

# Société romande de philosophie : les origines stoïciennes de la notion de volonté

Autor(en): **Voelke, André-Jean**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **19 (1969)**

Heft 1

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380911>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## LES ORIGINES STOÏCIENNES DE LA NOTION DE VOLONTÉ

Malgré tout ce que notre pensée doit aux philosophes grecs, ceux-ci semblent avoir ignoré ou singulièrement méconnu certains concepts que nous considérons comme fondamentaux. C'est ainsi qu'on ne trouve chez eux aucune notion correspondant pleinement à notre notion de volonté : les équivalents qu'on serait tenté de proposer au premier abord — spécialement *boulésis* et *prohairésis* — ont manifestement une signification beaucoup plus pauvre. Certains philologues actuels — et parmi ceux-ci des savants aussi renommés que B. Snell ou M. Pohlenz — soutiennent sans hésiter que la notion de volonté est absente des perspectives de la philosophie hellénique <sup>1</sup>, et un professeur néerlandais, J. C. Opstelten, a même fait de cette absence le thème d'une étude pénétrante <sup>2</sup>. Les défenseurs de ce point de vue prétendent en général que notre notion de volonté a sa source pour une part dans le génie romain et pour une autre part dans le message chrétien.

La thèse que je viens de rappeler m'a donné beaucoup à réfléchir, et, comme le seul moyen d'en vérifier le bien-fondé était de reprendre les textes, je me suis engagé dans une étude visant à déterminer dans quelle mesure et sous quelle forme la notion de volonté apparaît dans la philosophie antique.

Une telle étude pose d'emblée un problème de méthode. Vais-je commencer par définir avec précision ce que j'entends par *volonté*, puis, nouveau Diogène, me servir de cette définition comme d'une lanterne qui me permettra d'éclairer tous les méandres de la philosophie antique et d'y retrouver la notion que je cherche ou, au con-

<sup>1</sup> Cf. par exemple B. SNELL : *Die Entdeckung des Geistes*, 3. Aufl., Hamburg, 1955, p. 249 ; M. POHLENZ : *Der hellenische Mensch*, Göttingen, 1947, pp. 210-212, 304-306.

<sup>2</sup> J. C. OPSTELTEN : *Beschouwingen naar aanleiding van het ontbreken van ons ethisch wilsbegrip in de oud-griekse ethiek*, Amsterdam, 1959.

traire, d'en constater définitivement l'absence ? Mais, pour que cette définition puisse valablement me guider, il faudrait qu'elle rallie autour d'elle une certaine unanimité et que d'autre part elle ait la précision d'un bon instrument de recherche. Or je ne suis pas en mesure de proposer une telle définition et je me sens un peu dans la situation, évoquée dans le *Ménon*, de l'homme qui ne sait pas ce qu'il cherche et ne dispose d'aucun moyen lui permettant de le reconnaître.

Je suis donc contraint de me rabattre sur une méthode beaucoup plus tâtonnante. J'admets à titre d'hypothèse l'existence d'un rapport de filiation entre la volonté telle qu'elle apparaît dans la philosophie européenne de l'époque classique et la *voluntas* des Romains, car la continuité linguistique se double vraisemblablement d'une continuité sémantique. Je vais donc partir de la *voluntas* au moment où elle commence à jouer un rôle comme concept philosophique, chez divers auteurs latins. Déjà à ce moment-là elle revêt des significations multiples. Or il est facile de montrer que certaines de ces significations dérivent de la philosophie hellénique et de ressaisir ainsi, chez les Grecs, divers éléments qui, par l'intermédiaire du terme *voluntas* dont les Latins se servirent pour les désigner, ont contribué à former notre notion de volonté. Mais, sous peine de n'obtenir finalement qu'une notion artificielle, faite de pièces et de morceaux, il faudra encore montrer, et ce sera la partie la plus importante de ce travail, comment, chez les Grecs mêmes, ces éléments sont en rapports organiques.

Je me limiterai ici à deux auteurs qui jouent un rôle particulièrement marquant dans le développement des idées philosophiques à Rome, Cicéron et Sénèque, et je ne prendrai chez le premier que des textes d'inspiration stoïcienne. Ainsi mon analyse ne sortira pas du cadre du stoïcisme<sup>1</sup> et demeurera incomplète. Elle devrait par la suite s'étendre à d'autres écoles philosophiques.

#### LE VOULOIR COMME TENDANCE

Dans un passage bien connu des *Tusculanes*<sup>2</sup>, Cicéron déclare qu'il va traduire par *voluntas* le terme grec *boulésis*, employé par les stoïciens pour désigner le désir raisonnable.

Ce texte rattache la volonté à l'une des fonctions fondamentales de la partie maîtresse de l'âme ou *hégémonikon* : la tendance. (En effet, dans les classifications stoïciennes, le désir est lui-même une espèce de tendance.)

<sup>1</sup> Le sigle SVF désigne les *Stoicorum veterum fragmenta*, édition H. von Arnim, Leipzig, 1903-1905.

<sup>2</sup> CICÉRON : *Tusc.*, IV, 6, 12 (SVF, III, 438) : *Voluntas est, quae quid cum ratione desiderat.*

L'exposé de Cicéron précise à quelle condition la tendance est volonté : elle doit s'accompagner de constance et de prudence (*constantier prudenterque*). Autrement dit, elle suppose d'une part une parfaite stabilité intérieure, d'autre part la connaissance du bien véritable procurée par la vertu de sagesse. (On sait en effet que la « prudence » est la *phronésis* des Grecs, la sagesse, que les stoïciens définissaient comme la science de ce qu'il faut faire ou ne pas faire, du bien ou du mal.) La constance et la prudence sont étroitement liées, car seul le bien comble pleinement et durablement les aspirations de l'âme, lui permettant ainsi de parvenir à l'unité intérieure sans laquelle elle ne saurait être constante dans ses desseins.

En affirmant le caractère raisonnable de la *boulésis* et en la subordonnant au bien, les stoïciens semblent au premier abord reprendre simplement deux idées affleurant déjà en quelques passages d'Aristote<sup>1</sup>. Mais, outre que la notion de prudence n'a peut-être pas chez eux le même sens que chez le Stagirite<sup>2</sup>, ils poussent l'analyse plus loin que lui et divisent la *boulésis* en espèces nombreuses.

L'une de ces espèces joue un rôle capital dans leur morale : c'est le choix ou *hairésis*. Il s'agit d'un choix fondé sur l'analogie entre le bien et les objets primitivement visés par nos tendances<sup>3</sup>. Certes le bien se situe sur un autre plan que ces objets — qui sont par exemple la conservation de la vie, la santé, etc. — et les stoïciens ont marqué avec une force extrême la distinction de niveau. Loin de saisir le bien par ce qui n'est pas lui, c'est uniquement par son essence propre qu'on le saisit, de même qu'on ne perçoit pas la douceur du miel par comparaison avec d'autres douceurs, mais par sa saveur propre. Toutefois l'objet primitif de nos tendances et le bien sont tous deux « selon la nature », et cette commune conformité à la nature permet de poser l'existence d'une analogie entre eux. Par exemple, la vertu sera à l'être humain ce que la santé est à l'animal. Parfois même l'analogie se manifestera dans la langue par une dénomination commune : c'est ainsi que l'on pourra parler de la force de l'âme aussi bien que de la force du corps. Cette analogie permet de s'élever de la sphère des tendances animales primitives à celle de la moralité par un processus qui est à la fois changement quantitatif et passage à un autre genre. C'est ce que Sénèque a fort bien montré : « Tu reconnais que ce qui est bien est conforme à la nature. Telle est sa propriété. Tu reconnais que d'autres choses sont certes conformes à la nature,

<sup>1</sup> Cf. ARISTOTE : *Rhét.*, I, 10, 1369 a 2-3.

<sup>2</sup> C'est ce que cherche à montrer P. AUBENQUE (*Actes du VII<sup>e</sup> Congrès de l'Association G. Budé*, Paris, 1964, pp. 291-293).

<sup>3</sup> Cf. la définition du terme *hairésis* transmise par STOBÉE, II, p. 87, 20 W. (SVF, III, 173), éclairée par le développement de CICÉRON : *Fin.*, III, 10, 33-34 (SVF, III, 72).

mais ne sont pas des biens. Comment donc l'un est-il un bien, alors que les autres ne le sont pas ? Comment accède-t-il à une autre propriété, alors que des deux côtés se rencontre ce point commun fondamental, la conformité à la nature ? — C'est par sa grandeur même. Il n'est pas nouveau de voir certaines choses changer en s'accroissant. Tel était un tout petit enfant, le voilà maintenant adulte : sa propriété a changé, car l'un est privé de raison, l'autre raisonnable. Certaines choses en s'accroissant deviennent non seulement plus grandes, mais autres. »<sup>1</sup> Partant de la connaissance sensible de ce qui est conforme à la nature animale, la pensée peut donc s'élever à la notion du bien par l'usage raisonné de l'analogie. Et c'est sur la notion du bien obtenue de cette façon que se fonde le choix.

