

Laval théologique et philosophique



La volonté dans la philosophie antique

J. Jérôme

Volume 7, numéro 2, 1951

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019858ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019858ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Jérôme, J. (1951). La volonté dans la philosophie antique. *Laval théologique et philosophique*, 7(2), 249–261. <https://doi.org/10.7202/1019858ar>

La volonté dans la philosophie antique

Chaque fois que nous nous trouvons en présence d'un homme que nous cherchons vraiment à comprendre et non pas simplement à classer, nous sentons éclater les cadres des théories psychologiques, et la présence d'un nouveau mystère se révéler à nous. Ce n'est pas à dire que les connaissances théoriques et l'expérience ne puissent nous être d'un grand secours : nous pouvons penser au refoulement, au complexe d'infériorité, aux glandes endocrines, mais nous sommes certains qu'il doit encore y avoir autre chose. « Nos concepts, dit Aristote, n'épuiseront jamais la réalité individuelle, parce qu'ils décriront toujours de l'universel, c'est-à-dire quelque chose qui appartiendra aussi à un autre. » L'homme est un être composé qu'une méthode réductrice ne pourra jamais pénétrer. Et c'est pourquoi la psychologie ne peut pas se traiter à coup de dilemmes : « Cette névrose est d'origine psychique, dit un psychologue ; d'origine somatique, prétend l'autre ; les caractères organiques ne sont que la conséquence du trouble psychique, affirme l'un ; pas du tout, réplique un autre, c'est le trouble mental qui provient ici de l'organisme. » Et l'on nous somme ainsi de choisir, selon une psychologie qu'on prétend scientifique, mais qui est en réalité une psychologie simplifiée.

Les anciens philosophes avaient au sujet de l'âme des conceptions infiniment plus souples. Aristote se demande, dans le « *Περὶ Ψυχῆς* » s'il faut réserver l'étude de l'âme au « physicien », qui s'occupe de philosophie naturelle, ou au pur « dialecticien ». Il prend l'exemple de la colère. Le dialecticien y verrait simplement « le désir d'offenser à son tour » (*ὄρεξιν ἀντιλυπήσεως*)¹, l'autre, « la vaporisation du sang qui environne le cœur ou du chaud ». Entre les deux, le philosophe refuse de choisir ! L'un indique la matière, l'autre, la forme et la notion. Qui a raison ? Est-ce celui qui ne s'attache qu'à la matière et qui ignore la forme, ou celui qui ne considère que la forme ? Ou plutôt ne faut-il pas penser que c'est celui qui fait entrer l'une et l'autre dans sa définition (*ἢ μᾶλλον ὁ ἐξ ἀμφοῖν*) ? On saisit là nettement le principe d'une psychologie synthétique, dont Aristote n'a certes pas épuisé les dernières conséquences, mais qui pourrait nous ouvrir bien des perspectives, en nous dégageant de l'excès des spécialisations.

Le Stagirite se défie des géomètres en matière morale. Les jeunes gens, dit-il, sont bien capables de réussir en géométrie, mais seront toujours insuffisants en morale : il leur manque l'expérience². Pour caractériser cette dernière, il emploie le terme d'*αἴσθησις*, qu'on peut traduire par « sensation » ou « sentiment ». Ce sentiment moral, comme M. Baruk l'a fait remarquer, implique à la fois une composante intellectuelle, sur le plan

1. ARISTOTE, *De l'Âme*, I, ch.1, 403a30.

2. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, ch.8 (trad. Voilquin).

des principes moraux, et une charge affective liée à tout l'organisme biologique. Devant une telle complexité, on comprend les simplifications d'une certaine psychologie, mais cette dernière se condamne alors à ne plus connaître de l'homme que des aspects tronqués. Nous pensons qu'il y a une tradition antique, dont Aristote et les Stoïciens sont les grands jalons, mais qui se prolonge jusqu'aux Pères du désert et saint Thomas d'Aquin. Cette tradition ne présente pas seulement un intérêt historique, et nous voudrions tenter de montrer, à propos de l'étude de la volonté, l'apport qu'elle pourrait fournir à la psychologie moderne. Nous étudierons donc la base passionnelle de la volonté et la volonté en général, pour considérer ensuite l'acte volontaire et ses rapports avec l'inconscient.

I. LA PASSION

La volonté, appétit rationnel, informe les passions de l'homme. La passion n'est pas simplement une pulsion élémentaire indifférenciée. Dès que l'homme en prend conscience, elle devient humaine, par le consentement qu'il lui donne. Ce « consensus » est familier aux Stoïciens ; s'il va contre l'ordre de la nature (*παρὰ φύσιν*), c'est lui qui donne aux passions leur caractère dépravé. L'attitude volontaire modifie ainsi profondément la nature même du courant passionnel. En plus de la vie végétative, l'homme a donc deux parties : la partie raisonnable proprement dite, l'intelligence ; et la partie passionnelle, soumise au pouvoir de la raison. Tel est le sens de l'analyse d'Aristote. Il existe de plus, nous dit-il, « une vie pratique pour celui qui a la raison. Chez celui-ci, une partie se laisse persuader par la raison, l'autre la possède et s'en sert ».

