C'est pourquoi Aristote commence par opérer une distinction première entre les actions volontaires, faites de plein gré, et les actions involontaires, faites par le sujet contre son gré. En effet, la louange ou le blâme, qui sont des critères d'imputation morale, sont déterminés par le degré de connaissance, c'est-à-dire de réflexion préalable que le sujet a de la portée de son action et de son caractère volontaire. En effet, selon Aristote, seule l'action volontaire appelle la louange ou le blâme, alors que le caractère involontaire d'une action faite contre gré vaut pour une décharge expresse de responsabilité.

On le voit, si Aristote ne construit pas, à proprement parler, dans son *Éthique*, un concept cohérent et systématique de volonté, comme il apparaîtra plus tard dans l'histoire de la philosophie, à partir d'Augustin, puis de Descartes, du moins procède-t-il à une analyse détaillée du caractère volontaire ou non de l'action, dans l'horizon d'une théorie des vertus. C'est en effet le caractère *délibéré* de l'action qui en détermine la dimension éthique : « Ainsi donc, écrit Aristote, la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée comme le déterminerait l'homme prudent (le

1. H. Arendt : « La faculté de choix : *proairesis*, précurseur de la Volonté », in : *La Vie de l'esprit*. 2. *Le Vouloir*, op. cit. p. 71 et suiv. Ce qu'Aristote appelle *proairesis* (choix préférentiel), écrit H. Arendt, « sorte de précurseur de la Volonté à mes yeux, peut représenter un paradigme de la façon dont certains problèmes touchant à l'âme étaient soulevés et résolus avant la découverte de la Volonté. » *Ibid.* p. 21.

*phronimos*)<sup>1</sup>. » Il est ainsi remarquable qu'Aristote soit déjà parvenu, dans cette perspective proprement éthique, à une analyse très fine du caractère volontaire ou non de l'action ; les actions involontaires, faites à contre gré, se laissent ainsi définir : « On admet d'ordinaire qu'un acte est involontaire quand il est fait sous la contrainte, ou par ignorance. Est fait par contrainte tout ce qui a son principe hors de nous, c'est-à-dire un principe dans lequel on ne relève aucun concours de l'agent ou du patient<sup>2</sup>. » Par contre, une action est considérée comme volontaire si elle émane du sujet et de lui seul ; autrement dit, dans de telles actions, le principe qui « meut les parties instrumentales de son corps réside en lui et, les choses dont le principe est en l'homme même, il dépend de lui de les faire ou de ne pas les faire<sup>3</sup>. »

Cette analyse aristotélicienne de l'acte volontaire comporte pourtant ses limites, qui lui interdisent de déboucher sur la constitution d'un concept unifié de Volonté. En premier lieu, le choix préférentiel, qui amène un agent pratique à choisir une possibilité d'action plutôt qu'une autre, succède à une délibération. Mais celle-ci exclut la réflexion sur les fins, et est limitée à l'ordre des moyens : « Nous délibérons, précise Aristote, non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur les moyens d'atteindre les fins<sup>4</sup>. » Une telle restriction pose problème : s'il paraît légitime d'exclure de la délibération, à la manière stoïcienne, ce qui, de toute façon, échappe à notre emprise, il paraît excessif de restreindre la délibération aux seuls moyens, comme si eux seuls dépendaient de notre pouvoir de choix. Certes, le médecin, une fois qu'il a opté pour la profession médicale, ne doit guère perdre son temps à s'interroger sur la nécessité de guérir ses patients, mais ne lui a-t-il pas fallu délibérer une première fois, avant d'embrasser la profession médicale ? Et cette délibération-là ne portait-elle pas sur les fins ? Le choix d'un métier, qui engage une vie, ne porte-t-il pas sur une des fins essentielles qu'un homme peut se donner dans la conduite de son existence ? Aristote lui-même pourrait du reste en convenir, dans la mesure où le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* complique quelque peu le schéma de la délibération pour l'intégrer à l'analyse de la *phronésis* (sagesse pratique, que les Latins traduiront par *prudentia* : prudence), c'est-à-dire à la réflexion sur la

1. Aristote : *Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1106 b 36 - 1107 a 2, tr. fr. J. Tricot, Paris. Vrin. 1994, p. 106.

