



Mémoire de Philosophie

Sous la direction de : Prof. Daniel Schulthess

***LE PROBLEME DE LA PREDESTINATION
A LA VERTU DANS LE STOÏCISME.***

DEDICACE

à Prof. Daniel Schulthess pour sa presciente confiance

&

à Gaby Kohler pour ma prédestination à la philosophie.

LE PROBLEME DE LA PREDESTINATION A LA VERTU DANS LE STOÏCISME.

INTRODUCTION

En observant le monde autour d'eux, nombreux sont ceux qui – une fois au moins – arrêtent le cours de leurs activités pour se demander si tout ce qui leur arrive est déjà déterminé par avance, ou dépend encore de leurs choix. Evidemment, cet instant de questionnement, parfois très bref, n'est pas suivi d'une réponse qui nous débarrasserait aussitôt de cette inquiétude. Et si l'on s'engage dans ce problème plus à fond, les questions surgissent en grand nombre et risquent bien de nous entraîner sur des sentiers éloignés de notre toute première interrogation. C'est pourquoi il convient, dans cette étude, de définir plus précisément l'inquiétude initiale, et de se tenir par la suite à cette définition.

J'ai choisi d'aborder ce problème dans le cadre de la philosophie stoïcienne, et cela pour plusieurs raisons.

Premièrement, parce qu'il s'agit d'une philosophie organisée en système, où chaque domaine (logique, physique et éthique) présente des thèses qui constituent ensemble une doctrine qui se veut parfaitement cohérente, et explicative du monde dans sa totalité. Cela m'importe parce que le système présentera à coup sûr une position sur ma problématique, au vu de son ambition d'explication de l'ensemble, mais surtout parce que la systématité nous offre la possibilité de toucher tous les aspects liés à notre question, et d'examiner ainsi les étroites relations entre les domaines de la logique, de la physique et de l'éthique.

Deuxièmement, c'est précisément cette philosophie stoïcienne, et particulièrement les développements apportés par Chrysippe, qui marquent la première apparition d'un débat philosophique au sujet du déterminisme, présent sous le libellé « du destin » ; et si les adversaires opposent radicalement une explication déterministe du monde à une

autre sauvegardant une certaine « liberté »¹ de l'homme à laquelle ils souscrivent, les Stoïciens, dans ce débat, cherchent à concilier les deux positions.

Troisièmement, la position stoïcienne sur le rapport entre déterminisme et liberté de l'homme me semble encore passible d'explications supplémentaires, surtout au sujet des liens entre certains éléments doctrinaux appartenant à des domaines différents, mais censés se rejoindre dans une même cohérence ; en rapprochant les thèses logiques, physiques et éthiques, nous pouvons sans doute encore améliorer notre compréhension de cette philosophie systématique, et éventuellement faire émerger des thèses implicites qui fondent sa cohérence interne. Cette démarche suit l'esprit stoïcien, qui après avoir divisé la philosophie en trois parties, insiste sur leur unité.

La doctrine philosophique se divise en trois parties : la physique, la morale et la logique. (...) Aucune partie n'est séparée des autres, comme quelques-uns le disent, mais elles sont unies. Aussi les unissent-ils dans leur enseignement. (DL 39-40)

La problématique

LA POSITION STOÏCIENNE

La plume latine de Cicéron nous offre un témoignage, en termes généraux, du débat à l'époque de l'ancien stoïcisme, et relève la particularité de la position défendue par Chrysippe.

Il y a eu chez les anciens philosophes deux opinions : les uns pensaient que tout arrive par le destin, si bien que ce destin introduisait la nécessité ; de cette opinion ont été Démocrite, Héraclite, Empédocle et Aristote ; les autres croyaient que les mouvements volontaires des âmes échappent au destin ; entre eux, me paraît-il, Chrysippe, comme un arbitre à l'amiable, a voulu atteindre une moyenne, mais il se rapproche davantage de ceux qui admettent des mouvements libres des âmes. (Cicéron, *Du Destin*, 39)

¹ J'utilise ici ce terme de « liberté » pour éviter d'entrer dans des détails inopportuns pour une introduction, mais son sens et son emploi seront traités avec beaucoup de précaution tout au long du travail.

Il s'agit bien entendu de la compréhension qu'a Cicéron du problème, et la place d'Aristote parmi les déterministes est en droit de surprendre. Néanmoins, ces quelques lignes esquissent la particularité de la position défendue par le Stoïcien Chrysippe, qui consiste à garder le destin d'une part, ce qui signifiait jusque là soutenir une position déterministe, et sauver *les mouvements volontaires des âmes* de la contrainte du destin, selon le vocabulaire latin de Cicéron.

Pourtant, les critiques des Stoïciens voient dans cette *moyenne* de Chrysippe une contradiction, à savoir que le destin stoïcien ne permet plus d'accepter aucun *mouvement volontaire des âmes* dans le monde, ce qui ne manquerait pas de poser un grave problème à leur éthique. Tâchons d'identifier les deux termes de cette éventuelle contradiction, dans les lignes stoïciennes, avant d'entrer dans plus en détail dans le problème. C'est en menant l'examen de ce reproche à la philosophie stoïcienne que nous arriverons ensuite plus particulièrement au point concernant la prédestination à la vertu.

D'une part, nous trouvons bel et bien dans l'ancien stoïcisme la thèse que *tout arrive selon le destin* :

Eux aussi [Zénon et Chrysippe] affirmaient que tout est soumis au destin.
(*Hippolyte, Réfutation des hérésies I, 21 ; LS 62A ; SVF II, 875*)

Notre question trouvera par conséquent un premier éclaircissement à travers l'examen du concept de « destin ». Le détail de cette conception du destin permettra de se faire une idée générale du déterminisme stoïcien, qui sera ensuite affinée lorsque nous entrerons dans le débat.

D'autre part, nous trouvons sous la plume d'Aulu-Gelle une citation de Chrysippe, qu'il oppose justement à la précédente :

(...) Il dit, et ce sont ses propres termes : « C'est pourquoi les Pythagoriciens ont raison de dire ``apprend que les hommes ont choisi leurs propres troubles'', entendant par là que le dommage qu'ils subissent est entre les mains de chacun, et que c'est en suivant leur impulsion, leur propre état

d'esprit et leur propre disposition qu'ils font fausse route et subissent du dommage. » (*LS 62D 5 ; SVF II 1000*)

En effets, de nombreux adversaires philosophiques des Stoïciens utilisent dans leurs argumentations les incompatibilités qu'ils trouvent chez eux entre le destin et diverses thèses liées à la « liberté », notamment à l'égard de la responsabilité morale et des possibles.

La position de Chrysippe nécessite pourtant le maintien de ces différents éléments, et c'est pourquoi sa tâche dans ce débat consiste souvent à défendre la possibilité de la coexistence de ces thèses. A cet endroit de notre examen, la question reste ouverte de savoir si les Stoïciens parviennent à conserver une certaine forme de liberté humaine tout en affirmant le destin. En effet, ils s'exposent justement à des critiques qui tentent de montrer que leur position est un déterminisme excluant toute forme de liberté humaine. Cicéron nous offre également son commentaire à ce propos :

(...) Mais [Chrysippe] se rapproche davantage de ceux qui admettent des mouvements *libérés de la nécessité* ; pourtant, en usant de son langage propre, il tombe dans de telles difficultés qu'il confirme malgré lui la nécessité du destin. (*Cicéron, Du Destin, 39*)

En respectant l'avertissement de Cicéron, il convient d'entrer dans les détails de la doctrine stoïcienne avec une attention particulière à leur langage propre, avant même de pouvoir définir avec précision le problème. Ainsi, c'est par l'analyse de quelques-unes des objections à la philosophie stoïcienne que je propose d'acquérir une compréhension précise du déterminisme induit par le destin stoïcien, et de son complément, à savoir la latitude laissée à l'homme.

L'OBJET DE MON ETUDE

N'ayant ni l'espace ni l'ambition de procéder à un examen systématique du déterminisme stoïcien dans ce travail, je me limiterai à l'examen d'une question plus précise selon une approche un peu particulière.

Ma démarche consiste à suivre le plus loin possible une critique anti-stoïcienne sur un point précis – à savoir la prédestination à la vertu – à travers les principaux problèmes qu'elle soulève, et en tentant de comprendre à chaque fois la position des Stoïciens. Le but de cette approche consiste à offrir au lecteur un regard sur la philosophie stoïcienne qui mette en évidence la cohérence – ou les contradictions – entre leurs thèses logiques, physiques et éthiques. Cela me permettra, à l'issue de ce travail, de relever quelques aspects du « compatibilisme » stoïcien qui se trouvent particulièrement liés à la systématisme de leur philosophie et aux liens étroits entre les diverses parties de leur vision du monde.

Aux lecteurs désireux d'approfondir certaines problématiques avec systématisme et davantage de détails, je recommande notamment l'excellent travail de Suzanne Bobzien, sur lequel je me suis appuyé, notamment pour les questions de logique et de causalité.

