

Autour de la question du volitionisme

Le dualisme

J. S. Mill : « Qu'est-ce qu'une action ? Ce n'est pas une seule chose ; c'est un composé de deux choses successives, l'état d'esprit appelé volition, et l'effet qui le suit. La volition ou l'intention de produire l'effet est une chose ; l'effet produit en conséquence de l'intention en est une autre ; les deux ensemble constituent l'action. Je veux mouvoir instantanément mon bras ; cette volonté est un état de mon esprit ; mon bras – s'il n'est pas lié ou paralysé – obéit et se meut ; c'est le fait physique consécutif à un état d'esprit. L'intention suivie du fait ou, si l'on aime mieux, le fait précédé et causé par l'intention s'appelle action de mouvoir son bras », *Système de logique*, I, 3, §5, tr. fr., Mardaga, p. 58.

Descartes : « ...de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons », *Traité des passions*, §18.

Descartes : « Par le mot de pensée (*cogitatio*), j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser », *Principes*, I, §9.

Quelques exemples

Locke : « Une chose au moins est à mon sens évidente : nous trouvons en nous le *pouvoir* de commencer ou de s'abstenir, de continuer ou d'achever, plusieurs actes de l'esprit, plusieurs mouvement du corps par une simple pensée ou préférence de l'esprit ordonnant, ou pour ainsi dire « commandant », l'accomplissement ou le non-accomplissement de telle ou telle action particulière. Ce pouvoir qu'a l'esprit de commander ainsi la prise en compte d'une idée ou de son ignorance, de préférer en toute situation le mouvement d'une partie du corps à son repos ou vice versa, c'est qu'on appelle la *volonté*. L'exercice effectif de ce pouvoir, qui consiste à dicter une action particulière ou son omission est ce qu'on appelle une *volition* ou un *vouloir* », *Essai*, II, 21, §5.

Locke : « Par exemple, ma main droite écrit pendant que ma main gauche est immobile : qu'est-ce qui cause l'immobilité de l'une et le mouvement de l'autre ? Rien, si ce n'est ma volonté, une pensée de mon esprit ; il suffit que ma pensée change : ma main droite est immobile et la main gauche bouge ; c'est un fait qui ne peut être nié », *Essai*, IV, 10, §19

Berkeley : « *Philonous* – Mais le mouvement n'est-il pas une qualité sensible ?

Hylas – Si.

Philonous – Par conséquent il n'est pas une action.

Hylas – J'en conviens avec vous. Et de fait il est très manifeste que, lorsque je remue le doigt, il reste passif ; mais ma volonté a produit le mouvement, et c'est elle qui est active.

Philonous – Je désire savoir maintenant, en premier lieu, si, étant admis que le mouvement n'est pas une action, vous pouvez concevoir aucune action hormis la volition. », *Dialogue entre Hylas et Philonous*, second dialogue, p. 91, tr.fr. PUF.

Malebranche/Hume

Wittgenstein : « Même si ce que nous désirons se produisait toujours, ce serait cependant là, pour ainsi dire une grâce du destin, car il n'est point de connexion logique entre la volonté et le monde qui le garantisse et, quant à la connexion physique supposée, nous ne pourrions pas vouloir *cela* », *Tractatus logico-philosophicus*, 6.373 et 6.374.

Malebranche : « *Théodore* – Donc Ariste, vous ne pouvez de vous-même remuer le bras, changer de place, de situation, de posture, faire aux autres hommes ni bien ni mal, mettre dans l'univers le moindre changement. Vous voilà dans le monde sans aucune puissance, immobile comme un roc, stupide, pour ainsi dire, comme une souche. [...] Comment ferez-vous pour remuer seulement le bout du doigt, pour prononcer seulement un monosyllabe ? Hélas ! si Dieu ne vient au secours, vous ne ferez que de vains efforts, vous ne formerez que des désirs impuissants », *Entretiens*, VII, §13.

Malebranche : « [...] mon âme n'a point par elle-même la force de mouvoir aucun corps, puisqu'elle ne sait pas même ce qu'il faut faire pour remuer le bras » *Conversations chrétienne. Entretien VII* (Pléiade, *Œuvres I*, p. 1263).

Malebranche : « [...] Je ne sais pas même quelles doivent être les dispositions des organes qui servent à la voix pour prononcer les paroles que je vous dis sans hésiter. Le jeu de ces organes me passe. La variété des paroles, des tons, des mesures, en rend le détail comme infini. Dieu seul sait ce détail : lui seule en règle le mouvement dans l'instant même de mes désirs. Oui, c'est lui qui repousse l'air qu'il m'a fait respirer lui-même [...] En effet, ce n'est pas moi qui respire ; je respire malgré moi. Ce n'est pas moi qui vous parle ; *je veux seulement vous parler.* » *Entretiens*, VII, §14 (c'est moi qui souligne).

Malebranche : « L'homme veut, mes ses volontés sont impuissantes en elles-mêmes, elles ne produisent rien [...]