« Même les forces appétitives inférieures, au dire de saint Thomas, sont dites rationnelles, selon qu'elles participent en quelque manière à la raison ¹. » Si, en tant que mouvements de l'appétit irrationnel, elles ne sauraient avoir de qualification morale, on peut les appeler bonnes ou mauvaises, dans la mesure où elles sont soumises à l'empire de la raison et de la volonté. Les Stoïciens envisagent simplement la passion, en tant qu'elle ne se laisse pas persuader par la raison. « La passion est une tendance qui déborde ou dépasse les mesures de la raison ; ou une tendance égarée, qui ne se laisse pas persuader par elle » (*πάθος δὲ πλεοναζούσα ὁρμῇ ἢ ὑπερτεινοῦσα τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα ἢ ὁρμῇ ἐκφερόμενη καὶ ἀπειθῆς λόγῳ*) ². Aristote emploie pour caractériser la vie passionnelle, le terme de : *ἐπιπειθῆς λόγῳ*, docile à la raison, tandis que par définition, la passion chez les Stoïciens est *ἀπειθῆς λόγῳ*, indocile à la raison. Le terme *passion* recouvre donc chez les péripatéticiens toute la vie sensible, que cette dernière se laisse « persuader » ou non par la raison, tandis que les Stoïciens « appellent volonté tout mouvement raisonnable de la partie appétitive, et passion, tout mouvement dépassant les limites de la raison » ³. Pour saint Thomas, la

1. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.24, a.1, ad 2.

2. S. CLEMENS, *Al. Strom II*, p.460 ; Pott. frag. Arnim, 377.

3. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.24, a.2, c.

différence qui sépare les uns et les autres est surtout affaire de mots : et de fait, les anciens, péripatéticiens ou stoïciens, qui diffèrent par les solutions philosophiques, se retrouvent sur les données du problème.

L'expérience quotidienne nous révèle en effet deux aspects de la passion. Cette dernière a un élément irrationnel et constitue bien à son origine, une pulsion élémentaire, mais elle implique aussi un « consensus » de la raison. « Autre chose est de sentir la douleur physique (*ἄλγος*) autre chose d'en éprouver de la peine (*λύπη*) qui dépend du jugement qu'elle est un mal ¹. » Quand les Grecs soulignent avec insistance l'élément rationnel, ils ne succombent pas à une sorte de préjugé intellectualiste : ils obéissent simplement à l'expérience. « La passion est donc une raison, un jugement, comme dit Chrysippe, mais une « raison irrationnelle » et désobéissante à la raison, ce qui implique tout de même un élément irréductible à la raison ². »

Avec notre mentalité « scientifique », nous aurions tendance à ne voir en tout cela que querelle d'écoles, ou divagations de philosophes, et nous enfermerions les Stoïciens dans un de ces dilemmes bien tranchés où nous excellons. Nous les mettrions en demeure de choisir entre le *κρίσις* et l'*ἄλογον*, le jugement et le déraisonnable : la passion est-elle enfin affaire d'intelligence ou de pulsion instinctive ? Nous les aimons tellement ces « pulsions instinctives », bien décantées de tout rationnel, qui, lui, de son côté, prend docilement la place que nous lui réservons dans la catégorie du social. Il ne reste plus alors au psychiatre que de réaliser un compromis d'équilibre entre ces forces adverses ; mais n'est-ce pas au prix d'une simplification ? Il est regrettable que cette notion de perméabilité de la passion à la volonté, qui semble être vraiment au centre de la psychologie grecque, soit à peu près disparue de la psychologie moderne. L'homme n'est plus devenu qu'un champ de bataille, où s'affrontent des instincts et des pulsions, des refoulements et des défolements, des inhibitions et des transferts, et où la volonté ne joue plus qu'un rôle de censure, dont le seul but semble être de compliquer méchamment la tâche des psychanalystes.

L'observation la plus banale nous révèle pourtant cette liaison intime du jugement et de la passion. Si un petit enfant vient à tomber, et que ses parents ne paraissent pas prendre sa chute en considération, s'ils lui disent que « ce n'est rien » avec douceur et fermeté, le petit ne pleure pas ou cesse de pleurer. Dans sa peine, la douleur physique n'est donc pas seule en cause, mais l'estimation de la gravité joue aussi son rôle. Si ce n'est pas grave, « il ne convient pas » de pleurer. Il y a là un élémentaire jugement de convenance, une *κρίσις*, qui amène le calme dans l'âme du jeune enfant. On saisit ici concrètement comment le jugement « persuade » la passion, dans un échange incessant, qu'une analyse révélerait dans chacun des actes de notre vie quotidienne. Nous sommes bien forcés d'étudier à part les passions, mais n'oublions pas que nous faisons alors de l'abstraction. « Ces passions, écrit saint Thomas, considérées en elles-mêmes sont communes aux hommes et aux autres animaux, mais selon qu'elles sont com-

1. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, T.I, ch.2, p.324.

2. *Ibid.*

mandées par la raison, elles sont propres à l'homme ¹. » La passion n'existe donc pas à l'état pur, elle ne précède pas d'ailleurs toujours la raison, mais si « la partie supérieure de l'âme est mue intensément vers quelque chose, la partie inférieure peut suivre ». L'homme peut ainsi développer en lui la passion par un acte volontaire et, si c'est pour le bien, « la passion de l'âme ajoute à la bonté de l'action » ².