L'interrogation de ce travail peut s'énoncer sous la forme suivante :
« Comment la prédication en faveur de la vertu, présente dans l'éthique stoïcienne et constituant une activité pratique des philosophes, se concilie-t-elle avec le déterminisme exposé dans la doctrine du destin, notamment dans la physique stoïcienne ? »

C'est à un argument d'Alexandre d'Aphrodise que je laisse le soin d'exprimer précisément mon problème :

« Qui voudrait examiner pourquoi ceux qui font profession de prédiction ne réussissent pas dans tous les cas, pourrait en donner cette raison : tout ne suit pas aisément la voie de la nature et du destin de chacun, mais il y a des événements qui vont à l'encontre, et les devins sont les indicateurs des événements conformes au destin, comme aussi en fait les physiognomonistes. C'est ainsi que le physiognomoniste Zopyre tenait sur Socrate, le philosophe, des propos absurdes et très éloignés du genre de vie dont avait fait choix celui-ci, propos dont les disciples de Socrate se moquaient fort. Socrate déclara que Zopyre ne se trompait nullement : il eût été tel par nature s'il n'était

devenu, par l'exercice de la philosophie, meilleur que sa nature. » (*Du Destin*, 171, 8-20).

La possibilité de devenir *meilleur que sa nature* par l'exercice de la philosophie est utilisée dans cet argument, à travers l'exemple de Socrate, pour défendre la conception d'un destin au pouvoir limité, qui n'exercerait son influence que sur une partie des événements. Le péripatéticien Alexandre d'Aphrodise donne ici un argument en faveur de cette conception du destin, dans l'idée de réfuter la conception des Stoïciens, pour qui tout arrive par le destin. Il faut savoir que cette conception était solidaire de la pratique des prédictions au sujet de l'avenir, notamment pour les astrologues, et plus généralement à rendre le futur connaissable, par Dieu au moins.

Dans ce contexte, l'exemple de Socrate, qui est devenu *meilleur que sa nature*, fait figure de contre-exemple, puisque le physiognomoniste se trompe. D'une part l'argument est solidement fondé, car les Stoïciens ne peuvent pas se permettre de nier que Socrate soit devenu *meilleur que sa nature* par l'exercice de la philosophie, vu leur programme éthique et la position centrale de la figure emblématique du sage dont Socrate est un représentant communément accepté ; d'autre part, l'argument laisse une large brèche dans laquelle les Stoïciens peuvent placer leur position, car la fausseté de la prédiction de Zopyre ne met pas en cause la prédictibilité de l'événement, mais une prédiction particulière qui peut être fausse.

Mais peut-être la véritable attaque d'Alexandre se trouve dans la réplique de Socrate : ce dernier déclare qu'il *eût été tel par nature s'il n'était devenu, par l'exercice de la philosophie, meilleur que sa nature*. Que cette réplique soit placée dans la bouche de Socrate lui donne de l'autorité, mais n'est qu'un procédé littéraire ; néanmoins, je veux bien accorder que les Stoïciens ne verraient pas d'in vraisemblance à ce que Socrate considère sa vertu comme acquise contre sa nature.

Ce qui nous importe ici, c'est l'utilisation de cette affirmation par Alexandre comme un argument contre la position du destin stoïcien. L'argument fonctionne ainsi : si tout est prédictible, alors Socrate ne pourrait dire qu'il *eût été* sans abus de langage, car il n'aurait eu au fond qu'une seule possibilité, celle de devenir le Socrate vertueux qu'il est effectivement devenu. Autrement dit, on pourrait alors affirmer qu'il était dans la nature de Socrate de devenir vertueux – ce que par ailleurs le physiognomoniste aurait dû pouvoir prédire – et par conséquent il n'était pas possible que Socrate devienne meilleur que sa nature, mais tout au contraire, Socrate était simplement prédestiné à la vertu...

C'est précisément le problème auquel ce mémoire sera consacré, et qui peut s'énoncer par la question suivante :

« Est-il encore possible sous l'empire du destin stoïcien, qu'un homme devienne meilleur que sa nature, notamment par l'exercice de la philosophie ? »

Les sources

Au vu de la longue histoire du stoïcisme, les questions centrales et la compréhension des arguments concernés évoluèrent au cours des siècles, de la Grèce à l'impérialisme romain, et jusqu'à l'ouvrage dédié aux empereurs Sévère et Antonin, *Au sujet du destin*, d'Alexandre d'Aphrodise (entre 198 et 209 apr. JC), sur lequel je me baserai pour la critique. Ainsi, si nous voulons comprendre le problème tel qu'il s'est posé à l'époque du Portique, il importe de commencer par brièvement reconstruire le contexte et les diverses étapes de cette discussion.

La polémique antique entre les Stoïciens et leurs critiques au sujet du destin apparaît au troisième siècle avant Christ, et passe pour la première apparition d'un débat philosophique du problème du déterminisme et de la liberté. Deux ouvrages au sujet du destin et antérieurs aux Stoïciens ont existé : l'un d'Epicure, l'autre de Xénocrate, élève de Platon et successeur à la tête de l'Académie. Ces ouvrages ne nous sont pas parvenus, et

nous ne savons pas si leurs contenus regroupaient la même problématique¹. Néanmoins, Zénon de Cittium, fondateur de l'Ecole stoïcienne, assista aux enseignements de Xénocrate, en sus de ses maîtres cyniques. Il n'écrivit pas lui-même de traité du destin, ni n'est entré à l'évidence dans un débat au sujet du déterminisme, mais dans ses ouvrages *De l'Univers* et *De la Nature de l'homme*, il établit les fondements du destin stoïcien, en termes essentiellement physiques : le destin est Zeus, l'ordre du monde.

C'est plus tard qu'apparut le débat autour du déterminisme, au temps de Cléanthe et sous l'effet des critiques académiciennes d'Arcésilas, auxquelles Chrysippe répondit, notamment par son traité *Du destin*, et constitua ainsi la doctrine stoïcienne la plus explicite que nous connaissions à ce sujet, dont plusieurs arguments nous sont parvenus. Les critiques de l'Académie furent ensuite reprises et développées par Carnéade sous la forme que nous retrouvons, à peu près un siècle plus tard, sous la plume latine de Cicéron. Mais auparavant bien des chefs de l'école stoïcienne se sont succédés, et après la visite de Diogène de Babylone à Rome, l'école se développe sur la péninsule. De nombreux hommes d'Etats de la République romaine en expansion sont empreints de stoïcisme, et inspirent des réformes sociales.

Après l'avènement de l'empire, Sénèque et Epictète renouvellent le stoïcisme à leur manière, alors que le Platonicien Plutarque critique vivement cette doctrine déjà ancienne. Sous le règne de l'empereur Marc Aurèle, connu comme le dernier penseur stoïcien, cette philosophie atteint dans le monde romain une popularité qu'elle ne retrouvera plus par la suite. La critique du péripatéticien Alexandre d'Aphrodise, apparaissant quelques décennies après la mort de Marc Aurèle, mais à un siècle déjà de Sénèque et d'Epictète, s'inscrit dans un contexte où le stoïcisme appartient au passé. Dès lors, l'ouvrage *Au sujet du destin* qu'Alexandre dédie aux deux empereurs de son temps, ressemble

¹ SB, p.3.

davantage à un exercice dialectique du péripatéticien qui regroupe dans la voix des Stoïciens diverses conceptions déterministes opposées à la vérité qu'il défend, conceptions certes voisines les unes des autres, mais parfois clairement distinctes du détail de ce que nous connaissons de l'ancien stoïcisme.

L'étude du stoïcisme fait toujours face à la double difficulté de devoir lire les fondateurs à travers les citations – souvent dans des textes critiques à leur égard – et de respecter les différences de doctrine, parfois d'importance, entre les divers Stoïciens eux-mêmes. Dans ce travail, j'essaierai de suivre la doctrine de Chrysippe dès que peuvent apparaître des divergences, surtout parce que c'est lui qui argumenta en faveur d'un destin préservant la liberté humaine, mais aussi parce que sa position est la mieux connue parmi l'ancien stoïcisme. Je me permettrai néanmoins quelques fois de toucher aux réflexions d'autres Stoïciens – mais toujours en les nommant – lorsqu'elles peuvent paraître complémentaires. En effet, je cherche avant tout à comprendre ce qui peut encore échapper à notre compréhension de cette philosophie systématique, qui a traversé cinq siècles d'histoire en conservant sa force et son caractère.

Pour la partie critique du stoïcisme, je suivrai essentiellement les objections d'Alexandre d'Aphrodise. Pourquoi ce choix ? D'une part, parce que c'est dans ses lignes que j'ai trouvé la question que je voulais examiner – ayant trait à la prédestination à la vertu – et d'autre part parce que la longue distance temporelle qui sépare son œuvre de l'ancien stoïcisme déplace les problèmes, introduit de nouveaux termes et de nouvelles manières de comprendre les concepts, et bien que ce ne soit pas profitable pour une source que l'on veut fiable, cela me permet de profiter d'un plus grand effet de contraste pour mettre en évidence les particularités de la philosophie stoïcienne.