L'esprit même n'agit pas autant qu'on se l'imagine. *Je sais que je veux et que je veux librement ; je n'ai aucune raison d'en douter, qui soit plus forte que le sentiment intérieur que j'ai de moi-même.* Mais je nie que ma volonté soit la cause véritable du mouvement de mon bras, des idées de mon esprit, et des autres choses qui accompagnent mes volontés ; car je ne vois aucun rapport entre des choses si différentes. Je vois même très clairement qu'il ne peut y avoir de rapport entre la volonté que j'ai de remuer le bras, et entre l'agitation des esprits animaux, c'est-à-dire de quelques petit corps, dont je ne sais ni le mouvement ni la figure ; lesquels vont choisir certains canaux des nerfs entre des millions d'autres que je ne connais pas, afin de causer en moi le mouvement que je souhaite, par une infinité de mouvements que je ne souhaite point [...]

Mais dira-t-on, je connais par le sentiment intérieur de mon action que j'ai véritablement cette force ; ainsi je ne me trompe point de le croire. Je réponds que lorsque l'on remue son bras, on a sentiment intérieur de la volonté actuelle par laquelle on le remue ; et l'on ne se trompe point de croire qu'on a cette volonté. On a de plus sentiment intérieur d'un certain effort qui accompagne cette volonté, et l'on doit croire aussi que l'on fait cet effort. Enfin, je veux* qu'on ait sentiment intérieur que le bras est remué dans le moment de cet effort ; et cela supposé, je consens aussi que l'on dise que le mouvement du bras se fait dans l'instant qu'on sent cet effort, ou que l'on a une volonté *pratique* de le remuer. Mais je nie que cet effort qui n'est qu'une modification ou un sentiment de l'âme, qui nous est donné pour nous faire comprendre notre faiblesse, et nous donner un sentiment obscur et confus de notre force, soit par lui-même capable de donner du mouvement aux esprits animaux, ni de les déterminer. Je nie qu'il y ait un rapport entre nos pensées et les mouvements de la matière. Je nie que l'âme ait la moindre connaissance des esprits animaux, dont elle se sert pour remuer le corps qu'elle anime [...]

*Note : Il me paraît évident que l'esprit ne connaît pas même par sentiment intérieur ou par *conscience* le mouvement du bras qu'il anime. Il ne connaît par conscience que son sentiment, car l'âme n'a *conscience* que de ses seules pensées. C'est par sentiment intérieur ou par conscience que l'on connaît le sentiment que l'on a du mouvement de son bras ; mais ce n'est point par conscience que l'on connaît que l'on est averti du mouvement de son bras, de la douleur qu'on y souffre, non plus que des couleurs que l'on voit sur les objets. » *De la Recherche de la vérité, XV^e éclaircissement* (Pléiade, *Œuvres I*, pp. 989-990).

Malebranche : « Après ce que l'on a dit, je ne crois pas qu'on puisse douter, que ceux qui assurent, que l'esprit peut se former des idées des objets, ne se trompent ; puisqu'ils attribuent à l'esprit la puissance de créer, et même de créer avec sagesse et avec ordre, quoiqu'il n'ait aucune connaissance de ce qu'il fait : car cela n'est pas concevable. Mais la cause de leur erreur est que les hommes ne manquent jamais de juger qu'une chose est cause de quelque effet, quand l'un et l'autre sont joints ensemble, supposé que la véritable cause de cet effet leur soit inconnue. C'est pour cela que tout le monde conclut qu'une boule agitée qui en rencontre une autre est la véritable et la principale cause de l'agitation qu'elle lui communique : que la volonté de l'âme est la véritable, et la principale cause du mouvement du bras, et d'autres préjugés semblables ; parce qu'il arrive toujours qu'une boule est agitée, quand elle est rencontrée par une autre qui la choque ; que nos bras se sont remués presque toutes les fois que nous le voulons, et que nous ne voyons point sensiblement quelle autre chose pourrait être la cause de ces mouvements [...]

Toutefois, si les hommes ne se précipitaient point dans leurs jugements, de ce que les idées des choses sont présentes à leur esprits dès qu'ils le veulent, ils devraient conclure que selon l'ordre de la nature, leur volonté est ordinairement nécessaire, afin qu'ils aient ces idées ; mais non pas que la volonté est la véritable et la principale cause qui les rende présentes à leur esprit, et encore moins que la volonté les produise de rien, ou de la manière qu'ils l'expliquent [...] Enfin, ils ne doivent pas juger qu'une boule agitée soit la principale et véritable cause du mouvement de la boule qu'elle trouve dans son chemin, puisque la première n'a point par elle-même la puissance de se mouvoir. Ils peuvent seulement juger que cette rencontre de deux boules, est occasion à l'Auteur

du mouvement de la matière, d'exécuter le décret de sa volonté, qui est la cause universelle de toutes choses. *De la recherche de la vérité*, livre III, IIe partie, chapitre IV, pp. 331-332, Pléiade.

Hume : « Je voudrais que l'on puisse noter que par *volonté*, je n'entends rien d'autre que *l'impression interne que nous sentons et dont nous sommes conscients, lorsque nous suscitons sciemment un nouveau mouvement de notre corps ou une nouvelle perception de notre esprit*. » *Traité de la nature humaine*, livre II, partie 3, section I, p. 253, tr. fr., GF, p. 253.

