

Jean FRERE\*

## Le volontaire selon Aristote

*Résumé* : Les questions que se pose la philosophie ancienne sont différentes de celles que se pose aujourd'hui la philosophie. Et pourtant c'est à partir de ces problématiques anciennes qu'ont peu à peu pu se mettre en place les problématiques modernes. Un effort d'archéologie du savoir s'impose donc, comparable au travail de l'archéologue des monuments brisés subsistant du passé. C'est ainsi que, parmi bien des questions, l'on peut s'interroger sur ce qui a pu être décrypté par les Anciens en ce qui concerne l'étude de la conscience et de son rapport avec l'organisme. Quelle est la nature, plus spécialement, de la volonté et du volontaire? Mieux que la philosophie idéaliste de Platon, la philosophie réaliste d'Aristote semble riche de nombreux aperçus, très souvent négligés ou méconnus, mais que l'homme moderne pourra méditer. Dans l'œuvre immense d'Aristote, on retiendra ici des passages d'ouvrages aussi essentiels que le traité *De l'âme*, *L'éthique à Nicomaque*, ou *Les parties des animaux*. À travers ces ouvrages, on s'efforcera de retrouver des ébauches de ce qui, beaucoup plus tard, allait être appréhendé par la notion de *corps propre* (*De l'âme*). C'est encore l'ébauche d'une phénoménologie du *mouvement volontaire* face aux choses (*Partie des animaux*) ou de *l'action volontaire* face à autrui (*L'éthique à Nicomaque*) qui se laisse entrevoir en bien des passages de traités dans lesquels Aristote s'efforce de dégager la part respective de l'intelligence, de l'imagination, du désir, du choix et de la décision dans le domaine du vécu.

*Mots-clés* : psychê, âme, conscience ; sôma, corps ; praxis, action éthique ; poiêsis, action technique ; zêtêsis, recherche ; boulêsis, souhait ; bouleusis, délibération ; proairesis, choix ; epithumia, orexis, désir.

*Abstract*: **Voluntariness in Aristotle.** Aristotle, by unifying the levels of soul and body in his theory of voluntary movement and voluntary act can be considered as a forerunner of some theses of modern phenomenology or even neurosciences.

*Key words*: psychê, soul, consciousness; sôma, body; praxis, ethical action; poiêsis, technical action; zêtêsis, inquiry; boulêsis, wish; bouleusis, deliberation; proairesis, decision; epithumia, orexis, desire.

---

\* Professeur émérite, Université Marc Bloch (Strasbourg II).

Les problèmes que se pose la philosophie ancienne sont sensiblement autres que ceux que se posent aujourd'hui la philosophie ou plus spécialement la psychologie contemporaine ou les neurosciences. Et pourtant c'est à partir de ces problématiques anciennes qu'ont peu à peu pu se mettre en place les problématiques modernes. Un effort d'archéologie du savoir s'impose donc, comparable au travail de l'archéologue des monuments brisés subsistant du passé.

C'est ainsi que, parmi bien des questions, l'on peut s'interroger sur ce qui a pu être décrypté par les Anciens en ce qui concerne l'étude de la conscience et de son rapport avec l'organisme. Quelle est la nature, plus spécialement, de la volonté et du volontaire ?

Opposant pensée chrétienne et pensée antique, de nombreux exégètes classiques ont souvent admis que les Grecs ont ignoré ce que nous entendons par volonté. Mais parmi les exégètes modernes, une telle affirmation est apparue erronée. Hannah Arendt a bien élucidé ce point.

C'est essentiellement la réflexion d'Aristote qui se présente comme ébauche de bien des thèmes contemporains. Pour saisir l'originalité du positivisme réaliste d'Aristote, il nous sera assurément indispensable de le replacer à grands traits par rapport à quelques autres thèses célèbres et essentielles de la philosophie ancienne. Ceci nous permettra de mettre en lumière la nouveauté et l'originalité d'Aristote concernant ce que la postérité philosophique et psychologique allait approfondir et clarifier : l'importance entrevue de ce qu'on allait plus tard nommer le « corps propre », la nature entrevue des processus psychologiques du « mouvement volontaire » vécu, la nature entrevue des processus psychologiques de « l'action volontaire » vécue. La philosophie d'Aristote? Une philosophie qui peut se relire comme une première ébauche des grands questionnements philosophiques et psychologiques de la modernité, s'efforçant d'ordonner le rôle respectif de ce qui est intelligence, de ce qui est désir, de ce qui est vouloir, du vécu existentiel de notre organisme.

