

## Les Stoïciens

Collaborer avec le destin : un abandon de toute volonté ?

**Valéry Laurand**

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Prétendre retrouver dans la philosophie antique ce qui constitue notre notion moderne de volonté serait sans doute *a priori* peu convaincant, et, dans le stoïcisme en particulier, où tout événement résulte du destin, un tel projet semble irrémédiablement voué à l'échec. Il n'empêche : dire que les Stoïciens n'avaient pas la même conception de la volonté que nous ne signifie pas qu'ils n'en avaient pas du tout. Or, en règle générale, nous ne savons pas très bien nous-mêmes ce que nous entendons par volonté, et il peut être tout à fait intéressant de s'interroger sur ce que nous comprenons communément lorsque nous disons « je veux ». C'est tout l'objet de la présente enquête d'analyser une réaction classique de doute voire de rejet, presque instinctifs, à la lecture de certains passages des écrits des Stoïciens, et en répondant aux interrogations que cette réaction soulève, de critiquer notre notion de volonté, et de comprendre ce que les Stoïciens veulent dire lorsqu'ils assurent que seul le sage fait ce qu'il veut, tout en ajoutant qu'il ne veut que ce que veut dieu pour lui. En somme, tout notre propos peut revenir à élucider deux passages d'Épictète (auteur sur lequel nous nous appuyerons préférentiellement), peu compréhensibles au premier abord à qui tient à une notion de la volonté que nous caractériserons très vite, pour l'instant, comme une puissance qui nous appartient en propre, distincte de la raison, cause d'elle-même et auto-déterminée :

« Toi, rappelles-toi simplement les principes généraux : “Qu'est-ce qui est à moi, qu'est-ce qui n'est pas à moi ? Qu'est-ce qui m'est

permis ? Qu'est-ce que Dieu veut que je fasse maintenant, qu'est-ce qu'il ne veut pas ?" »<sup>1</sup>

« Plutôt je désire toujours ce qui arrive, car je regarde ce que Dieu veut comme meilleur que ce que je veux. Je m'attacherai à lui comme un serviteur, comme son suivant ; mes propensions sont les siennes, mes désirs sont les siens ; en un mot, sa volonté est la mienne. »<sup>2</sup>

Épictète ne propose-t-il pas là le plus grand esclavage ? N'est-ce pas faiblesse de la volonté que de se laisser déterminer par autre que soi-même, voire sa négation ? Car rien d'extérieur ne saurait déterminer à ma place ce que je veux, ni *a fortiori* le causer.

La suite du texte, avant d'en revenir à sa lettre, indique cependant clairement que la volonté de celui qui s'attache ainsi au dieu est plus forte que n'importe quel tyran, que n'importe quelle violence : on pourra bien me couper la tête, dit Épictète, je ne cèderai pas à qui voudrait me faire dévier de ma route<sup>3</sup>, car je sais distinguer ce qui dépend de moi, ce qui n'en dépend pas<sup>4</sup>. Or, dépendent de moi mes jugements, et rien, ni personne, ne peut les contraindre<sup>5</sup>, dieu lui-même ne le peut pas ajoute ailleurs Épictète :

« Ma faculté de juger, pas même Dieu ne peut la vaincre. »<sup>6</sup>

En d'autres termes, il semble qu'il nous invite à conclure : je ne suis pas libre de vouloir *ce que* je veux, mais que je suis entièrement libre de vouloir ne plus vouloir ce que je veux.

Il faut, pour tenter d'y voir un peu plus clair, entrer dans une analyse plus précise. Le premier texte affirme qu'il faut déterminer au mieux ce qui dépend de nous, et cela consiste à comprendre *ce que* veut le dieu. L'*objet* de ma volonté, c'est ce qu'il veut. Le second texte montre alors 1. Qu'il faut *vouloir ce qui arrive* (*aei málton ekeíno thélô to gignomenon*). 2. Parce que ce que le dieu veut est meilleur que ce que je veux. 3. Il faut donc être *diakonos* (serviteur) et *akolouthos*. Ce dernier terme désigne celui qui suit, le compagnon de route, mais aussi ce qui s'accorde, et ce qui suit *logiquement*, dans un enchaînement nécessaire. *Akolouthia*<sup>7</sup>, que l'on pourrait traduire par

---

<sup>1</sup> Épictète, *Entretiens* (désormais abrégé en *E.*), IV, 4, 29, traduction J. Souilhé, CUF Belles-Lettres, 1991. Sauf mention contraire, nous citerons les textes dans cette traduction.

<sup>2</sup> *Ibid.*, IV, 7, 20.

<sup>3</sup> *Ibid.*, § 31-32.

<sup>4</sup> C'est ce que le premier de nos deux textes décline comme « ce qui est à moi et ce qui n'est pas à moi ».

<sup>5</sup> *Ibid.*, § 35 : « « (...) nos jugements, qui, par la volonté de Zeus lui-même appartiennent à chacun »

<sup>6</sup> *E.*, I, 23 – Nous traduisons et restons volontairement dans le flou pour l'instant sur le terme *prohairesis*.

<sup>7</sup> É. Bréhier, cité par V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, 1989, p. 82, n. 4, montre que « c'est le même mot *akolouthia*, qui désigne la conduite conséquent avec elle-même qui est celle du sage, l'enchaînement des causes qui définit la volonté ou le destin, et enfin le lien qui unit l'antécédent au

conséquentialité, exprime ce qu'est la fin suprême (le *telos*) de la philosophie<sup>8</sup> (c'est un des nombreux termes dont se servent les Stoïciens pour exprimer le fait de vivre en *conformité* avec la nature, en *suivant* la nature) ; l'exigence de conséquence lorsque l'on agit moralement<sup>9</sup> (l'action convenable, le devoir) ; la conséquence logique<sup>10</sup> et, enfin, l'enchaînement des causes du destin<sup>11</sup>. Il faut donc être à ce point en conformité avec le dieu que cet attachement ait la nécessité de la cohérence d'un syllogisme : la volonté du sage suit nécessairement celle de dieu. Ce compagnon, d'autre part, est celui qui sert, et celui dont on se sert (*diakonos* – il n'est cependant pas esclave). Si l'on ajoute que l'attachement dont il s'agit est un attachement presque amoureux (*proskeimai* veut aussi bien dire être attaché, être dévoué, que poursuivre quelqu'un de ses instances), il semble qu'on puisse conclure à la plus grande soumission.

La seconde phrase, dont la traduction ne rend pas tout le sens, tout à la fois vérifie mais (et c'est là le noeud du problème) nuance largement cette dernière observation.

Elle la vérifie, d'une part, parce que cette soumission touche les propensions et les désirs. Ce qui est traduit par « propension » est en fait un verbe qui contient le mot *hormê*, la tendance, l'inclination : en somme, tout ce dont on pourrait dire qu'il est moteur dans l'action d'un individu. Le désir, (ici *orexis*) est l'une de ces impulsions, celle qui consiste à tendre vers un bien, par opposition à celle qui serait de rejeter un mal. Il est intéressant que, dans ce texte, Épictète ne retienne du « vouloir » (*thelô*) qu'inclination et désir, c'est-à-dire ce qui est de l'ordre de l'impulsion.