2. Aristote : *Ibid.* III, 1, 110 a 1-3.

3. Aristote : *Ibid.* III, 1, 110 a 15-18.

4. Aristote : *Ibid.* III, 5, 1112 b 12.

conduite de la vie de l'homme sage, le *phronimos*. Ici, la délibération semble bien porter sur ce qui est de l'ordre des fins.

Une autre difficulté tient au fait que la conception aristotélicienne de l'action volontaire semble confiner l'exécution de cette dernière au choix entre deux possibilités. Dès lors, on ne saurait attendre du Stagirite une conception élaborée de la volonté comme pouvoir d'initiative absolue, ou pouvoir de commencement. Aristote n'a donc fait que poser les bases d'une théorie accomplie de la volonté, telle qu'elle apparaîtra plus tard dans l'histoire de la pensée occidentale. Et la question est de savoir si une telle conception de la volonté, qui la confine dans le choix des moyens, d'une part, et dans le choix entre des possibilités préexistantes, d'autre part, n'est pas réductrice par rapport à l'idée de volonté entendue comme capacité d'instituer un véritable commencement dans l'ordre de l'action. Avons-nous affaire, avec cette conception aristotélicienne de l'action volontaire à une véritable théorie de la Volonté ? Il semble que la pensée grecque ait restreint l'idée de la liberté humaine à un « pouvoir » (un « je peux ») strictement délimité par le cadre des lois du cosmos organisé et de la Cité qui s'en inspire. Comme le note encore H. Arendt, la liberté, pour les Grecs, se réduisait à un « je peux », au sens d'un « état objectif du corps, non pas une donnée de la conscience ou de l'esprit<sup>1</sup> ». La liberté fondamentale, ajoute-t-elle, « était comprise comme liberté de mouvement. Était libre celui qui bougeait comme il l'entendait ; le critère était le Je-peux, non le Je-veux<sup>2</sup>. » Mais ce « pouvoir » se trouvait strictement encadré par les limites de la Cité, reflétant celles du monde. C'est l'individu tout entier qui s'efface, dans la cité grecque, devant les buts supérieurs de la communauté, et ceci explique que, pas plus que dans l'*Éthique à Nicomaque*, la *Politique* d'Aristote ne fasse mention du thème de la volonté comme telle. La volonté paraît subordonnée aux biens qui se proposent à elle, comme autant de possibles offerts à un pouvoir de choisir encore limité dans son extension.

L'idée de volonté se radicalise avec le stoïcisme, dont la conception semble dérivée d'Aristote, tout en marquant avec la pensée du Stagirite de notables différences qui sont autant d'approfondissements conceptuels du thème de la volonté. Celui-ci, en effet, occupe une place centrale dans les œuvres de Sénèque, d'Épictète, ou encore de Chrysippe. Chez tous ces auteurs, la volonté se voit promue au rang d'élément fondamental et décisif