### **1. ARISTOTE ET L'ÉBAUCHE DE LA NOTION DE CORPS PROPRE**

Aristote en biologiste autant qu'en philosophe s'est grandement intéressé à observer et décrire le comportement physique de l'ensemble des vivants - l'animal ou l'homme. Étudier, outre leur structure, les fonctions des différents organes du corps vivant fut pour lui entreprise connexe d'une autre étude, celle du lien existentiellement vécu entre la conscience (Aristote dit la psyché, l'âme) et son corps.

À dessein de rappeler qu'Aristote avait analysé avec rigueur les fonctions physiologiques du corps, on peut relire, entre bien d'autres, un exemple typique de cette recherche objective des fonctions d'un organe animal. C'est la page remarquable concernant le nez, c'est-à-

dire *la trompe* de l'éléphant, que l'on trouve dans *Les parties des animaux*.

« L'éléphant se sert de cet organe comme d'une main pour porter des aliments à sa bouche. (.) Par sa nature c'est un animal qui peut vivre aussi bien dans les marécages que sur terre ; par conséquent comme il lui arrive de prendre sa nourriture dans l'eau et qu'il faut bien qu'il respire puisque c'est un animal terrestre et sanguin, il était nécessaire qu'il puisse vivre dans l'eau aussi bien que sur terre. De même donc que pour les plongeurs certains fabriquent des appareils pour respirer et rester longtemps sous la mer, de même c'est sur ce principe que la nature a réglé la taille du nez des éléphants ; c'est pourquoi ils respirent en sortant leur nez de l'eau. (...) Comme il était impossible que le nez fût de cette taille sans être mou et flexible, la nature lui a donné comme rôle accessoire de suppléer au service des pattes de devant. » (658b-659a)

En parfait observateur des organes du corps, Aristote dégage méthodiquement comment chez l'éléphant un seul et même organe réunit curieusement plusieurs fonctions fort diverses : celle d'être comme une main, celle d'être comme un engin de plongeur, celle de suppléer à l'agilité des pattes antérieures.

Or c'est ce même souci d'observer avec justesse, qui amena Aristote à voir et faire voir comment, au niveau animal, conscience et corps se trouvent imbriqués sur le plan du vécu. Par exemple telle qualité du sang et telle propriété psychique comme la sensibilité ou l'intelligence constituent une unité existentiellement vécue. Référons-nous encore à un texte des *Parties des animaux*.

« Un sang plus épais et plus chaud donne plus de force tandis qu'un sang plus léger et plus froid donne plus de sensibilité et d'intelligence. C'est pourquoi les abeilles sont douées de plus d'intelligence que bien des animaux sanguins et parmi ces derniers, ceux dont le sang est froid et léger sont plus intelligents que ceux dont le sang a les qualités contraires. Mais le mieux est encore d'avoir le sang chaud, léger et clair : Car les animaux ainsi faits sont doués à la fois de courage et d'intelligence. » (647a - 647b)

Or, si l'on en vient de l'animal à l'homme, les définitions proposées par Aristote concernant l'union existentielle de la conscience et du corps, ébauchant notre conception moderne du corps propre, sont définitions tout à fait nouvelles par rapport au dualisme qu'avait institué le platonisme (indépendance de l'âme et du corps qui s'y trouve rattaché pendant notre vie). La terminologie

aristotélicienne reste certes, malgré sa nouveauté chez les penseurs grecs, une terminologie antique. Mais la conception aristotélicienne d'un corps humain saisi non plus comme objet mais comme sujet est une conception qui annonce déjà ce que, bien plus tard, avec Descartes et Biran, on allait appréhender comme union vécue de l'âme et du corps, puis, avec les modernes, comme corps propre. C'est la célèbre définition de l'âme qu'expose le début du livre II du traité *De l'âme* d'Aristote : « L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé » (412a). Alors que Platon définissait l'âme (la conscience) par la seule pensée indépendamment de son lien avec le corps, Aristote définit la conscience, la psyché, en son articulation vécue avec son corps existentiellement présent.

Si Aristote n'exclut pas que la psyché puisse en tant qu'intellect purement contemplatif, être en certaines occasions séparée du corps (ceci comme chez Platon, mais épisodiquement), par contre, pour Aristote, en ce qui concerne l'intellect ordonnant le sensible ou ordonnant l'action, en ce qui concerne la volonté, la colère, - le lien vécu avec un corps existentiellement ressenti est sans cesse affirmé et décrit.

C'est en ce sens qu'il convient selon Aristote d'opposer, à la démarche du dialecticien pur, et à la démarche du physicien étroitement matérialiste, un type d'approche objectif et réaliste, celui du physicien authentique, disons du physiologiste ou du psychologue authentique<sup>1</sup>.