L'impression de soumission est nuancée, cependant, parce que les trois verbes utilisés sont tous composés avec le préfixe « *sun-* » (avec). Il ne s'agit donc pas de délaissier sa volonté propre, ses impulsions et ses désirs, mais de désirer, de se mettre en mouvement, et de vouloir *avec* le dieu. Il n'est donc pas question de ne *plus vouloir*, en laissant par exemple dieu vouloir à sa place, ou à travers soi, mais d'accorder son vouloir avec le sien. On veut toujours. Nous pouvons alors terminer notre liste des conditions

---

conséquent dans une proposition vraie. ». V. Goldschmidt repère ce qui pourrait bien être pour nous un lapsus révélateur de la part de É. Bréhier : de quelle volonté s'agit-il, celle de dieu ? Celle du sage ?

<sup>8</sup> Cf. par exemple J. Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Teubner, 1964, vol. III, n° 6-9 (ci-après abrégé en *SVF*, suivi du numéro du volume et du numéro du ou des fragments – ex, ici : *SVF* III, 6-9).

<sup>9</sup> Par exemple, *SVF* III, 494 (= A.Long et N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, G.F., 1987, II, 59 B 1-2 – ci après abrégé en LS, suivi du numéro du chapitre et de la lettre du texte).

<sup>10</sup> Par exemple, le titre d'un ouvrage de Chrysippe sur la logique s'appelle le *peri akolouthôn*. Voir Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, (dir. M.-O. Goulet-Cazé, trad. du livre VII, R. Goulet), Le livre de poche, « La Pochothèque », (ci-après abrégé en D.L.), VII, 189. Voir également LS, le commentaire du chapitre 35

<sup>11</sup> Voir, par exemple, *SVF* II, 920

d'une bonne volonté : 4. il faut *vouloir avec*, c'est-à-dire ne rien abdiquer de son vouloir propre, de sa faculté de vouloir, mais s'associer avec le dieu.

Nous avons, après ce rapide commentaire, tous les ingrédients du vouloir : l'impulsion, et le jugement, dont notre texte ne fait pas état, absence finalement explicable parce que nous savons que cela est en notre seul pouvoir. Nous pouvons déjà proposer que l'accordement du vouloir, le « vouloir avec », dépend de ce jugement, sur lequel même le dieu ne peut rien. Il nous faut donc vouloir *ce que* le dieu veut, accorder son vouloir au sien, c'est-à-dire avoir une manière de vouloir qui suive logiquement la sienne, mais cela ne dépend que de soi, parce que l'on est soi-même seul habilité à juger. Cet éclaircissement, s'il n'émousse peut-être pas encore la pointe de notre ardeur à défendre une volonté totalement indépendante, peut au moins nous montrer que le sage veut effectivement, et veut par lui-même. Il est même le seul, à vrai dire, qui veuille véritablement, qui *puisse* vouloir, et cela parce que lui seul *sait* vouloir, à l'opposé de n'importe quel insensé (on appellera insensé toute personne qui n'est pas parvenue à la sagesse, autant dire nous tous<sup>12</sup>).

La confusion entre connaissance et volonté chez les Grecs a maintes fois été soulignée : vouloir revient à connaître<sup>13</sup>. A.-J. Voelke, dans un ouvrage indispensable, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, montre cependant que pour les Stoïciens « la raison est volonté »<sup>14</sup>, ce qui explique qu'on ait pu dire à leur propos à la fois qu'ils méconnaissent toute idée de volonté et qu'on trouve chez eux les linéaments de la notion de volonté personnelle. Nous allons tenter d'expliciter ce propos, en montrant qu'il s'agit *de savoir vouloir* avant *de vouloir savoir*. Cela, malgré un passage de Sénèque, qui a pu écrire « la volonté de s'apprend pas »<sup>15</sup>. Mais le contexte montre qu'il s'agit là simplement de montrer que si l'insensé peut toujours désirer quelque chose (en l'occurrence, rendre un bienfait), il ne sait pas, contrairement au sage, comment faire moralement cette chose<sup>16</sup>, ni, pourrait-on ajouter, comment passer d'un désir qui ne peut pas faire de bonnes choses, à une volonté qui, elle, peut agir moralement bien.

*Savoir vouloir* : proposition *a priori* étrange pour nos esprits, si facilement enclins précisément à lire dans le *velle non discitur* de Sénèque

---

<sup>12</sup> Le sage est très rare, aussi rare que le phénix, précise par exemple Sénèque, *Lettres à Lucilius* (abrégée ensuite en *Ep.*), 42, 1.

<sup>13</sup> A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, PUF, « bibliothèque de philosophie contemporaine », 1973, p. 5, paraphrase M. Pohlenz ainsi : « le vouloir serait pour eux contenu dans le connaître, la décision dans le savoir. »

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>15</sup> Sénèque, *Ep.* 81, 13 : « *Velle non discitur* ».

<sup>16</sup> Cf. B. Inwood, « The Will in Seneca the Younger », *Classical Philology*, 95 (2000), pp. 44-60 ; cf. p. 51. Ici, le propos d'A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 175 ne s'intéresse pas assez au contexte : « En dépit de l'intellectualisme que nous venons de souligner, Sénèque a le sentiment que le vouloir ne peut être totalement réduit au savoir. »

enfin ce que nous entendons par volonté : n'est-elle pas précisément irréductible au savoir ou à la raison ? Personne ne peut la déterminer à ma place, même pas ma raison. Qu'est-ce qui m'empêche en effet de vouloir être président de la République si je le veux, même si je sais que cela ne sera jamais ? Rien ne m'empêche de le vouloir, même si je ne le peux pas. Qu'est-ce qui m'empêche de refuser ce qu'on me démontrerait, parce que moi, je ne le veux pas ? Auto déterminée, la volonté ne pousse-t-elle pas l'indépendance jusqu'à pouvoir refuser même l'évident ?

À la première remarque, il suffirait de répondre que de telles « volontés » ne s'affirment que sur le mode optatif : « je voudrais (bien) », démontrant par là que, précisément, ce n'est pas là volonté, mais que cela pourrait en être une, si toutefois l'on pouvait : preuve que nous-mêmes pensons que notre volonté doit s'accorder à un pouvoir, que l'on peut, le cas échéant, chercher à provoquer. Cela engage que l'on se donne un but, et qu'on réunisse toutes les conditions pour l'atteindre. Il suit de là qu'il faut savoir ce que l'on veut, pour savoir comment l'atteindre. D'où la réponse d'Épictète à ce genre d'objection :

« - Mais je veux que tout arrive suivant mon idée, quelle que soit cette idée.

- Tu es fou, tu déraisonnes ? Ne sais-tu pas que la liberté est une belle chose, une chose précieuse ? Or, vouloir (*boulesthai*) au petit bonheur que se produise ce qui au petit bonheur m'est venu à l'esprit risque non seulement de n'être pas beau, mais d'être même ce qu'il y a de plus laid. Voyons. Que faisons-nous s'il s'agit d'écrire ? Est-ce que je me propose d'écrire à ma volonté (*hôs thelô*) le nom de Dion ? Non, mais on m'apprend à vouloir (*thelein*) l'écrire comme il doit l'être. (...) Sinon, il serait absolument inutile d'apprendre quoi que ce soit si l'on pouvait accommoder ses connaissances à sa volonté. Et ce serait uniquement dans le domaine le plus grave, le plus important, celui de la liberté, qu'il me serait permis de vouloir (*thelein*) au petit bonheur ? Nullement, mais s'instruire consiste précisément à apprendre à vouloir (*thelein*) chaque chose comme elle arrive. »<sup>17</sup>

À la seconde remarque, très cartésienne en apparence<sup>18</sup>, il se ne semble pas déraisonnable d'opposer que l'on veut toujours son propre bien, même lorsqu'on fait les choses les plus moralement répréhensibles. Or, d'un point de vue simplement pragmatique, ne devons-nous pas admettre que

---

<sup>17</sup> Épictète, *E*, I, 12, 11-15.