Il en est d'ailleurs de même pour le mal. Bergson a dit de notre civilisation qu'elle était aphrodisiaque, et c'est une erreur de croire que les perversions de l'instinct soient toujours d'ordre instinctif. Elles peuvent provenir aussi d'une décision intime du vouloir, « per modum electionis », dirait saint Thomas, et c'est peut-être dans les profondeurs du volontaire qu'il faudrait en chercher la clef.

II. LA VOLONTÉ EN GÉNÉRAL

La volonté a pour fin le bien commun de l'homme, « de même que le roi a souci du bien commun de son royaume ». Elle a donc sur les puissances de l'âme une sorte de pouvoir politique, et c'est elle qui leur permet d'agir. Saint Thomas ne fait d'exception que pour les forces de la vie végétative, qui « ne sont pas soumises à notre arbitre ». Le rôle propre de la volonté est donc de réaliser une véritable intégration des forces de la vie. Guidée par l'intelligence, la volonté le veut à son tour vers le bien commun. « L'intelligence veut la volonté comme fin, mais la volonté regardant le bien commun veut l'intelligence effectivement. » C'est donc la faculté volontaire qui engage l'homme, corps et âme, dans l'action, et les appétits concupiscibles et irascibles, le désir et la colère, ne se distinguent plus dès lors dans l'appétit supérieur de l'homme. Nous ne sommes pas en présence d'une dichotomie, mais d'une intégration.

Considérer l'instinct sexuel, indépendamment de la volonté, ne peut donc être qu'une abstraction, légitime sans doute méthodologiquement, mais qui serait fautive à partir du moment où on la « réifierait ». Tout est humain dans l'homme. On parle du dynamisme des instincts, mais ce dynamisme n'est pas mécanique ; il est bien en relation vivante avec l'intelligence et la volonté. Concrètement informé par toute la vie morale, il n'existe pas à l'état pur. Il ne s'agit pas de réaliser entre l'instinct et la raison un équilibre mais une harmonie. Et le psychologue ne doit pas devenir la victime des modèles mécaniques, qu'il emprunte aux sciences de la nature, et qui sont déjà d'ailleurs insuffisants en psychologie animale comme nous allons essayer de le voir maintenant.

Comme la conception aristotélico-thomiste que nous avons esquissée n'est pas le fruit d'idées préconçues, mais d'une réflexion sur l'expérience, il n'est pas étonnant que certaines expériences modernes recourent singulièrement cette notion d'une fonction coordinatrice de la volonté. Cette dernière implique une union étroite de la sensibilité et de la raison. Mais

1. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.24, a.1, ad 1.

2. *Ibid.*, a.3, ad 1.

il n'est pas nécessaire pour le vérifier d'étudier des phénomènes psychiques volontaires, comme la décision libre. À un stade bien inférieur, celui de la coordination et de l'adaptation des mouvements, la volonté est déjà nécessaire. Le professeur Baruk, qui a étudié spécialement l'influence des toxiques, en particulier de la bulbo-capnine en psychologie animale, a été amené à mettre en relief cette faculté coordinatrice de la volonté. Il a très nettement déterminé la différence entre le trouble de la coordination volontaire et les simples lésions organiques. « Chez les catatoniques, la mise en train est excessivement lente, et ce n'est que lorsqu'on passe aux mouvements automatiques que l'on voit la courbe se rétablir. Au contraire, chez des malades neurologiques atteints de lésions des instruments du mouvement volontaire, la mise en train est conservée, et le trouble de la contraction musculaire est d'un autre aspect et porte sur la décontraction ¹. » Lésion organique et déficience d'initiative volontaire lui apparaissent donc comme deux choses différentes et, par le fait même, le rôle de la volonté comme puissance de coordination est mis en plein relief, dès le niveau animal. L'animal qui est en état catatonique n'est plus maître de ses mouvements. Un pigeon auquel on a injecté de la bile d'un malade ne peut plus bouger, car les toxiques de la bile ont inhibé son fonctionnement volontaire. Les vieux philosophes, soi-disant systématiques, parlaient de l'expérience normale ; M. Baruk observe ou provoque des expériences pathologiques. Mais la même docilité à l'expérience doit nécessairement aboutir à des conclusions convergentes.