Pour nous borner ici à un seul exemple, l'observation des tendances sociales innées à tout être vivant amène à concevoir, au terme d'un élargissement qui est en même temps transmutation qualitative, une communauté rationnelle embrassant l'ensemble du genre humain. C'est à l'idée de cette communauté que doivent se conformer les choix présidant aux conduites sociales de l'individu.

Les stoïciens ont toujours maintenu cet ancrage du bien, et par conséquent du choix — plus généralement même de la volonté — dans la nature. C'est par là surtout que leur morale se distingue de la morale kantienne, dont elle est pourtant si proche à bien des égards.

#### LE VOULOIR COMME ASSENTIMENT

L'idée de volonté peut être associée à une autre fonction fondamentale de l'*hégémonikon*, l'assentiment ou *synkatathésis*<sup>2</sup>. C'est ce que montre bien un passage des *Seconds Académiques* où Cicéron expose la théorie de la connaissance de Zénon de Citium : l'assentiment, dit-il, est « en notre pouvoir et volontaire »<sup>3</sup>.

La doctrine de l'assentiment est un des apports les plus originaux du système stoïcien. Vraisemblablement suggérée par la procédure du vote — le verbe *τίθεσθαι* pouvait désigner le dépôt d'un suffrage — elle revêt un triple aspect, psychologique, gnoséologique, éthique.

L'assentiment a pour fonction de sanctionner la représentation. D'une façon plus précise, la représentation sensible, origine de toute connaissance, donne lieu à une représentation logique, la proposition, et c'est cette proposition qui est l'objet de l'assentiment. Un exemple

<sup>1</sup> SÉNÈQUE : *Ep.* 118, 13-14.

<sup>2</sup> V. BROCHARD, dans sa thèse : *De assensione Stoici quid senserint* (Paris, 1879), soutient que pour les stoïciens la volonté réside dans l'assentiment (cf. p. ex. p. 33).

<sup>3</sup> CICÉRON : *Acad. post.*, I, 11, 40 (SVF., I, 61) : ...*assensionem* (...) *quam esse vult in nobis positam et voluntariam*.

tiré de Sénèque illustre bien ce processus : supposons que je doive me promener, « ce n'est qu'après m'être dit cela (proposition) et avoir approuvé mon idée (assentiment) qu'enfin je me promène »<sup>1</sup>.

L'assentiment préside donc au jugement et peut même s'identifier avec lui : « Tout jugement (...) est un assentiment. »<sup>2</sup> On pourrait sans doute objecter que seul le jugement affirmatif comporte un assentiment. Mais en fait l'affirmation, la négation et la suspension de jugement sont trois modalités d'une même aptitude essentielle de la pensée, le pouvoir d'adhérer au vrai et de refuser le faux. L'assentiment désigne aussi bien ce pouvoir que le jugement affirmatif proprement dit. D'autre part, comme Malebranche<sup>3</sup>, les stoïciens font dépendre d'une seule et même fonction l'acquiescement au vrai (*assensus*) et le consentement au bien (*consensus*). L'assentiment est donc une fonction pratique autant que théorique : il sanctionne non seulement ce qui est jugé vrai, mais aussi ce qui est jugé bon.

Or cette sanction est un acte volontaire : elle mobilise un pouvoir d'appréciation et de décision dont l'usage dépend entièrement de nous. Ce pouvoir présente le caractère propre que Descartes attribue à la volonté quand il la définit comme capacité de « donner son consentement ou ne le pas donner quand bon lui semble »<sup>4</sup>.

Toutefois le rapport de l'assentiment à la représentation pose un problème délicat. Tout en affirmant le caractère volontaire de l'assentiment, les stoïciens déclarent souvent que l'âme ne peut manquer de donner son assentiment à ce qui lui paraît vrai ou bon. C'est ainsi qu'Epictète déclare : « De même qu'il n'est pas permis au changeur ou au marchand de légumes de refuser la monnaie de César et que, si on la lui présente il doit bon gré mal gré céder ce qu'on obtient en échange, de même en est-il de l'âme (...) Pas plus qu'il ne refuse la monnaie de César, l'âme ne refusera jamais une représentation évidente. »<sup>5</sup> Affirmation d'autant plus frappante qu'ailleurs Epictète oppose l'assentiment, qu'il qualifie de volontaire, à la représentation, dont il souligne l'aspect involontaire<sup>6</sup>.

Le problème du rapport entre une représentation dont l'évidence a quelque chose de contraignant et un assentiment considéré comme volontaire se pose également chez Descartes et Malebranche, en des termes qui parfois semblent provenir directement de la tradition stoïcienne. C'est ainsi que pour certains stoïciens mentionnés par Sextus Empiricus l'évidence « nous saisit pour ainsi dire par les cheveux et

<sup>1</sup> SÉNÈQUE : *Ep.* II 3, 18 (SVF, III, 169).

<sup>2</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Strom.*, II, 12, 55 (SVF, II, 992).

<sup>3</sup> MALEBRANCHE : *De la recherche de la vérité*, I, 2, 2.

<sup>4</sup> DESCARTES : *Les principes de la philosophie*, I, 39.

<sup>5</sup> EPICTÈTE : *Entretiens*, III, 3, 3-4.

<sup>6</sup> *Id.*, *ap.* AULU-GELLE, XIX, I, 15-16 (fr. 9 Schenkl).

nous entraîne à l'assentiment »<sup>1</sup>, et que pour Malebranche elle « nous arrache, pour ainsi dire, notre consentement »<sup>2</sup>.

On sait quelles difficultés ce problème soulève chez Descartes et Malebranche, et nous n'avons pas à nous y arrêter ici. En ce qui concerne le stoïcisme, une analyse plus poussée de la représentation permettrait, me semble-t-il, d'atténuer l'opposition entre représentation et assentiment, et d'entrevoir par là une solution au problème.

Malgré les affirmations sommaires de certains textes, la représentation n'est pas une modification passivement déterminée par l'objet, mais une manière d'être active. Elle comporte même plusieurs niveaux d'activité : activité du *pneuma* sensoriel procédant de l'*hégémonikon* et concourant avec celle du *pneuma* externe à la production de la sensation, prise de conscience de cette sensation, élaboration des données sensibles aboutissant à la formation des notions générales. Bref, l'*hégémonikon* qui se représente quelque chose est l'auteur de sa propre modification. C'est lui qui « fait » les représentations<sup>3</sup>, et cette activité revêt un caractère volontaire : « il fait que tout événement lui apparaisse tel qu'il le veut »<sup>4</sup>.

Ainsi, même si la liberté de l'assentiment à l'égard de la représentation n'est pas entière, le sujet accorde ou refuse son assentiment à une modification de lui-même résultant de sa propre activité, et son jugement est libre en ce sens qu'il n'est pas déterminé par le cours extérieur des événements.

#### LE VOULOIR COMME TENSION

La volonté n'est pas seulement liée à telle ou telle fonction de l'*hégémonikon*. Certains textes l'associent à la tension de l'âme<sup>5</sup>.

Analysant les conditions du progrès moral, Sénèque affirme que, si l'on relâche sa tension, on régresse ; « mais, ajoute-t-il, c'est une grande partie du progrès que de vouloir progresser »<sup>6</sup>. Ailleurs il caractérise en ces termes la disposition d'un homme qui a la volonté de rendre un bienfait, mais manque des moyens nécessaires pour y parvenir : « Il veut le rendre et de toute son âme est tendu vers ce but. »<sup>7</sup>

<sup>1</sup> SEXTUS EMPIRICUS : *Adv. Math.*, VII, 257.

<sup>2</sup> MALEBRANCHE : *Entretiens sur la métaphysique...*, V, 9.

<sup>3</sup> AÉTIUS : *Plac.*, IV, 21 (SVF, II, 836).

<sup>4</sup> MARC-AURÈLE, VI, 8.

<sup>5</sup> POUR F. RAVAISSON, dans son *Mémoire sur le stoïcisme* (Paris, 1857), le stoïcisme est fondé sur l'idée de *tension* et cette tension « explique » (p. 40) la volonté.

<sup>6</sup> SÉNÈQUE : *Ep.* 71, 35-36 : *Magna pars est profectus velle proficere.*

<sup>7</sup> *Id.*, *De Benef.*, V, 2, 3 : *Vult reddere et toto in hoc intentus est animo.*

Cette tension que Sénèque cherche à fortifier, c'est le *tonos*, qui joue un rôle capital chez les stoïciens. D'après leur physique, l'univers pris dans sa totalité aussi bien que ses diverses parties envisagées individuellement sont intérieurement pénétrés par des souffles ayant une certaine tension. Cette tension assure l'unité des êtres singuliers et fonde leurs qualités propres.