ABREVIATIONS

- DL : Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, Editions Gallimard, 1962.
- SVF : J. ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae et Berolini, 1923.
- AA: P. Thillet (trad.), *Alexandre d'Aphrodise ; Traité du Destin*, Les Belles Lettres, Paris, 1984.
- SB : S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- LS: A. A. Long & D. N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques, volume II Les Stoïciens*, GF Flammarion, 1987 (trad. de l'anglais par J. Brunschwig & P. Pellegrin, 2001).

Chaque fois que j'ai pu, j'ai choisi la traduction de LS par Brunschwig & Pellegrin ; si j'ai modifié parfois une traduction, je le mentionne, et les passages modifiés sont en italique.

LA CONCEPTION DU MONDE

Revenons à notre citation du Περὶ εἰμαρμένησ d'Alexandre d'Aphrodise, œuvre entièrement consacrée à réfuter le concept stoïcien du destin :

Qui voudrait examiner pourquoi ceux qui font profession de prédiction ne réussissent pas dans tous les cas, pourrait en donner cette raison : tout ne suit pas aisément la voie de la nature et du destin de chacun, mais il y a des événements qui vont à l'encontre, et les devins sont les indicateurs des événements conformes au destin, comme aussi en fait les physiognomonistes. (AA p.11, ll.8-20)

L'argument d'Alexandre d'Aphrodise consiste à exposer que ceux qui font profession de prédiction ne réussissent pas dans tous les cas, comme une preuve que tout n'arrive pas selon le destin, ou qu'il se laisse parfois infléchir. Alexandre est donc prêt à accorder l'existence du destin, pour autant qu'il y ait des événements qui vont à l'encontre, c'est-à-dire que nous puissions le contrecarrer, ou pour autant que le destin ne détermine pas tout dans nos vies. L'exemple de Socrate qui suit, c'est-à-dire l'exemple d'un homme aux mauvais penchants qui, par l'exercice de la philosophie est devenu un sage parfaitement vertueux, illustre cette classe d'événements qui vont à l'encontre du destin.

Cette citation, exposant la position péripatéticienne d'Alexandre, sera ensuite volontairement contrastée avec les absurdités qui résultent de la doctrine pour qui toutes choses proviennent du destin¹, c'est-à-dire la doctrine des Stoïciens. Cependant, ces derniers prêchent également la vertu et ne contrediraient pas, sans doute, le jugement que Socrate soit devenu sage par l'exercice de la philosophie. Il nous faudra donc comprendre comment ils parviennent à concilier ces deux facteurs apparemment en contradiction, à savoir d'une part le destin, et d'autre part une activité humaine qui lui permette de devenir sage par lui-même.

¹ AA, p. 11, ll. 25-26.

Mais avant même de pouvoir formuler le problème avec précision, il nous faut examiner plus en détail la position stoïcienne.

Pour commencer, voyons ce que les Stoïciens entendent par « destin ».

Le destin

Le problème du déterminisme apparaissant, à l'époque de l'ancien stoïcisme, dans la discussion au sujet du destin (εἰμαρμένη), c'est également sous ce thème que Chrysippe exposera son compatibilisme. Le destin sous la plume de Chrysippe apparaît identique à celui de Zénon de Cittium, fondateur du Portique, tel que nous le transmet Diogène Laërte.

Dieu, l'Intelligence, le Destin, Zeus sont un seul être, et il est encore nommé de plusieurs autres noms. (DL 135)

Dans ces quelques lignes issues du traité de Zénon « Sur l'Univers », Dieu (θεός) est apparenté au destin, à l'intelligence, et à Zeus. Le fondateur du Portique nous dit qu'ils sont le même être. Nous obtiendrons ainsi une compréhension suffisamment vaste de la notion de destin en examinant chacun de ces termes et les rapports particuliers qu'ils entretiennent entre eux. Pour la suite de notre étude, il est important d'avoir à l'esprit la conception stoïcienne du destin, particulière à bien des égards.

DIEU

Afin de comprendre le Dieu des Stoïciens, il faut connaître une distinction ontologique de la physique stoïcienne. Diogène Laërte nous l'explique très clairement dans le passage suivant :

D'après eux, il y a deux principes de l'univers (ἄλον) : l'agent et le patient. Le patient, c'est la substance sans qualité, la matière ; l'agent, c'est la raison (λόγος) qui est en elle, Dieu ; car Dieu, qui est éternel, crée chaque chose à travers toute la matière. (DL 134)

Nous pouvons déjà extraire de ce passage une première définition de Dieu : il est le principe actif, créateur au sens où il donne forme à chaque chose, en modelant le principe passif, la substance sans qualité.

Remarquons au passage que cette création des choses est une qualification de la matière par le principe agent, qualification (ποιόν) qui, lorsqu'elle est qualification particulière (ιδίως ποιόν), désigne l'identité propre d'une chose. Celle-ci consiste en une qualité – ou en un ensemble de qualités – unique, immuable qui définit l'identité du particulier, qu'il soit inanimé ou animé, et tient lieu de principe d'individuation. Ainsi, Dieu crée une chose en ce qu'Il accorde une qualification propre, une identité, à la matière, substance sans qualité. Ensuite, Diogène nous livre des explications plus précises au sujet de cette substance sans qualité :

Les quatre éléments, pris ensemble, sont la substance sans qualité, la matière. (DL 137)

Les éléments sont clairement distincts des principes :

Ils distinguent principes et éléments : les principes sont inengendrés et impérissables ; les éléments périssent dans la conflagration ; les principes sont incorporels et sans forme ; les éléments ont une forme. (DL 134)

Parmi les éléments, le feu – ou éther – reçoit la sphère des étoiles fixes puis celle des planètes. Issu du feu apparaissent l'air, l'eau, et, tout au centre, la terre. Ces précisions nous signalent que la matière n'est pas seulement ce qui est visible, ou ce qui compose notre planète, mais l'espace tout entier, qui s'étend bien au-delà. Le vide n'existe pas dans le monde selon les Stoïciens, mais l'entoure, de telle sorte que l'appellation « le tout » (τὸ πᾶν· τὸ ὅλον)¹, fréquemment traduite par « l'univers », comprend à la fois le monde (ὁ κόσμος) et le vide (τὸ κενόν).

Il existe donc une substance unique qui constitue le monde, divisible selon les éléments qui la composent, ou selon les êtres particuliers, eux-mêmes composés de divers mélanges des éléments qui déterminent leur constitution. Cette matière est également éternelle, et elle n'est pas qualifiée une fois pour toutes par un Dieu qui n'interviendrait plus par la suite. Elle est continûment modelée par et en Dieu², constituant

¹ SVF II, 167.

² « Au début, de lui-même il tourne la substance tout entière d'air en eau. De même que la semence est enveloppée par le liquide séminal, de même Dieu, qui est le principe

également la substance de Dieu, et périodiquement elle s'abîme toute entière en lui, dans une *conflagration universelle* qui dissout tous les éléments dans le feu premier, avant de les en faire ressurgir. Ces aspects cosmologiques nous amènent à la compréhension du rapport entre Dieu et le destin, pour laquelle ce passage de Aëtius se révèle précieux :

Les Stoïciens déclarent que Dieu est intelligent (νοερόν), feu artisan qui procède¹ méthodiquement à la production du monde, embrassant tous les principes séminaux (σπερματικούς λόγους) selon *chacun* desquels toute chose se produit selon le destin, [et ils le déclarent] souffle qui parcourt le monde tout entier, et qui prend différentes appellations selon les variations de la matière à travers laquelle il se déploie. (*Aëtius I, 7, 33 ; LS 46A ; SVF II, 1027 ; traduction modifiée*)

Dieu est ici représenté en termes physiques, comme un souffle (πνεῦμα) ubiquitaire. Le destin se trouve compris en Dieu, dans la production successive du monde, à l'instar des principes séminaux, ou raisons séminales (σπερματικοὶ λόγοι), mais en remplissant une autre fonction. Les raisons séminales sont le souffle ubiquitaire réparti en chaque particulier, autrement dit la portion de souffle échue à chacun, qui par ailleurs s'assure que tout se produit selon le destin. Le destin, quant à lui, ne reçoit ici aucune définition en termes physiques, ce qui suggère qu'il n'est pas tant une partie du souffle que l'ordre selon lequel celui-ci mène son action de production.

LE MONDE

La définition de Dieu telle qu'elle nous est présentée, nous mène à la définition du monde, car Dieu, en un certain sens, est le monde, comme Diogène nous l'explique :

Ils [les Stoïciens] utilisent le mot « monde » de trois façons : pour désigner le dieu même, l'individu qualifié de façon particulière² fait de la totalité de la

séminale du monde, reste tel, toujours présent dans l'humide, tout en rendant la matière aisée pour lui à travailler, en vue de la production des choses successives. » (*DL 136, LS46B*)

¹ βαδίζον: procédant (participe présent), sens de base : marcher, aller pas à pas.

² « λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς· αὐτὸν τε τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἀπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν » peut paraître ambiguë : Bréhier traduit « τὸν ἐκ τῆς ἀπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν » par « qualité propre » sans qu'il soit explicitement précisé de quoi, et LS propose « l'individu qualifié de façon particulière » ; je propose de comprendre au vu de ce qui précède que Dieu est la qualité propre du monde, qualité propre faite de la substance toute entière.

substance, qui est impérissable et ingénéral, étant l'artisan de l'ordre du monde, absorbant en lui-même la totalité de la substance et la faisant renaître de lui-même selon telles et telles périodes de temps¹ ; (...) (*DL 137, LS 44F ; SVF II 526*)

Dieu est présenté ici comme le principe actif s'appliquant à la totalité de la matière, il est ainsi qualité propre de la substance tout entière et qualité propre du monde. De plus, Dieu crée l'ordre du monde, et lorsque les Stoïciens utilisent le terme « monde » cela peut signifier sa qualité propre (sens restreint équivalent à Dieu), l'ordre créé par Dieu qui se manifeste dans le monde notamment au travers des astres, divinités inférieures, ou les deux à la fois (sens le plus large). Diogène poursuit :

(...) ils appellent également « monde » l'ordre du monde ; et en troisième lieu, l'ensemble composé des deux. (*LS 44F*) (*DL 137-138*)

Nous avons vu précédemment que le destin jouait un rôle ordonnateur, et il apparaît ici que le monde est d'une part Dieu, au sens de créateur et de totalité créée, et d'autre part l'ordre des choses, l'arrangement de la création. Par conséquent, le destin est un synonyme du monde en tant qu'ordre du monde, par l'arrangement du cours des choses, selon le second sens que nous en donne Diogène Laërte. Et l'ordre du monde, et ainsi le destin, se confond avec Dieu, au sens où c'est l'action divine qui sauve le monde du chaos.

Cette ordonnance est la manifestation de l'intelligence divine, et c'est l'aspect du Dieu stoïcien qu'il nous reste à examiner et qui concerne directement le destin.

INTELLIGENCE DIVINE (νοῦς) ET RAISON DU MONDE (λόγος)

Dieu gouverne le monde par un souffle, selon son intelligence, et c'est parce que ce souffle pénètre partout sans interruption, qu'il assure l'ordre et la cohésion du monde dans sa totalité. L'ordre produit par Dieu n'est

¹ Référence à la théorie de la conflagration universelle nommée auparavant.

rien d'autre que l'expression de son intelligence, et cela semble s'appliquer de même au destin :

Chrysippe désigne comme l'essence du destin un pouvoir de souffle (δύναμιν πνευματικήν) qui gouverne le tout de manière ordonnée ; ceci est dans *Du monde*, livre II. Mais dans *Des saisons*, livre II, dans *Du destin*, et ça et là ailleurs, il emploie une grande variété d'expressions : « le destin est la raison du monde » (ὁ τοῦ κόσμου λόγος), « la raison des actes providentiels (προνοία) du gouvernement qui règne dans le monde », « la raison en accord avec laquelle les choses passées sont arrivées, les choses présentes arrivent, les choses futures arriveront ». A la place de « raison », il utilise aussi les termes de « vérité », de « cause » (τὴν αἰτίαν), de « nature » (τὴν φύσιν), de « nécessité » (τὴν ἀνάγκην), d'autres encore, avec l'idée qu'ils se réfèrent à la même essence (τῆς αὐτῆς οὐσίας) sous divers points de vue. (*Stobée I*, 79, 1-12 ; *LS 55M* ; *SVF II 913*)

Le destin ne constitue donc pas une autre réalité que le monde, ou que dieu, mais représente l'aspect ordonnateur de la production divine – elle-même qualification – selon l'intelligence divine.

En ce sens, le destin est l'ordre selon lequel les choses se produisent, ordre gouverné par l'intelligence divine. Si le destin reçoit les attributs de sa cause, il peut être dit ordre divin et ordre intelligent. Cela constitue sans doute le fondement de l'attitude du sage qui se soumet à son destin, car il se remet ainsi à l'intelligence divine.

Dieu, en tant que principe animateur du monde, *qualité propre de la substance du monde*, y dispense également son intelligence. En effet, s'il est immanent à la totalité de la matière qui constitue le monde, l'intelligence divine, elle aussi, demeure présente partout.

Le monde (κόσμος) est administré de façon intelligente et providentielle (...), puisque l'intelligence (νοῦς) se répand en toutes ses parties, de même que l'âme en nous. Mais dans certaines de ces parties elle se répand davantage, et dans d'autres moins. Dans certaines, elle pénètre sous forme d'habitus, comme dans les os et les tendons ; dans d'autres, sous forme d'intelligence, comme dans la partie directrice. (*DL 138-139* ; *LS 470* ; *SVF II 634*)

Nous comprenons ainsi que le Dieu des Stoïciens est conçu selon le même modèle qu'ils utilisent pour décrire l'homme, qui est l'être le plus parfait de la création, hormis Dieu lui-même évidemment.

ZEUS

En suivant le cours de ce raisonnement, ce qui se passe dans l'homme ressemble à ce qui se passe en Dieu, et nous sommes ainsi amenés à nous représenter le Dieu des Stoïciens comme une personne¹. Diogène poursuit effectivement en affirmant que le monde tout entier est ainsi un être vivant, animé et rationnel, dont l'âme pénètre toutes les parties et possède une partie directrice, selon l'analogie avec la psychologie stoïcienne de l'homme. Cette présentation de Dieu a permis aux Stoïciens de le nommer également Zeus ou d'utiliser d'autres noms de dieux traditionnels, mais cela ne fait pas pour autant de lui un Dieu anthropomorphique, car ces noms ne sont alors utilisés que dans un sens allégorique.

Les Stoïciens concilient leur conception philosophique d'un dieu vivant, raisonnable, etc. avec les croyances traditionnelles, offrant différents noms de divinités en jouant sur la ressemblances des mots : Zeus (Δία) pour la formule « ce par quoi » (δι' ὅν), référant à la cause, Zeus (Ζῆνα) pour la cause de la vie (τοῦ ζῆν αἴτιος), Athéna (Ἀθηνᾶν) pour l'éther (αἰθέρα), Héra (Ἥραν) pour l'air (ἄερα), etc.

Ils disent que Dieu (Θεόν) est un vivant immortel, rationnel ou intelligent, jouissant d'un bonheur parfait, exempt de tout mal, providentiel à l'égard du monde et de ce qu'il y a dans le monde, mais non anthropomorphique. Il est l'artisan de l'ensemble des choses, et pour ainsi dire le père de toutes choses, à la fois en général et, en particulier, cette partie de lui qui s'étend à travers toutes choses, et que l'on désigne par plusieurs noms selon ses divers

¹« Le lieu de l'âme du monde dépend des divers auteurs stoïciens, mais sa substance est soit l'éther, soit la partie la plus pure de l'éther. Cette substance se trouve identifiée au dieu premier, [qui] pénètre de façon quasi perceptible dans les êtres aériens, dans la totalité des animaux et des plantes, et dans la terre elle-même sous forme d'habitus (ἔξις). » (DL138-139 ; LS 470)

pouvoirs. De fait, ils l'appellent *Zeus* (Δία)¹ en tant qu'il est la cause de toutes choses, Zeus (Ζῆνα) en tant qu'il est cause de la vie et la pénètre, Athéna parce que sa partie directrice s'étend dans l'éther, Héra parce qu'elle s'étend dans l'air (...). (LS 54A *modifié* ; DL 147 ; SVF II 1021)

Dieu est ainsi un vivant parfait et omniprésent, qualifiant et ordonnant, immanent à la matière, et il cause toute chose. Tout énoncé descriptif au sujet du monde décrit également Dieu, qui pénètre le monde en tout lieu.

Le rapport entre Dieu et le monde éclairci, nous pouvons à présent expliquer comment le destin et Dieu peuvent être désignés comme le même être : l'un et l'autre représente le principe hégémonique, directeur ou gouverneur, du monde ; mais Dieu dans un sens plus large, car le gouvernement du monde n'est que l'un de ses aspects, qu'il exerce selon son intelligence (κατὰ νοῦν), présente dans chaque particulier sous forme de raison (λόγος), constitutive de leur nature propre, de leur identité (ιδίως ποιόν). Il y a une raison universelle (ὁ τοῦ κόσμου λόγος), et elle est présente en chaque être sous une forme qualifiante, de telle sorte qu'elle permet justement de distinguer une chose d'une autre : c'est la qualification propre de la chose. Les Stoïciens peuvent parler ainsi car tant l'intelligence que la raison ont pour vecteur matériel le pneuma, souffle qui est lui-même le principe qualifiant et – ce qui est la même chose – le principe créateur, que nous retrouvons sous l'appellation de « raisons spermatiques » pour les particuliers.