<sup>18</sup> Descartes, *Méditations métaphysiques*, IV, Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, p. 306 : « D'où est-ce que naissent mes erreurs ? C'est à savoir de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et beaucoup plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférentes, elle s'égaré fort aisément, et choisir le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. »

refuser l'évidence ne collabore pas véritablement à ce but ? Il suit de là une fois de plus qu'il vaut mieux connaître son bien avant de le vouloir<sup>19</sup> :

« Donc, lorsque l'on donne son assentiment à l'erreur, sache qu'on ne voulait (*êthelen*) pas le faire (...) mais on a pris l'erreur pour la vérité. On ne peut donc trouver une chose avantageuse sans la choisir ? – On ne le peut. [On objecte l'exemple de Médée, qui dit savoir tout le mal qu'elle va faire] – Parce que cela même, satisfaire son courroux et se venger de son époux, elle le regarde comme plus avantageux que de sauver ses enfants. – Oui, mais elle s'est trompée. – Montre lui clairement qu'elle s'est trompée, et elle ne fera pas. »<sup>20</sup>

L'insensé ne sait pas vouloir, il ne sait pas ce qu'il veut<sup>21</sup>, sans cesse ballotté entre ses désirs, ses rêves, et ce qu'il croit vouloir au plus haut point. Il ne sait pas ce qu'il veut parce qu'il ne sait pas où est son bien et parce qu'il ne sait pas vouloir. Et cela, parce que ce qu'il veut l'empêche de savoir vouloir. Dans toutes ses erreurs, et dans toutes ses variations, que cherche-t-il au fond ?

« À vivre dans la paix, à être heureux, à faire tout comme il veut (*panta hōs thelei poiein*), à n'être pas entravé ni contraint. »<sup>22</sup>

Mais il ne sait pas ce qu'est le bonheur. De fait, l'insensé veut les charges, les honneurs, être riche, etc... Autant de choses indifférentes et qui ne dépendent pas de nous. Or, ce qui seul dépend de nous, c'est précisément de bien vouloir. C'est là le seul bien et le seul bonheur : c'est la vertu. Allons plus loin : l'insensé voudrait-il la vertu, il ne *saurait pas la vouloir correctement*, il ne la voudrait pas correctement.

D'où la première consigne que donne Épicète à ses disciples : ne plus désirer. Éteindre toute recherche de ce que nous supposons (à tort ou à raison, cela n'importe pas) un bien :

« Quant au désir, pour l'heure supprime-le complètement ; si en effet tu désires l'une des choses qui sont à notre portée, il faut nécessairement que tu ne sois pas heureux, mais parmi celles qui sont à notre portée, toutes choses qu'il serait beau de désirer, aucune n'est présente encore. Fais usage des seules impulsions et répulsions, légèrement pourtant, avec réserve, et sans contrainte. »<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> La volonté chez Descartes n'est-elle pas parfaite en ce qu'elle suit les propositions de l'entendement ? « Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou suivre les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force nous y contraigne. »

<sup>20</sup> Épicète, *Ibid.*, XXVIII, 4-8.

<sup>21</sup> Voir par exemple Sénèque, *Ep.* 35, 4 : « Le changement de volonté révèle une âme à la dérive, émergeant tantôt ici, tantôt là, au gré du vent. »

<sup>22</sup> Épicète, *E*, IV, 1, 46. trad. légèrement modifiée.

<sup>23</sup> Épicète, *Manuel*, II, 2. Traduction E. Cattin, GF, 1997.

Le premier acte de l'apprentissage du bien vouloir, c'est donc cesser de désirer, pour se tourner vers une discipline des impulsions et des jugements.

« Il y a trois disciplines auxquelles doit s'être exercé l'homme qui veut acquérir la perfection : celle qui concerne les désirs et les aversions, afin de ne pas se voir frustré dans ses désirs et de ne pas rencontrer ce qu'on cherche à éviter ; celle qui concerne les propensions et les répulsions, et, d'une façon générale, tout ce qui a trait au devoir, afin d'agir d'une façon ordonnée, réfléchie, sans négligence ; la troisième est celle qui concerne la fuite dans l'erreur, la prudence du jugement, en un mot, ce qui se rapporte aux assentiments. »<sup>24</sup>

Il n'est pas indifférent qu'Épictète distingue ici l'*orexis* de toutes les autres impulsions, *hormai*, alors que nous avons vu précédemment que le désir n'était autre chose qu'une espèce de l'impulsion. La raison est à rechercher dans la nature même de l'*orexis* pour les Anciens Stoïciens<sup>25</sup> : elle est l'impulsion vers un bien (réel ou supposé tel), au sein de laquelle on distingue encore deux espèces. Pour les sages, l'*orexis* est ce qu'on appelle la *boulêsis*, impulsion rationnelle (elle est *eulogos orexis*), que Cicéron traduit par *uoluntas*, volonté<sup>26</sup>. *La volonté se définit donc à la fois par l'objet qu'elle se donne (le Bien) et par sa conformité à la raison.* Pour les insensés, l'*orexis* se décline comme *epithumia*, désir irrationnel, impulsion changeante, inconstante, à la fois dans ses objets (qui sont de faux biens) que dans sa propre nature. En soulignant ainsi l'*orexis*, Épictète ne fait que dire que, tant que nous ne sommes pas des sages, nous ne pouvons ni vouloir le bien, ni bien vouloir, car les deux sont finalement synonymes. Et pour apprendre à bien vouloir, il faut en passer par la discipline des assentiments et des impulsions, c'est-à-dire, comme l'a montré P. Hadot, s'exercer selon deux thèmes : la logique et l'éthique, avant de pouvoir s'exercer sur un troisième thème, au demeurant plus obscur, et qui n'est autre que la physique, et singulièrement l'approche du destin<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Épictète, *E*, III, 2, 1-2.

<sup>25</sup> Voir B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford University Press, 1985, p. p. 235-237.

<sup>26</sup> Cicéron, *Tusculanes*, IV, 12 : « Par instinct en effet, on cherche toujours ce qui paraît être un bien et l'on évite le contraire ; c'est pourquoi, dès que se présente l'image de quoi que ce soit qui paraît être un bien, la nature même nous pousse à essayer de l'atteindre. Quand cette recherche est sage et prudente, cette tendance est ce que les Stoïciens appellent *boulêsis*, et nous, volonté (*uoluntas*) ; cette qualité qui selon eux n'existe que chez le sage se définit "la tendance où le souhait s'accompagne de raison (*uoluntas est quae quid cum ratione desiderat*)". Lorsque cette tendance s'oppose à la raison et devient trop ardente, c'est le désir sans frein, qu'on trouve chez tous les non-sages. » (trad. É. Bréhier, *Les Stoïciens*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade » - toutes les traductions de Cicéron proviendront, dans la suite, de cet ouvrage.)