Mais le rôle du *tonos* n'est pas seulement physique, il est aussi moral. L'âme, considérée comme un souffle igné, a sa tension propre. Lorsque celle-ci est suffisante, l'âme est en état d'*eutonie* et possède une vertu que les stoïciens appellent *force*. Mais lorsque l'âme relâche sa tension, elle est frappée d'*atonie* et sombre dans la faiblesse ou l'impuissance. Ce recours à un principe physique pour caractériser des dispositions morales se fonde sur l'analogie entre la nature et la moralité.

Envisagé sous son aspect moral, le *tonos* est effort de l'âme sur elle-même, attention au vrai et au bien, vigilance sans cesse en garde contre les influences pernicieuses. C'est sur lui que se fonde l'exercice répété, l'ascèse laborieuse à laquelle nous invite sans cesse Epictète ; c'est par lui que Cléanthe définit la vertu sous toutes ses formes<sup>1</sup>. Caractériser, à la façon de Sénèque, l'homme qui veut vraiment comme un homme dont l'âme est bien tendue, dans la pensée et dans l'action, c'est faire du vouloir une force, c'est saluer l'effort militant et l'attention persévérante comme ses manifestations privilégiées.

Tant en raison de sa difficulté propre que des lacunes irréparables dans nos sources, la doctrine stoïcienne du *tonos* comporte bien des obscurités. Un point cependant paraît certain. Contrairement à Aristote qui fonde la possibilité du mouvement sur un moteur immobile, les stoïciens recourent à un principe automoteur pour expliquer le mouvement : « Rien ne peut être mû par autre chose, s'il n'y a quelque chose de mobile par soi-même. »<sup>2</sup> Ce principe mobile par soi-même, c'est le souffle, le *pneuma*, et son mouvement n'est autre que sa tension<sup>3</sup>. Ainsi le *pneuma* peut se mouvoir et se transformer par une modification de sa propre tension : il est automoteur<sup>4</sup>.

Cette théorie physique s'applique aussi à l'âme. *Pneuma* sous tension, l'âme se meut elle-même. Dans l'exposé doxographique ouvrant le *De Anima* (I, 2, 404 a 21), Aristote fait allusion à des philosophes qui définissent l'âme comme ce qui se meut soi-même, et l'on sait que Platon, dans le *Phèdre* (245 c-e) et les *Lois* (X, 896 a), défendait précisément cette thèse. A leur tour, les stoïciens, en soutenant que l'âme a sa tension propre, lui confèrent le pouvoir de se

<sup>1</sup> PLUTARQUE : *Stoic. rep.*, 7, 1034 d (SVF, I, 563).

<sup>2</sup> SÉNÈQUE : *Nat. Quaest.*, II, 8, 1.

<sup>3</sup> *Id.*, *ibid.*, II, 6, 6 : *Quis est (...) motus, nisi intentio ?*

<sup>4</sup> Cf. STOBÉE, I, p. 154, 1 W. (SVF, II, 471).



mouvoir<sup>1</sup> et d'engendrer en elle des modifications correspondant à des degrés divers de tension. Cette doctrine revêt une portée capitale pour leur éthique. En vertu de ce pouvoir, l'âme a la responsabilité d'elle-même. Reprenant une expression de Sénèque, on peut la considérer comme « cause pour elle-même », *sibi causa*<sup>2</sup> : « La partie maîtresse de l'âme, c'est ce qui s'éveille soi-même, se modifie et se fait soi-même tel qu'il veut... »<sup>3</sup>

Associer la volonté à la tension de l'âme, c'est l'élever au-dessus de toutes les fonctions particulières pour en faire la manifestation la plus immédiate de ce pouvoir qu'a l'âme d'agir sur elle-même. Peut-être même faudrait-il affirmer l'identité complète de ce pouvoir et de la volonté. Bien qu'elle ne figure pas dans les textes dont nous disposons, cette identification semble conforme à l'esprit d'une philosophie qui cherche à rendre l'homme totalement maître de lui-même.

#### LES RAPPORTS MUTUELS DES DIVERSES FORMES DU VOULOIR

Les trois notions que nous avons distinguées et que les auteurs latins lient à l'idée de volonté se présentent-elles comme trois éléments totalement séparés, ou sont-elles au contraire en relations mutuelles ?

La question exige que l'on détermine tout d'abord le statut ontologique de la tendance et de l'assentiment, ou, plus généralement, des fonctions de l'*hégémonikon*<sup>4</sup>. Ces fonctions ou *dynamis* ne sont pas séparées localement les unes des autres à la façon des trois parties de l'âme dans le *Timée* (69 d-70 e) de Platon. Leur distinction n'est pas non plus du même ordre que celle des fonctions de l'âme chez Aristote. En effet, tout en affirmant que l'âme est une, Aristote reconnaît en elle l'existence de fonctions distinctes par essence, présentes en puissance quand elles ne s'exercent pas en acte. Or chez Chrysippe les fonctions ressortissent à la catégorie de la *manière d'être* (πὺς ἔχων). Cette catégorie est distincte de celle de *qualité* : la qualité est une propriété essentielle et permanente de l'individu, alors que la manière d'être est une disposition momentanée. Ainsi les fonctions de l'*hégémonikon* ne sont pas des facultés qui subsisteraient en dehors de leur

<sup>1</sup> MARC-AURÈLE, V, 19 : κινεῖ αὐτὴ ἑαυτήν.

<sup>2</sup> SÉNÈQUE : *Ep.*, 98, 2.

<sup>3</sup> MARC-AURÈLE, VI, 8.

<sup>4</sup> Sans entrer dans les discussions soulevées par la présence, au sein même du stoïcisme, d'auteurs qui, tel Posidonius, polémiquent contre l'enseignement de leur propre école, je me contente ici de caractériser brièvement la conception de Chrysippe, qui a durablement marqué la psychologie stoïcienne. Pour plus de détails, cf. mon étude *L'unité de l'âme humaine dans l'ancien stoïcisme* (« *Studia philosophica* », vol. XXV, 1965, pp. 154-181).

exercice, à titre de déterminations essentielles présentes en puissance. Au contraire, la *dynamis* fait un avec son exercice, le pouvoir ou la fonction n'a de réalité que dans l'opération et l'opération exprime l'*hégémonikon* tout entier, dont elle n'est pas réellement distincte : « La promenade est l'*hégémonikon* lui-même », disait Chrysippe <sup>1</sup>, affirmation dont on rapprochera l'énoncé, par Alexandre d'Aphrodise, d'une thèse qui est vraisemblablement celle de Chrysippe aussi : « Une est la fonction de l'âme, en sorte que c'est la même âme qui, selon sa manière d'être momentanée, tantôt pense, tantôt s'irrite, tantôt désire. » <sup>2</sup>

Cette conception des fonctions de l'âme comme opérations est un aspect du nominalisme de Chrysippe <sup>3</sup>. Soutenant que les notions générales ne sont que des noms et que seul l'individu existe, développant une logique qui ne connaît que des propositions singulières exprimant des faits individuels, ce philosophe devait tout naturellement voir dans l'assentiment ou la tendance des actions singulières plutôt que des « facultés » réellement distinctes. Sur ce point il ne paraît pas très éloigné de Spinoza qui, nominaliste lui aussi, refuse de faire des modes de la pensée des « facultés absolues » et soutient que toute la réalité de l'entendement et de la volonté consiste dans les idées et les volitions particulières qui servent à en former la notion <sup>4</sup>.

Si la tendance et l'assentiment ne sont pas des facultés séparées, mais des modifications auxquelles l'*hégémonikon* donne naissance en se transformant lui-même, le vouloir comme tension doit fonder le vouloir comme assentiment et le vouloir comme tendance. C'est ce qu'il s'agit de montrer maintenant en envisageant l'une après l'autre ces deux fonctions.

Considérons tout d'abord l'assentiment, qui, en tant que jugement, est impliqué dans toute connaissance. Lorsqu'ils classent les connaissances selon leur valeur, les stoïciens tiennent compte à la fois de la conformité à l'objet et de la force de l'assentiment donné par le sujet. C'est ainsi qu'ils opposent le jugement vrai au jugement faux et le jugement fort au jugement faible. Il y a selon eux une étroite correspondance entre la valeur de vérité d'une connaissance et la force de l'adhésion qui la sanctionne, si bien qu'ils appliquent à la fois le

<sup>1</sup> CHRYSIPPE, *ap.* SÉNÈQUE : *Ep.* 113, 23 (SVF, II, 836).