Saint Thomas se demande aussi si les animaux ont de la volonté. Si l'on veut parler d'une volonté rationnelle, connaissant la raison de la fin de ses actes et la proportion de l'acte à la fin, il est évidemment impossible de la leur reconnaître. Mais on ne peut nier selon lui que les animaux aient, par le sens et l'estimation naturelle, une certaine connaissance de la fin de leur acte, sans pouvoir se rendre évidemment compte de la raison de fin ². En ce sens, on peut donc parler d'une certaine « volonté » chez les animaux. Or c'est elle qui est inhibée dans les différentes formes de catatonies expérimentales. « Pour la première fois dans ce domaine, les données organiques et les données psychologiques au lieu de s'opposer, ou de former seulement deux plans parallèles, s'intriquent étroitement et se renforcent les unes les autres ³. »

Au niveau de l'homme, la complexité du mouvement s'accroît encore. Pour éviter ou fuir quelque chose, l'intellect n'est pas suffisant. « Même lorsque l'intellect, dit Aristote, prescrit et que la pensée prononce qu'il faut éviter ou rechercher quelque chose, le sujet ne se meut pas toujours ainsi, mais il agit parfois conformément à l'appétit, comme le fait l'intempérant. » Mais par ailleurs « le désir (*ὄρεξις*) n'est pas non plus seul maître de ce genre de mouvement. Ceux qui sont maîtres d'eux-mêmes, éprouvant des désirs, je veux dire des appétits, ne font pas les choses dont

1. BARUK, *Manuel de psychiâtrie*, p.225.

2. *Ia IIae*, q.6, a.2, c.

3. BARUK, *Manuel de psychiâtrie*, p.222.

ils ont le désir, mais suivent la raison (*ἀκολουθοῦσι τῷ νῶ*)¹. » Aristote arrive à synthétiser ainsi les deux éléments pour expliquer le mouvement. « Il semble juste d'admettre que ce sont ces deux choses, à savoir le désir et la discursion pratique qui meuvent l'animal » (*ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική*)², et chez les animaux, l'imagination (*φαντασία*) joue un rôle semblable à celui de l'intelligence chez l'homme.

Si la volonté est dans un rapport aussi profond avec le désir et l'imagination, on s'explique facilement qu'une cause perturbatrice des conditions somatiques puisse en entraver profondément l'exercice, alors que ce fait serait parfaitement incompréhensible dans l'hypothèse d'une volonté radicalement détachée de son conditionnement organique. Il serait d'ailleurs aussi futile de vouloir la réduire même chez l'animal à ce conditionnement. Ce serait méconnaître le rôle de l'initiative volontaire, et assimiler un trouble de coordination à une pure lésion organique. Au niveau humain, ce serait refuser d'admettre le rôle de l'intelligence dans la volonté, et ce serait nier la spécificité du sens moral, dont l'existence, pour n'être pas mesurable, n'en est pas moins un fait incontestable. Une méthode purement technique est ici débordée ; les purs techniciens n'ont plus alors qu'une seule ressource : nier ou réduire. Nous savons qu'ils ne s'en privent pas, mais ils ne nous donnent alors de la réalité qu'une image tronquée, une description de rouages mécaniques, qui satisfait à bon marché le goût des idées claires, mais qui ne rend pas compte de la complexité du réel. Ils se voudraient des « ingénieurs » psychologues, mais il n'y aura jamais d'ingénieurs en psychologie parce que la vie n'est pas une machine.

Nous connaissons de nos jours une véritable superstition de la technique. Toutes les techniques ne sont sans doute pas inopportunes dans la science de l'âme : les observations que nous avons citées nous montrent au contraire tout leur intérêt, mais elles doivent demeurer ouvertes à tout le champ de l'expérience. « Il convient, écrit Le Senne, d'avertir particulièrement contre la partialité d'un empirisme scientifique qui, subordonnant le respect de l'expérience à ses exigences propres de schématisation et de mesure, finit par restreindre l'expérience à celles qui se donnent dans les laboratoires, entre des appareils et s'y expriment dans un formalisme mathématique³. » Nous avons essayé de montrer comment des expériences de laboratoire ont amené M. Baruk à réintroduire, en pathologie, la notion de « volonté », et à en découvrir des implications nouvelles. Son accord avec les grandes thèses d'Aristote et de saint Thomas n'est pas fortuit. La technique, bien loin de nier une notion métaphysique traditionnelle, l'a mise en pleine valeur, et en a approfondi le conditionnement organique. La psychologie n'a pas à choisir entre une science inhumaine et une philosophie désincarnée. La science et la philosophie doivent plutôt chercher, par leurs lumières convergentes, à éclairer un peu le mystère de l'homme.

1. ARISTOTE, *De l'Âme*, III, ch.9, 433a5.

2. *Ibid.*, ch.10, 433a15.

3. LE SENNE, *Obstacle et Valeur*, p.29.

III. L'ÉLECTION — LE CHOIX

Aristote distingue le souhait raisonné (*βούλησις*), et le choix proprement dit (*προαίρεσις*). La volonté implique en effet le désir général du bien, mais elle doit aussi choisir les moyens de le réaliser. Ce choix des moyens n'est pas sans doute la volonté au sens large : « les enfants et les autres êtres vivants sont capables d'agir volontairement, mais non avec choix délibéré ». Nous avons relevé tout à l'heure le rôle de l'initiative volontaire chez l'animal. Cette initiative n'a rien d'un choix délibéré : nous sommes donc invités à voir une hiérarchie dans la volonté. Le choix humain qui nous engage dans l'action est au sommet de l'acte volontaire, dont la base est constituée par l'initiative coordinatrice. Or cette *προαίρεσις* concerne ce qui est en notre pouvoir. « Le choix s'exerce, semble-t-il, sur ce qui dépend de nous (*ὅλως γὰρ ἔοικεν ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι*). » Cette insistance sur la valeur du choix, fondement de la liberté, nous la retrouvons chez les Stoïciens, et au centre même de la pensée d'Épictète. Il y a pour ce philosophe les choses qui ne dépendent pas de nous, et de celles-là nous n'avons pas à nous préoccuper, et celles qui dépendent de nous et dont nous devons toujours être les maîtres. Le bien et le mal reposent donc dans le choix. « Où est le bien ? dans le choix ; le mal ? dans le choix ; et ce qui n'est ni bien ni mal ? dans ce qui ne fait pas l'objet d'un choix ¹. »

