

VOLONTÉ

François Félix
UMR 7268 ADES
Aix-Marseille Université/EFS/CNRS
francoisfelix@bluewin.ch

Dans le discours et la pédagogie du sport, le concept de volonté s'avère passablement mêlé. D'une longue et complexe tradition philosophique, il conserve les significations d'action délibérée d'un individu agissant de son plein gré, d'affirmation d'un libre arbitre responsable, d'autodétermination, mais aussi de consentement à l'épreuve – en quoi il se rencontre avec l'*effort* – et de persévérance, ou encore de résolution agonistique et de désir de vaincre ; autant de compréhensions auxquelles est attachée une détermination axiologique positive, où résonnent en outre les échos d'une morale de la « force de l'âme ». Signe d'autonomie, d'empire sur soi, de caractère, de courage sinon d'énergie, la volonté se comprend ainsi comme une force de résistance aux circonstances et un refus de la fatalité. Elle connaît cependant une détermination un peu moins favorable lorsqu'elle sert à désigner l'attitude travailleuse et opiniâtre mise en contraste avec l'aisance ou le talent pur – le tâcheron opposé au génie.

Concept majeur et réalité anthropologique essentielle, la volonté se trouve aujourd'hui au croisement des interrogations de la philosophie et des études menées en psychologie et en neurosciences.

On l'oppose à la *velléité*, pseudo-volonté où l'acte n'est qu'ébauché sinon simplement imaginé ou sans cesse différé, jamais accompli.

C'est à Aristote que la tradition doit le cadre dans lequel elle a pensé la question de la volonté. À commencer par le lien nécessaire affirmé entre volonté, liberté et connaissance. Un acte, pour le Stagirite, ne peut en effet être considéré comme volontaire s'il résulte d'une contrainte s'exerçant contre le gré de l'individu, ou si ce dernier ignore les circonstances dans lesquelles il agit : de la sorte, « ce qui est volontaire (*to ekousion*) semble être ce dont le principe se trouve dans l'agent qui connaît toutes les circonstances particulières de l'action » (*Éthique à Nicomaque*, III, 3). Ce lien entre volonté et savoir trouve une première formulation au moment de l'analyse des facultés de l'âme : dans le traité *De l'âme* (III, 10), la volonté, *boulèsis*, est présentée comme l'union de la tendance (*orexis*) et de l'intellect (*noûs*), ce qui la distingue du simple désir, lequel peut s'avérer aveugle ou erratique en l'absence d'un tel arrimage intellectif. Ainsi, un acte volontaire ne saurait résulter d'un conflit entre un désir et une raison qui s'y opposerait. L'*Éthique à Nicomaque* précise dans un horizon moral cette relevance rationnelle de la volonté en démarquant la *boulèsis* (comprise ici comme simple souhait, propre aux êtres raisonnables, préoccupée surtout de la fin de l'action et à ce titre susceptible d'aspirer à des choses impossibles), de la *proairésis*, définie comme choix volontaire supposant la délibération, choix préférentiel portant sur les moyens d'atteindre la fin que se propose la *boulèsis* (fin qui doit par la vertu de cet examen rationnel être ramenée au possible), ou encore comme décision déterminant l'action (III, 4). Une *proairésis* que la tradition latine puis classique traduira par libre arbitre, où se manifeste que c'est seulement lorsqu'elle est liée à une intention délibérée et orientée sur des buts accessibles que la volonté, ni simple élan ni pur désir, peut devenir efficace – atteindre ses fins – et permettre à l'agent d'être véritablement au principe de ses actes.

La *proairésis* sera reconduite par la tradition stoïcienne, romaine en particulier, pour laquelle elle constitue l'aptitude cardinale : le bien de l'homme réside entier dans le libre arbitre, dit en effet Epictète (*Entretiens*, I, XXV) ; dans l'horizon du déterminisme universel affirmé par le stoïcisme, le choix réfléchi revient en fin de compte à ne désirer que ce qui dépend de nous en même temps qu'il est assentiment à l'inévitable. La volonté éclairée consiste ainsi à vouloir librement ce qui arrive – ce qui est la sagesse stoïcienne elle-même.