Hume : « Certains ont affirmé que nous ressentions une énergie, c'est-à-dire un pouvoir, en notre propre esprit et qu'ayant ainsi acquis l'idée de pouvoir, nous transférons cette qualité à la matière, en laquelle nous ne sommes pas à même de la découvrir immédiatement. Les mouvements de notre corps, ainsi que les pensées et les sentiments de notre esprit obéissent (disent-ils) à la volonté, et nous n'allons pas chercher plus loin pour acquérir une notion exacte de la force ou du pouvoir. Mais, pour nous convaincre de ce que ce raisonnement est grandement fallacieux, nous n'avons qu'à considérer que l'on ne peut pas plus découvrir de connexion entre la volonté, et ses effets, qu'entre aucune cause matérielle et son propre effet. Nous sommes si loin de percevoir la connexion entre un acte de volition et un mouvement du corps, qu'il est reconnu qu'aucun effet n'est plus inexplicable d'après les pouvoirs et l'essence de la pensée et de la matière. Et l'empire de la volonté sur notre esprit n'est pas plus intelligible. L'effet peut ici être distingué et séparé de la cause, et il ne pourrait être prévu sans l'expérience de leur conjonction constante. Nous avons le commandement sur notre propre esprit jusqu'à un certain degré, mais au-delà de *ce degré*, nous perdons tout empire sur lui, et il est évidemment impossible de fixer les limites précises de notre autorité sans consulter l'expérience. En bref, les actions de l'esprit sont, à cet égard, identiques à celles de la matière. Nous ne percevons que leur conjonction constante et nous ne saurions jamais raisonner au-delà. Aucune impression interne n'a d'énergie apparente, pas plus que n'en ont les objets extérieurs. Donc, puisque les philosophes reconnaissent que la matière opère par une force inconnue, c'est en vain que nous espérierions parvenir à une idée de la force en consultant notre propre esprit » *Traité de la nature humaine*, livre I, appendice A5, traduction GF, 1995, pp. 381-382

Hume : « Que leur mouvement suive le commandement de la volonté, c'est un fait d'expérience courante, semblable aux autres événements naturels ; mais le pouvoir ou l'énergie qui le produit est inconnu ou inconcevable, comme celui des autres événements naturels » *Enquête sur l'entendement humain*, section VII, p. 134, traduction GF, 1983.

Le vouloir est-il l'accomplissement de l'action ? Le point de vue de l'agent

Schopenhauer : « Tout acte réel de notre volonté est en même temps et à coup sûr un mouvement de notre corps ; nous ne pouvons pas vouloir un acte réellement sans constater aussitôt qu'il apparaît comme mouvement corporel. L'acte volontaire et l'action du corps ne sont pas deux phénomènes objectifs différents, reliés par la causalité ; ils ne sont pas entre eux dans le rapport de la cause à l'effet. Ils ne sont qu'un seul et même fait ; seulement ce fait nous est donné de deux façon différentes : d'un côté immédiatement, de l'autre comme représentation sensible. L'action du corps n'est que l'acte de la volonté objective, c'est-à-dire vu dans la représentation [...] Oui, le corps entier n'est que la volonté objectivée, c'est-à-dire devenue perceptible [...].

Les décisions de la volonté qui concernent l'avenir ne sont que des prévisions de la raison sur ce que l'on voudra à un moment donné, ce ne sont pas réellement des actes de volonté. C'est seulement l'exécution qui prouve la décision ; jusque là, elle n'est qu'un projet qui peut changer ; elle n'existe que dans l'entendement *in abstracto*. C'est pour la réflexion seule qu'il y a une différence entre vouloir et faire ; en fait, c'est la même chose. Tout acte réel, effectif, de la volonté est sur-le-champ et immédiatement un acte phénoménal du corps. » *Le Monde comme volonté et comme représentation*, livre II, §18, pp. 141-142, tr.fr., Gallimard.

Wittgenstein : « L'acte de vouloir n'est pas une cause de l'action, mais est l'action elle-même. [...] On ne peut vouloir sans agir », *Carnets*, p. 87, éd. anglaise

Wittgenstein : « Souhaiter n'est pas agir, mais vouloir est agir », *Carnets*, p. 88.

Wittgenstein : « L'acte de volonté n'est pas une expérience », *Carnets*, p. 89.

Wittgenstein : « Il s'agit d'un cas analogue lorsque nous disons : « la volonté ne peut être un phénomène ». Encore une fois, un phénomène est seulement quelque chose qui arrive, une chose que nous subissons, non pas

une chose que nous faisons. La volonté n'est pas quelque chose que je vois se produire ; pour ainsi dire, elle consiste en ce que nous sommes dans l'action, en ce que nous sommes l'action. » Regarde ton bras et bouge-le ; tu ressentiras cela très profondément : « tu n'es pas en train d'observer comment il se meut, tu ne fais pas une expérience – ou rien qu'une expérience – tu *fais* quelque chose. » Tu peux alors te dire que tu pourrais très bien t'imaginer le cas où la même chose exactement se produirait avec ta main, avec cette différence que tu observerais simplement sans vouloir. Mais ferme les yeux et bouge le bras ; là également tu fais une expérience, mais demande-toi si tu pourrais te figurer que tu fais cette même expérience, sans la vouloir. », *Grammaire philosophique*, § 97.