<sup>2</sup> ALEXANDRE D'APHRODISE : *De anima libri mantissa*, p. 118, 6 Bruns (SVF, II, 823).

<sup>3</sup> « C'est une question qui a exercé les écoles depuis longtemps, savoir, s'il y a une distinction réelle entre l'âme et ses facultés, et si une faculté est distincte réellement de l'autre. Les *réaux* ont dit que oui et les *nominaux* que non. » (LEIBNIZ : *Nouveaux Essais...*, II, 21, 6.)

<sup>4</sup> SPINOZA : *Ethique*, II, prop. 48, scolie.

critère objectif et le critère subjectif. C'est ce que montre bien leur définition de l'opinion comme « assentiment faible et faux », ou de la science comme compréhension d'une solidité inébranlable, la compréhension se caractérisant elle-même comme un assentiment à la représentation qui présente la marque distinctive du vrai <sup>1</sup>. Il serait trop long d'aborder ici tous les problèmes soulevés par le recours à deux critères distincts dans une classification qui, si l'on accepte le témoignage de Sextus Empiricus, devait être unique.

Le point capital pour mon propos est la présence, au cœur de la connaissance, d'un facteur intensif comportant le plus et le moins, d'une force ou d'une faiblesse affectant directement l'assentiment et le modifiant non seulement quantitativement, mais, semble-t-il, qualitativement, dans la mesure où elle est en rapport immédiat avec la valeur de vérité du jugement. A n'en pas douter, ce facteur intensif n'est autre que le degré de tension de l'*hégémonikon*, et l'on ne sera pas étonné de trouver, dans l'une des définitions stoïciennes de la science, l'affirmation que son caractère infaillible est une disposition résidant « dans la tension et la puissance » <sup>2</sup>.

Sans forte tension, il n'y a pas de saisie assurée de l'objet. Pour Zénon, le passage de la simple représentation à la science est comparable à la fermeture progressive d'une main dont les doigts se replient pour former le poing. A la science correspond le poing fermé fortement tenu dans l'autre main <sup>3</sup>. Cette comparaison ne prend toute sa signification que si l'on a compris que les divers degrés de connaissance sont en même temps des degrés de force. Même le simple assentiment dépourvu de certitude suppose une certaine force, car il est symbolisé par la main légèrement refermée.

La force de la tension joue un rôle particulièrement en vue dans une vertu intellectuelle nécessaire au bon usage du pouvoir d'assentiment, la circonspection (*ἀπροπτωσία*, litt. « manque de précipitation »), grâce à laquelle nous nous gardons de donner notre assentiment à des représentations qui ne portent pas la marque distinctive du vrai. Une telle vertu exige une certaine force capable de s'opposer aux représentations dépourvues de cette marque et de « dominer » ainsi l'acte d'adhésion <sup>4</sup>.

On serait tenté de citer ici Descartes, car la recherche stoïcienne de la représentation compréhensive offre de nombreux points communs

<sup>1</sup> Cette classification se rencontre en particulier chez SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, VII, 151 (SVF, II, 90).

<sup>2</sup> STOBÉE, II, p. 74, 3 W. (SVF, III, 112).

<sup>3</sup> CICÉRON : *Acad. pr.*, II, 47, 145 (SVF, I, 66).

<sup>4</sup> Pap. Herc. 1020, col. IV (SVF, II, 131). A côté de l'absence de précipitation, DIOG. LAËRCE, VII, 46 (SVF, II, 130) mentionne le pouvoir de ne pas juger inconsidérément (*ἀνεικαίότης*) et le définit comme une « raison forte à l'égard du vraisemblable ».

avec la recherche cartésienne de l'évidence, et toutes deux exigent de la pensée un effort soutenu pour éviter de succomber à la précipitation.

Il faudrait également mentionner Malebranche, qui lie attention et suspension du jugement, affirmant que si nous n'étions pas maîtres de notre attention, nous ne serions pas maîtres non plus de notre consentement, « puisque nous n'aurions pas le pouvoir de considérer les raisons qui peuvent nous porter à le suspendre »<sup>1</sup>. Ce rapprochement s'impose d'autant plus que pour Malebranche le travail d'attention procède d'une disposition qui est une véritable force, d'une vertu appelée *force d'esprit*<sup>2</sup>.

Toutefois le stoïcisme ignore la distinction entre entendement et volonté, qui est si importante chez des philosophes comme Descartes et Malebranche. Pour les stoïciens, la force nécessaire à l'assentiment vrai ne procède pas d'une fonction particulière, autre que l'entendement : elle est immanente à tout acte de la pensée. Cette position est proche de celle de Spinoza, pour qui « la volonté et l'entendement sont une seule et même chose », et qui considère la volition comme la force enveloppée dans l'idée et lui permettant de s'affirmer<sup>3</sup>.

Un fragment affirme que « la force de l'âme est une tension suffisante dans le jugement et dans l'action »<sup>4</sup>. De la connaissance passons donc à l'action, ou plutôt à la tendance, car sans tendance il n'y a pas d'action, et montrons que les modifications de la tendance correspondent à des variations de la tension. Lorsque la tension se relâche et que l'âme est frappée d'atonie, la tendance n'est plus en mesure de se conformer à la norme rationnelle et devient passion. C'est alors qu'apparaîtront par exemple la peur, source de lâcheté, et la cupidité génératrice de trahison. Il est vrai que bien souvent la passion présente les dehors de la force : ses débordements semblent issus d'une puissance surabondante. Mais, pour les stoïciens, ce n'est là qu'une illusion : la passion et les crimes qu'elle entraîne sont toujours imputables à la faiblesse du *tonos*. Aussi la comparent-ils à un coureur que son élan emporte trop loin, non parce qu'il est mû par une force excessive, mais au contraire parce qu'il n'a pas assez de force pour s'arrêter où il devrait<sup>5</sup>. Reprenant un mot d'Épictète, on pourra donc dire de toute passion : « Ce n'est pas tension, mais manque de tension. »<sup>6</sup> Jugement auquel fait écho cette pensée de Marc-

<sup>1</sup> MALEBRANCHE : *Entretiens sur la métaphysique...*, XII, 10.

<sup>2</sup> *Id.*, *Traité de morale*, I, 5, 5.

<sup>3</sup> SPINOZA : *Ethique*, II, prop. 49.

<sup>4</sup> STOBÉE, II, p. 62, 25 W. (SVF, III, 278).

<sup>5</sup> Cette comparaison de Chrysippe est citée par GALIEN : *De Hipp. et Plat. decr.*, IV, 2, p. 369 K. (SVF, III, 462).

<sup>6</sup> ÉPICTÈTE : *Entretiens*, II, 15, 3.

Aurèle : « Aie présent à l'esprit dans tes colères que s'irriter n'est pas viril, mais que la douceur et le calme sont non seulement plus humains, mais plus mâles : il y a dans ces vertus plus de force, de vigueur et de courage que dans l'indignation et la mauvaise humeur. Plus elles sont proches de l'impassibilité, plus grande est notre puissance. Comme le chagrin, la colère aussi est faiblesse. Dans les deux cas, on est blessé et l'on se laisse aller. »<sup>1</sup>

Cette théorie cherche à expliquer la passion en termes de monisme psychologique et non de dualisme. La tendance n'est pas une fonction irrationnelle par essence, car l'*hégémonikon*, rationnel de part en part, ne comporte aucun élément opposé à la raison et que celle-ci devrait tenir en respect. Ainsi la faiblesse qui rend la passion possible n'est pas faiblesse de la raison vis-à-vis d'une puissance étrangère, mais détente intérieure produisant une sorte de désintégration au sein d'une nature rationnelle essentiellement une et dissociant, semble-t-il, l'*hégémonikon* des normes rationnelles qu'il porte en lui. L'excès et la démesure de la passion trahissent l'impuissance d'une raison manquant de la tension nécessaire au maintien de sa propre unité. Les passions, selon Zénon, sont « volontaires »<sup>2</sup>. On doit donc admettre que ce relâchement du *tonos* est au pouvoir de l'*hégémonikon* et que celui-ci porte la responsabilité de ses défaillances. L'étude de la passion nous confirme ainsi dans l'idée fondamentale que l'âme est l'auteur de ses propres modifications et que la forme la plus profonde du vouloir n'est ni l'assentiment ni la tendance pris abstraitement, mais la tension par laquelle l'âme agit sur elle-même.

Cette forme primordiale de vouloir se trouve aussi, il est à peine besoin de le dire, au cœur de la *boulésis* ou désir du bien. Mais dans ce cas l'*hégémonikon* a suffisamment de force pour affirmer sa nature rationnelle.