<sup>27</sup> P. Hadot, « Une clef des *Pensées* de Marc-Aurèle : les trois *topoi* philosophiques selon Épictète », *Exercices spirituels et philosophie antique*, études augustinienne, 1987, pp. 135-153 ; voir notamment pp. 139-140 : « La discipline du désir conduit d'une part à ne désirer que ce qui dépend

Discipliner ses impulsions et ses jugements, c'est, pour Épictète, d'une part s'astreindre à effectuer des *kathêkonta*, des « actions propres », c'est-à-dire des actions conformes à la nature, dans lesquelles il ne faudrait pas voir cependant des actions vertueuses qu'un progressant (*prokoptôn*) – tout aussi insensé que n'importe quel insensé – ne saurait faire. Il s'agit simplement, si l'on peut dire, d'actions qui sont les plus conséquentes pour un être rationnel, et qui dérivent toutes d'une impulsion fondamentale, première, qu'est l'*oikeiôsis*<sup>28</sup>. Cette « impulsion avant toute impulsion » (ce que les Stoïciens appellent une *epibolê*), fait qu l'homme, comme tous les animaux, a tendance par nature à s'auto conserver, en sélectionnant les choses utiles à sa vie, et rejetant celles qui sont nuisibles, et, parce qu'il est rationnel, a aussi tendance à naturellement choisir le Bien, parce que c'est là le plus conforme à sa nature. Mais par suite, notamment, d'une corruption aussi contagieuse que funeste, que l'on appelle la *diastrophê*, les hommes en général confondent l'impulsion vers les objets qui pourraient servir à leur conservation (les richesses, la santé, etc., mais cela peut être tout autre chose selon les circonstances), et l'impulsion vers la vertu, absolutisant ainsi des choses qui n'ont de valeur que relative et infiniment moindre que la vertu, moindre à tel point qu'elle est devant cet absolu totalement indifférente, même si à l'égard de la survie, ces objets peuvent être dits préférables. Il faut alors, pour retrouver le bien, c'est-à-dire la conformité à la raison que la nature avait voulue pour nous, commencer par renouer avec la première impulsion qu'elle nous a léguée, et agir en fonction de ce qui est le plus raisonnable pour nous en telle ou telle circonstance (sélectionner tel ou tel préférable, selon la circonstance), et le plus probablement, puisque nous ne pouvons tout savoir ni tout prévoir : c'est la raison pour laquelle Épictète montre qu'il faut user des impulsions et répulsions *avec réserve*, alors que le Bien, qui est la parfaite conformité à la nature, doit être choisi sans réserve<sup>29</sup>.

Second thème d'exercice, la discipline du jugement est d'une importance considérable, car tout ce que nous faisons est le résultat de jugements, et c'est là, nous l'avons vu, ce qui ne peut dépendre que de nous. On ne peut d'autre part exercer les impulsions sans exercer le jugement. Celui-ci consiste dans ce que les Stoïciens appellent la *sugkatathesis*, qu'on traduit par *assentiment*. Toute sensation commence par une « représentation » (*phantasia*), qui est selon Chrysippe une modification (une altération) de l'âme<sup>30</sup>. Celle-ci est elle-même un souffle (*pneuma*) chaud, entièrement mêlé au corps, et tendu. Ainsi la vision, par exemple, est-

---

de nous, d'autre part à accepter avec joie ce qui ne dépend pas de nous, mais provient de l'action de la nature universelle, c'est-à-dire, pour les Stoïciens, de Dieu même. Cette acceptation exige donc une vision « physique » des événements, capable de dépouiller ces événements des représentations émotives et anthropomorphiques que nous projetons sur eux, pour les replacer dans la perspective de l'ordre universel de la nature, dans une vision cosmique. »

<sup>28</sup> Sur l'*oikeiôsis* et les fonctions propres, voir Cicéron, *De finibus*, III, not. 16-26 et LS, chap. 57-59.

<sup>29</sup> Cf. B. Inwood, *ibid*, p. 210-215.

<sup>30</sup> D.L., VII, 50.



elle une modification du souffle, un peu comme une onde parcourt une corde de guitare. Chez l'homme, cette modification de l'âme est toujours rationnelle : elle a un contenu propositionnel (par exemple « je vois que la lune est pleine ») qui est susceptible d'être affecté d'une valeur de vérité. Il appartient à l'âme, et à une fonction spécifique de celle-ci, l'hégémonique (la partie directrice), de juger cette représentation et de donner son assentiment à celle-ci (elle peut le refuser, ou bien le suspendre). La plupart des représentations sont d'une nature spécifique : elles sont dites *cataleptiques* – il nous suffira pour l'instant de dire qu'elles sont évidentes et entraînent pour cela l'assentiment.

Si tout le malheur et le bonheur de l'homme consistent, comme le dit souvent Épictète, dans ses jugements, c'est parce que, la plupart du temps, l'insensé ne sait pas juger : il ne sait pas, en somme, reconnaître dans la représentation ce qui vient de la réalité et ce qui vient de son imagination. Son esprit est embarrassé et obscurci : Épictète compare son âme à une cuvette d'eau agitée, dans laquelle toute représentation, comparée à un rayon de soleil<sup>31</sup> semble fragmentée, déformée, alors qu'évidemment elle ne l'est pas<sup>32</sup>. Par contraste, nous pourrions dire que le sage a une âme pareille à une eau absolument calme, sur laquelle se reflètent les rayons du soleil, sans déformation. En termes de physique stoïcienne, cela revient à dire que la tension du souffle qu'est l'âme est asthénique, trop faible pour que les sens puissent envoyer des informations fiables à l'hégémonique, lui-même trop faible pour juger correctement celles-ci. Or, les jugements doivent être stables et fermes<sup>33</sup>, pour pouvoir être des connaissances sûres. Un texte célèbre de Cicéron rapporte que Zénon ne plaçait pas la science dans la simple adhésion à l'évidence : il fallait encore que cette adhésion fût absolument ferme, ce qu'il exemplifiait par une gestuelle où la main droite ouverte désignait la représentation, les doigts légèrement crispés, l'assentiment, le poing fermé, la *katalepsis*, tandis que la science était enfin le poing fortement agrippé par la main gauche<sup>34</sup>.

Que veut le sage ? Il veut le Bien, il veut le vrai, il veut la vertu. Or, la vertu a pour conséquence la fermeté et la stabilité d'un jugement qui ne se trompe pas, et on ne peut l'atteindre à moins de cette stabilité et cette fermeté. Le sage veut de toute son âme ce qu'il a par ce même vouloir : une volonté stable, qui ne saurait faillir en rien, parce qu'elle juge bien (le sage

---

<sup>31</sup> La comparaison n'est pas un hasard : les Stoïciens voyaient dans *phôs*, la lumière, la racine du mot *phantasia*.

<sup>32</sup> Épictète, *E.*, III, 3, 20 : « Une cuvette pleine d'eau, voilà ce qu'est l'âme, et le rayon qui tombe sur cette eau, voilà la représentation. Quand l'eau est agitée, il semble que le rayon soit aussi agité, or il n'est pas. » Cf. C. Lévy, *Les philosophies hellénistiques*, Le livre de poche, « références », 1997, p. 133-134.

<sup>33</sup> Cf. par exemple *SVF* III, 548 : « Le sage ne conçoit pas [des pensées] faiblement, mais plutôt de manière stable et ferme, et par suite, il n'opinera pas non plus. Les opinions sont en effet de deux sortes : celle qui est un assentiment non cataleptique, et celle qui est un préjugé faible. Les deux sortes sont étrangères à la fermeté du caractère du sage. ».