Mais ce choix ne serait-il pas simplement le désir ? Le Stagirite donne ici une réponse négative, car « celui qui n'est pas maître de soi est capable de désirer, non d'agir par libre choix ; en revanche, qui est maître de soi agit par choix délibéré et non sous l'impulsion du désir » ². Pas plus que les Stoïciens, il ne considère donc la passion comme fatale : le choix n'est pas non plus l'opinion, car ce n'est pas sur nos opinions mais sur nos actes que nous sommes jugés bons ou mauvais. « C'est par le choix du bien ou du mal que nous sommes tels, non pas par notre façon de penser le bien et le mal. » Saint Thomas fait remarquer d'ailleurs dans son commentaire sur ce passage de l'*Éthique* ³, que nos actions étant singulières et contingentes, on ne recherche pas leur connaissance pour la vérité qui est en elle, mais seulement pour l'œuvre à accomplir. D'autre part, si l'opinion et l'élection étaient la même chose, ce serait les mêmes hommes qui auraient une opinion juste, et qui choisiraient toujours effectivement les meilleures choses, ce qui, au dire de l'Aquinat, est évidemment faux (« quod patet esse falsum »).

Les grands adversaires d'Aristote sont ici les Platoniciens. Platon, en effet, n'a pas une doctrine de la volonté. Le mal, dans le *Protagoras*, provient d'une ignorance (*ἀμαθία*) ⁴ à laquelle le *Gorgias* ajoute l'idée de maladie. « Celui qui est injuste doit s'empresser d'aller chez le juge,

1. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, 16.

2. ARISTOTE, *Éthique*, III, ch.2.

3. *In III Ethicorum*, lect.6 (ed. Pirotta), n.452.

4. PLATON, *Protagoras*, 457.

comme on se hâte d'aller chez le médecin, avant que la maladie de l'injustice (*νόσημα ἀδικίας*) ne devienne incurable ¹. » Si l'on est méchant, c'est par l'effet des humeurs ou d'une mauvaise éducation ; « personne n'est méchant volontairement, c'est par une mauvaise disposition du corps ou une éducation mal faite que le méchant devient méchant, car tout cela est détestable pour tout homme et lui arrive involontairement » ². Platon souligne donc les causes intellectuelles ou physiologiques de l'acte volontaire, mais, entraîné par son intellectualisme, il méconnaît la fonction d'intégration de la volonté. Tous les éléments qu'il décèle sont exacts, mais il n'a pas établi nettement que l'homme était en outre le principe (*ἀρχή*) de ses actes. Et cette méconnaissance de la spécificité de l'acte volontaire pose au législateur des *Lois* des problèmes insolubles. Si le criminel est inguérissable, écrit-il, il faudra « le châtier sans rémission » ³. Mais de quel droit punir quelqu'un qui n'est pas responsable ? Les récompenses et les punitions n'ont plus de raison d'être, si nos actes n'ont pas en nous leur principe. « Nul n'est heureux involontairement, réplique Aristote, mais le vice est chose volontaire. Ou alors il faut remettre en discussion ce que nous venons de dire et renoncer à déclarer que l'homme est le principe et le générateur de ses actes comme de ses enfants. »

Sans doute, la complexion du corps, même l'impression des corps célestes, explique saint Thomas, peut agir sur la sensibilité, mais la volonté et la raison qui sont le principe des actes humains ne sont pas mus davantage par ces dispositions que par les passions de l'âme qui peuvent être « persuadées par la raison » (*suasibiles ratione*). Les humeurs, pas plus que l'opinion, ne peuvent donc rendre parfaitement compte du choix. Sans doute, il y a un moment où les façons de nous comporter ne sont plus soumises à la volonté, mais, bien souvent, c'est notre volonté qui leur a permis de se développer en nous. C'est un peu, dit l'Aquinate, comme une pierre qu'on jette en l'air : on ne peut plus la reprendre quand on l'a jetée mais on aurait pu ne pas la jeter. La faute n'est donc pas seulement, comme dans une certaine tradition grecque, un « solécisme éthique » ⁴, ni une passion de la sensibilité ou une erreur de jugement ; elle est tout cela à la fois puisqu'elle repose sur une déviation de la volonté qui représente un engagement de tout l'homme.