Montrons enfin que le vouloir comme assentiment et le vouloir comme tendance ne sont pas seulement indissociables du vouloir comme tension, mais sont aussi en rapport mutuel l'un avec l'autre.

Pour que la tendance entre en action, il faut que la représentation reçoive tout d'abord la sanction de l'assentiment. Si nous formons tel ou tel désir, c'est qu'au préalable nous avons jugé que telle ou telle fin est bonne. De ce point de vue, le déploiement de la tendance apparaît comme un simple effet de l'assentiment, qui seul serait vraiment « en notre pouvoir ».

Mais, en un autre sens, c'est la tendance qui conditionne l'assentiment. Nous inclinons naturellement au vrai, au bien, à l'utile, et

<sup>1</sup> MARC-AURÈLE, XI, 18, 21-23.

<sup>2</sup> CICÉRON : *Acad. Post.*, I, 10, 38 (SVF, I, 207).

ne donnons notre assentiment qu'à la représentation des actes et des fins qui nous paraissent conformes à ces inclinations fondamentales. Ce sont finalement les exigences de la tendance qui fournissent au jugement les normes nécessaires à son exercice. De ce second point de vue, la tendance exprime plus immédiatement que le jugement la spontanéité originelle de l'*hégémonikon*.

Pour reprendre une distinction blondélienne, on pourrait dire que c'est par la médiation de l'assentiment que la *volonté voulante*, inclination déterminant toutes nos aspirations, se spécifie en *volonté voulue* tendant aux « fins partielles et successives qui s'offrent à nous comme les moyens ou les occasions d'accomplir notre destinée »<sup>1</sup>.

En conclusion, le vouloir comme assentiment et le vouloir comme tendance s'appellent l'un l'autre. Ce sont deux aspects d'un acte complexe qui est à la fois jugement répondant à l'appel de la tendance et mobilisation de la tendance opérée par ce jugement même.

#### CONSENTEMENT AU DESTIN ET VOLONTÉ

L'étroite solidarité des trois formes de vouloir que nous avons distinguées culmine dans le consentement au Destin.

Ce consentement exige que l'univers soit compris. Grâce à l'élucidation méthodique des premières anticipations de la raison — « prénotions » qui se sont formées spontanément durant l'enfance — et des notions communes — connaissances universellement admises et dont la vérité est garantie par cette universalité même — nous parvenons à la représentation d'un *cosmos* harmonieusement ordonné par un souffle divin qui est à la fois Nature, Destin et Providence. Pour prendre forme, s'exprimer et se justifier, cette représentation fait appel à toutes les ressources de la logique, de la physique et de la théologie, mais elle était déjà contenue en germe dans les notions communes qui la fondent et qu'elle éclaire en retour, en particulier dans la notion de Dieu, que le spectacle du monde fait naturellement naître en notre âme. L'homme qui a saisi ainsi la véritable nature du *cosmos* consent à l'ordre voulu par le Destin. Cet acte n'est pas soumission résignée à l'inévitable, mais assentiment libre et volontaire : « Je n'obéis pas à Dieu, mais je donne mon assentiment. C'est spontanément et non par nécessité que je le suis. »<sup>2</sup> « Obéir à Dieu, voilà la liberté. »<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cf. l'observation de M. BLONDEL à l'article *Volonté*, in LALANDE : *Vocabulaire...* C'est à J. MOREAU que nous devons l'idée de ce rapprochement avec la pensée blondélienne (*Epictète*, Paris, 1964, pp. 35-36).

<sup>2</sup> SÉNÈQUE : *Ep.* 96, 2 : *Non pareo Deo, sed assentior.*

<sup>3</sup> SÉNÈQUE : *De Vita beata*, 15, 7 : *Deo parere libertas est.*

Ce consentement est d'autre part tendance et désir. Non pas désir d'intervenir dans le cours des choses pour le modifier, mais de collaborer à sa réalisation. Tendance à « suivre Dieu », tendance même à le devancer et à se porter de son propre mouvement là où le Destin nous appelle : « Si je savais, dit Chrysippe, que mon Destin est maintenant d'être malade, j'y tendrais aussi. De même le pied, s'il était doué d'intelligence, tendrait à se couvrir de boue. »<sup>1</sup> De son côté Sénèque cite, pour l'approuver, ce mot du cynique Démétrius : « Le seul grief que je puisse avoir à votre égard, Dieux immortels, c'est que vous ne m'avez pas fait connaître votre volonté d'avance. Je serais en effet venu le premier là où je me présente maintenant à votre appel... »<sup>2</sup>

Le consentement au Destin s'enracine dans la sympathie universelle qui lie entre elles toutes les parties du *cosmos*. Cette sympathie est elle-même « syntonie », harmonie des tensions immanentes à un univers dont toutes les parties « con-spirent » sous l'effet du souffle divin qui les pénètre<sup>3</sup> : « Toutes les choses sont en quelque sorte entrelacées mutuellement et, par là, toutes sont mutuellement amies. Elles tiennent toutes l'une à l'autre en raison du mouvement de tension, de la *con-spiration* (σύνπνοια) et de l'unité de la substance. »<sup>4</sup> L'accord de l'homme avec l'univers, l'amour des êtres auxquels le Destin le lie et des événements qui forment la trame de sa vie doit donc se fonder sur l'harmonie entre la tension propre de son âme et celle du *pneuma* divin parcourant toutes choses.

Mais, alors que les autres parties de l'univers ne perçoivent pas la sympathie mutuelle qui les unit, l'homme est en mesure de la vivre sur le plan de la conscience et de faire de cette harmonie des tensions un accord des volontés. Le « cours heureux » de notre existence dépend de cette capacité d'agir toujours selon « l'accord du génie qui est en chacun de nous avec la volonté du gouverneur de l'univers »<sup>5</sup>.

Consentir au Destin, ce n'est donc pas simplement accepter ou désirer un état de choses, mais se ranger aux décrets d'une volonté. Volonté d'un Dieu qui est en même temps Nature.

Ainsi la notion de volonté joue aussi un rôle en théologie et en physique, spécialement chez les stoïciens de l'époque impériale. Sénèque prête aux dieux une volonté éternelle, qui leur tient lieu de loi<sup>6</sup>. Dans ses *Questions naturelles*, il voit souvent dans tel ou tel phéno-

<sup>1</sup> CHRYSIPPE, *ap.* EPICTETE : *Entretiens*, II, 6, 10 (SVF, III, 191).

<sup>2</sup> SÉNÈQUE : *De Prov.*, 5, 5.

<sup>3</sup> DIOG. LAËRCE, VII, 140 (SVF, II, 543) mentionne la σύντομία qui lie les astres à la terre.

<sup>4</sup> MARC-AURÈLE, VI, 38.

<sup>5</sup> DIOG. LAËRCE, VII, 88 (SVF, III, 4).

<sup>6</sup> SÉNÈQUE : *De Benef.*, VI, 23, 1 : *Sua illis in legem aeterna voluntas est.*

mène, par exemple dans les comètes <sup>1</sup>, la manifestation d'une volonté de la nature, et va même jusqu'à considérer tout mouvement contraire à la nature d'un corps comme contraire à sa volonté <sup>2</sup>. Pour Marc-Aurèle, la nature universelle manifeste sa volonté aussi bien dans les cycles réguliers scandant la marche du monde et la vie de l'homme que dans les accidents survenant à l'improviste. Fort de cette conviction, l'homme éclairé par la philosophie pourra dire à la nature : « Donne ce que tu veux, reprends ce que tu veux. » <sup>3</sup>

Il serait trop long de s'arrêter ici à cet aspect cosmique de la conception stoïcienne de la volonté, mais il devait être signalé, car il préfigure toutes sortes de tentatives philosophiques qui, de la Renaissance à nos jours, visent à insérer, avec plus ou moins de bonheur, le vouloir au cœur même du devenir naturel.

\* \* \*

Notre analyse a montré que le stoïcisme grec saisit avec vigueur et unit indissolublement trois composantes fondamentales de la notion de volonté, mais qu'il ne conçoit jamais une faculté spécifique qui serait la volonté et qui s'opposerait comme telle à l'entendement.

C'est seulement chez Sénèque que la volonté, promue au rang d'agent privilégié de la moralité, tend à rompre les attaches organiques qui, dans le stoïcisme grec, la lient à l'intellection et à s'ériger en fonction distincte, capable à elle seule de triompher de toutes les épreuves, de réaliser le bien et d'assurer le bonheur : « Tout ce qui peut te rendre bon, tu l'as avec toi. Que te faut-il pour être bon ? — Vouloir. » <sup>4</sup>

Refusant à l'homme toute possibilité de transformer par son action le cours des choses, le stoïcisme a toujours mis l'accent sur la disposition intérieure présidant à la conduite. Dans les perspectives qu'il ouvre, cette disposition n'est généralement pas propre à telle ou telle fonction, elle est disposition de tout l'être intérieur. Mais, chez Sénèque, elle tend à se spécifier en disposition de la volonté, en intention. L'intention détermine la valeur de l'action, bien plus elle est action, car « l'action de chacun se mesure à sa volonté » <sup>5</sup>. Conception qui contient l'idée d'une identité entre la perfection morale et la volonté bonne, et donne à certaines des réflexions de Sénèque sur le rôle de la volonté dans la vie humaine un tour déjà augustinien ou kantien.