<sup>34</sup> Cicéron, *Lucullus* (*Premiers Académiques*, II), 145.

ne donne son assentiment qu'à des représentations cataleptiques, et adhère parfaitement à son jugement). C'est-à-dire une âme dont la tension se caractérise par son « eutonie », une tension correcte. La raison de l'insensé est quant à elle toujours trop faible pour bien juger. De là vient que même s'il désire le Bien (pour peu qu'il comprenne ce qu'il est), il le veut mal : le même jugement chez l'insensé et le sage est pour cela chez le premier opinion, chez le second, science - les Stoïciens distinguaient ainsi le vrai (donner son assentiment à l'évidence) de la vérité (l'état d'une âme correctement tendue, qui est capable de donner à l'ensemble des jugements vrais un caractère systématique)<sup>35</sup>. L'insensé ne sait pas vouloir, et le véritable vouloir n'intervient en définitive que lorsqu'on connaît véritablement, d'une connaissance sûre et ferme, ce qu'on veut. D'où ce paradoxe : l'insensé qui veut progresser veut en fait vouloir correctement, mais il ne le peut pas, tandis que le sage n'a plus besoin de vouloir cela, puisqu'il le peut. Le vouloir s'est entièrement transformé en savoir. Mais ce savoir lui-même se caractérise par son *dynamisme* : il consiste entièrement dans une tension de l'âme, tension de l'hégémonique par lui-même, qui est *attention* aux représentations<sup>36</sup> et accueil de celles-ci, accueil désintéressé dans le sens où le sage n'ajoute rien de subjectif à la représentation qui s'imprime en son âme sans obstacle. L'insensé, au contraire, confond dans la représentation à la fois le contenu et une évaluation de celle-ci :

« Ce ne sont pas les choses qui troublent les hommes, mais les évaluations (*dogmata*) prononcées sur les choses : ainsi la mort n'est rien de terrible (car même à Socrate elle aurait paru terrible), mais l'évaluation prononcée sur la mort : qu'elle est terrible – voilà ce qui est terrible. »<sup>37</sup>

L'insensé mêle ainsi dans la représentation son contenu lui-même (« la lune est pleine ») et sa propre évaluation de ce contenu (« c'est un mauvais présage »), et donne à cet ensemble son assentiment, laissant libre cours par la même occasion à une impulsion de rejet, impulsion déraisonnable, passionnelle, qui s'appelle la peur, qu'il juge convenable. Toute impulsion en effet est elle-même précédée d'un jugement sur la convenance de cette impulsion<sup>38</sup>. L'insensé, du fait de la mauvaise tension de son âme, confond

---

<sup>35</sup> A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 46, écrit à propos de cette distinction entre jugement vrai et science : « Du premier point de vue, c'est la conformité à l'objet qui fonde la valeur de la connaissance ; du second point de vue, c'est la force de l'adhésion subjective qui est déterminante. Mais loin de s'opposer, ces deux facteurs s'intègrent intimement : il n'y a pas de science sans adhésion forte. »

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 47 : « Tout acte cognitif mobilise donc le *tonos*. Procédant d'une tension immanente à l'âme, il est *attention*. Dans une doctrine qui lie d'une façon indissoluble connaissance et tension, tout degré de tension est en effet un degré d'attention. Dire que l'esprit "dispose par nature d'une force qu'il tend vers les objets" [Cicéron, *Lucullus*, 30], c'est lui reconnaître aussi bien une certaine tension qu'une certaine capacité d'attention. »

<sup>37</sup> Épictète, *M.*, V.

<sup>38</sup> Le problème est en fait un peu plus complexe, et nous ne pouvons ici que schématiser. En fait, toute action est précédée d'une représentation pratique, «

donc ses propres fantasmes à la réalité, et les décisions qu'il prend, par l'assentiment à des représentations corrompues, se réduisent à des assentiments à ses propres mauvaises évaluations. C'est pourquoi Épictète insiste sur la nécessité de ce qu'il nomme l'usage des représentations, et dont un texte nous donne un excellent aperçu :

« De même que Socrate disait qu'on ne doit pas vivre sans soumettre sa vie à l'examen, de même ne faut-il point accepter une représentation sans examen, mais on doit lui dire "attends, laisse-moi voir qui tu es et d'où tu viens." Tout comme les gardes de nuits disent : "Montre-moi tes papiers". "Tiens-tu de la nature la marque que doit posséder la représentation pour être approuvée ?" »<sup>39</sup>

L'accueil parfait et total par le sage de la représentation révèle son harmonie avec la Raison divine, car la tension de son âme s'accorde avec la tension du souffle divin qui pénètre toute matière pour former le monde, comme l'âme pénètre entièrement le corps. Il veut, c'est-à-dire il y est attentif et l'accueille favorablement, tout événement, parce qu'il est pleinement en adéquation avec le vouloir divin. Tout ce qui arrive, en effet, est voulu et même, dans une certaine mesure que nous déterminerons, causé par le dieu. Par là même, le sage a opéré la distinction centrale entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. Il ne dépend pas de nous d'avoir la richesse, l'honneur, etc., mais il dépend de nous d'évaluer correctement ce qui arrive, et de donner notre assentiment aux représentations.

Un point capital doit être souligné : la tension de l'âme est toujours tension individuelle, parce qu'elle-même donne à tout corps sa caractéristique propre (*idia poiôtês*)<sup>40</sup>. En accordant la tension de son âme au souffle divin, le sage ne perd pas toute capacité de vouloir dans ce qui serait une obscure dissolution de son vouloir dans le tout de la Nature. C'est bien lui, physiquement déterminé comme lui-même (*idiôs poion*), qui accueille l'événement. La volonté chez les Stoïciens peut donc être définie, pour l'instant, comme une force de la raison elle-même, personnelle, libre et auto-déterminée (puisque le jugement est en mon seul pouvoir). On remarquera le peu de différence par rapport à notre vision commune de la volonté, une fois accordé que cette volonté se doit d'être raisonnable.

---

hormétique » en ce qu'elle peut susciter une impulsion, en présentant celle-ci comme convenable (du type : « il est convenable que je mange des bonbons »). Mais l'impulsion en elle-même n'aura libre cours qu'après l'assentiment. Sénèque, in *De ira (La colère)*, II, III, montre cependant que la représentation provoque une sorte de pré-impulsion, la pâleur dans la peur, ou les larmes qui montent aux yeux dans le chagrin : il revient alors à l'hégémonique de juger la conformité de cette pré-impulsion et de la représentation qu'elle enveloppe. Aulu-Gelle (*Nuits Attiques*, XIX, 1) nous a transmis un témoignage que telle était la pensée d'Épictète.

<sup>39</sup> Épictète, *E*, III, 12, 14-15. La « marque » dont il s'agit est la marque de son évidence, ce qui est le fait de la représentation cataleptique.

<sup>40</sup> Cf. sur ce point les développements de V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 16-19 ; A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 20.