J. MacMurray : « Les implications de cette dépendance de l'acte par rapport au faire sont profondes. Il s'ensuit que toute analyse de l'action qui représente l'activité du Soi dans l'action et le changement dans le monde objectif comme liés « de façon externe » donne une représentation incorrecte de l'action. Une analyse, par exemple, qui représente l'action comme consistant en deux événements, l'un mental et l'autre matériel, avec une relation *de facto* entre eux, n'est pas seulement inadéquate ; elle implique qu'il n'y a rien de telle qu'une action. Car elle implique qu'il est possible de penser l'indépendance existentielle de ce qui est accompli (*what is done*) par rapport à son accomplissement (*the doing of it*), de concevoir l'acte non comme un acte, mais comme une occurrence [...] Si la distinction entre le Sujet et l'Objet est prise objectivement, elle devient une distinction entre deux genres d'objets et donne lieu au dualisme de l'esprit et de la matière, des événements mentaux et des événements matériels, ou au problème des rapports de l'âme et du corps (*the body-mind problem*). Une des conséquences est que l'on doit analyser toute action en une occurrence mentale (appelée habituellement un acte de volonté (*act of will*)) et en un événement physique dont la composante de base est un mouvement du corps de l'agent [...] Aucun des deux éléments ainsi distingués n'est une action. La détermination d'une relation entre eux ne rend pas la situation meilleure. Deux événements ainsi liés constituent peut-être une séquence causale. Ils ne constituent assurément pas une action. Une action n'est pas la concomitance d'une intention dans l'esprit et d'un événement (*occurrence*) dans le monde physique : c'est la *production* de l'événement lui-même par le Soi, la *production (making)* du changement dans le monde externe, le *faire (doing)* de l'acte (*deed*). Aucun processus qui se termine dans l'esprit, tel que former une intention, décider d'agir, ou vouloir, n'est une action ou la composante d'une action. « What is action ? » in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1938, pp. 75-76.

J. MacMurray : « La distinction essentielle entre penser et agir réside dans la direction de l'intention et une question concernant l'intention n'est pas une question de fait. Penser est un mode l'activité du Soi qui vise une modification de la conscience, tandis qu'agir vise une modification du monde [...] *Actio*, donc, est un des deux modes de l'activité du Soi. Il se distingue de la *cogitatio* par la direction de son intention. En agissant, le Soi apparaît comme un agent cherchant à effectuer un changement dans le monde. ; en pensant, il apparaît comme un connaissant cherchant à effectuer des changements dans notre conscience du monde. » « What is action ? » in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1938, p. 78.

Vouloir est la seule action que nous accomplissons vraiment : Pritchard et McCann

H. A. Pritchard : « ...tandis que la phrase « tourner sa tête » représente une action et donc une activité de l'esprit (*activity of one's mind*), cependant quand je dis « ma tête tourne », je parle simplement du mouvement de ma tête qui est un changement de lieu et non une action [...] Quand je meus ma main, le mouvement de ma main, bien qu'il soit un effet de mon action, n'est pas lui-même une action. », « Agir, vouloir, désirer », in A. White, *The Philosophy of Action*, Oxford, p. 63.

H. A. Pritchard : « Le professeur Macmurray, dans un colloque sur « Qu'est-ce que l'action ? » adopte substantiellement la même conception sur ce qu'est une action. Il dit : « Une action n'est pas la concomitance d'une intention dans l'esprit et d'un événement (*occurrence*) dans le monde physique : c'est la *production* de l'événement lui-même par le Soi, la *production (making)* du changement dans le monde externe, le *faire (doing)* de l'acte (*deed*). Aucun processus qui se termine dans l'esprit, tel que former une intention, décider d'agir, ou vouloir, n'est une action ou la composante d'une action ». Mais il continue en disant : « Dans certaines circonstances, un événement ou un processus mental peuvent être nécessairement suivis d'une action ». Maintenant, pour autant que je puis voir, cette explication de ce qu'est une action, bien qu'étant plausible et fondée sur cette vérité selon laquelle, habituellement, en agissant, nous causons quelque chose, n'est pas tenable.