Ainsi Aristote a pressenti cette unité vécue de la conscience et de son propre corps que la psychologie, longtemps après, allait nommer « le corps propre ».

C'est sur cet horizon de corps propre, de corps et de conscience en leur unité existentiellement vécue, que vient se greffer ce que l'on pourrait envisager comme une phénoménologie aristotélicienne de la volonté. Phénoménologie du volontaire face au monde envisagée tour à tour à deux niveaux : 1. celui du mouvement volontaire ; 2. celui de l'action volontaire, action entendue dans toute son extension : action technicienne, éthique, politique, artistique, *praxis* et *poiêsis*. Mouvement et action entendus comme « ouverture sur le monde ». On trouve ici une description psychologique certes pénétrée d'un intellectualisme sans cesse présent, mais sans cesse débordé sinon dépassé.

Envisageons ces deux plans connexes du lien entre la volonté et la fin visée, tels qu'Aristote, en subtil phénoménologue, les a décrits. C'est avant tout dans une phénoménologie tournant autour des notions de désir et d'intellect face au monde que se modulent ces deux descriptions connexes : celle du mouvement volontaire et celle de

---

<sup>1</sup> Texte 1: *De l'âme*, I, 1, 403a sqq.

l'action volontaire. Tantôt on trouve le primat du désir par rapport à l'intellect. Tantôt c'est collaboration de l'intellect et du désir.

## 2. PHÉNOMÉNOLOGIE DU MOUVEMENT VOLONTAIRE

Deux ouvrages d'Aristote consacrent de longues pages à l'étude du « mouvement volontaire » : le traité intitulé *De l'âme*, et le traité, sans doute postérieur, intitulé *Le mouvement des animaux*.

L'analyse phénoménologique aristotélicienne du mouvement volontaire dans le traité intitulé *De l'âme* fait suite à des analyses portant sur la sensation, sur l'imagination, sur l'intellect théorique. C'est par rapport à ces analyses portant au demeurant tantôt sur l'homme et tantôt sur l'animal que se replace l'étude du « mouvement volontaire » humain, c'est-à-dire de ce qu'Aristote nomme la « faculté motrice », mais aussi bien « l'intellect pratique » ou « le principe du mouvement local ». C'est tout naturellement dans une opposition entre *intellect théorique* (l'intellect du géomètre, de l'astronome etc.), et *intellect pratique* qu'Aristote envisage la phénoménologie du mouvement volontaire face à l'objet mû. Dans sa description qui demeure partiellement axée sur le rôle de l'intelligence, la part du désir est capitale, ainsi que celle des images. Par suite trois termes selon Aristote sont à retenir dans une phénoménologie du mouvement volontaire : le désirable, la faculté désirante en sa dualité intellect/désir, le corps animal mû. Mais c'est le désir qui joue le rôle essentiel, bien qu'étant désir accompagné par l'intellect pratique ou par des images<sup>2</sup>.

Le traité intitulé *Le mouvement des animaux* précise la part du processus intellectuel qui caractérise la psychologie du mouvement volontaire tout autant que l'activité corporelle vécue qui en constitue l'autre face. Dans le mouvement volontaire, l'homme se meut tantôt guidé par une sorte de raisonnement syllogistique, tantôt et plus souvent guidé par le désir éclairant l'imagination ou l'intellect. Mouvement volontaire réfléchi. Mouvement volontaire à peine réfléchi.

« Comment se fait-il, d'autre part, que l'être pensant tantôt agisse et tantôt n'agisse pas, tantôt se meuve et tantôt ne se meuve pas ? Il semble qu'il y ait une analogie avec ce qui se produit quand on applique le raisonnement et le syllogisme aux êtres immuables. Mais dans ce dernier cas, la fin est une connaissance théorique (car dès qu'on connaît les deux propositions, on connaît et l'on ajoute la conclusion), tandis que dans l'autre, la conclusion des deux propositions est l'action accomplie : ainsi, lorsqu'on pense que tout homme doit marcher et que l'on est soi-même homme, on marche incontinent ;

---

<sup>2</sup> Texte II : *De l'âme*, III, 10.