Mais il serait trop facile d'en rester là, et l'on pourrait à bon droit proposer une objection de taille : l'objection *volontariste*, qui ne se satisferait certainement pas d'un assentiment qui se réduit à une prise d'acte de ce qui arrive. Peut-on en effet accueillir les choses sans vouloir les changer ? Une réponse trop rapide consisterait à dire : changer les choses échappe à notre pouvoir : cela ne dépend pas de nous. Mais les Stoïciens ne sont pas *fatalistes* (résignés), même s'ils affirment l'existence du destin. En somme, ils ne souscriraient guère à un argument qu'on a pu leur opposer, appelé « l'argument paresseux » :

« Si ton destin est de guérir de cette maladie, tu guériras, que tu aies appelé ou non le médecin ; de même, si ton destin est de n'en pas guérir, tu ne guériras pas que tu aies appelé ou non le médecin ; or ton destin est l'un ou l'autre ; il ne convient donc pas d'appeler le médecin. »<sup>41</sup>

En fait, Cicéron nous dit que l'Académicien Carnéade, bataillant pourtant contre Chrysippe, ne goûtait pas véritablement cet argument. Il préférerait, pour attaquer les Stoïciens, utiliser celui-ci :

« Si toutes les choses arrivent par des causes antécédentes toutes arrivent unies et entrelacées dans un enchaînement naturel ; si c'est exact, la nécessité fait tout, et si cela est vrai, rien n'est en notre pouvoir ; or il y a des choses en notre pouvoir ; mais si tout arrive par le destin, tout arrive par des causes antécédentes ; donc tout ce qui arrive n'arrive pas par le destin. »<sup>42</sup>

C'était là montrer qu'on ne pouvait pas concilier une position déterministe (« tout arrive par le destin ») et l'affirmation de la responsabilité individuelle (« les jugements sont en notre pouvoir »). Il ne s'agissait donc pas d'attaquer les Stoïciens sur l'impossibilité de l'action, mais sur l'impossibilité d'un jugement libre. Pour ce qui concerne l'action, en effet, Chrysippe avait une réponse certes astucieuse, mais qui semble renforcer encore le déterminisme du destin. Toutes les actions que nous pouvons mener, disait-il, sont *prévues* par le destin, à titre de *confatalia*, de choses co-déterminées. Certains événements surviennent sans que nous n'y puissions rien (la mort, l'injure de l'autre, etc.), ils nous échappent entièrement, et force nous est de les accepter. Nous donnons notre concours en revanche à d'autres événements : ainsi Laius devait-il épouser Jocaste pour concevoir Œdipe. Est-ce à dire que nous ne sommes que les instruments d'un destin qui se construit par nous, sans notre consentement, qu'on n'aurait pas pu faire autrement<sup>43</sup> ? Il serait difficile de lire cela ainsi<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Cicéron, *De Fato (Traité du destin)*, 28. Traduction É. Bréhier.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>43</sup> Un texte du *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise (LS, 62 G) montre ainsi que « les Stoïciens rejettent l'idée que l'homme a la liberté de choisir entre des actions opposées, et disent que c'est ce qui se produit par notre biais (*di'hêmôn*) qui est en notre pouvoir (*eph'hêmin*). »

Ce qu'on établit est ici en fait, tout simplement pourrait-on dire, que nos actions sont déterminées par deux facteurs essentiels : les circonstances extérieures et la nature de l'individu qui agit.

Le premier point ne saurait faire de difficulté, même à un tenant du plus grand volontarisme. On ne peut nier en effet que nos décisions soient *aussi* le fruit des circonstances. Notre volonté, ou plutôt ce qu'on veut, est toujours ainsi plus ou moins déterminée par ce qui arrive, l'opportunité, les événements, etc.... Si je veux maintenant lire un article, ce n'est pas entièrement le fait de ma souveraine volonté. C'est *aussi* que les circonstances font que lire cet article constitue une réponse à une opportunité que je n'ai pas forcément totalement choisie. Si je veux maintenant grimper cette montagne, c'est aussi parce que cette montagne se dresse devant moi. En somme, en langage stoïcien, mes impulsions sont déterminées par des circonstances extérieures. Une volonté pure, entièrement détachée des circonstances n'existe pas. De fait, certains de mes assentiments sont aussi déterminés : c'est le cas par exemple de la représentation cataleptique, dont Cicéron nous dit qu'elle entraîne l'assentiment comme le poids entraîne le plateau d'une balance<sup>45</sup>. Car ce serait folie que refuser la réalité.

Pourtant, beaucoup d'insensés le font (même si l'assentiment à de telle représentation reste la norme) : ils peuvent aller jusqu'à refuser l'évidence. Il s'agit alors de pure folie, ou bien d'une nature extrêmement faible. C'est le second point qu'il nous faut éclaircir : nos actions sont déterminées par notre caractère. Sur ce point, les Stoïciens allaient très loin en montrant que le caractère de chacun était déterminé par des causes que Chrysippe déterminait comme « principales » (*principales*) (notamment, dans le *Traité du destin* de Cicéron, des circonstances géographiques), mais que cette détermination n'empêchait pas que nos assentiments fussent en notre pouvoir. D'où la réaction de Cicéron, outré, qui montre que ces circonstances sont tout au plus des causes antécédentes<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Dans toute la suite de notre réflexion, nous nous appuyons très largement sur A. Long, « Freedom and Determinism », *Problems in Stoicism* (éd. A.A. Long), Athlone Press, 1996, pp. 173-199.

<sup>45</sup> Cicéron, *Lucullus*, 38. Voir aussi Sextus Empiricus (LS 40 K) : « Cette impression, qui est évidente et frappante, nous saisit en quelque sorte aux cheveux, disent-ils, et elle tire notre assentiment, sans avoir besoin de rien d'autre pour se présenter comme telle ou pour indiquer sa différence par rapport aux autres ».

<sup>46</sup> Cicéron, *De Fato*, 9 : « Dans cette discussion, Chrysippe ne voit de quoi il s'agit et où est le véritable sujet [en somme, il est hors-sujet]. Si nous avons des penchants divers en raisons de causes naturelles et antécédentes, il n'en suit pas qu'il y ait aussi des causes naturelles et antécédentes pour nos décisions volontaires (*uoluntatum*) et nos impulsions (*adpetitionum*). Car, s'il en était ainsi, rien ne serait en notre pouvoir. Oui, nous reconnaissons qu'il n'est pas en notre pouvoir d'être intelligent ou obtus, vigoureux ou faibles : mais penser par là qu'il n'est pas en notre volonté de nous asseoir ou de nous promener, c'est ne pas voir quelles sont les conséquences des choses. En effet, de ce que nous sommes intelligents ou sots, vigoureux ou faibles, en raisons de causes antécédentes, il ne suit pas qu'être assis, marcher, faire tel ou tel acte, soient des causes déterminées et établies par des causes principales » Voir A. Long, « Chrysippus and Psychophysical Causality », *Passions*

Expliquons ces points. Pour sauver la liberté de l'assentiment, Chrysippe, nous dit Cicéron, employait l'exemple du cylindre :

« Et Chrysippe revient à son cylindre et à son cône qui ne peuvent commencer à se mouvoir s'ils ne sont pas poussés ; mais, l'impulsion donnée, c'est, pour le reste, par sa propre nature que le cylindre roule et que le cône tourne. De même, dit-il, que, en poussant un cylindre, un lui a fait commencer son mouvement, mais on ne lui a pas donné la propriété de rouler, de même la représentation imprimera, certes, et marquera sa forme dans l'âme, mais notre assentiment sera en notre pouvoir ; poussé de l'extérieur, comme on l'a dit du cylindre, il se mouvra par sa force propre et par sa nature. Si une chose se produisait sans cause antécédente, il serait faux de dire que tout arrive par le destin ; mais s'il est vraisemblable que tout ce qui arrive a une cause antécédente, quelle raison apporter pour ne pas reconnaître que tout arrive par le destin, pourvu que l'on comprenne bien la distinction entre les causes ? »<sup>47</sup>