Sans nul doute, ce qu'on entend par « une action » est une activité. Il en est ainsi, que nous parlions de l'action d'un homme mouvant sa main, ou de l'action d'un corps, comme celle du cœur pompant le sang, ou de celle d'un électron qui en repousse un autre. Mais bien que nous pensons qu'un homme, en mouvant sa main, ou que

le soleil, en attirant la terre, causent un certain mouvement, nous ne pensons pas que l'activité de l'homme ou l'activité du soleil *sont* ou *consistent dans* la causation du mouvement. Et si nous nous demandons : « Existe-t-il une activité de produire ou de causer un changement en une autre chose ? », nous devons répondre qu'il n'en existe aucune. Dire cela, bien sûr, ce n'est pas dire qu'il n'y a rien de tel que causer quelque chose, mais seulement que, en dépit du fait que causer un changement peut exiger une activité, causer n'est pas lui-même une activité. Si nous demandons alors : « Quel genre d'activité est requis quand un corps cause le mouvement d'un autre ? », nous devons répondre que nous ne le savons pas et que, lorsque nous parlons d'une force d'attraction ou de répulsion, nous exprimons par là seulement notre connaissance de ce qu'il y a une activité en jeu, tout en étant ignorant du genre d'activité qu'il s'agit. Dans le cas d'un homme, cependant, c'est-à-dire, en réalité, de l'esprit d'un homme, le problème est différent. Quand, par exemple, nous pensons à nous-mêmes comme ayant mû notre main, nous pensons à nous-mêmes comme ayant accompli une activité d'un certain genre, et, cela va presque sans dire, une activité *mentale* d'un certain genre, une activité qui a une nature dont nous sommes confusément conscients en accomplissement l'action, et dont nous devenons plus clairement conscients en y réfléchissant [...]

1. Une action, c'est-à-dire, une action humaine, au lieu d'être l'action de produire ou de causer un changement est une activité de vouloir un changement, cela causant habituellement un changement, et dans certain cas un changement physique, le fait de le causer ou non dépendant de conditions physiques dont l'agent est largement ignorant.

2. Parfois, cependant, nous avons accompli une activité de ce type sans, en tout cas pour autant que nous le sachions, avoir causé le moindre changement. Cela se produit lorsque, par exemple, nous avons voulu le mouvement de notre main, à un moment où elle était soit paralysée, soit engourdie par le froid, que nous le sachions ou non. Il ne fait aucun doute que, dans de tels cas, notre activité ne serait pas ordinairement appelée une action, mais qu'elle est du même genre que ce que nous appelons ordinairement une action.

3. Il n'existe aucune raison de limiter le changement qu'il est possible de vouloir au mouvement d'une partie notre corps, puisque, comme James le dit en effet, nous pouvons tout autant vouloir que la table glisse vers nous que le mouvement de notre main vers notre tête. En fait, nous pouvons effectivement vouloir cela pour nous convaincre nous-mêmes ou pour convaincre quelqu'un d'autre de ce que, en faisant cela, nous ne causerons pas le glissement de la table. Et il semble que parfois nous voulions de telles choses dans la vie ordinaire, comme, lorsque nous regardons un match de football, nous désirons (*want*) que la vitesse d'un joueur s'accroisse, et que nous voulons (*will*) qu'elle s'accroisse.

4. Quand nous avons voulu le mouvement de notre corps et pensons que nous l'avons causé, nous ne pouvons pas l'avoir directement causé. Car ce que nous avons directement causé, si nous avons causé quoi que ce soit, doit avoir été un changement dans notre cerveau. (« Acting, Willing, Desiring » in *Moral Writings*, p. 273 et p. 277).

W. James : « Les seules fins qui suivent *immédiatement* de notre vouloir semblent être les mouvements de notre propre corps [...] Les seuls effets extérieurs *directs* de notre volonté sont des mouvements corporels », *Principes de psychologie*, II, p. 486, éd. anglaise.

W. James : « Je veux écrire, et l'acte suit. Je veux éternuer, et l'acte ne suit pas. Je veux que la table à distance de moi glisse sur le sol vers moi ; et l'acte ne suit pas non plus. Ma représentation volitionnelle (*my willing representation*) ne peut pas plus stimuler mon centre d'éternuement qu'elle ne peut mettre la table en action (*activity*). Mais dans les deux cas, on a affaire à un vouloir tout aussi authentique que l'était celui que j'avais, de vouloir écrire. En un mot, la volition est un fait psychique et moral pur et simple et est parfaitement accompli quand l'état stable de l'idée existe. La survenue du mouvement est un phénomène surnuméraire dépendant de centres d'exécution dont la fonction réside en dehors de l'esprit », *Principes de psychologie*, II, p. 560.

H. McCann : « Pour le moment, toutefois, je me contenterai de supposer que la pensée compte normalement pour une action, et j'essaierai de montrer les bénéfices que l'on peut tirer de cette hypothèse. Son bénéfice principal est qu'elle rend possible une solution au problème du résultat de l'action, car ce problème ne surgit pas pour ce qui concerne les pensées. Contrairement aux actes de bouger un doigt ou fléchir un muscle, les pensées n'ont pas de résultats¹.