C'est en revanche *boulésis* et non *proairésis* que Cicéron, invoquant pourtant le stoïcisme, recueille et traduit par *voluntas*, définie comme « désir conforme à la raison » (*Tusculanes*, IV, 6, 12). Affection de l'âme, la volonté (à l'instar de la joie et de la prudence), n'est pas une passion néfaste dans la mesure où y intervient un jugement rationnel, qui l'oppose au désir avide (résultant quant à lui d'une « excitation trop violente ») : au contraire, elle est le propre du sage.

À son tour, saint Augustin aborde la volonté dans une perspective morale. S'il affirme la liberté de la volonté en tant que pouvoir propre de l'individu (« Notre volonté ne serait pas une volonté si elle n'était pas en notre puissance. De plus, puisqu'elle est en notre puissance, elle est libre pour nous », *Le Libre Arbitre*, III, 8), c'est pour la penser en rapport au péché : faculté de l'âme, la volonté en tant que libre arbitre est tentation de désobéir aux commandements de Dieu, et s'avère donc la racine du mal, qu'il est toujours en notre puissance d'éviter quand bien même nous héritons du péché adamique, commis précisément par une défaillance de la volonté comme affirmation de l'autonomie humaine. Si, dès lors, la volonté constitue pour lui un pouvoir de nouveauté et de commencement véritable – ce qu'il faut lier à sa compréhension du temps, historique et non plus cyclique –, Augustin introduit par ailleurs une distinction entre vouloir et pouvoir : « D'où vient ce fait prodigieux : l'esprit commande au corps, et il est obéi aussitôt. L'esprit se commande à lui-même, et il se heurte à une résistance. L'esprit commande à la main de se mouvoir, et c'est là tellement facile que l'on distingue à peine l'ordre de son exécution. (...) L'esprit commande à l'esprit de vouloir, l'un n'est pas différent de l'autre, et pourtant il ne le fait pas (...) L'esprit commande, dis-je, de vouloir ; il ne le ferait pas s'il ne le voulait pas, et ce qu'il commande ne se produit pas. » (*Confessions*, VIII, IX). Son explication (les intermittences d'une volonté obscurcie par de mauvaises habitudes et un zèle insuffisant envers la vérité) nous retiendra moins ici que les conséquences de cette partition déclarée entre la volonté et ce qu'elle peut. En même temps qu'il reconduit de façon paradoxale la compréhension aristotélicienne selon laquelle la véritable volonté s'avère moins un « je veux » qu'un « je peux », Augustin débouche en effet sur une problématique *volonté de vouloir*. Quand bien même on dira que cette volonté de vouloir caractérise le rapport de l'âme à elle-même alors que la volonté proprement dite serait un rapport de cette âme au corps, et que dans cette déhiscence de soi à soi s'éprouve l'intériorité elle-même, saisie dans ses contradictions, et qu'en outre se trouve de cette façon battu en brèche le trivial « Qui veut, peut ! » où s'est trop souvent résumée la question de l'efficace du vouloir, une telle compréhension de la résistance de l'homme voulant à lui-même paraît repousser à l'infini le point-source de l'action volontaire, et rendre opaque le rapport de cette volonté de vouloir à la volonté opérante. Leibniz s'en souviendra, qui répondra dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* qu'en réalité l'objet réel de la volonté n'est pas le vouloir, mais bien le faire.