lorsque, au contraire on considère que les circonstances exigent qu'aucun homme ne marche, et qu'on est soi-même homme, la conséquence immédiate est qu'on reste sans bouger : et, dans les deux cas l'homme agit, à moins que quelque chose ne l'empêche ou ne le contraigne. « Il faut que je fasse quelque chose qui soit bon pour moi ; or une maison est quelque chose de bon ; et on fait aussitôt une maison. J'ai besoin de me couvrir ; or un manteau sert à couvrir ; j'ai donc besoin d'un manteau ». Ce dont j'ai besoin, il faut que je le fasse ; j'ai besoin d'un manteau ; il faut donc faire un manteau. « Et la conclusion, il faut faire un manteau », est une action. On agit à partir d'un principe. Si l'on pose qu'il y aura un manteau, il est nécessaire que telle proposition soit admise ; si elle l'est, telle autre ; et ce faisant, on agit aussitôt. Ainsi donc, il est bien évident que l'action représente la conclusion.. » (7, 701a)

Par contre,

« Toutes les actions que nous faisons *sans raisonner*, nous les faisons rapidement. En effet, lorsque l'on agit pour atteindre la fin que propose la sensation, l'imagination ou la raison, on fait *immédiatement* ce que l'on désire. À l'interrogation ou à la réflexion se substitue l'acte du désir. « Il faut que je boive », dit l'appétition ; « voici une boisson » dit la sensation ou l'imagination ou la raison ; et l'on boit aussitôt. Telle est donc la façon dont les animaux sont poussés au mouvement et à l'action, la cause dernière du mouvement étant le désir, et celui-ci se formant sous l'influence de la sensation, de l'imagination ou de la réflexion<sup>3</sup>».

Toutefois, pour être abordé d'abord au niveau des activités de la conscience, le mouvement volontaire selon Aristote n'en est pas moins abordé aussi bien au niveau de l'activité vécue du corps propre. Une page du traité intitulé *Le Mouvement des animaux* le fait voir, indiquant comment alternent la chaleur et le froid vécus du corps propre dans le processus du mouvement volontaire.

« Le principe du mouvement, c'est ce qui est à rechercher ou à éviter dans le faisable. Nécessairement la pensée et la représentation de ces choses ont pour conséquence chaleur ou froid. En effet, ce qui est pénible est à fuir, ce qui est agréable est à rechercher, et presque toutes les impressions

---

<sup>3</sup> *Ibid.*

pénibles ou agréables s'accompagnent de refroidissement ou de chaleur. C'est ce qu'on peut voir dans les passions. Les mouvements de hardiesse ou de peur, les actes sexuels et les autres activités corporelles pénibles ou agréables s'accompagnent de chaleur ou de froid, tantôt dans une partie du corps, tantôt dans le corps tout entier. » (701b-702a)

### 3. PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ACTION VOLONTAIRE FACE À AUTRUI

Vouloir s'enrichir, vouloir guérir, vouloir être honnête, vouloir gouverner, vouloir créer une œuvre d'art, vouloir savoir : autant de buts variés caractérisant non plus le mouvement volontaire mais le choix volontaire.

C'est dans ce domaine du choix que Hannah Arendt situait la grande nouveauté de l'étude aristotélicienne du vouloir. Ces analyses aristotéliciennes figurent avant tout dans les traités de morale d'Aristote, dans *L'Éthique eudémienne*, mais surtout dans *L'Éthique à Nicomaque*, spécialement au livre III.

La phénoménologie aristotélicienne du choix volontaire - en grec, de la *proairesis* - implique la coordination de trois grands moments se succédant temporellement. Premier moment: celui du souhait (*boulêsis*) de ce que je voudrais réaliser, moment portant sur le but souhaité, le *telos*. Deuxième moment : celui de la délibération (*bouleusis*), où, à la façon des Bouleutes constituant à Athènes le Conseil politique des cinq cent, l'on délibère préalablement sur les moyens utilisables pour réaliser le but envisagé. Troisième moment, le moment essentiel dans l'action volontaire : le choix des moyens que l'on va en définitive utiliser pour la réalisation du souhaité et du délibéré. Ainsi, trois moments du vécu de l'action volontaire ; mais à la façon de l'intellectualisme de tous les penseurs grecs, le réalisme aristotélicien conserve une place importante à l'intellect dans la praxis ou dans la *poiêsis*.

Premier moment : le souhaité, ce que l'on voudrait atteindre. Le souhait raisonné (*boulêsis*) a pour objet le but envisagé. Mais quel but ? Des analyses de *L'Éthique à Nicomaque* au livre III, chapitre 4 et surtout chapitre 6, sont ici à retenir. Deux exemples du chapitre 4 sont particulièrement éclairants. Ils montrent que l'on peut souhaiter aussi bien l'impossible que le possible. Ainsi on peut souhaiter ne jamais mourir, comme on peut souhaiter être en bonne santé. Quant au chapitre 6 du livre III, il vient préciser que le but qu'envisage l'individu dans l'action volontaire, s'il est toujours axé sur le bien, peut néanmoins être soit un bien réel soit un bien illusoire<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Texte III: III,4, 1111b 20-30 ; III,6, 1113a 10-20.