1. H. Arendt : *La Vie de l'esprit*. 2. *Le Vouloir*, op. cit. p. 33.

2. H. Arendt : *Ibid.*

de la vie morale. Le principe premier de la morale stoïcienne réside dans la certitude rationnelle que l'homme vit dans un *cosmos* bon, parce qu'harmonieusement ordonné par la Providence. Dès lors, seul le vouloir qui consent au destin est en accord avec cette totalité harmonieuse ; selon Épictète, on ne peut donc mieux faire que d'apprendre à vouloir chaque chose telle qu'elle se produit. Mais l'application rationnelle de notre volonté à l'ordre du monde requiert au préalable que l'on distingue les choses qui sont en notre pouvoir (et relèvent ainsi de notre « vouloir »), et celles qui nous échappent, sur lesquelles il est vain de vouloir agir : « Il y a des choses qui dépendent de nous ; il y en a d'autres qui n'en dépendent pas<sup>1</sup>. » Si nous renonçons ainsi à agir sur les événements extérieurs qui nous échappent radicalement, les seules choses qui soient véritablement en notre pouvoir sont nos représentations et nos dispositions intérieures ; à défaut de peser sur le cours du monde, il nous appartient de modifier la disposition de notre âme : « Disposons notre âme de façon à vouloir tout ce que les circonstances exigent », demande Sénèque. En voulant chaque événement particulier, je manifeste rationnellement mon adhésion à l'univers dans sa totalité, et affirme mon accord avec la nature, qui est elle-même la raison universelle. Mais, surtout, à se détacher des choses considérées comme indifférentes parce que ne dépendant pas de sa volonté, mais ressortissant à la volonté de la Nature universelle, l'esprit s'élève à l'affirmation d'une indépendance absolue. C'est bien ce qu'exprime ce texte d'Épictète : « Quelqu'un peut-il t'empêcher d'acquiescer à la vérité ? Personne. Quelqu'un peut-il te contraindre à accepter l'erreur ? Personne. Vois-tu que dans ce domaine ta personne morale est libre, affranchie, exempte d'entraves ?<sup>2</sup> » Mais cette conquête de l'autonomie intérieure, on l'a vu, se paie du prix du consentement au Destin, figure paradoxale de l'acte volontaire par excellence, propre à l'être doué de raison. N'y a-t-il pas un étrange paradoxe à qualifier de toute-puissante la volonté à partir du moment où elle peut vouloir ce qui est, sans prétention à changer l'ordre du monde ? Pour atteindre à la sérénité du sage, « ne demande pas, écrit Épictète, que les événements arrivent au gré de ta volonté ; mais tâche de vouloir les événements tels qu'ils arrivent, et ta vie s'écoulera heureuse<sup>3</sup>. »

---

1. Épictète : *Manuel*, I, 1.

2. Épictète : *Entretiens*, livre I, chap. 17.

3. Épictète : *Manuel*, VIII.

Certes, ce n'est pas le moindre paradoxe du stoïcisme que de voir dans le consentement résigné au Destin la réussite suprême de la volonté. Davantage, une telle apologie de l'acceptation de ce qui est comme il est est-elle digne de constituer le Bien suprême pour une créature telle que l'homme ? Nietzsche s'insurgera contre un tel appel à la passivité adressé à un être qui doit vouloir se différencier de la nature, et s'affirmer dans son être par la négation valorielle de l'ordre naturel : « Vous voulez *vivre* “en conformité avec la nature” ? demande-t-il ; O nobles stoïciens, quelle duperie dans les mots ! Imaginez un être conforme à la nature, comme elle prodigue sans mesure, indifférent à l'extrême, sans intentions ni égards [...] Imaginez l'indifférence même muée en puissance, comment *pourriez-vous* vivre conformément à cette indifférence ? Vivre, n'est-ce pas justement vouloir être autre chose que cette nature ? Vivre, n'est-ce pas évaluer, préférer, être injuste, borné, vouloir être différent ?<sup>1</sup> » Ce que Nietzsche a bien vu, c'est que le consentement stoïcien porte sur la nécessité prise dans sa totalité, en tant qu'elle est divine, et raison. Mais précisément, cette apologie du tout ne se fait-elle pas au détriment de la partie ? Et singulièrement de cette « partie » du tout qu'est la subjectivité elle-même ? Nous aurons par la suite l'occasion de vérifier cette loi de concordance entre l'émergence de l'idée de volonté et celle de subjectivité. Ce principe se vérifie avec le stoïcisme : l'adoration du tout exige le sacrifice de la particularité subjective. Et, à l'inverse, l'affirmation de la subjectivité vaut pour un retrait par rapport à la totalité. Poser le sujet, c'est nécessairement amoindrir la puissance d'englobement du tout. Car enfin, comme le remarque avec pertinence P. Ricœur, « Je ne suis pas une partie du tout. La subjectivité me donne une position privilégiée qui m'interdit de me résorber dans la somme des objets<sup>2</sup>. » C'est à cette position de la subjectivité que le stoïcisme, école d'humilité, ne s'est pas encore élevé, pour affirmer que l'homme n'est pas le centre de l'être, mais qu'il n'est qu'un être parmi l'ensemble des êtres qui composent l'univers. La question subsiste seulement de savoir si la compréhension adéquate du rapport de l'homme au monde passe par le recours à la relation de partie à tout.