ORDRE ET CAUSE

Quant au destin, il est l'ordre, respectant le logos divin, qui fait que ce qui arrive arrive :

Dans son ouvrage *De la providence*, au livre IV, Chrysippe dit que le destin est une certaine ordonnance naturelle et éternelle de la totalité des choses, les unes suivant les autres et se remplaçant les unes les autres en un inviolable entrelacement. (*Aulu-Gelle VII, 2,3 ; LS 55K*)

¹ « Ζεύς, Δία, Δί, Διός » est la forme habituelle pour « Zeus », traduite « Dieu » par LS car ensuite les Stoïciens présentent une seconde forme qui signifie aussi Zeus, « Ζήν, Ζήνα, Ζηνός, Ζηνί », et lui attribue une nuance au niveau du sens, en jouant sur la similarité des formes à l'accusatif. Je réserve la traduction « Dieu » pour le mot grec « θεός ».

On pourrait dire que le destin est une sorte d'exécutant de la raison divine, « raison divine » qui comprend dans la langue grecque à la fois l'aspect réflexif, directionnel et volontaire. Le concept de destin comprend dès lors à la fois la puissance de faire survenir tels et tels événements dans un certain ordre, et la raison pour laquelle les choses arrivent telles qu'elles arrivent, et dans cet ordre précisément. Ces fonctions du destin nous amènent à une certaine conception de la « cause ». Nous lisons à ce sujet dans Diogène, *Vies et opinions des philosophes* :

Le destin est une cause *unificatrice* des êtres, ou bien la raison selon laquelle le monde est dirigé. (DL 149 ; traduction modifiée¹)

Cette citation illustre très bien le sens déterminant, volontaire, ou même efficace, que prend le terme « raison » (λόγος), donné comme synonyme de « cause ». Cicéron va plus loin dans sa description du destin stoïcien en termes de cause, et nous y reviendrons en détail, car il existe bien des conceptions du destin différentes de celle des Stoïciens, comme il le dit lui-même :

Par « destin », j'entends ce que les Grecs appellent εἰμαρμένη : une ordonnance et une série de causes, puisque c'est la connexion de cause à cause qui d'elle-même produit toute chose ; c'est la vérité perpétuelle, qui s'écoule de toute éternité. Et puisqu'il en est ainsi, rien n'est arrivé qui n'ait dû arriver, de même que rien n'arrivera dont la nature [universelle] ne contienne les causes qui oeuvrent précisément à sa réalisation. On comprend par là que le destin dont il s'agit n'est pas celui de la superstition, mais celui de la physique, cause éternelle des choses, pour laquelle les choses passées sont arrivées, les choses présentes arrivent, les choses futures arriveront. (Cicéron, *De la divination I*, 125-126)

SYNTHÈSE

En rassemblant les éléments issus de l'analyse des termes présentés comme équivalents au destin, le destin est par rapport à Dieu un exécutant de son intelligence (νοῦς), intelligence divine qui pénètre tout

¹ ἔστι δὲ εἰμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται.

sous forme de souffle (*πνεῦμα*), et est active en tant que raison (*λόγος*) du monde, et en ce qu'elle impose au monde un ordre.

Ainsi, le destin est pour le monde le garant de cet ordre, selon la raison universelle, répandue dans chaque particulier sous la forme de raisons spermatiques (*σπερματικοὶ λόγοι*), tout comme l'intelligence pénètre toute chose : en se mélangeant selon des proportions variées.

Le destin est aussi Zeus, personnification métaphorique qui représente le pouvoir causal du destin, le « ce par quoi », l'ordre du monde qui se déploie, la cause qui fait que ce qui arrive arrive tel que cela arrive, et selon la raison universelle.

Nous avons ainsi rapidement présenté le destin, avec toute l'envergure que les Stoïciens lui accordaient. Il se définit, premièrement, par la substance qui permet son existence : le souffle, et qui est par ailleurs également la matière de l'intelligence divine et de la raison universelle, selon laquelle le destin impose son ordre au monde ; deuxièmement, il se définit par son action dans le monde en tant que cause de ce qui arrive, et de la manière dont chaque chose se produit. Production non seulement des événements (*γίγνομéνα*), mais également des êtres, car le lien intime entre le destin et la raison universelle, qui qualifie les êtres particuliers au travers des raisons spermatiques, ne manque pas de nous rappeler le principe actif de l'univers qui modèle la matière sans qualité. Et s'estompe ainsi la différence entre événements, et choses créés, voire création du monde, ou, selon la formule stoïcienne, *déploiement* du monde.

La nécessité

Après notre panorama métaphysique au sujet du destin, et vu l'importance de son rôle cosmique, il semble clair que tout arrive selon le destin. Il n'est peut-être pas superflu de mentionner que cette conception stoïcienne du destin est particulièrement originale, même pour son époque, du fait qu'elle confère au destin une présence divine qui

pénètre le monde dans sa totalité, et même en un sens matériel. Il s'agit d'un destin dont la puissance ne fait aucun doute ; par contre, bien des commentateurs au cours des siècles eurent de la peine à imaginer qu'il n'implique pas un monde totalement soumis à la nécessité. C'est pourquoi, il nous faudra comprendre plus précisément comment ce destin détermine l'ordre du monde, afin de comprendre comment la position stoïcienne le concilie avec ce que ses adversaires craignent de perdre, que ce soit au sujet des possibles, de la responsabilité morale, ou de la vocation de l'homme à la vertu.

Autrement dit, il faut répondre à la critique suivante d'Alexandre, lorsqu'il compare sa position aux *absurdités* des Stoïciens :

Il serait ainsi raisonnable de poser cette question : comment des gens qu'on dit philosopher et rechercher la vérité des êtres (...) ont-ils pu s'abandonner à l'opinion que tout se produit *par*¹ *la nécessité* (ἐξ ἀνάγκης) et *selon le destin* (καθ'εἰμαρμένην), (...) opinion qui ne s'accorde pas avec les évidences, dont aucune démonstration convaincante ne montre qu'il en est ainsi, et qui, en outre, supprime qu'il y ait quelque chose *qui dépende de nous* (τι ἐφ'ἡμῶν) (...) ? (AA p.12, ll.3-14 ; traduction modifiée)

La critique ici porte précisément sur le fait que les Stoïciens doivent renoncer à ce *qu'il y ait quelque chose qui dépende de nous*, dès lors qu'ils affirment que tout se produit *par la nécessité* et *selon le destin*. Or le compatibilisme stoïcien ne renonce évidemment ni à l'une, ni à l'autre de ces thèses. Nous avons vu ce qu'il faut entendre par destin, et bien que le destin puisse être considéré comme un synonyme de la nécessité pour les Stoïciens, c'est en examinant en détail cette *nécessité* que nous pourrions clairement exposer la position stoïcienne, et éventuellement la distinguer de celle que critique Alexandre. Il s'agit de découvrir si la nécessité, selon la définition stoïcienne, permet de maintenir dans le monde quelque chose qui dépende de nous ; ce qui est de la plus haute importance pour le problème de la responsabilité morale, sur lequel nous reviendrons ultérieurement.

En quoi le destin, synonyme de nécessité, est-il incompatible avec l'existence des choses qui dépendent de nous ? La définition de ce qui dépend de nous diverge évidemment entre Alexandre et les Stoïciens, mais nous pouvons partir de ce qu'ils accordent des deux côtés, et qui semble généralement accepté en philosophie hellénistique. Pour que l'on puisse parler de *quelque chose qui dépende de nous*, il faut au moins que cela soit : (1) possible, (2) non nécessaire.

Dès lors, la contradiction à laquelle Alexandre fait allusion peut s'énoncer ainsi : les stoïciens disent que tout arrive par nécessité, et soutiennent d'autre part qu'il y a des événements, ou des actes, non nécessaires. La situation philosophique critique sera donc d'expliquer qu'il y ait des événements possibles, et des événements non nécessaires, malgré le destin.

Comme dans ce débat le désaccord porte sur les modalités et les termes eux-mêmes, il faut s'arrêter un instant à la logique stoïcienne.

LOGIQUE DES PROPOSITIONS

Les propriétés de « nécessaire » et de « possible » appartiennent en premier lieu aux propositions. La nécessité, quant à elle, a trait à ce qui arrive. L'inconsistance soulevée par Alexandre portera donc plus précisément sur des propositions au sujet d'événements qui ont lieu par la nécessité, mais qui elles-mêmes ne sont pas nécessaires – ou inversement sur des propositions au sujet d'événements qui, selon la nécessité, n'ont pas lieu, mais qui elles-mêmes sont possibles.

Mais pour éprouver la pertinence de la critique d'Alexandre, il faut entrer dans la logique stoïcienne, connaître ses propres règles, et ensuite observer si elles sont toujours respectées ou non. Tout d'abord, les modalités des propositions se reportent sur les événements dont parlent lesdites propositions. Même si cela peut paraître étrange au philosophe moderne, pour les Stoïciens cela se comprend, car les événements

¹ ἐκ marquant la cause ou éventuellement l'instrument.