Deuxième moment de l'action volontaire, la délibération sur les moyens utilisables. D'une part on ne délibère que sur ce qui dépend de nous et que nous pouvons réaliser. D'autre part on ne délibère pas sur les fins elles-mêmes, mais seulement sur les moyens d'atteindre ces fins. Enfin la délibération précède le choix. L'histoire politique grecque en témoigne, où les Rois homériques délibèrent avant de passer, par la décision ou le choix, à la réalisation voulue de l'action qui fut précédemment et souhaitée et objet de délibération. Ainsi la délibération, second moment de l'action volontaire selon Aristote, est une espèce de la *recherche* (*zêtêsis*), celle qui porte non sur les réalités éternelles (géométrie, astronomie), mais sur les choses humaines. Elle consiste à rechercher les moyens concevables de réaliser une fin préalablement posée par le souhait. Dans les questions de médecine ou les affaires d'argent, la fin étant donnée (guérir ou s'enrichir), la difficulté vient du fait qu'il y a plusieurs moyens de réaliser la fin ; l'embarras naît de la pluralité des voies qui s'ouvrent, mais dont aucune n'est telle que nous soyons assurés de son issue. La délibération est la recherche laborieuse d'un savoir qui nous échappe. Elle consiste à combiner des moyens efficaces possibles en vue de fins réalisables.

Par-là, l'analyse aristotélicienne de l'action volontaire manifeste un lien profond entre une philosophie de la contingence et la pratique du système démocratique c'est-à-dire délibératif. Le monde d'Aristote est ambigu comme la société où il vit ; le monde n'est ni tout à fait rationnel ni tout à fait irrationnel. La délibération traduit cette ambiguïté à mi-chemin de la science assurée et de la divination hasardeuse ; la délibération est de l'ordre de l'opinion, c'est-à-dire d'un savoir approximatif. L'homme de bon conseil énonce ce qui est possible et ce qui ne l'est pas ; l'action la mieux *délibérée* comportera toujours le risque, même infinitésimal, de l'échec.

Or le modèle de la délibération, c'est le domaine des délibérations politiques. La démocratie délibérative athénienne, mais d'abord l'institution patriarcale du Conseil des Anciens chez Homère nous fournit le modèle de l'homme qui délibère. Chez Homère, ce n'est pas le bouillant Achille, mais le prudent Ulysse qui souvent « délibère en son cœur ». À Athènes, le peuple assemblé *délibère*, c'est-à-dire recherche non pas le meilleur absolu, mais le meilleur possible étant donné les circonstances<sup>5</sup>.

Troisième moment de l'action volontaire face à autrui : le choix décisif (*proairesis*). L'accent est mis ici sur l'efficace des moyens destinés à réaliser la fin souhaitée. Par le choix, le possible médité ou supputé devient possible réalisé. Aristote définit le choix comme « désir délibératif des choses qui dépendent de nous » (III, 5, 1113a 11). Le bon choix se mesure à l'efficace des moyens. Nous

---

<sup>5</sup> Texte IV.

souhaitons être en bonne santé, nous voudrions être en bonne santé, mais, après délibération, nous choisissons les moyens de l'être. On ne choisit pas d'être en bonne santé, mais de se promener ou de s'asseoir en vue de la bonne santé ; on ne choisit pas d'être heureux, mais de gérer ses affaires ou de courir des dangers en vue du bonheur (1226a 8). Les exemples qui viennent à l'esprit d'Aristote sont ainsi très souvent tirés de l'art médical, de la gymnastique ou encore de l'art de la guerre. Le choix est un choix préférentiel entre moyens retenus et moyens non retenus.

L'originalité d'Aristote apparaît si l'on compare sa doctrine du choix à la doctrine platonicienne du choix. Chez Platon, le choix est un choix-intention absolu, choix d'un genre de vie engageant notre existence tout entière. Au livre X de *La République*, au moment où les âmes vont s'incarner, les âmes choisissent (*hairountai*) leur vie entre beaucoup d'autres qui leur sont proposées. Ce choix devient ensuite irréversible. Les âmes s'appêtent à vivre comme un destin une vie qu'elles ont délibérément voulue.