Les critiques que saint Thomas, après Aristote, fait du socratisme, sont d'ailleurs très nuancées. « Socrate pensait, comme le rapporte le Philosophe, que la science ne peut être dominée par la passion ; d'où il concluait que toutes les vertus sont des connaissances et tous les péchés des erreurs. Cette opinion renferme quelque chose de vrai (*aliquahter recte sapiebat*). Puisque la volonté a pour objet le bien réel ou le bien apparent, quand elle se porte au mal, c'est que la raison le voit sous les apparences du bien ⁵. »

1. PLATON, *Gorgias*, 480b.

2. PLATON, *Timée*, 88c.

3. PLATON, *Lois*, 731b.

4. JANKÉLÉVITCH, *Traité des Vertus*, p.563.

5. S. THOMAS, *Ila Ilae*, q.77, a.2, c.

Mais la raison peut être entraînée dans l'erreur par bien des motifs, elle peut oublier les cas particuliers, ou avoir un défaut d'attention. La passion peut d'ailleurs, par son exclusivisme, lui ravir des forces, ou agir sur elle par un certain changement corporel. Et cette mutation peut lier l'intelligence jusqu'à faire perdre à l'homme l'usage de la raison : « Beaucoup de gens ont été amenés à la folie par l'abondance de l'amour et de la colère. » Mais ces passions elles-mêmes peuvent engager la responsabilité, dans la mesure où elles ne sont pas précisément imperméables à la raison. Elles en arrivent sans doute à fausser le jugement moral, mais ce brouillard qu'elles projettent sur la raison, et que Platon avait déjà décelé dans le *Timée*, peut être lui-même un produit de la volonté humaine.

Il y a donc dans le choix un élément de désir, une aspiration rationnelle informant déjà la sensibilité, et une délibération. Un choix volontaire n'est pas une impulsion instinctive, mais le terme de la délibération mis en œuvre par le désir. Synthétisant tous les éléments que son analyse a relevés, Aristote va pouvoir définir le choix : « un désir délibératif des choses qui sont de notre ressort, » (ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῶν)¹. La volonté humaine apparaît ainsi comme la faculté d'intégration que, déjà, la psychologie animale nous faisait soupçonner, et par laquelle l'homme s'engage corps et âme, passion et intelligence, dans la complexité de l'acte libre.

IV. L'INCONSCIENT

Une étude de l'inconscient ne devrait-elle pas précéder plutôt que suivre celle de l'acte volontaire ? Ce n'est pas une simple question de méthode. Nous avons vu que pour Aristote les *habitus* étaient volontaires à l'origine et que leur passage dans l'inconscient ne leur enlevait pas leur responsabilité originelle. Saint Thomas nous explique par ailleurs que le volontaire peut précéder la passion, en bien ou en mal. Nous savons que tel livre est « passionnant », et que nous aurons du mal à nous arracher à sa lecture, une fois que nous l'aurons commencé. À nous de ne pas en courir le risque, si nous avons peur d'être entraînés. Chez certains psychologues, au contraire, la passion a toujours l'air de précéder. Dans l'image de Freud², ce sont les tendances qui se présentent au seuil de la conscience ; la volonté n'intervient qu'à titre de censure, pour les refouler dans l'inconscient ou les admettre dans la zone préconsciente. Pour les anciens, au contraire, la volonté n'a pas seulement un rôle de répression, mais d'initiative, et elle peut déclencher tout le mouvement passionnel. Il n'y a pas dans l'âme un sens unique, mais un chassé-croisé, ou plus exactement, une « information » réciproque. Une psychologie des profondeurs qui méconnaîtrait les relations étroites de l'inconscient et du volontaire, pour n'en voir que les oppositions, serait une psychologie mécanique et non pas une psychologie humaine.

1. ARISTOTE, *Éthique*, III, ch.3.

2. FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, p.319.

Sans doute, les anciens n'ont-ils guère étudié l'inconscient sous un angle freudien, et il serait vain, comme le montre le R. P. Dubarle¹, de vouloir rechercher chez Aristote une « psychologie des profondeurs ». Ce n'est pas à dire que les anciens philosophes ne se soient pas préoccupés du problème. Plotin sait bien que l'âme possède des dispositions, fruits d'impressions et de connaissances antérieures, dont elle n'a pas actuellement conscience. Il n'ignore pas que c'est pour elle un danger, car si elle les connaît, elle se sent différente d'elles, mais « si elle ignore qu'elle les possède, elle risque d'être elle-même ce qu'elle possède ; ce sont ces affections ignorées d'elle qui la font surtout déchoir » (ὁ δὲ πάθημα μᾶλλον πεσεῖν ποιεῖ τὴν ψυχὴν)². Nous restons dans la tradition du γνῶθι σεαυτόν : l'homme doit se connaître lui-même. Mais est-ce à dire qu'il faille ramener indifféremment tous les souvenirs à la lumière de la conscience ? Les moralistes et les mystiques se sont toujours méfiés des excès de la mémoire. « C'est seulement si l'âme se donne aux choses inférieures qu'elle possède ce qu'elle veut, conformément aux souvenirs et aux images qui sont en elles. C'est pourquoi le souvenir, fût-ce celui des choses les meilleures, n'est pas ce qu'il y a de meilleur » (Διὸ ἢ μνημη, καὶ ὅταν τῶν ἀριστῶν ἦ, οὐκ ἄριστον)³. Entre ces deux affirmations plotiniennes, il n'y a pas contradiction. L'homme doit se connaître sans doute, mais non pas se laisser déborder par ses souvenirs : « Quand l'imagination voit des choses sensibles, elle acquiert la même étendue que ce qu'elle regarde » (κἂν τὰ αἰσθητὰ ἴδῃ, δπόσον αὐτῶν ἂν ἴδῃ, τοσοῦτον ἔχει τὸ βάθος)⁴. Elle se transforme avec son objet, elle en prend la même profondeur (βάθος) : n'y a-t-il pas là une invitation à la discrétion de la mémoire ?