<sup>1</sup> *Id.*, *Nat. Quaest.*, VII, 27, 6.

<sup>2</sup> *Id.*, *ibid.*, II, 24, 2-3.

<sup>3</sup> MARC-AURÈLE, X, 14.

<sup>4</sup> SÉNÈQUE : *Ep.* 80, 3-4.

<sup>5</sup> *Id.*, *De Benef.*, II, 31, 1 : ... *fecit quisque, quantum voluit.*



Ainsi Sénèque est le seul stoïcien, probablement même le seul philosophe de toute l'Antiquité païenne, qui fasse à quelque degré figure de volontariste. Mais ce serait l'objet d'un autre exposé que de montrer la nature et les limites de ce volontarisme.

\* \* \*

Au début de l'exposé présenté devant la « Société romande de philosophie » l'année dernière <sup>1</sup>, Jean-Pierre Leyvraz notait à quel point il est à la fois difficile d'abandonner le langage de l'éthique et de le défendre. Bien que ma recherche se situe sur un plan tout différent de celui de J.-P. Leyvraz, j'éprouve d'une façon aiguë le sentiment de cette difficulté et je me demande avec lui si les notions éthiques sont « les vestiges d'un langage qui n'a plus de contenu ». Une enquête historique s'attachant en priorité à des notions et non à des systèmes ou à des courants de pensée pourrait peut-être contribuer à fixer les conditions actuelles de validité de ces notions, en dégagant des noyaux de signification souvent fort anciens, que notre époque doit soumettre à une nouvelle critique. Tel est l'espoir dont se nourrit ma recherche.

ANDRÉ-JEAN VOELKE.

#### DISCUSSION

M<sup>me</sup> ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND : Dans quelle mesure peut-on parler d'une volonté individuelle et intérieure dans un système pour lequel le monde tout entier n'est qu'un seul vivant et pour lequel Dieu sous forme de *pneuma* s'insinue partout ? Dans quelle mesure le « Je » est-il dissociable de l'ensemble du *cosmos* ? Dans quelle mesure la volonté peut-elle se séparer du substrat matériel qu'est le *pneuma* et de sa composition « physico-chimique » (air-feu), ainsi que de sa tension également matérielle qui, amenant à l'*hégémonikon* les diverses sensations, produit l'unité de conscience ? Dans quelle mesure donc la volonté individuelle peut-elle s'intérioriser et se spiritualiser complètement ?

M. VOELKE : L'immanence d'un *pneuma* unique à la totalité du *cosmos* n'exclut pas l'individualité des êtres. En effet, la physique stoïcienne enseigne que les êtres se distinguent les uns des autres par la présence de qualités qui se composent avec le substrat matériel passif. L'une de ces qualités est la *qualité propre* (ιδίως ποιόν). « Forme indivisible », elle apparaît ou disparaît tout entière à la fois et demeure identique à elle-même durant toute l'existence du composé (cf. SVF, II, 395). La qualité propre confère à une certaine portion de matière une singularité qui en fait un être distinct de tous les êtres : c'est un véritable principe d'individuation. L'individualité ainsi reconnue aux êtres singuliers résulte de l'action du *logos* divin, car c'est lui qui engendre les qualités.

<sup>1</sup> JEAN-PIERRE LEYVRAZ : *La raison analytique et les fondements de l'éthique*, R. Th. Ph., 1967, 5, p. 289.

Bien qu'il ne reprenne pas la conception aristotélicienne d'une individuation par la matière, le stoïcisme admet donc la réalité ontologique de l'individu. Son monisme ne s'oppose pas à l'idée d'une volonté humaine individualisée.

Cette volonté n'est pas dissociable de la tension du *pneuma*, qui est de nature corporelle. Si donc, comme semble l'entendre M<sup>me</sup> Virieux, spiritualisation implique séparation de l'esprit et du corps, la volonté ne peut dans le stoïcisme se spiritualiser. Toutefois le *pneuma* possède un pouvoir unificateur et organisateur qui, dans un spiritualisme dualiste, serait propre à l'esprit. Dans la mesure où la morale stoïcienne met l'accent sur ce pouvoir plutôt que sur la nature corporelle du *pneuma*, elle confère à la volonté une dimension spirituelle.

M. RENÉ SCHAEERER : Une tendance profonde a toujours incité les Grecs à justifier la conduite morale par référence à une valeur visée plutôt que par une décision volontaire émanant du moi lui-même. Leur vie intérieure n'en était pas moins riche ni moins affirmé le sentiment qu'ils éprouvaient d'une responsabilité personnelle. Mais le comportement subjectif relevait premièrement pour eux d'un choix opéré entre deux termes objectivement donnés, ainsi que l'attestent certaines images telles que la balance (*Iliade*) ou l'attelage à deux chevaux (*Platon*).

Or, comme l'a dit excellemment M. Voelke, les stoïciens ouvrent à cet égard une perspective nouvelle. Et ce n'est pas pour rien qu'on voit s'effacer dans leur doctrine la notion de but visé (*scopos*) au profit de celle d'une fin (*telos*) immanente à la visée elle-même. Que la flèche atteigne ou manque le but, peu importe, dès l'instant où elle vole conformément à sa nature. Et pourtant, nulle part n'apparaît chez eux l'idée d'une *volonté positivement mauvaise*. Le mal se réduit à un relâchement de la tension mentale. Tout autre est la conception moderne de l'activité volontaire, et je ne parviens à m'expliquer cette mutation que par l'héritage hébraïque, lié aux notions de révolte et de péché. Le chrétien ne s'ajuste pas à l'ordre universel, il obéit à une Volonté personnelle. Les deux conceptions se mêleront l'une à l'autre, et l'on peut s'en féliciter. Elles n'en étaient pas moins distinctes au départ. Qu'en pense M. Voelke ?

M. VOELKE : Je souscris pour l'essentiel à l'observation de M. Schaerer. Il est vrai que l'idée d'une volonté positivement mauvaise manque de fondement dans la doctrine stoïcienne : le relâchement de la tension compromet l'unité intérieure de l'individu et son accord avec la volonté divine, mais il ne saurait être assimilé à une révolte ou à un péché, et M. Schaerer a raison de lier ces notions à l'héritage hébraïque.

Je voudrais toutefois souligner la position de Sénèque à l'égard du problème soulevé par M. Schaerer. Non seulement il marque avec force la présence du mal en nous et autour de nous, mais il admet que la volonté peut tendre au mal et s'y complaire. Contre toute la tradition socratique, il déclare qu'on peut faillir volontairement (*Ep.* 95, 9). Il affirme même que cette volonté de faire le mal suffit à nous rendre mauvais, que nous commettons ou non un délit effectif : le crime ne fait que manifester une dépravation qui est déjà dans l'âme (*De Benef.*, V, 14, 2. Sénèque suit dans ce passage Cléanthe, ce qui montre que le stoïcisme grec n'est peut-être pas absolument fermé à l'idée d'une volonté mauvaise). On perçoit donc chez Sénèque une hésitation entre une conception excluant toute idée d'une volonté positivement mauvaise et une conception différente, qui tend à présenter le mal comme véritablement voulu pour lui-même.

M. JEAN-CLAUDE FIGUET : J'aimerais poser quatre questions qui soulèvent, malgré leur diversité, le même problème : les cadres de la « psychologie » stoïcienne ne sont-ils pas fixés par des structures qui dépassent le pur « psychologique » ?

1. Quelle est l'influence du droit sur la notion de volonté ? Par exemple, le concept des *dernières volontés* d'un défunt (*voluntas ultima*) a été élaboré par le droit romain. Y en a-t-il des traces dans le stoïcisme hellénistique ?

2. Dans le concept stoïcien de *boulésis*, l'accent est-il mis sur la chose que l'on veut et qui nous attire (volonté comme *réponse*) ou sur l'acte subjectif de vouloir (volonté comme *initiative*) ?

3. L'utilisation philosophique du terme *tonos* a-t-elle des rapports avec son utilisation musicale, ce qui rapprocherait l'idée de tension de celle d'harmonie, de liaison entre la partie et le tout ?