L'idée suggérée par le mythe platonicien d'un choix initial unique et irréversible ne pouvait qu'être contraire à l'idée aristotélicienne de la contingence temporelle des actions humaines. Nous sommes non ce que nous choisissons d'être une fois pour toutes, mais ce que nous choisissons de faire à chaque instant.

Dans ce choix efficace tel que le décrit Aristote, le premier moment de l'acte volontaire, le moment du souhait, se trouve ainsi dépassé. Le souhait envisage ce qu'il estime être le bien. Or nous choisissons le meilleur, c'est-à-dire non pas ce qui est estimé absolument bon, mais ce qui est estimé le meilleur possible. Le souhait peut prendre pour objet des choses que l'on sait impossibles, alors que le choix ne peut se porter sur l'impossible. Le souhait peut rester un vœu pieux : ainsi souhaiter être le maître de l'univers. Le choix au contraire ne peut se désintéresser de la réalisation de la fin. Aristote pose pour la première fois le problème de la dissonance possible entre la fin et les moyens, et de la nécessité de la convenance dans le choix des moyens appropriés.

Certes il y a certains passages d'Aristote qui insistent sur l'importance d'un cheminement qui pourrait sembler d'ordre logique dans le processus du choix. C'est la lecture d'Aristote qui fut souvent retenue au Moyen Âge<sup>6</sup>. Le processus de l'action volontaire se présenterait sous la forme d'un syllogisme pratique. La majeure exprimerait un principe général (par exemple la tempérance est une vertu) ; la mineure subsumerait le concept de tel acte particulier sous

---

<sup>6</sup> Dans l'exemple du mouvement volontaire, Aristote ne parle que d'« analogie » avec le syllogisme, et ceci pour quelques exemples simples et peu nombreux (*Mvt des anim.* 7, 701a-b). Quant aux analyses de l'*Éthique à Nicomaque* sur la délibération (III, 5, 1112a 18-1113a-12), elles n'évoquent pas le syllogisme.

le sujet de la majeure (peu manger est un acte de tempérance) ; la conclusion exprimerait la décision d'accomplir cet acte (je mange modérément). Dans le syllogisme pratique, une fois les deux prémisses posées, la conclusion est immédiate. Mais le syllogisme pratique ne constitue en vérité que la reconstruction abstraite de l'acte terminal de décision. Or une telle reconstruction laisse de côté un moment essentiel de l'acte volontaire, celui de la délibération. Et une causalité d'ordre formel laisse échapper ce que la description de la délibération et du choix envisage en termes d'efficience des moyens. L'exigence corrélatrice d'une délibération suivie d'un choix est tout autre chose qu'un raisonnement syllogistique suivi d'une conclusion nécessaire<sup>7</sup>.

Aujourd'hui encore, les pénétrantes analyses d'Aristote sur la conscience conservent toute leur valeur. Ébauche de ce qui sera désigné comme « corps propre » quand il s'agit de la relation conscience-corps. Ébauche de descriptions phénoménologiques concernant tant le processus du mouvement volontaire que celui de l'action volontaire. Tantôt la volonté de transformer la matière chez l'artiste créateur - Phidias ou Polyclète -, tantôt la volonté de s'engager face à autrui, par exemple chez le personnage tragique, trouvent ici une remarquable thématique. Si la délibération implique pour une grande part l'activité de l'intellect, en revanche le vécu existentiel se manifeste et au niveau du souhait et au niveau du choix.

Restait à envisager, par-delà les processus mentaux et corporels, les processus proprement physiologiques et neurologiques que la science grecque, dépourvue d'indispensables procédés techniques élaborés, n'avait point la possibilité d'aborder.<sup>8</sup>

### *Textes*

#### Texte I, Le corps propre

De l'âme, I, 1, 403a-403b

C'est un fait d'observation : dans la plupart des cas, l'âme ne subit aucune passion et n'accomplit aucune action qui n'intéresse le corps : tels la colère, l'audace, le désir, en général la sensation. Par contre l'intellection semble éminemment propre à l'âme ; mais si cette activité est elle-même un acte de l'imagination ou ne peut s'exercer sans le concours de l'imagination, elle ne pourra, elle non plus, s'accomplir indépendamment du corps. Si donc il

---

<sup>7</sup> Texte IV.