Or quelle est cette distinction entre les causes ? Les lignes qui précèdent cet extrait nous apprennent que les « causes antécédentes » sont dites *auxiliaires* et *prochaines*. Les causes antécédentes, comme leur nom l'indique, précèdent décision et action, si l'on veut le *contexte* dans lequel tout individu agit, avec lequel, surtout, il interagit et auquel il réagit. Il ne peut rien contre celles-ci : c'est, pourrait-on dire, le principe de réalité. On distingue les causes *prochaines* (*proximae*), d'une part, ailleurs appelées procatartiques (*prokatartika*), que forme le *nexus causarum*, la chaîne des causes du destin, en vertu de laquelle toute cause produit sur un corps un effet<sup>48</sup>. D'autre part, les causes *auxiliaires* intensifient les effets<sup>49</sup>. Ce premier groupe de causes correspond à ce qui donne l'impulsion au cylindre, et ne dépend pas de ma liberté. Le second groupe est plus étrange. Le cylindre se meut en vertu de causes principales (*principales*) et parfaites (*perfectae*). En simplifiant un peu, il résulte de ce que nous avons dit précédemment que les causes principales et parfaites reviennent à une seule cause, à savoir tout ce qui tient à la nature de l'agent en tant qu'elle est conditionnée par des causes extérieures et en tant que, ainsi conditionné, il donne son assentiment, ou le refuse.

Là encore, on ne peut manquer de réagir vigoureusement : voici la preuve que nos assentiments ne sont pas libres, mais conditionnés. Oui, et (bien sûr) non. Reprenant là une idée, très grecque, que l'on retrouve,

---

*and Perceptions, Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, (éd. J. Brunschwig, M.C. Nussbaum), Cambridge University Press, 1993, pp. 313-331. Voir notamment pp. 321-325, dont nous nous inspirons plus que largement.

<sup>47</sup> Cicéron, *Ibid.*, 42-44.

<sup>48</sup> Cf. Clément d'Alexandrie, LS, 55I, n.3 « Les choses qui fournissent son impulsion première à la venue à l'être de quelque chose ».

<sup>49</sup> *Ibid.*

différemment à chaque fois, chez Héraclite<sup>50</sup>, Platon<sup>51</sup> et Aristote<sup>52</sup>, les Stoïciens ne font que souligner que nos décisions découlent de ce que nous avons été, de ce que nous sommes et de ce que nous faisons de nous. Jamais cependant ils ne disent que ce caractère (que nous acquérons par l'éducation, mais aussi de manière héréditaire, et, nous l'avons vu, par des circonstances extérieures comme l'air que nous respirons) est définitif (sauf pour le sage, qui, une fois le caractère vertueux acquis, ne le perd plus) : il est permis à chacun de progresser. L'assentiment, en ce sens, est libre, tout en dépendant de la nature de l'agent, et donc de circonstances extérieures.

Nous avons, semble-t-il, perdu en cours de route la liberté de la volonté. En fait, nous avons montré que l'assentiment de l'insensé, qui n'a pas tenté de réformer son caractère, n'est pas réellement libre, ce qui n'empêche pas qu'il pourrait vouloir tout autrement, s'il en prenait les moyens. Aussi est-il entraîné par son destin au lieu de le construire, alourdi qu'il est par ses mauvaises dispositions. Mais en cela même il est responsable, parce qu'il pourrait transformer sa nature. Cela dépend de lui de réformer sa volonté. Il fait ce qu'il croit vouloir. Mais il veut mal. « Cela ne signifie pas que les hommes ne veulent pas authentiquement leurs actions. Cela veut dire, en revanche, qu'un acte de volonté n'est pas indépendant du caractère *et* des causes qui contribuent à le former ». <sup>53</sup>

Mais, en somme, n'avons-nous fait que revenir au point où nous en étions avant d'en venir à la question du destin ? Pas exactement, car nous venons de montrer également que l'action de tout homme *dépend* véritablement (quand même) de lui. On ne saurait interpréter l'exemple du cylindre autrement : l'action que chacun fait n'est pas une action purement mécanique sous l'emprise du destin. Il nous faut pour le souligner revenir aux *confatalia*, et à la notion de *tonos*. A. Long<sup>54</sup> remarque que nous sommes, comme tous les êtres vivants, une partie du souffle du dieu qui s'étend dans le monde entier, une partie du *pneuma* divin. En tant qu'êtres rationnels, nous avons part à la raison. À ce titre, l'homme est lui-même, par son action, cause des événements qui adviennent, cause associée du destin. C'est dire que, lorsque sa raison a suffisamment de force, l'homme *collabore* personnellement au destin en tant que membre du dieu<sup>55</sup>, parce qu'il veut effectivement et sait vouloir. Cette collaboration active implique en effet une parfaite connaissance du but que l'on poursuit et des moyens

---

<sup>50</sup> Héraclite, fragment 18 in Héraclite, *Fragments*, (texte établi, traduit et commenté par M. Conche) PUF «Épiméthée», 19913, p. 84 : « C'est son caractère, qui pour chaque homme, est son démon ». Voir aussi le commentaire de M. Conche, p.84-86.

<sup>51</sup> Voir le mythe d'Er, *République*, X, et notamment 618 b sqq.

<sup>52</sup> Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 7, 1114a sqq. « Ainsi en est-il pour l'homme injuste ou intempérant : au début, il leur était possible de ne pas devenir tels, et c'est ce qui fait qu'ils le sont volontairement ; et maintenant qu'ils le sont devenus, il ne leur est plus possible de ne pas l'être. »

<sup>53</sup> A. Long, « Freedom and Determinism », art.cit., p. 187.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 178-179.

<sup>55</sup> Marc-Aurèle, *Pensées*, VII, 13.

pour l'atteindre. Le sage sait prendre en compte à la fois les circonstances, qu'il sait indifférentes et en dehors de son pouvoir, et l'héritage de sa nature, et, pour cela, prendre la meilleure décision, en s'accommodant parfaitement de toutes les données extérieures. Sa volonté est véritablement libre, parce qu'il choisit en conscience son action, qu'il veut à tel point qu'il ne veut pas autre chose. Il est de ce fait comme les dieux astres, qui ne dévient pas de leur cours parce qu'il ne le veulent pas, parce qu'ils se tiennent à leur volonté et contribuent alors à la fondation du destin :

« Ajoute maintenant que ce n'est pas une contrainte extérieure qui agit sur les dieux ; mais que leur éternelle volonté leur tient lieu de loi : ils ont fondé un ordre pour n'y rien changer ; aussi ne peut-on les croire capables de rien faire contre leur volonté ; car toute action qu'ils ne peuvent cesser, ils ont voulu la continuer, et jamais ils ne peuvent regretter leur première décision. »<sup>56</sup>

Dirions-nous à présent cependant que les insensés aussi participent, par leur action, au destin ? Sans aucun doute, mais la différence est qu'ils ne le veulent pas : ils se sentent donc traînés, comme aliénés, ou au contraire comme grandis, par des circonstances qu'ils déterminent comme la cause de leurs échecs, ou de leurs réussites. En ce sens, ils font partie de la chaîne du destin, comme tout être, et leurs actions sont des événements co-déterminés, mais comme ils ne veulent pas ce qui arrive, ils ne sont certainement pas des collaborateurs actifs, prenant part, comme le dit Marc-Aurèle, aux décisions du gouvernement divin<sup>57</sup>.