4. Quel rôle joue dans la « psychologie » stoïcienne le couple de l'*agir* et du *pâtir*, conçu dans les cadres de la relation de la partie que je suis au tout que je ne suis pas. La *boulésis* n'est-elle pas alors l'action *de* nous (face aux choses qui ne dépendent pas de nous), et l'assentiment l'action *en* nous, l'évidence de la représentation nous acculant à assentir ?

M. VOELKE : 1. Les problèmes juridiques posés par la détermination des responsabilités d'un coupable jouent certainement un rôle dans la formation progressive du concept de *volonté*, et cela dès l'époque de Socrate. C'est ainsi que l'*Apologie de Socrate* (26 a) fait apparaître un rapport entre l'idée juridique d'une faute involontaire, ne ressortissant pas au tribunal, et l'affirmation philosophique que nul ne fait le mal volontairement. On pourrait peut-être faire des rapprochements similaires en partant de textes stoïciens. Mais, à ma connaissance, le concept juridique des *dernières volontés* d'un mourant ne joue pas de rôle dans l'élaboration du concept philosophique de *volonté*.

2. Le concept de *boulésis* me paraît échapper à l'alternative *réponse-initiative*. Comme le monde extérieur ne dépend pas de nous, nous ne pouvons agir d'une façon efficace que sur nous-mêmes, sur notre disposition intérieure. Comme je l'ai relevé, cette action est à la fois ajustement de nous-mêmes au cours des choses, tendance à « suivre Dieu » (donc *réponse*), et tendance à devancer l'événement afin de mieux nous y conformer (donc *initiative*).

3. Quelques fragments de Cléanthe (surtout SVF, I, 502, 503, 563) permettent effectivement d'établir un rapport entre l'emploi musical du terme *tonos* et son emploi philosophique par les stoïciens. Pour Cléanthe, l'harmonie cosmique consiste à la fois en une consonance mutuelle des parties de l'univers et en un accord rythmique des temps les uns avec les autres. Cette harmonie est semblable à celle d'une lyre ou d'une cithare frappées par un plectre. C'est le soleil qui joue le rôle du plectre, et le « coup » produit par le feu est le *tonos*. Ce serait dépasser les cadres d'une brève réponse que de chercher les antécédents de ce langage tout chargé de signification mythique. (Cf. à ce propos un rapprochement avec Héraclite chez M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, p. 75.) A partir de Chrysippe, le langage s'intellectualise et le caractère « musical » du *tonos* n'apparaît plus avec la même netteté.

4. L'idée d'une opposition entre la *boulésis* comme action *de* nous et l'assentiment comme action *en* nous est éclairante, mais il ne faut pas considérer l'assentiment comme un processus se déroulant en nous sans que nous y ayons part. Grâce à l'activité que nous exerçons au cours de la représentation, nous déterminons nous-mêmes dans une large mesure les conditions dans lesquelles

s'exercera notre pouvoir d'assentiment. Même si nous sommes contraints d'assentir à l'évidence, il dépend de nous que notre représentation soit vraiment évidente.

M. ROBERT GOUIRAN : Vous nous avez montré que la notion stoïcienne de la volonté passait par le consentement au Destin, consentement résolument optimiste. Je la compare maintenant à certaines pensées modernes où la volonté pourrait fort bien être une rationalisation-prétexte faite *a posteriori* dans un contexte tragique. Les héros de Dostoïevski par exemple procèdent à une élucidation de leur âme telle qu'ils parviennent à une lucidité dont l'éblouissement les paralyse ; la volonté alors s'évanouit devant la notion claire des mobiles profonds et de leur absurdité. On trouve en plus chez Freud l'idée de résignation au Destin, triste performance par laquelle l'homme s'efforce à absorber les frustrations et à abandonner ses désirs le long d'une route jalonnée d'objets perdus et de jardins interdits.

En comparant ces différentes notions, on voit se dégager des problèmes relatifs à l'antériorité de la volonté par rapport à l'acte (*a priori*, contemporaine, *a posteriori*), à la rationalisation dans la tendance, à la mauvaise foi dans la décision, ainsi qu'au glissement de l'optimisme vers le pessimisme. Qu'en est-il de ces notions chez les stoïciens, et pourrait-on expliquer ces différences par un processus historique ?

M. VOELKE : Le consentement au Destin s'accompagne de la conviction que le Destin est en même temps Providence. Il n'est donc pas résignation devant un monde qu'on souhaiterait meilleur, mais qu'on se sent impuissant à changer. Il est bien plutôt acceptation joyeuse d'un ordre conçu à la fois comme bon et nécessaire. Cet ordre étant rationnel, son acceptation ne saurait être le fait d'une rationalisation *a posteriori* d'un donné par nature irrationnel et ne comporte aucune mauvaise foi. Elle est effort en vue d'harmoniser à tout instant le vouloir individuel avec le vouloir cosmique, par la synchronisation de la tension propre de l'âme avec celle du *pneuma* divin. Elle est même tendance à devancer *a priori* les arrêts du Destin pour mieux les accepter. La rationalisation et la mauvaise foi ne sauraient se rencontrer que chez l'insensé qui, ne voyant pas où est véritablement le bien, se persuade à tort que sa façon d'agir est bonne. Quant au glissement de l'optimisme vers le pessimisme, on le perçoit parfois chez Sénèque et Marc-Aurèle. Mais l'explication historique de ce glissement — et plus généralement des différences soulignées par M. Gouiran — me paraît fort difficile. Il n'est en tout cas pas possible de l'entreprendre ici.

M. GABRIEL WIDMER : 1. Le stoïcisme a exercé une influence sur la théologie chrétienne, surtout celle des premiers siècles, mais peut-on dire, par exemple, qu'elle se fait sentir dans les affirmations pauliniennes : « j'ai la volonté, mais non le pouvoir de faire le bien » (Rom. 7 : 18), « c'est Dieu qui produit en vous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir » (Phil. 2 : 13) ? Trouverait-on chez les stoïciens des déclarations relatives à la distinction entre le *velle* et le *posse*, voire à leur opposition, et à la transcendance de l'acte « producteur » de Dieu ?

2. A côté de la « volonté voulue » et de la « volonté voulante », le stoïcisme ne fait-il pas une place à l'*involontaire* dans son analyse de l'assentiment et de ses conditions, c'est-à-dire à ce à partir de quoi un consentement est possible ? N'y a-t-il pas, selon lui, quelque chose comme une « tendance » spontanée et originaire qui advient à travers ce qui apparaît comme relevant de la volonté ?

L'assentiment, semble-t-il, suppose un fondement qui le justifie et avec lequel, pourtant, il ne saurait s'identifier, donc de l'« involontaire » (comme l'impensé fonde le pensé).

3. Quand je consens à mon destin, est-ce que je fais autre chose que de sanctionner un ordre inexorable ? Si oui, il n'y a aucune place pour une nouveauté quelconque ; seule la loi éternelle d'un Dieu, qui parcourt l'univers, détermine le cours *cyclique* des événements que je ne puis que ratifier. Que devient la liberté, le sens de l'histoire, là où l'anticipation est réduite à n'être qu'une soumission à un ordre de choses déjà fixé ?

M. VOELKE : 1. Je ne pense pas que l'influence stoïcienne se fasse sentir dans les deux affirmations pauliniennes citées par M. Widmer. En principe, les stoïciens admettent que l'homme peut faire le bien en toute circonstance, puisque le bien consiste en une disposition intérieure et que l'âme est entièrement maîtresse d'elle-même. Si l'on voit dans cette maîtrise de soi une forme de vouloir, on peut donc dire que le pouvoir de faire le bien se mesure au vouloir. C'est ainsi qu'Épictète s'écrie : « Sache que rien n'est plus facile à conduire qu'une âme humaine. Il faut vouloir, et c'est fait : la voilà redressée » (*Entretiens*, IV, 9, 16). Des déclarations de ce genre expliquent l'accusation d'orgueil souvent portée contre les stoïciens par les auteurs chrétiens. Cet orgueil a pourtant ses bornes. Tous les stoïciens reconnaissent que l'homme se conduit rarement comme il le devrait. Cette constatation inspire à Sénèque des réflexions profondes sur les rapports entre le pouvoir et le vouloir : « Sais-tu pourquoi nous ne pouvons pas cela ? — (...) C'est que nous aimons nos vices (...) La nature a donné à l'homme suffisamment de force, si seulement nous en tirions parti (...) *Nous ne voulons pas*, voilà la vraie raison ; *nous ne pouvons pas* n'est qu'un prétexte » (*Ep.* 116, 8). Ainsi Sénèque voit bien que chez le méchant il y a désaccord entre le vouloir et le pouvoir, mais il inverse les termes de l'affirmation paulinienne et déclare en substance : je peux, mais je ne veux pas. Quant à l'idée d'un Dieu produisant le vouloir et le faire par un acte transcendant, elle me paraît contredire l'immanence de Dieu au monde affirmée par le stoïcisme.