L'époque classique aura eu comme trait dominant d'avoir disjoint la volonté de la raison et assumé son autonomie. Avec Descartes tout d'abord, qui affirme l'identité de la volonté et de la liberté (« ou plutôt qu'il n'y a point de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre », *Méditations métaphysiques*, *Rép. III, obj. 12*), en même temps que leur infinité (« Il n'y a que la seule volonté ou le libre arbitre, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre (faculté) plus ample et plus étendue », *Méditations*, IV), par quoi l'homme se sait à l'image de Dieu. Puissance d'affirmer ou de nier ce que

l'entendement propose comme vrai ou faux, et de poursuivre ou de fuir ce qu'il propose comme bien ou mal, la volonté se présente ainsi comme une pure spontanéité déliée de la raison, à ce point qu'elle peut s'affirmer contre celle-ci. Telle est du reste l'explication cartésienne de l'erreur, laquelle survient lorsque la volonté infinie déborde les évidences que lui présente l'entendement fini mais sûr, et opte pour ce qu'elle ne connaît pas, ou acquiesce à une idée confuse. Se tromper, errer, pécher manifestent de la sorte l'indépendance de ce pouvoir de refus qu'est devenue la volonté.

Une autonomie négative qui deviendra chez Kant l'autonomie législatrice de la volonté morale. Faculté de se déterminer soi-même à agir conformément à la représentation de certaines lois, selon la fameuse définition du *Fondement de la métaphysique des mœurs*, la volonté sera dite bonne lorsqu'elle agira par pur respect de la loi morale (impératif catégorique), au détriment de toute inclination sensible et de tout contenu empirique. Ce ne sont ni les œuvres ni les fins visées qui cautionnent la moralité, mais la seule résolution à obéir à l'injonction du devoir moral, laquelle est un commandement de la seule raison : la raison pratique commande à la volonté de vouloir la forme universelle de la loi. Le vouloir a ainsi la propriété de pouvoir être pour lui-même une loi de l'action – de se déterminer librement –, et n'a d'autre obligation que d'agir conformément à son propre vouloir, pour autant qu'il vise l'universalité de la loi. Libre en soi, en droit hétérogène à la raison, disjointe de la connaissance, la volonté est autonome. Cette liberté d'une volonté qui tend à être sa propre cause et sa propre fin aura une influence considérable sur l'idéalisme allemand et annonce, au moins lointainement, l'irrationalisme de la volonté chez Schopenhauer – comme aussi, de façon sans doute plus directe, la volonté de puissance de Nietzsche et la thématization heideggérienne de la « volonté de volonté ».

Mais la volonté a aussi été abordée à part de la question morale. Tel a en particulier été le cas de Maine de Biran, dont les analyses sont très suggestives rapportées au sport et aux pratiques corporelles. Car il fait de l'effort volontaire la teneur de la conscience intime de soi, et le rapport premier de l'individu à lui-même. Nous ne pouvons en effet nous connaître comme personnes individuelles sans nous sentir causes relatives à certains effets ou mouvement produits dans le corps, écrit-il dans *l'Essai sur les fondements de la psychologie* ; or la cause appliquée à mouvoir le corps « est une force agissante que nous appelons *volonté* », avec laquelle le moi s'identifie complètement. Une force agissante qui cependant ne constitue un fait pour le sujet qu'autant qu'elle s'exerce contre « un terme résistant ou inerte » : c'est donc en tant qu'« *effort* ou *action voulue* ou *volition* », actualisant la force de la volonté, que le moi, immédiatement corporel, est donné à lui-même – ce que Maine de Biran caractérise comme le « fait primitif du sens intime », premier dans l'ordre de la connaissance et nouveau principe de la science. Le sujet, de la sorte, se saisit lui-même comme sentiment d'une énergie active appliquée à mouvoir le corps ; la conscience de soi est épreuve faite d'un effort entendu comme sentiment du pouvoir de la volonté sur le corps (une volonté qu'il arrive à Maine de Biran d'appeler « pouvoir soi-mouvant »), impossible à dénier sans « renier son existence tout entière », laquelle ne saurait s'attester indépendamment de cet engagement somatique. Aussi bien, la liberté n'est pas autre chose que le sentiment de notre activité « ou de ce pouvoir d'agir, de créer l'effort constitutif du *moi* », de même que c'est dans l'effort voulu, indivisiblement physique et psychique, que la personnalité trouve sa source.