Si « le tout qui m'englobe est la parabole de l'être que je ne suis pas<sup>3</sup> », le rapport de l'homme à l'être devient celui de l'être fini que je suis à l'être

1. Nietzsche : *Par-delà le bien et le mal*, § 9, éditions 10/18, p. 30.

2. P. Ricœur : *Le Volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 443.

3. P. Ricœur : *Ibid.* p. 444.

infini, *ens realissimum*, transcendance qui m'excède absolument, et qui, avec l'avènement du christianisme, prendra la figure de Dieu. Il est d'autant plus remarquable que la philosophie chrétienne ne fera qu'accentuer l'importance de la volonté, comme si l'affirmation de Dieu ne saurait se faire au détriment du pouvoir humain d'affirmer ou de nier. C'est ainsi que saint Augustin reprend à son compte le motif stoïcien de la primauté de la volonté : « Y a-t-il, en effet, demande-t-il, quelque chose qui dépende davantage de la volonté que la volonté elle-même ? Parce qu'elle est en notre pouvoir, elle est libre pour nous<sup>1</sup>. » Cette accentuation chrétienne du thème de la volonté est évidemment requise par la nécessité, dans le cadre d'une réflexion sur le mal, d'établir le principe de la liberté humaine ; et l'affirmation de cette liberté est elle-même indissociable, comme Hegel l'a bien vu, de la position de la subjectivité dans toute sa profondeur, constitutive de l'avènement d'une « nouvelle forme du monde » : « Le droit de la particularité à se trouver satisfaite, écrit Hegel, ou, ce qui est la même chose, le droit de la liberté subjective, constitue le point critique et central dans la différence de l'Antiquité et des Temps modernes. Ce droit dans son infinité est exprimé dans le christianisme et y devient le principe universel réel d'une nouvelle forme du monde<sup>2</sup>. » Le tournant du monde grec au monde moderne s'effectue par l'affirmation de la volonté dans son caractère infini. Il n'est sans doute pas exagéré de voir en la figure de saint Augustin l'incarnation de ce tournant décisif dans la conception de la volonté. Confronté à la tâche de comprendre le sens du mal et du péché originel, Augustin représente en effet un sommet dans l'affirmation de la volonté comme liberté, et donc comme pouvoir de se détourner de Dieu ; avec lui, la *voluntas* se manifeste comme pouvoir infini de défailir, de renier Dieu et ses œuvres. Rompant avec une conception substantialiste du mal (où celui-ci est un « quelque chose », une réalité substantielle), et inaugurant une compréhension du mal comme *mal-faire*, comme acte, Augustin met au jour la corrélation indissoluble entre le pouvoir de faire et celui de mal-faire. Ce mode défectif appartient de plein droit à la volonté humaine et, tout en consacrant l'ambivalence radicale, en découvre la profondeur infinie. L'analyse augustiniennne révèle pour la première fois l'ambivalence de la volonté humaine, car, comme le note P. Ricœur : « Infinie, la volonté l'est à l'image de Dieu en tant que pouvoir de dire oui ou non, car un pou-

1. Augustin : *De libero arbitrio, Du libre arbitre*, livre III, chap. 3, 27 ; livre I, chap. 12.

2. Hegel : *Principes de la philosophie du droit*, § 124, R. *op. cit.*, p. 156.