Le freudisme nous a habitués à voir dans l'inconscient le désir sexuel refoulé, tandis qu'Adler nous y découvrait le complexe d'infériorité. Ces vues ne sont peut-être pas fausses, mais recouvrent-elles bien tout le champ de l'inconscient ? Les présocratiques n'ignoraient pas l'aspect pathologique de certains enthousiasmes⁵, mais ils y voyaient en même temps l'influence des dieux et le rêve était pour eux communication avec le *Logos*. Plotin se demande pourquoi nous ne percevons pas « les grandes choses » que nous avons en nous. Parce que, répond-il, « tant qu'une activité ne se transmet pas à la sensibilité, son action ne traverse pas encore l'âme tout entière », et il nous invite à faire silence en notre cœur pour « garder la puissance perceptive de l'âme intacte et prête à entendre les voies d'en haut ». Ce n'est peut-être pas seulement l'inconscient instinctif, mais aussi l'inconscient supérieur qui alimente notre volonté. « Toute élévation est chez Plotin une diminution de conscience », écrit M. Bréhier. Peut-être le philosophe alexandrin dépasse-t-il la mesure ; il reste qu'il nous ouvre de belles perspectives sur l'existence d'un inconscient, très différent de la

1. DUBARLE, Supplément de *La Vie Spirituelle*, juil. 1951.

2. PLOTIN, *Ennéades*, IV, 3 et 4.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. DELATTE, *L'enthousiasme chez les présocratiques*.

pulsion instinctive des modernes. L'acte volontaire est pour lui en communication avec un univers psychique, extrêmement vaste, qui déborde largement la sphère de la libido, et dont le psychologue, s'il a vraiment souci de l'expérience, n'a pas le droit de se désintéresser.

De ce point de vue, certaines réductions psychanalytiques paraissent arbitraires et insuffisantes. Le complexe de castration n'expliquera jamais l'amitié véritable, et un jeu de tendances refoulées ne rendra jamais compte du don volontaire de l'amour. Au niveau même de l'inconscient, une analyse élémentaire fait déjà craquer tous ces cadres. L'inconscient de Plotin est aussi vrai que celui de Freud. Parler de « sublimation » n'explique rien, quand nous savons bien avoir affaire à des qualités différentes. Et la psychologie ne doit-elle pas tenir compte de l'irréductibilité des plans de l'être ? Meyerson a montré ce qui se dissimulait d'irrationnel dans l'énoncé même de nos formules de physique ; il a justement fait observer que l'identification parfaite ne serait jamais que pure tautologie. À plus forte raison, le psychologue doit-il rester ouvert à toute la diversité de l'âme humaine.

L'inconscient peut masquer aussi un refoulement du sens moral, comme le Dr Baruk l'a souvent remarqué¹. Le refus de reconnaître sa faute peut déchaîner l'instinct de domination : le remords est devenu alors agressivité. À un degré plus faible, l'observation courante nous révèle des faits analogues. Trois attitudes sont en effet possibles après la faute : la reconnaître, l'excuser ou la nier. Si on la reconnaît, le repentir et la réparation entraînent avec eux la pacification de la conscience : le trouble du remords est alors éteint ou calmé. Mais si l'on n'a pas la sincérité de le faire, on cherche à s'excuser. S'excuser consiste à infléchir pour la circonstance les principes moraux qui dirigent habituellement nos actions, ou à dissoudre notre responsabilité dans l'involontaire : on appellera alors à la rescousse les passions, les circonstances, le milieu de vie, etc... Il reste enfin une troisième hypothèse : nier complètement notre responsabilité. Mais cette attitude est artificielle ; on ne peut pas en rester là, car le sens moral a ses exigences, qu'on le veuille ou non. Et l'inconscient résout le problème en transférant sur autrui la culpabilité personnelle.

Nous rencontrons souvent dans la vie de ces transferts inconscients de responsabilité. Si un professeur n'est pas content, il croira souvent que la faute en revient à ses élèves : un petit examen de conscience lui montrerait qu'en réalité la cause de sa colère est peut-être en lui-même. Les Pères du désert avertissaient déjà les moines, qui se mettaient en colère et qui en faisaient retomber la faute sur leurs frères : « Nous excusons notre négligence, et nous disons que les causes de notre trouble sont provoquées non par notre impatience, mais par le vice de nos frères. Tant que nous reporterons sur les autres les causes de notre erreur, jamais nous ne pourrons parvenir au sommet de la patience et de la perfection². » Des accusations que nous portons contre les autres à l'agression déterminée, la distance

1. BARUK et BACHET, *Le test Tsedek*, dernier chapitre.

2. CASSIEN, *Institutiones*, VIII, 15.

n'est pas tellement considérable : nous sommes en tous cas dans le même ordre de faits. Les rapports entre volontaire et involontaire nous apparaissent ainsi singulièrement complexes. La volonté ne fait pas que repousser des tendances, elle les crée. L'inconscient n'est pas seulement une lame de fond qui viendrait battre le rivage du volontaire ; il est peut-être aussi l'œuvre secrète du vouloir humain.