Pour le voir, considérez l'acte mental de penser au nombre 1. Ici il n'y a aucun événement que je provoque et qui soit logiquement requis, bien que non suffisant, pour que l'acte ait lieu, comme l'est le mouvement de mon doigt dans le cas où je le bouge. Bien entendu, le *contenu* de ma pensée – à savoir, le nombre 1 – peut être distingué du fait que je le pense. Mais 1 n'est pas du tout un événement, sans parler d'un événement que je

¹ Richard Keon le premier m'a fait comprendre ce point.

provoquerais en pensant à 1. Mon acte de penser à 1 ne peut pas non plus, évidemment, être considéré comme son propre résultat. Les résultats ne sauraient suffire à faire exister les actions dont ils sont les résultats, mais penser à 1 est suffisant pour penser à 1. Penser au nombre 1, donc, ce n'est pas provoquer pas un résultat quelconque. Ceci vaut pour toute pensée », « Volition and basic action » in *Philosophical Review*, vol. 83, 1974, pp. 463-464

« [...] car la volition doit elle-même être considérée comme une action. Les mérites de cette position doivent être pris en considération, car il existe une alternative que l'on pourrait juger préférable. On pourrait soutenir que les actes mentaux sont en un sens large un type d'acte ou de faire, mais qu'à vrai dire ils ne sauraient être à juste titre considérés comme des actions. Nous devrions plutôt réserver le terme « action » à la production volontaire d'un résultat, ceci devant être compris comme impliquant une causation par une pensée, généralement volitionnelle. Il est toutefois clair que la volition ne peut pas être provoquée de cette façon. Ceci nous entraînerait précisément dans la régression à l'infini que nous avons pris soin d'éviter. Peut-être devrions-nous concevoir la volition et les autres actes mentaux comme n'étant pas volontaires, et partant, comme ne constituant pas une action². [...]

Pourtant, la volition est un comportement dans tous les sens usuels, et possède toutes les caractéristiques que l'on tient communément pour indispensables à l'action, la seule exception étant qu'elle ne possède pas de résultat.

Supposez en effet qu'une personne s'engage dans l'acte de vouloir que son bras se lève. Outre qu'il constitue un acte conscient dont elle peut savoir qu'elle l'accomplit, je pense qu'il est parfaitement naturel de dire que cet acte est fait par l'agent *dans le but de* lever son bras, et que dans des circonstances normales, il serait responsable de cet engagement. Assurément, de telles caractéristiques sont habituellement imputées aux actions dont je soutiens qu'elles sont accomplies par le moyen du vouloir. Mais supposez que le bras ne se lève pas, ce qui arrive sûrement dans un cas de paralysie. Il est difficile d'en conclure que l'agent a échoué à agir de façon intentionnelle et responsable, et ici, seul l'acte volitionnel est accompli ; ainsi, lui seul peut avoir ces caractéristiques. En effet, on voit difficilement comment la volition pourrait échouer à être au moins intentionnelle. Il en va exactement comme pour l'acte de penser au nombre 1, quand il est accompli pour produire une structure en forme d'onde. Des exemples similaires peuvent être utilisés afin de montrer qu'au moins une grande partie de notre pensée est intentionnelle³.

De plus, penser constitue normalement un comportement responsable. Le discours moral ordinaire est rempli de cas dans lesquels des gens sont tenus pour responsables de leurs pensées, et une personne est tenue pour responsable de s'être engagée dans un acte de volonté si, par exemple, l'acte est censé constituer un test de paralysie. Ceci indique que, contrairement à ce qui est suggéré par la thèse que la volition n'est pas une action, la volition manifeste effectivement le contrôle typique de l'agir humain. En effet, ici aussi la responsabilité implique que l'agent aurait pu agir autrement, et ici aussi *devoir* implique *pouvoir*. Nous devons donc concevoir la volition comme étant sous le contrôle de l'agent. Et l'on ne doit pas du tout prendre cette démarche comme nous engageant à poser quelque acte supplémentaire par lequel le contrôle est exercé. Supposer que si la volition fournit l'élément de contrôle dans des actions comme lever son bras, elle ne peut elle-même manifester ce contrôle qu'à travers quelque chose comme une volition supplémentaire, c'est un peu comme supposer que si l'on explique l'humidité d'une rue mouillée en disant qu'elle est couverte d'eau, on doit expliquer l'humidité de l'eau en postulant une eau supplémentaire. La volition peut être volontaire de la même façon que l'eau est mouillée – c'est-à-dire, essentiellement, d'une façon qui pour être expliquée ne requiert pas l'intervention de moyens.

Ainsi la volition possède toutes les caractéristiques de l'action normale, intentionnelle, de lever le bras ou bouger un doigt, sinon qu'elle n'a pas de résultat. Et ceci, après tout, est ce à quoi nous devons nous attendre, car le fait que les résultats de la plupart de nos actes corporels ne constituent pas en eux-mêmes une action indique que les qualités essentielles de l'action doivent être trouvées dans les moyens par lesquels ils sont provoqués. Si tel n'était pas le cas, une théorie des volitions n'expliquerait rien. Puisque ces qualités doivent être attribuées à la volition, ainsi qu'à d'autres pensées, il est préférable de parler de la plupart de nos comportements mentaux comme étant des actions. S'il fallait une terminologie pour distinguer les actions qui ont des résultats de celles qui n'en ont pas, je suggérerais respectivement les mots « transitif » et « immanent », qui furent utilisés

² Cf. Sellars, *op. cit.*, p. 150 sq.