(γινόμενα) sont dans leur ontologie une sous-classe de l'actualisation des propositions, qui correspond aux propositions actualisées en tant qu'elles sont vraies.

Une proposition (ἀξιωμα), dans l'ontologie stoïcienne, appartient à la classe des incorporels : elle est un dicible (λέκτα) complet. Elle est soit vraie soit fausse, selon le principe de bivalence. Elle diffère surtout des propositions au sens des auteurs modernes par le fait qu'elle n'est pas totalement indépendante de son assertion : elle est localisée et temporalisée selon la ou les références qu'elle contient : par exemple la proposition « je viendrai ici demain » se rapporte au jour suivant celui de l'énonciation, et au lieu de son énonciation. Les propositions héritent ainsi de propriétés temporelles, ce qui donne lieu à une catégorie de propositions dites « changeantes », car leur valeur de vérité change selon le moment de leur énonciation. Elles sont cependant toujours soit vraies soit fausses, relativement à un moment donné. Ainsi, malgré qu'il existe des propositions changeantes pour les Stoïciens, toute proposition se réfère en dernier lieu à un état du monde à un moment particulier. Une proposition appartiendra à la catégorie des propositions changeantes en vertu du fait qu'elle ne contient aucune référence explicite au temps, par exemple : « Dion marche ». Dans notre problème, nous ne nous intéresserons pas aux propositions changeantes, car le cas typique de proposition utilisée dans les arguments au sujet de la nécessité concerne des propositions portant sur des événements situés dans le futur, dont la référence au temps y est soit explicite, soit sans importance quant à sa vérité. Par exemple, « Scipion prendra Numance », ou « il y aura une bataille navale tel jour », sont des propositions soit vraies soit fausses de toute éternité.

L'état du monde, ou l'événement, désigné par une proposition est identifié à la proposition vraie elle-même. Nous comprenons ainsi que si une proposition est nécessairement vraie, l'état de chose qui correspond à son actualisation dans le monde soit considéré comme nécessaire, et

que si une proposition est impossible, l'état de chose signifié soit également impossible.

La difficulté soulevée par Alexandre oppose d'une part la thèse selon laquelle tous les événements arrivent par la nécessité, d'autre part celle qu'il existe des événements non nécessaires, thèse qui permettrait de sauver l'existence des choses qui dépendent de nous. Si nous comprenons « nécessité » au sens de synonyme de nécessaire nous ne pouvons pas résoudre la difficulté. Mais nous savons par ailleurs que la nécessité est un synonyme du destin, ce qui, à ce point de notre analyse, ne signifie rien de plus que « l'événement aura lieu » (ou « n'aura pas lieu »). Traduit en termes logiques, les propositions au sujet d'événements ayant lieu par la nécessité sont vraies. La difficulté d'Alexandre oppose donc, en termes propositionnels, des propositions vraies – ou fausses – de toute éternité, dont l'actualisation est soumise à la nécessité, à des propositions non nécessaires, possibles ou contingentes, qui garantiraient que quelque chose dépende de nous.

Ainsi, une proposition portant sur un événement qui a eu, a, ou aura lieu, étant une proposition vraie, celle portant sur un événement qui n'a jamais (eu) lieu étant une proposition fausse, la théorie stoïcienne des modalités devra comprendre les entités suivantes pour résoudre la difficulté soulevée par Alexandre :

- (1) des propositions vraies non nécessaires (les vérités contingentes).
- (2) des propositions fausses possibles (les possibles contrefactuels).

Or les propositions portant sur des événements passés échappent de toute manière à cette discussion, car tant Chrysippe que ses adversaires s'entendent sur le fait que toutes les propositions passées sont nécessaires. Ceci est une conséquence de ce que les propositions possèdent des propriétés temporelles. Ainsi, dès que le moment de l'actualisation d'une proposition est passé, celle-ci est automatiquement nécessaire ou impossible, suivant qu'elle a été vraie ou fausse. Restent donc les propositions portant sur des événements présents, mais dont l'intervalle

pour les énoncer est presque nul, et celles portant sur des événements futurs, où la problématique de la nécessité est le plus clairement mise en évidence. Cette dernière catégorie, les propositions au sujet d'événements futurs, correspond par ailleurs typiquement aux propositions divinatoires. Plus précisément, pour notre problème, la modalité stoïcienne devra mettre en évidence l'existence :

- (1) des propositions au sujet de faits futurs, vraies et non nécessaires.
- (2) des propositions au sujet de faits futurs, fausses et possibles.

Mais avant d'entrer dans la résolution du problème, qui ne manquera pas d'en susciter d'autres, il importe de mieux comprendre d'une part pourquoi Alexandre voit une contradiction entre la thèse « tout arrive par la nécessité » et celle *qu'il y ait quelque chose qui dépend de nous*, alors que les stoïciens n'en voient pas, et d'autre part ce que les stoïciens entendent réellement par nécessité.

LES PROPOSITIONS DIVINATOIRES

Remontons là où, peut-être, se trouve la source du problème, c'est-à-dire à une preuve pour l'existence du destin par laquelle Chrysippe lui-même fait le lien entre le problème de la vérité des propositions divinatoires, et le destin¹.

En effet, nous connaissons de Chrysippe deux arguments visant à établir que tout arrive selon le destin, l'un partant de la logique, l'autre de la divination. Les deux arguments viennent de l'ouvrage perdu *Au sujet du destin* et ont trait à la question de la vérité des propositions présentes portant sur des états de fait futurs. Pour des raisons d'intérêt, je n'analyserai pas ces arguments², mais me limiterai à en exposer les

¹ S. Bobzien démontre au §3.4 combien les deux problèmes sont distincts, et comment les objections aux stoïcisme se fondent sur leur confusion ; néanmoins, l'utilisation par Chrysippe de preuves pour l'existence du destin venant du domaine de la logique montre que pour un esprit antique les divers domaines de la philosophie ne sont pas aussi radicalement hétérogènes les uns aux autres qu'il soit interdit de tirer des liens entre eux dans un même argument.

² Pour une analyse complète de ces arguments, cf. S. Bobzien 1998, chap.2.

principaux résultats, afin de pouvoir ensuite poursuivre mon sujet dans les autres domaines de la philosophie stoïcienne.

L'argument logique en faveur de l'existence du destin fonctionne comme suit : si une proposition au sujet d'un événement futur est vraie, alors elle est vraie aussi bien avant que l'événement ait lieu, que pendant, et ensuite. L'exemple le plus évident d'une telle proposition est justement un énoncé divinatoire : le devin énonce une proposition dans le présent, elle-même éternelle et soit vraie soit fausse, qui porte sur quelque chose qui se produira dans le futur.

La suite du raisonnement visant à établir l'existence du destin consiste à affirmer que pour qu'une proposition portant sur un événement soit vraie bien avant que l'événement ait lieu, il doit y avoir un réseau de causes du moment présent au moment futur, qui puisse assurer l'actualisation de la proposition. On retrouve donc dans cet argument le destin, ou la nécessité, en tant que garant de la vérité des propositions avant que l'événement auquel elles se rapportent n'ait lieu.

L'on pourrait immédiatement répondre à cet argument qu'il parvient à montrer que *certain*s événements – ceux dont il existe des propositions vraies avant leur avènements – possèdent de tels réseaux de causes, alors que d'autres sont encore laissés au hasard. Mais ce serait mal comprendre la représentation stoïcienne de l'enchaînement causal, qui ne consiste pas en des séries de causes indépendantes les unes des autres, mais en un réseau solidaire, et sous la forme d'une unité organique de la même manière que le monde : si l'on y ajoutait un mouvement sans cause, il éclaterait... car un tel mouvement ne rencontrerait aucune limite dans son action sur le monde. Peut-être trouvons-nous une illustration de cette idée dans l'équilibre cosmique du mouvement des astres : si le moindre astre se déplaçait de son propre chef dans ce système, indépendamment des liens de gravité qui l'attachent aux autres astres, le système entier serait déséquilibré de telle sorte que des astres entreraient

en collision en se détruisant les uns les autres, provoquant éventuellement une réaction en chaîne jusqu'à déséquilibrer l'univers entier.

Néanmoins cet argument logique peut être compris en un sens plus restreint, qui ne fait pas intervenir la causalité. Il ne prouve pas alors le destin en tant que séries de causes, mais établit le fondement nécessaire de la prescience¹ :

(1) Soit un événement particulier situé dans le futur : il existe une proposition présente P dont l'actualisation correspond à l'événement mentionné ;

(2) P est soit vraie soit fausse, de telle sorte que : (a) si P est vraie, l'événement aura lieu, (b) si P est fausse, l'événement n'aura pas lieu ;

(3) Donc, il est déjà déterminé actuellement si l'événement aura lieu ou non.