À l'opposé d'une telle position, William James a soutenu dans son *Précis de psychologie* une conception strictement mentale de la volonté : exclusivement psychique et moral, l'acte volitif est achevé « dès qu'il a installé la représentation à demeure dans la conscience ». L'introspection ne nous en découvre rien d'autre que des images anticipatrices des sensations que va produire le mouvement et, dans certains cas, ce que James dénomme un *fiat*, consentement à l'actualisation de ces sensations, assentiment mental au mouvement volontaire déterminé par ces représentations anticipatrices. Un *fiat* qui n'est du reste pas

toujours nécessaire : selon le principe dit de l'action idéo-motrice, il est beaucoup de cas où la représentation suffit à déclencher immédiatement ce mouvement (« le moindre état de conscience correspond à quelque activité nerveuse déjà en train de produire le mouvement »). Ce n'est donc que lorsqu'une représentation se trouve contredite par une autre que s'impose l'intervention de ce *fiat*, qui s'avère en fin de compte être l'effort même consistant à assurer à cette première représentation une place prépondérante dans la conscience afin de neutraliser l'inhibition que constitue la représentation antagoniste. Ce qui revient à dire que l'effort est fondamentalement effort d'attention, qui n'est autre que la volonté elle-même : « L'effort d'attention est donc l'acte essentiel de la volonté », volonté qui n'est qu'un rapport entre la conscience et ses idées. L'effort ne concerne donc pas la motricité organique, laquelle s'effectue en le sujet mais sans lui – la façon dont s'exécute une décision étant « un épiphénomène tout à fait accessoire qui relève des ganglions nerveux fonctionnant en-dehors de la conscience ». Si pour Maine de Biran l'effort s'affirme contre la douleur musculaire – je puis le continuer en dépit de la crispation et de la douleur que j'en éprouve physiquement (preuve du caractère « hyperorganique » de la volonté, supérieure à ce corps lui-même et à ses manifestations) –, cet effort chez James n'a aucun pouvoir sur les mouvements corporels (dont le rapport à la conscience reste insondablement mystérieux) et ne peut porter que sur la conscience : « le point d'application immédiat de l'effort volitionnel est à chercher exclusivement dans le monde mental. La seule efficacité de l'effort est de réaliser un consentement à la présence exclusive de l'idée ». Poursuivre contre la douleur serait là acquiescer à l'idée de cette résistance possible.

Proche des conceptions de James, un pan entier des recherches menées en psychologie a défendu une conception intellectualiste de la volonté, qu'il a présenté selon un schéma classique distinguant quatre moments dans l'action volontaire : 1) la *conception* du but, du projet ou de l'idée de l'acte possible, 2) la *délibération*, au cours de laquelle sont envisagés et pesés les motifs de l'agir comme les mobiles d'ordre affectif (désirs, passions) et d'ordre actif (tendances), 3) la *décision* résultant de cet examen, et enfin 4) l'*exécution* entendue comme réalisation pratique de cette décision. Mais cette compréhension très analytique, plus proche d'une reconstitution après-coup que d'un compte-rendu fidèle du procès volitif effectif, n'est plus guère aujourd'hui considérée que de façon heuristique. La phénoménologie et une part importante des approches psychologiques contemporaines – en particulier les théories de la motivation, souvent issues de la psychanalyse – ont mis en cause la possibilité d'une telle volonté d'indifférence, d'un libre arbitre impassible et neutre face à ses représentations comme à ses motifs, pour s'orienter vers une conception dynamique liant l'acte intentionnel aux besoins, les représentations aux propensions dominantes de l'individu, et comprenant la délibération plutôt comme la résolution d'une concurrence entre plusieurs tendances, dans laquelle la raison n'a qu'une part circonscrite.