On ne peut se cacher un dernier problème. Les Stoïciens, et en premier lieu Chrysippe, maintenaient l'existence du possible :

« Des événements qui n'auront pas lieu sont possibles ; par exemple, il est possible que cette pierre précieuse soit brisée, même si elle ne doit jamais l'être, et il n'était pas nécessaire que Cypselus régnât à Corinthe, l'oracle d'Apollon l'eût-il prédit mille ans auparavant. »<sup>58</sup>

Mais ils la maintenaient tout en affirmant *aussi* que des énoncés, déterminés, portant sur le futur, sont nécessaires : par exemple, « Je finirai mon article à 22h le 15 septembre 2002 » est d'ores et déjà vrai ou faux. Alors qu'il n'est pas encore 22h, je ne sais pas si je finirai mon article, et l'énoncé est possible. Si je le veux et si aucune circonstance extérieure ne m'en empêche<sup>59</sup>, sans doute le finirai-je : c'est un fait co-déterminé. Pour moi, ignorant la chaîne du destin, je ne sais pas ce qui va advenir, et n'ai pas à le savoir (si je suis sage, du reste, cela me laisse indifférent). Le possible est ainsi une sorte de corrélat à la fois de notre ignorance et de notre action effective. Le dieu, lui, le sait certainement : mais ce n'est pas lui (seul) qui

---

<sup>56</sup> Sénèque, *Les Bienfaits*, VI, XXII, 1. Trad. F. Préchac, in Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Robert Laffont, « Bouquins » (édition établie par P. Veyne).

<sup>57</sup> Marc-Aurèle, *ibid.*, VI, 42.

<sup>58</sup> Cicéron, *De fato*, 13. Voir A. Long, art.cit., p. 189.

<sup>59</sup> D.L. VII, 75 : « Est possible [la proposition] qui est susceptible d'être vraie, si les circonstances extérieures ne s'opposent pas à ce qu'elle soit vraie. »



fera que ce qui doit arriver arrivera, mais bien moi (aussi), par ma décision, et compte tenu des circonstances<sup>60</sup>.

Laissons Épictète conclure ce parcours, et souligner que nous sommes parties du dieu, et en tant que tels libres de participer volontiers au destin que nous contribuons à forger :

« Encore une fois, c'est ton jugement qui t'a contraint, c'est-à-dire que ta personne morale (*prohairesis*) s'est contrainte elle-même. Car, si Dieu avait exposé à la contrainte ou à la nécessité, par lui-même ou par un autre, cette parcelle qu'il a détachée de lui pour nous la donner, il ne serait plus dieu et il ne prendrait plus soin de nous comme il le faut. Voilà, dit-il, ce que je trouve dans les sacrifices, voilà les présages qui te sont donnés. Si tu le veux, tu es libre ; si tu le veux, tu ne blâmeras personne, tu ne te plaindras de personne, tout arrivera à la fois selon ta volonté et selon celle de Dieu. »<sup>61</sup>

Qu'est-ce alors que « vouloir » ? C'est d'abord, pour les Stoïciens, avoir su découvrir ce qui constitue le seul objet de la volonté qui soit digne de l'être : le bien, bien agir, bien penser, bien vivre. Puis, s'y tenir, et être capable de s'y tenir fermement. Le sage s'attache ainsi fermement à dieu, et à la volonté de la nature : non pas par dénégation de sa volonté, mais parce que, précisément, il veut ce qui arrive, et parce qu'il collabore personnellement (il est pour cela un véritable suivant, un serviteur, mais qui a une capacité de décision) à ce qui arrive.

L'insensé est incapable d'une telle volonté. Mais il n'est pas anodin qu'Épictète insiste sur la liberté entière et totale de la *prohairesis*, qui est en l'homme sa raison, la partie directrice de son âme, et qu'on peut traduire par « volonté », mais aussi par « le choix avant le choix », un choix fondamental, fondateur. Cela reste au pouvoir de chacun, et donc aussi se trouve déterminé par sa nature. Or, précisément, Épictète s'adresse à des progressants, qui, ne sachant pas trop comment, en tout cas *désirent vouloir*, et s'exercent en conséquence. Il faut souligner ce « vouloir vouloir » primordial, qu'A.-J. Voelke appelle « projet fondamental »<sup>62</sup>, et qui se détermine dans l'exercice pour apprendre à vouloir. Sans ce « vouloir changer », aucun changement n'est possible. Ce vouloir, instable, qui hésite, se reprend, et se force finalement à se tendre vers la sagesse, constitue un premier choix, parfaitement libre, qui est le choix d'échapper aux imperfections de sa nature, pour se maîtriser, enfin. Il ne constitue pas à ce titre une puissance extérieure à la raison, mais la raison qui veut se réformer elle-même, pour retrouver les aspirations que la nature lui a données. Ce

---

<sup>60</sup> Cf. A.A. Long, art.cit., p. 180.

<sup>61</sup> Épictète, *E*, I, 17, 28.

<sup>62</sup> Cf. A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 139 : « pour que la connaissance éclaire le vouloir, il faut un vouloir antérieur qui la mobilise, lui interdise de se vouer à des recherches inutiles et lui assigne avant tout la tâche de déterminer le bien. Malheureusement ce vouloir primordial s'égare souvent lui-même et nous engage dans des voies qui nous éloignent de la philosophie (...) ».

choix primordial semble définir une volonté libre, qui, tâtonnant au milieu de ses contradictions, prend les moyens de s'auto déterminer.<sup>63</sup>

Valéry Laurand

---

<sup>63</sup> L'espace nous manque ici pour développer convenablement ce dernier point : nous ne pouvons que renvoyer à A.-J. Voelke, *op. cit.*, pp. 139-190, et B. Inwood, *art.cit.*, pp. 53-60.

## Bibliographie

### Sources :

*Les Stoïciens*, trad. E. Bréhier, dir. P.M. Schuhl, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962.

Diogène Laërce, *Vie et doctrines des philosophes illustres*, « la Pochothèque », Livre de poche, 1999.

Épictète, *Entretiens*, I-IV, texte établi et traduit par J. Souilhé, CUF, Les Belles Lettres, I – 1975<sup>2</sup> ; II – 1969 ; III – 19953 ; IV - 1991<sup>2</sup>.

Épictète, *Manuel*, trad. E. Cattin, introduction et notes de L.Jaffro, G.F, 1997.

A.A. Long, D.N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, trad. J.Brunschwig et P.Pellegrin, tome II, G.F, 2201.

Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, éd. établie par P. Veyne, « Bouquins », Robert Laffont, 1993.

### Études :

*Sur la volonté spécifiquement :*

P. Hadot, « Une clef des *Pensées* de Marc-Aurèle : les trois *topoi* philosophiques selon Épictète », *Exercices spirituels et philosophie antique*, études augustinienes, 1987

B. Inwood, « The Will in Seneca the Younger », *Classical Philology*, 95 (2000)

A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, PUF, « bibliothèque de philosophie contemporaine », 1973.

*Sur le destin, et plus largement sur la possibilité d'une éthique dans le stoïcisme :*

V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, 1989<sup>4</sup>

B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford University Press, 1985.

A. Long, « Freedom and Determinism », *Problems in Stoicism* (éd. A.A. Long), Athlone Press, 1996

A. Long, « Chrysippus and Psychophysical Causality », *Passions and Perceptions, Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, (éd. J. Brunschwig, M.C. Nussbaum), Cambridge University Press, 1993, pp. 313-331.

*Introductions générales au stoïcisme :*

E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, PUF, 1951<sup>2</sup>.

P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux pensées de Marc-Aurèle*, Fayard, 1992.

C. Lévy, *Les philosophies hellénistiques*, « Références », Livre de poche, 1997.