³ Cf. R. Taylor, « Thought and Purpose », p. 167. Sellars décrit les volitions comme des « actes de projeter » (*op. cit.*, p. 155). Il me semble que cela masque trop de différences. Avoir une intention est, à proprement parler, un *état* mental, tandis que la volition est un *événement* mental, et le contenu conceptuel des deux est différent. De plus, l'état mental qu'est avoir une intention n'est pas du tout un état intentionnel en lui-même, point que je dois à Alan Donagan ; la volition, d'autre part, semble toujours l'être.

par la tradition philosophique pour marquer une distinction au moins très proche de celle-ci⁴», « Volition and Basic Action » in *Philosophical Review*, vol. 83, 1974, pp. 471-473

Critique du volitionisme par Ryle et Anscombe

E. Anscombe : « Certains disent que, par un acte de volonté, on peut obtenir le mouvement de son bras, mais pas celui d'une boîte d'allumettes ; mais s'ils entendent pas là « Veuillez simplement que la boîte bouge, et elle ne bougera pas », alors je leur répondrai « Si je veux de la même manière que mon bras bouge, il ne le fera pas ». Et s'ils veulent dire qu'ils peuvent remuer le bras mais pas la boîte, je réponds que je peux bouger la boîte. Rien de plus facile. », *L'intention*, §29, tr. fr. Gallimard.

G. Ryle : « Les volitions furent considérées comme des actes spéciaux ou opérations ayant lieu « dans l'esprit » et par l'intermédiaire desquels les idées de l'esprit se transformaient en actions. Par exemple : je pense à un état de choses que j'aimerais voir réalisé dans le monde physique mais, comme ma pensée et mon vœu sont inefficaces (*unexecutive*), ils requièrent l'intervention d'un processus mental supplémentaire, un processus exécutif (*executive*). J'accomplis (*I perform*) donc une volition qui, en quelque façon, met mes muscles en action. » *La Notion d'esprit*, tr. fr., Payot, p. 62 (traduction modifiée).

G. Ryle : « Et les volitions elles-mêmes ? Sont-elles des actes volontaires ou involontaires de l'esprit ? Répondre affirmativement ou négativement à cette question mène, assurément, à des absurdités. Si je peux m'empêcher de vouloir pousser sur la gâchette, il est absurde de décrire mon action comme « volontaire ». Mais si ma volition de pousser sur la gâchette est volontaire, au sens de la théorie, elle doit résulter d'une volition plus primitive et ainsi de suite à l'infini », *La Notion d'esprit*, tr. fr. Payot, p. 66.

G. Ryle : « Les culbutes et les faux pas d'un clown sont les exercices de son esprit ; ce sont là ses plaisanteries. En revanche, les faux pas, apparemment semblables du maladroit ne sont pas des exercices de son esprit car il ne tombe pas intentionnellement. Culbuter à dessein est, à la fois, un processus mental et un processus physique mais non pas un double processus dont l'un serait de penser à la culbute et l'autre, effet du premier, de culbuter », *La Notion d'esprit*, p. 34.

G. Ryle : « ...le fait qu'un individu se dise des choses « dans sa tête » n'entraîne pas qu'il pense. Il peut avoir le délire ou répéter des slogans publicitaires intérieurement tout comme il peut le faire à haute voix. La distinction entre le langage sensé et le babillage incohérent ou entre penser ce que l'on dit et le dire sans plus, ne préjuge pas de la distinction entre le langage à haute voix et le langage intérieur. Ce qui fait d'une opération verbale un exercice de l'intellect n'a aucun rapport avec ce qui rend cette opération publique ou privée. Le calcul fait avec un crayon à la main et sur un papier peut être plus intelligent que le calcul mental et les culbutes observables du clown peuvent être plus intelligentes que les culbutes qu'il ne fait que « voir » ou « sentir » en esprit lorsque, comme cela arrive, il imagine ses tours », *La Notion d'esprit*, p. 35, traduction modifiée.

L'impossibilité de vouloir vouloir : un éclaircissement de Wittgenstein

Saint Augustin : « Oui, d'où vient ce prodige ? Quelle en est la cause ? L'âme donne des ordres au corps, et elle est obéie sur-le-champ. L'âme se donne à elle-même des ordres, et elle se heurte à des résistances. L'âme donne l'ordre à la main de se mouvoir, et c'est une opération si facile qu'à peine distingue-t-on l'ordre de son exécution. Et cependant l'âme est âme et la main est corps. L'âme donne à l'âme l'ordre de vouloir ; l'une ne se distingue point de l'autre et pourtant elle n'agit pas. » *Les Confessions*, livre VIII, ch. 9.

Wittgenstein :

« §611

⁴ Voir saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, 54, 2. La distinction de Chisholm entre causalités transitive et immanente (*op. cit.*, p. 17) lui est intimement liée.

On aimerait dire : « vouloir n'est qu'une expérience » (la « volonté » aussi n'est qu'une « idée »). Cela vient quand ça vient et je ne peux le produire

Ne pas le produire ? Comme quoi ? Qu'est-ce que produire alors ? A quoi est-ce que je compare la volonté lorsque je dis cela ?