2. Il y a bien pour les stoïciens une tendance primordiale dont dérivent les tendances au vrai, au bien, à l'utile, autrement dit la « volonté voulante ». Cette tendance est l'*oikeiôsis*, c'est-à-dire l'appropriation initiale en vertu de laquelle chacun reconnaît son être comme le sien propre et s'y attache. C'est cette tendance qui est le fondement de la « volonté voulante », comme le voit bien M. Widmer. Toutefois je situerais plutôt l'*involontaire* dans la nature humaine, dont toutes nos tendances sont l'expression dynamique, mais ce ne serait pas un *involontaire* au sens rigoureux du mot, car les stoïciens tendent à prêter un vouloir à la nature.

3. Le caractère inexorable du Destin a pour effet d'éliminer du *cosmos* toute nouveauté véritable, et l'assentiment au cours des événements implique une soumission à un ordre déjà fixé. Dans ces conditions, la seule liberté véritable est la liberté intérieure qui permet à l'homme de modifier ses propres dispositions. Face au monde extérieur, il doit viser uniquement à mieux percevoir la présence *hic et nunc* d'un ordre répondant pleinement à ses aspirations. Une telle perspective semble exclure tout sens de l'histoire.

Mais en fait les stoïciens ont souvent cherché à exercer une action politique, que ce soit dans les monarchies hellénistiques ou à Rome. N'est-ce pas recon-

naître implicitement que l'homme peut intervenir efficacement dans le déroulement historique ? Mais ce démenti pratique au déterminisme théorique ne résout pas les difficultés fondamentales soulevées par M. Widmer.

M. MAURICE GEX : Peut-on chercher une transposition des notions de *tendance*, d'*assentiment* et de *tension* dans la psychologie moderne, en se demandant quel est pour chacune d'elles le dosage « conscient-inconscient », et cela sans introduire une anachronie par trop déformante ? Au sens moderne, la *tendance* est inconsciente, mais pour le stoïcisme il semble qu'elle ne le soit pas, puisque M. Voelke a parlé de *tendance* ou désir, et de *tendance raisonnable*. L'*assentiment* paraît évidemment pleinement conscient. La *tension* semblerait l'élément le plus inconscient des trois. Elle rejoindrait la pulsion instinctive des psychanalystes, la volonté schopenhauerienne.

M. VOELKE : Il est difficile de donner une réponse complète à cette question. Le stoïcisme reconnaît l'idée de *conscience*, mais il ne l'élabore pas au point de distinguer systématiquement des niveaux de conscience plus ou moins élevés.

Dès qu'elle se manifeste, la *tendance* comporte une part de conscience. En effet, l'*oikeiôsis* (cf. 2<sup>e</sup> réponse à M. Widmer) s'accompagne d'une conscience de soi, mais c'est encore une conscience obscure (cf. Sénèque, *Ep.* 121, 12). En revanche, lorsqu'elle est *boulésis* ou désir raisonnable, la *tendance* est manifestement pleinement consciente de la rectitude de l'acte auquel elle préside. Je pense avec M. Gex que l'*assentiment* est conscient. Quant à la *tension*, elle doit être consciente lorsqu'elle prend la forme de l'attention ou de l'effort volontaire ; mais en tant que force physique présidant à la cohésion des corps elle ne l'est sans doute pas. Mais le *pneuma* est rationnel : sa tension ne meut pas la matière à la façon d'une pulsion ou d'un vouloir-vivre aveugles, mais d'une force imprégnée de rationalité (cf. SVF, I, 88).

M. FERNAND BRUNNER : Ne faut-il pas faire une place à l'aristotélisme dans la formation de la notion de volonté ? Pour lui, en effet, l'intellection ne suffit pas à expliquer l'action ; la connaissance de la vertu n'est pas la vertu et la partie appetitive de l'âme joue un rôle essentiel dans la vie morale. Le théorique et le pratique sont donc distingués. De plus, selon cette doctrine, il y a des futurs contingents et la vérité des propositions qui les concerne est indéterminée. L'aristotélisme est donc mieux placé que le stoïcisme pour concevoir le jeu de la volonté dans le *cosmos*.

M. VOELKE : Mon étude ne prétend pas analyser d'une façon exhaustive la formation de la notion de volonté, mais simplement ressaisir l'origine de quelques-unes des composantes de cette notion, et l'observation de M. Brunner est parfaitement justifiée. Il est difficile de préciser dans quelle mesure la morale aristotélicienne reconnaît l'idée de volonté, mais il est certain que la *prohairesis* ou choix réfléchi, qui réalise l'union de la *boulésis* et de la délibération, du désir et de la pensée — et qu'Aristote identifie audacieusement à l'homme même (*Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 b 5) — se rapproche beaucoup de ce que nous appelons *volonté*. Les limites de mon exposé ne m'ont pas permis de montrer comment la *prohairesis* se retrouve chez Epictète, qui tend à en faire la fonction distinctive de la personne. Quant à l'existence des futurs contingents, il va de soi qu'elle permet d'accorder à la volonté une efficacité que le stoïcisme ne pouvait admettre.

M. JEAN-PIERRE LEYVRAS : En posant une question sur les présupposés de l'analyse de M. Voelke, je n'entends mettre en cause ni sa valeur ni son objectivité. Je demande d'où l'on part, de quels présupposés théoriques, lorsqu'on interprète les catégories et les concepts d'une pensée située dans notre histoire ? En l'occurrence, admettons-nous d'emblée, comme condition de l'analyse, que les termes désignant des objets ou des processus *intérieurs* ont une référence pour nous ? Admettons-nous, au contraire, qu'en interprétant le terme « disposition de l'âme » nous décrivons un état de choses, un comportement ou une manière d'être du champ de l'expérience (le consentement étant alors, p. ex., *la même chose* que le dynamisme total de l'expérience, la *syntonia*) ?

Il paraît difficile de choisir. Et pourtant, le sens de termes tels que *pneuma* ou *hégémonikon* me paraît inséparable d'une clarification du langage effectif dont nous nous servons pour les comprendre. Quel est, pour vous, ce langage ?

M. VOELKE : Le stoïcisme établit une opposition fondamentale entre l'activité et la passivité. Malgré son caractère moniste, cette philosophie reconnaît donc deux niveaux dans la réalité et ses notions maîtresses supposent un fond de dualité. Pour reprendre les termes cités par M. Leyvraz, le *pneuma* et l'*hégémonikon* s'opposent comme activité à la matière inerte.

Mais, du fait que cette philosophie est en même temps un matérialisme, il est difficile de trouver aujourd'hui un langage adéquat à de telles notions. Sous l'influence de l'interprétation physico-mathématique de la matière, le matérialisme tend aujourd'hui à supprimer toute dualité fondamentale dans la réalité et conduit à l'idée d'un univers totalement unidimensionnel, profondément différent de l'univers stoïcien. Le langage utilisé pour décrire des états de choses ou des comportements a partie liée avec cet univers unidimensionnel : il exclut toute dualité de niveau et pour cette raison il est impropre à saisir les notions mentionnées plus haut.

Quant au langage désignant des objets ou des processus intérieurs, il implique une opposition entre l'intériorité et l'extériorité qui est aujourd'hui difficilement séparable d'une perspective spiritualiste étrangère au stoïcisme. Mais il a au moins le mérite de distinguer des aspects opposés de la réalité et de permettre par là une certaine traduction de l'opposition activité-passivité. Il est donc, me semble-t-il, plus juste d'interpréter en terme d'intériorité qu'en terme de comportement ce que le stoïcisme interprète en terme d'activité. L'origine de cette interprétation remonterait même à Sénèque, chez qui se dessinent déjà une intériorisation et une spiritualisation des concepts hérités du stoïcisme grec.

Mais, à mon avis, la clarification du langage à laquelle il faut tendre n'est pas celle que réclame M. Leyvraz. L'interprétation des « catégories et concepts d'une pensée située dans notre histoire » procède sans doute de certains présupposés, mais elle exerce au fur et à mesure de ses progrès un effet de récurrence sur ces présupposés, qui se modifient pour mieux s'ajuster aux significations découvertes. Cet effort de *précision* doit conduire au dégagement progressif de concepts qui, à la limite, seraient ceux mêmes de la pensée dont on fait l'étude et permettraient de la comprendre non par référence à des positions étrangères, mais par elle-même. En d'autres termes, ce qui est en jeu, c'est la conquête en cours d'interprétation de significations qui ne féconderont notre réflexion que si elles lui révèlent de *l'autre*, au lieu de la renvoyer simplement à ses propres présupposés.