CONCLUSION

« La volition . . n'est la cause de rien. Les actes et mouvements qui la suivent résultent directement des tendances, sentiments, images et idées qui ont abouti à se coordonner sous la forme d'un choix. C'est de ce groupe que vient toute l'efficacité . . . Le « je veux » constate une situation, mais ne la constitue pas ¹. » C'est en ces termes que Ribot caractérisait l'activité volontaire. Il est très facile de deviner le modèle mécanique qui soustend toute cette description : on a affaire à un équilibre de forces qui se neutralisent, et qui « aboutissent » à se coordonner, comme les plateaux d'une balance aboutissent à une position d'équilibre. Ce n'est qu'« un cas compliqué de la loi des réflexes ».

On a en général abandonné les vieux modèles aussi simples, et la psychologie des formes nous a invités à considérer les « structures ». Mais ces structures elles-mêmes ne sont pas un ensemble mécanique, elles sont vivantes et ont un relief et une profondeur. Il y a dans le psychisme humain un jeu de lumières et d'ombres, qui n'est pas uniquement commandé par les nécessités utilitaires d'un « refoulement ». Avant de ramener un souvenir à la mémoire, le psychanalyste devrait toujours se demander si la volonté n'en sera pas ébranlée. Un Épictète n'ignorait pas la force des images et l'homme n'a pas changé depuis les Stoïciens. Cette pudeur de l'inconscient n'est pas une simple déviation, elle doit correspondre à cette « information » des passions par la volonté, que les anciens nous signalent. Nous n'avons pas le droit de réduire la faculté volontaire à un brassage mécanique, pas plus que de l'assimiler à un impératif social. Intérieure à nous-mêmes, la volonté est humaine comme nos passions.

Le professeur Baruk cite le cas d'un enfant, le dernier de sa classe, qui passa dans les premiers, à la suite d'un traitement hypophysaire : les bons conseils eussent sans doute été insuffisants. Mais il serait aussi dérisoire de penser que la volonté est affaire de glandes, car nous savons combien l'intérêt intellectuel facilite son exercice. Nous n'avons donc pas le droit de rien exclure, de ce qui touche à son fonctionnement. Et c'est pourquoi, sans jamais se laisser enfermer dans un système ou une technique qui lui masquerait les autres aspects de l'acte volontaire ; sans jamais prétendre, d'ailleurs, forcer l'intimité de la volonté humaine, le psychologue doit se contenter d'en découvrir les éléments, et d'en déceler les coordinations. S'appuyant sur le sens religieux et moral, il essaiera alors

1. RIBOT, *Les maladies de la volonté*, p.179.

d'inviter la volonté de son malade à réaliser concrètement l'harmonie intime du sensible et du raisonnable. Il tentera en même temps de déceler ce que M. Baruk appelle quelque part les « causes somatiques du fléchissement volontaire », en tenant compte, toujours, de la singularité des personnes. Des méthodes stéréotypées ne donneront jamais rien de bon. Le vieux médecin Rufus d'Éphèse, qui vivait au 1^{er} ou 11^e siècle de notre ère, le savait déjà : « Je tiens pour très bon de s'informer quelle est, pour toutes choses, la nature de chacun, attendu que nous ne sommes pas tous formés de la même manière, mais que nous différons beaucoup les uns des autres pour n'importe quelle chose ¹. » Il est dangereux de méconnaître cette expérience millénaire.

À entendre parler ou à lire certains psychologues, on croirait que la connaissance de l'homme date de cinquante ans. Il y a là une outrecuidance qui serait amusante si elle n'entraînait pas souvent de graves conséquences, car en psychologie, théorie et pratique se tiennent étroitement. Qu'il le veuille ou non, il y a en tout psychologue un métaphysicien. La psychanalyse ou la lobotomie ne posent pas seulement des questions techniques ; elles soulèvent aussi des problèmes moraux. Les conceptions philosophiques d'un psychiatre ont une grande répercussion sur sa thérapeutique. Si elles ne sont faites que de préjugés semi-conscients, l'affaire n'en est que plus grave. Il croira faire de la science, et ne fera que de la mauvaise philosophie. La brève analyse que nous venons de faire, avec les anciens, nous révèle en effet l'intrication des aspects philosophique et scientifique de la volonté. Tout ce qui touche à l'homme ne peut donc s'éclairer vraiment que par la convergence de disciplines différentes, si l'on ne veut pas faire de la psychologie tronquée et méconnaître cette unité du psychisme qui faisait déjà dire à Plotin : « Nous ne connaissons pas tout ce qui se passe en une partie quelconque de l'âme, avant d'être arrivés à la connaissance complète de l'âme ². »

Abbé J. JÉRÔME.

1. RUFUS D'ÉPHÈSE, *De l'interrogation des malades* (éd. Daremberg), p.195.
2. PLOTIN, *Ennéades*, IV, 8, 8.