Si elles viennent battre en brèche les thèses de William James comme de Maine de Biran en déniaient que le vouloir dépende d'une idée anticipatrice de l'action ou qu'il s'assimile à une sensation d'effort mental, les recherches neuroscientifiques quant à la volonté en retrouvent cependant à leur façon plus d'une intuition. D'une part, la dissociation qu'elles opèrent entre vouloir et faire – la production de l'état mental et de l'état comportemental ou moteur ressortissant à des réseaux neuronaux différents (Jeannerod, 2009) – n'est pas sans rappeler le caractère strictement psychodynamique de l'effort volontaire selon James, qu'à certains égards elles radicalisent en affirmant l'inefficacité causale de la conscience sur les mécanismes cérébraux déjà, lesquels en outre ne seraient pas les mêmes pour le comportement moteur et pour l'état mental correspondant (*ibid.*). Aucun des deux sous-systèmes de traitement mis en jeu par l'action volontaire – l'un chargé de contrôler la formation de la représentation motrice, puis la préparation, la simulation et éventuellement l'exécution de l'action (ce qu'il fait de façon automatique et à l'insu du sujet), l'autre chargé

de la partie conceptuelle de la représentation et aboutissant à une expérience consciente permettant à ce sujet de s'attribuer l'action – ne peut être considéré comme épiphénomène de l'autre permettant d'établir une hiérarchie, de sorte qu'il faut parler de séparation véritable. D'autre part, l'affirmation que se sentir soi débute par la reconnaissance de son propre corps et de ses propres actions, lesquels représentent deux aspects d'une même réalité que seules des situations de laboratoire permettent de dissocier, rappellent la saisie de soi biranienne. La leçon des approches neuroscientifiques porterait alors surtout sur la situation temporelle de la conscience dans le processus volitionnel. Si la représentation d'une action possède un « format moteur » épousant étroitement le fonctionnement de l'appareil moteur dans son ensemble – est *embodied*, incorporée –, le contenu cinématique de ce format moteur ne parvient pas ou très peu à la conscience. La représentation de cette action est donc surtout en relation avec les états mentaux conscients qui *anticipent* la survenue de l'action – d'où les décalages fréquents entre états conscients et comportement. Dépourvues d'effets sur l'action – laquelle est décidée par le cerveau, tout comme l'activité neuronale avait précédé la prise de conscience d'une intention – les représentations conscientes auraient essentiellement pour rôle d'établir une cohérence entre l'avant et l'après de l'action où s'est rendu visible leur contenu : toujours en retard sur les intentions du sujet – pour elle, « vouloir » se révélerait « avoir voulu » –, la conscience servirait ainsi surtout à entériner l'adéquation entre ces intentions et le résultat obtenu, à valider le contenu des stades plus précoces de la représentation, qui anticipaient cet effet – bref, aurait un rôle de réarrangement cognitif. « La conscience est là pour éclairer, par la connaissance des résultats, les effets de mécanismes endogènes qui nous sont restés inconnus, pour assurer la compatibilité avec le reste de notre être cognitif et en définitive pour maintenir notre continuité narrative ». Retour sur soi plutôt que pilote en son navire, elle permet donc d'apprendre à se connaître en se constatant agir, de se sentir un auteur de plein droit de ses actes, à même de s'en désigner librement comme la cause – de se revendiquer comme sujet de sa volonté.

Bibliographie sélective :

Arendt, Hannah [1978], *La vie de l'esprit, II. Le vouloir*, Paris, Puf, 1983.

Maine de Biran, Pierre [1812], *Essais sur les fondements de la psychologie* (éd. F.C.T. Moore) (Œuvres, VII/1&2, Paris, Vrin, 2001).

James, William, *Précis de psychologie* [1892], Paris, La Bibliothèque de l'Homme, 1999.

Jeannerod, Marc, *Le cerveau volontaire*, Paris, Odile Jacob, 2009.

Farago, France, *La volonté*, Paris, Armand Colin, Coll. U, 2002.

La volonté, textes choisis & présentés par Ph. Desoche, Paris, GF Flammarion, “Corpus”, 1999.

L'effort. Sport de haut niveau – Education physique, coord. D. Delignières, Paris, Éd. Revue EPS, 2000.