§612

Je ne dirais pas du mouvement de mon bras, par exemple : cela vient quand ça vient, etc.. Et c'est le domaine où nous disons de manière sensée qu'une chose ne nous arrive pas simplement, mais que nous la *faisons*. « Je n'ai pas besoin d'attendre pour que mon bras se lève. Je peux le lever ». Et ici, j'établis un contraste entre le mouvement de mon bras et, disons, le fait que le violent battement de mon cœur s'estompe.

§613

Au sens où je puis produire quelque chose (tel qu'un mal d'estomac en mangeant exagérément), je puis produire un acte de volonté. Je produis un acte de volonté de nager en me jetant à l'eau. Assurément, j'essayais de dire : je ne peux vouloir vouloir ; c'est-à-dire, cela n'a aucun sens de parler de vouloir vouloir. « Vouloir » n'est pas le nom d'une action. Et donc pas le nom non plus d'une action volontaire. Et l'usage d'une mauvaise expression venait de notre désir de penser le vouloir comme un produire non-causal immédiat. [...]

§614

Quand je lève mon bras « volontairement », je n'utilise aucun instrument pour produire le mouvement. Mon souhait n'est pas non plus un tel instrument.

§618

On imagine ici le sujet voulant comme quelque chose qui serait dépourvu de masse (sans inertie) ; comme un moteur qui n'aurait pas d'inertie à surmonter. C'est seulement un moteur et non quelque chose de mû. C'est-à-dire : on peut dire « Je veux, mais mon corps ne m'obéit pas », mais non : « Ma volonté ne m'obéit pas » (Saint Augustin).

Mais au sens où je ne peux échouer à vouloir, je ne peux non plus essayer de vouloir.

§619

Et on pourrait dire : « Je peux toujours vouloir seulement dans la mesure où je peux jamais essayer de vouloir »

§621

« N'oublions pas ceci : quand « je lève mon bras », mon bras se lève. Et le problème surgit : que reste-t-il si je soustrais du fait que mon bras se lève le fait que je lève mon bras ? »
(Les sensations kinesthésiques sont-elles mon vouloir ?).

§627

Examine la description suivante d'une action volontaire ; « je forme la décision de sonner la cloche à cinq heures et quand il est cinq heures, mon bras fait ce mouvement ». Est-ce que c'est la description correcte, plutôt que celle-ci : « , et quand il est cinq heures, je lève mon bras » ? On aimerait compléter la première description ainsi : « et regarde ! Mon bras se lève quand il est cinq heures ». Je ne dis pas : « regarde, mon bras se lève » quand je lève le bras. » *Recherches philosophiques*

Wittgenstein : « Normalement, nous distinguons les cas où nous donnons des ordres, « Marche » par exemple, de ceux où nous n'en donnons pas (« Sois malade »). [...] Confrontez produire (*bring about*) un mouvement et (se) *mouvoir* (*moving*). « Lève le bras » est un ordre de mouvement (*moving order*) », *Cours de Cambridge*, 1946-1947, TER, p. 312, traduction modifiée.

L'intention comme acte interne

Pascal : « -- Montrez-moi, lui dis-je, avec toute cette direction d'intention qu'il soit permis de se battre en duel. -- Notre grand Hurtado de Mendoza, dit le Père, vous y satisfera sur l'heure, dans ce passage que Diana rapporte : « si un gentilhomme qui est appelé en duel, est connu pour n'être point dévot, et que les péchés qu'on voit lui commettre à toute heure sans scrupule fassent aisément juger que, s'il refuse le duel, ce n'est pas par la

crainte de Dieu, mais par timidité, et qu'ainsi on dise de lui que c'est une poule et non pas un homme, *gallina et non vir*, il peut pour conserver son honneur, se trouver au lieu assigné, non pas véritablement avec l'intention expresse de se battre en duel mais seulement avec celle de se défendre, si celui qui l'a appelé l'y vient attaquer injustement. Et son action sera toute indifférente d'elle-même. Car quel mal y a-t-il d'aller dans un champ, de s'y promener en attendant un homme et de se défendre si on l'y vient attaquer ? Et ainsi il ne pêche en aucune manière puisque ce n'est point du tout accepter un duel ayant l'intention dirigée à d'autres circonstances. Car l'acceptation du duel consiste en l'intention expresse de se battre, laquelle celui-là n'a pas » », *Septième lettre écrite à un provincial*, p. 398, Seuil.

E. Anscombe : « Supposons que la pensée « Toi, sale petit imbécile » lui soit venue à l'esprit. Mais ici encore, il ne suffit pas que ces mots lui viennent à l'esprit. Il doit aussi vouloir dire ce qu'il signifie (*to mean them*). Cela montre encore une fois qu'on ne peut pas prendre une opération (même interne) en elle-même pour un acte d'intention. En effet, si vous décrivez une action, le fait qu'elle a eu lieu n'est pas la preuve d'une intention. Par exemple, les mots peuvent traverser l'esprit de quelqu'un sans qu'il veuille dire ce qu'ils signifient. Ainsi, l'intention n'est jamais une opération mentale, bien que, dans certains cas, une opération mentale sérieusement voulue (*meant*) puisse affecter le compte-rendu exact d'une action ; par exemple, embrasser quelqu'un. », *L'Intention*, § 27, tr. fr. Gallimard.