Même si cela ne nous dit rien du *comment* ce qui arrivera arrivera, tout paraît déterminé dès aujourd'hui, et la connaissance de tout ce qui arrivera est possible. D'ailleurs, il semble y avoir un consensus parmi les écoles antiques sur la thèse que la prescience ne soit possible que si les événements sont déterminés à tout jamais². Les Stoïciens postulent une telle prescience, qui leur paraît inévitable du moment qu'il existe un Dieu dont l'intelligence pénètre tout, qui connaît tout ; nous retrouvons ce présupposé dans la première prémisse, qui postule l'existence de propositions vraies au sujet du futur. Les épicuriens, par exemple, pour rejeter cet argument, ont soit établi que (au moins) certaines propositions ne sont ni vraies ni fausses, dont celles qui portent sur le futur, soit refusé aux énoncés portant sur le futur le statut de proposition³.

¹ Cette version restreinte de l'argument permet d'éviter un reproche qu'avait fait Cicéron : « *Et si toute assertion est vraie ou fausse, il n'en suit pas immédiatement qu'il y a des causes immuables qui, étant éternelles, empêchent que nulle chose ne doive arriver autrement qu'elle n'arrivera.* » Cicéron, *De Fato*, 28

² Alexandre d'Aphrodise, p.58, contredit que la thèse que la prescience justifie que les événements *arrivent par la nécessité*, mais sous sa plume cela signifie « qu'ils soient nécessaires », ce que les Stoïciens ne cherchent pas non plus à prouver sur la base de la prescience.

³ Cicéron, *Du Destin*, 36.

L'argument décrit ci-dessus se base donc sur la postulation de la prescience, elle-même déduite de l'existence d'un Dieu omniscient, et il tend à montrer que tout a lieu selon la nécessité. Alexandre mentionne cette ligne argumentative des Stoïciens dans sa critique :

(...) cependant on ne montrera pas pour autant, en invoquant la prescience [des dieux] à l'égard de l'avenir, que tous les événements se produisent selon la nécessité (ἐξ ἀνάγκης). (AA p.58, ll. 21-23 ; traduction corrigée)

Si on retourne l'argument, la nécessité apparaît comme une tentative d'expliquer, en permettant la prescience, comment la connaissance par Dieu des événements futurs est possible. Dieu est et pénètre le monde tout entier, et il possède une connaissance parfaite et totale de ce monde. Quant aux devins, ils ne peuvent avoir qu'une connaissance imparfaite et toujours partielle, qui dépend d'un art passible d'erreurs.¹

L'argumentation stoïcienne consiste à utiliser la prescience divine, ou la divination, comme preuve de la nécessité : que le futur soit connaissable au présent, ou - en termes logiques - qu'une proposition vraie ou fausse existe maintenant au sujet de l'événement futur qu'elle annonce, est une preuve que ce futur arrive selon le destin, par la nécessité. Il suffit dès lors de généraliser ce raisonnement à tous les futurs, pour affirmer que tout arrive par la nécessité, avec des propositions temporalisées.

Examinons brièvement si l'argument est valide à la lumière d'une logique des propositions moderne. Les propositions utilisées dans ce cadre par les Stoïciens, malgré leur temporalité, signifient seulement des faits uniques, comme l'attestent les exemples d'événements uniques utilisés pour notre question (la mort d'untel, la bataille de demain, etc.). Ainsi, nous ne serons pas confronté à des propositions changeantes ici, et, de plus, nous disposons d'une référence temporelle indépendante de l'énonciation des propositions, même si cela n'est pas explicite dans les textes. Nous pourrions ainsi considérer cet argument, et procéder à son examen en logique moderne. Par contre, la vérité des propositions serait

hors du temps. Il se pourrait donc qu'il faille attendre l'actualisation d'une proposition pour la vérifier, et décider de sa vérité intemporelle, car c'est cette actualisation qui la rend vraie à un sujet situé dans le temps. Néanmoins, l'existence d'un Dieu omniscient fait que toutes les propositions sont vérifiées avant leur actualisation – au moins dès l'origine du monde – et ainsi l'argument paraît valide même pour des propositions intemporelles. L'argument pour l'existence du destin fondé sur les propositions portant sur le futur nécessite comme prémisses de postuler la possibilité de la prescience, et, pour la version respectant la logique moderne, l'existence d'un dieu omniscient qui joue le rôle de vérificateur.

A travers l'analyse de cet argument stoïcien pour l'existence du destin, sur la base de leur logique et de la postulation de la prescience, nous comprenons à présent ce qu'est la nécessité à partir d'un des raisonnements qui est à la source du concept lui-même : elle est la garante de la vérité des propositions vraies avant qu'elles ne soient actualisées. Elle est l'équivalent du vérificateur moderne. Elle est ce qui assure que ce qui est connaissable de tout temps, et connu au moins par dieu bien avant que cela arrive, arrive tel que cela a été connu.

Mais il nous reste à examiner pourquoi Alexandre critique cette doctrine des Stoïciens, ce qui nous permettra d'examiner la réponse par l'existence des possibles contrefactuels et des vérités contingentes, et de vérifier sa portée.

NÉCESSITÉ ET NÉCESSAIREMENT

Dans les réticences d'Alexandre face aux arguments stoïciens, nous trouverons sans doute ce que nous cherchons, à savoir la subtilité de la position stoïcienne qui lui a échappé, et qui a rendu ainsi cette philosophie *absurde* à ses yeux. Voici quelques lignes où il nous livre son point d'achoppement :

Ensuite, si connaître à l'avance les futurs c'est les connaître tels qu'ils sont réellement (...), il est évident que qui connaît à l'avance les contingents les

¹ LS 550 (SVF II, 944).

connaît à l'avance comme tels. Car prescience n'est pas le fait de dire que le contingent sera comme devant arriver nécessairement (ἀναγκαίως).

(...) cependant on ne montrera pas pour autant, en invoquant leur prescience à l'égard de l'avenir, que tous les événements se produisent *par la nécessité* (ἐξ ἀνάγκης). (AA p.58, ll.7-13 & ll.21-23 ; traduction modifiée)

Les Stoïciens, nous l'avons vu, acceptent l'existence de propositions – et par là d'événements – contingents bien qu'ils aient lieu selon la nécessité, et seraient selon toute vraisemblance entièrement d'accord avec le raisonnement d'Alexandre exposé ci-dessus. Et pourtant ce dernier y voit une contradiction, car il confond « *arriver nécessairement* » à « *se produire selon la nécessité* ». Mais si l'on observe le texte grec en détail, Alexandre lui-même dans sa critique n'utilise pas les mêmes mots : « *nécessairement* » rend « ἀναγκαίως », alors que « *par la nécessité* » est la traduction de « ἐξ ἀνάγκης »¹. Dès lors, les Stoïciens en fait distinguent ces deux termes, bien qu'ils appartiennent à la même famille².

La position stoïcienne se précise : la prescience fait que tout arrive selon la nécessité, mais il existe bien des événements contingents, qui sont prédestinés – pour pouvoir être connus à l'avance – et bel et bien connus *comme tels*, comme le remarque Alexandre, à savoir connus comme contingents. Il existe donc des événements contingents, qui *se produisent par la nécessité*. Comment faut-il alors comprendre la nécessité, si elle diffère du simple sens modal de nécessaire ? Quelles sont les définitions des événements qui arrivent par la nécessité, sans être nécessaires ? Qu'y a-t-il de différent entre « *arriver nécessairement* » (ἀναγκαίως) et « *se produire selon la nécessité* » (ἐξ ἀνάγκης) ? C'est ce que nous comprendrons en examinant comment Chrysippe intègre des possibles contrefactuels et des vérités contingentes dans sa logique.

¹ AA p.58 l. 23.

² SB 3.4.

POSSIBLES CONTREFACTUELS

Les Stoïciens, qui cherchent à maintenir *des mouvements libres des âmes*, se sont néanmoins eux-mêmes exposés à des critiques leur reprochant de n'avoir que des événements nécessaires, en utilisant un argument basé sur les propositions divinatoires pour prouver le destin. Cet argument a suscité des critiques contre la position stoïcienne, se basant sur l'idée générale que la vérité – au présent – d'une proposition portant sur le futur rend cette proposition future nécessaire, et ensuite que tout ce qui arrive est nécessaire. Mais cherchons à comprendre comment la modalité stoïcienne peut échapper à ces critiques, en intégrant des vérités contingentes et des possibles contrefactuels.

Le lien entre le problème du déterminisme et la logique, remonte à la discussion des futurs contingents du *De Interpretatione* 9 de Aristote, et au système modal de Diodore Cronus, qui était connu pour avoir des conséquences déterministes inacceptables, à savoir que tout ce qui arrive soit nécessaire. Contrairement à Aristote, les Stoïciens défendent le principe de bivalence, et considèrent qu'il s'applique exactement de la même manière à toutes les propositions, qu'elles se réfèrent au passé, au présent ou au futur¹. Ainsi, Chrysippe a dû trouver une autre solution que celle d'Aristote pour éviter les conséquences inacceptables d'une logique comme celle de Diodore. En examinant les différences des deux systèmes, nous comprendrons comment Chrysippe permet des possibles contrefactuels et des vérités factuelles non nécessaires.