<sup>8</sup> Une version simplifiée de ce même texte figure dans l'ouvrage collectif *Le Corps et l'Esprit*, ouvrage dirigé par le professeur R. QUILLIOT, Ellipse, 2003, pp. 42-50.

existe un acte ou une affection de l'âme qui lui appartienne en propre, celle-ci pourra exister à l'état séparé ; si par contre aucune ne lui est propre, l'âme ne pourra jamais exister séparée. Or il semble que les affections de l'âme soient données avec un corps : courage, douceur, crainte, pitié, audace, la joie aussi et l'amour comme la haine ; dans tous ces cas le corps éprouve une certaine passion. Aussi les définitions doivent-elles être formulées en conséquence, par exemple : la colère est le mouvement d'un corps donné, d'une partie ou d'une faculté de ce corps, produit par telle cause en vue de telle fin. Voilà pourquoi il appartient donc au physicien de traiter de l'âme, soit de toute espèce d'âme, soit de l'âme telle que nous la décrivons.

C'est de manières très diverses que le physicien et le dialecticien définiraient chacune de ces affections, par exemple ce qu'est la colère : celui-ci y verrait un désir de revanche ou quelque chose d'analogue, celui-là un bouillonnement du sang dans la région du cœur, ou de l'élément chaud. L'un rend compte de la matière, l'autre de la forme ou notion. Lequel donc des deux est le physicien ? Est-ce celui qui considère la matière et ignore la notion ou celui qui considère exclusivement la notion ? N'est-ce pas plutôt celui qui embrasse ces deux points de vue ? Et que dire alors de chacun des deux autres ?

Mais revenons à notre point de départ. Nous disions que les affections de l'âme sont inséparables de la matière physique des animaux, en tant qu'elles leur appartiennent, par exemple le courage et la peur.

#### Texte II, Le mouvement volontaire

De l'Ame, III, 9-10, 432b-433b

Ce n'est pas la faculté intellectuelle ni ce qu'on nomme l'intellect qui constitue le principe moteur. En effet, l'intellect théorique ne pense rien dans l'ordre pratique, ni ne se prononce sur ce qu'il faut fuir ou rechercher : or le mouvement local concerne toujours la fuite ou la recherche d'un objet. Et lors même que l'intellect connaît un objet de cet ordre, il ne commande pourtant alors ni la fuite ni la recherche : c'est ainsi que souvent on pense à quelque chose de redoutable ou d'agréable sans que l'intellect commande la fuite ; le cœur seul est excité, et si l'objet est agréable, c'est une autre partie du corps.

Ces deux facultés sont donc principes du mouvement local : l'intellect et le désir — j'entends l'intellect qui raisonne en vue d'un but, c'est-à-dire l'intellect pratique ; il se différencie de l'intellect théorique par sa fin. Le désir à son tour poursuit toujours un but, et l'objet même du désir devient principe de l'intellect pratique ; le terme final du raisonnement est le point de départ de l'action. C'est donc à juste raison que ces deux facultés sont regardées comme motrices : désir et pensée pratique ; car le désirable est moteur et, si la pensée à son tour est motrice, c'est parce qu'elle trouve le principe de son propre mouvement dans le désirable. — De même l'imagination, quand elle meut, ne meut pas sans le désir.

Or le mouvement suppose trois termes : le premier est le moteur, le deuxième ce par quoi il meut, le troisième enfin ce qui est mû. Le moteur à son tour est de deux sortes : l'un immobile, l'autre moteur est mû. Ici le moteur immobile est le bien pratique ; le moteur mû, la faculté désirante (car le sujet désirant est mû en tant qu'il désire, et le désir est une sorte de mouvement ou plutôt un acte) ; enfin l'être mû est l'animal. Quant au moyen par lequel meut le désir, c'est dès lors quelque chose de corporel : aussi est-ce parmi les fonctions communes au corps et à l'âme que l'étude de ces termes doit trouver place.

En général donc, on l'a dit, c'est parce qu'il désire que l'être vivant se meut lui-même. Mais la faculté désirante n'est pas indépendante de la représentation, et toute représentation est rationnelle ou sensible.

### Texte III, Le souhait

20 Éthique à Nicomaque, III, 4, 1111b 20-30 ; III, 6, 1113a 10-

Mais le choix n'est certainement pas non plus un souhait, bien qu'il en soit visiblement fort voisin. Il n'y a pas de choix, en effet, des choses impossibles, et si l'on prétendait faire porter son choix sur elles on passerait pour insensé ; au contraire, il peut y avoir souhait des choses impossibles, par exemple de l'immortalité. D'autre part, le souhait peut porter sur des choses qu'on ne saurait d'aucune manière mener à bonne fin par soi-même, par exemple faire que tel acteur ou tel athlète remporte la victoire ; au contraire, le choix ne s'exerce jamais sur de pareilles choses, mais seulement sur celles qu'on pense pouvoir produire par ses propres moyens. En outre, le souhait porte

plutôt sur la fin, et le choix, sur les moyens pour parvenir à la fin : par exemple, nous souhaitons être en bonne santé, mais nous choisissons les moyens qui nous feront être en bonne santé ; nous pouvons dire encore que nous souhaitons d'être heureux, mais il est inexact de dire que nous choisissons de l'être : car, d'une façon générale, le choix porte, selon toute apparence, sur les choses qui dépendent de nous.

Passons au souhait. Qu'il ait pour objet la fin elle-même, nous l'avons déjà indiqué ; mais tandis qu'aux yeux de certains son objet est le bien véritable, pour d'autres, au contraire, c'est le bien apparent. Mais ceux pour qui le bien véritable est l'objet du souhait, en arrivent logiquement à ne pas reconnaître pour objet de souhait ce que souhaite l'homme qui choisit une fin injuste (car si on admettait que c'est là un objet de souhait, on admettrait aussi que c'est une chose bonne ; or, dans le cas supposé, on souhaitait une chose mauvaise). En revanche, ceux pour qui c'est le bien apparent qui est objet de souhait, sont amenés à dire qu'il n'y a pas d'objet de souhait par nature, mais que c'est seulement ce qui semble bon à chaque individu : or telle chose paraît bonne à l'un, et telle autre chose à l'autre, sans compter qu'elles peuvent même, le cas échéant, être en opposition.

#### Texte IV, La délibération, le choix

Éthique à Nicomaque, III, 5, 1112a 18-33 ; 1112b 11-18 ; 1113a 1-12

Est-ce qu'on délibère sur toutes choses, autrement dit est-ce que toute chose est objet de délibération, ou bien y a-t-il certaines choses dont il n'y a pas délibération ? Nous devons sans doute appeler un objet de délibération non pas ce sur quoi délibérerait un imbécile, ou un fou, mais ce sur quoi peut délibérer un homme sain d'esprit. Or, sur les entités éternelles il n'y a jamais délibération : par exemple, l'ordre du Monde ou l'incommensurabilité de la diagonale avec le côté du carré. Il n'y a pas davantage de délibération sur les choses qui sont en mouvement mais se produisent toujours de la même façon, soit par nécessité, soit par nature, soit par quelque autre cause : tels sont, par exemple, les solstices et le lever des astres. Il n'y a pas non plus de délibération sur les choses qui arrivent tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, par exemple les sécheresses et les pluies, ni sur les choses qui arrivent par fortune, par exemple la découverte d'un trésor. Bien

plus : la délibération ne porte même pas sur toutes les affaires humaines sans exception : ainsi, aucun Lacédémonien ne délibère sur la meilleure forme de gouvernement pour les Scythes. C'est qu'en effet, rien de tout ce que nous venons d'énumérer ne pourrait être produit par nous.

Mais nous délibérons sur les choses qui dépendent de nous et que nous pouvons réaliser : et ces choses-là sont, en fait, tout ce qui reste, car on met communément au rang des causes, nature, nécessité et fortune.

Nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur les moyens d'atteindre les fins. Un médecin ne se demande pas s'il doit guérir son malade, ni un orateur s'il entraîne la persuasion, ni un politique s'il établit de bonnes lois, et dans les autres on ne délibère jamais non plus sur la fin à atteindre. Mais, une fois qu'on a posé la fin, on examine comment et par quels moyens elle se réalisera ; et s'il apparaît qu'elle peut être produite par plusieurs moyens, on cherche lequel entraînera la réalisation la plus facile et la meilleure. Si au contraire la fin ne s'accomplit que par un seul moyen, on considère comment par ce moyen elle sera réalisée, et ce moyen à son tour par quel moyen il peut l'être lui-même, jusqu'à ce qu'on arrive à la cause immédiate, laquelle, dans l'ordre de la découverte, est dernière.

L'objet de la délibération et l'objet du choix sont identiques, sous cette réserve que lorsqu'une chose est choisie, elle a déjà été déterminée, puisque c'est la chose jugée préférable à la suite de la délibération qui est choisie. En effet, chacun cesse de rechercher comment il agira quand il a ramené à lui-même le principe de son acte, et à la partie directrice de lui-même, car c'est cette partie qui choisit. Ce que nous disons-là s'éclaire encore à la lumière des antiques constitutions qu'HOMÈRE nous a dépeintes : les rois annonçaient à leur peuple le parti qu'ils avaient adopté.

L'objet du choix étant, parmi les choses en notre pouvoir, un objet de désir sur lequel on a délibéré, le choix sera un désir délibératif des choses qui dépendent de nous...