Dans le système de Diodore, une proposition vraie est aussi et toujours nécessaire, c'est-à-dire que nous ne pourrions pas dire d'une proposition fautive qu'elle est possible. Autrement dit, la classe des propositions possibles est entièrement contenue par celle des propositions vraies.

Il [Aristote] parle peut-être aussi de la question des possibles et de la définition qu'on dit être celle qu'en donne Diodore : « ce qui est ou sera » ; car celui-là a posé comme possible seulement ce qui est ou en tout cas sera. Selon lui, que je sois à Corinthe serait possible si j'étais à Corinthe, ou si en tout cas

¹ LS, pp.109-110.

j'allais y être ; sinon, cela ne serait même pas possible ; et qu'un enfant devienne capable de lire et d'écrire serait possible si en tout cas il allait l'être.
(LS 38B)

Définition des propositions possibles dans la logique de Diodore :

« P est possible si et seulement si P est vraie ou sera vraie. »

Par contre, la définition du possible que nous trouvons pour Chrysippe est plus large. Leur position est décrite clairement par Alexandre :

[Les Stoïciens disent] que ne sont pas supprimés alors que toutes choses se produisent selon le destin, le possible et le contingent, parce que est possible de s'être produit cela même qui n'est empêché par rien de s'être produit, même si cela ne se produit pas, et des choses qui se produisent selon le destin, les contraires ne sont pas empêchés de se produire, c'est pourquoi bien que ne se produisant pas ils sont cependant possibles (...) (AA p.19, ll. 4-12)

Définition des propositions possibles dans la logique de Chrysippe :

« P est possible si et seulement si P n'est ou ne sera pas empêchée d'être vraie à un quelconque moment présent ou futur. »¹

Si pour Diodore seules les propositions vraies présentes et futures sont possibles, il existe pour Chrysippe des propositions présentes et futures toujours fausses qui sont également possibles, ce que nous avons appelés les possibles contrefactuels.

Définition des possibles contrefactuels dans la logique de Chrysippe :

« P est contrefactuellement possible si et seulement si P est toujours fausse et si P n'est ou ne sera pas empêchée d'être vraie à un quelconque moment présent ou futur. »

¹ Il faut ajouter à cela, que P doit être *intérieurement capable d'être vraie*, c'est-à-dire ne pas se contredire en elle-même, sans quoi les Stoïciens la considèrent comme impossible sans même examiner les empêchements externes (cf. SB p.115) ; par exemple la proposition « la terre vole » n'est pas capable d'être vraie (LS, 38 D ; DL, VII, 75).

Ainsi, les modalités stoïciennes permettent des possibles contrefactuels, parce qu'elles distinguent « être faux » de « être impossible », « être vrai » de « être nécessaire », ou en d'autres mots, parce qu'elles distinguent ce qui est empêché (*κωλύεται*)¹ de ce qui n'a simplement pas lieu. En effet, elles distinguent une proposition fautive parce que les circonstances extérieures s'opposent à son actualisation au moment de l'énonciation, « Dioclès vit » lorsque celui-ci est mort, d'une proposition fautive parce qu'elle n'aura pas lieu mais néanmoins capable d'être vraie, « il gagnera la bataille navale demain ». Chrysippe dispose donc d'une catégorie supplémentaire de proposition.

Pour affiner la compréhension de cette distinction, et de ce qu'elle implique, examinons l'objection que Alexandre d'Aphrodise fait suivre à la description de la position stoïcienne citée ci-dessus :

(...) et du fait que ceux-là [les possibles contrefactuels] n'ont pas été empêchés de s'être produits en apporter pour preuve que pour nous cela-même qui les empêche d'être serait inconnu, bien qu'il y ait absolument certains empêchements – car ce qui est cause du fait que se produise leur contraire selon le destin, cela même est aussi cause pour ceux-ci de ce qu'ils ne se produisent pas-, car ce n'est pas, disent-ils, qu'il soit impossible, les circonstances restant les mêmes, que les contraires se produisent, mais parce que ce qu'elles sont ne nous est pas connaissable, pour cela ils disent que la non-production de ces contraires est sans obstacle – certes, soutenir de tels arguments, comment n'est-ce point le fait de gens qui plaisantent dans des propos où il ne faudrait pas de plaisanterie ? (*AA p.19, ll. 12-26*)

Alexandre ajoute à cette description synthétique de la position stoïcienne un de leurs arguments en faveur de cette position, qu'il tourne ensuite en ridicule. Il y a plusieurs manières de retranscrire l'argumentation de ce passage, j'en choisis une qui permette d'éclairer notre propos.

Soit une proposition contrefactuelle P, possible mais fautive.

(1) P n'est pas empêchée d'être vraie (à au moins un moment futur).

¹ SB, p.133, note 86 : le verbe « κωλύειν » est utilisé de façon standard dans les textes tardifs à la place de « ἐναντιοῦσθαι » chez Chrysippe.

-
- (1') Nous ne connaissons rien de réalisé qui puisse empêcher P d'être vraie.
- (2) P ne sera pas vraie (à aucun moment futur).
- (3) Pour toute proposition qui ne sera pas vraie, il existe une proposition contradictoire, qui sera vraie.
- (4) La cause de production de la vérité de la proposition contradictoire est aussi la cause de ce que la première proposition ne soit pas vraie.
- (5) P ne sera pas vraie (2), il existe donc Q, contradictoire, qui sera vraie (3), et Q a une cause qui empêche P d'être vraie (4).
- (6) P est empêchée d'être vraie (5) et P n'est pas empêché d'être vraie (1) : nous aboutissons à une contradiction.

Alexandre résout la contradiction en éliminant (1), et se justifie en disant que les Stoïciens défendent (1) par (1'), ce qui n'est visiblement pas valide. Suzanne Bobzien conteste qu'une telle modalité épistémique puisse être considérée comme définition stoïcienne – ou chrysippéenne – standard de la possibilité, pour autant qu'une telle définition existe. Il s'agirait donc plutôt d'un malentendu d'Alexandre, confusion qui nous apprendra quelque subtilité de la position stoïcienne¹.

Dans l'argumentation telle que je l'ai retranscrite, nous observons que Alexandre tente de montrer que bien que P soit nommée « possible » par les Stoïciens, ce qui signifie « non empêchée par les circonstances extérieures » (1), P serait néanmoins empêchée d'être vraie, par le fait que la proposition contradictoire a lieu, la cause de cette proposition contradictoire étant cause que P ne soit pas vraie (6).

Cet argument doit néanmoins utiliser des prémisses non explicites, dont « le contraire de P est vrai si P n'est pas vrai » (3), basé sur un principe

¹ SB, p.133 : La définition de Chrysippe des empêchements extérieurs ne concernent ni les empêchements internes éventuels, ni les causes, et surtout pas les causes internes.

partagé par les Stoïciens¹, et « la cause de la vérité de la proposition contradictoire de P est la cause de la fausseté de P » (4), certainement inacceptable pour un stoïcien. En effet, dire qu'une proposition vraie soit la cause de ce que la proposition contradictoire soit fausse leur paraîtra absurde, vu leurs ontologies des propositions et des causes.

Pour les Stoïciens, une proposition vraie correspond au fait qu'elle décrit : ainsi, d'une part elle est vraie et subsiste en tant que dicible (λέκτων) incorporel, et d'autre part elle existe dans le monde, comme un état de chose, c'est-à-dire suivant la proposition en question comme un corps nommé (le porteur de nom) et/ou comme un effet². Une proposition fautive, par contre, ne correspond à rien qui existe, car une non-actualisation de proposition n'existe pas³. Une telle proposition tout au plus subsiste, mais cela ne lui permet pas d'être causée, ni d'être cause. En effet une cause, comme nous le verrons, est un corps qui produit un effet incorporel sur un autre corps. En résumé, la thèse implicite d'Alexandre, même formulée en termes généraux, « il y a une (ou plusieurs) cause(s) de ce que P ne soit pas vraie », est irrecevable dans le monde stoïcien.

Il ressort de l'analyse de l'objection d'Alexandre que les propositions possibles, mais néanmoins fautes, peuvent bien être considérées comme n'étant pas empêchées, car l'événement qui n'a pas lieu – correspondant à l'actualisation de la proposition – n'est pas causé par l'événement contradictoire : il n'est pas causé du tout, et c'est d'ailleurs pourquoi il n'a pas lieu, selon la conception stoïcienne de la cause. Nous obtenons ainsi une conception plus précise de ce que signifie « ne pas être empêché par les circonstances extérieures » : il ne s'agit pas d'un sens causal, où une cause a pour effet le non-événement, ni d'un sens

¹ L'ontologie des propositions stoïciennes précise que celles-ci sont contradictoires de quelque chose (LS 34D), et il y a correspondance nécessaire entre une proposition vraie et le fait qu'elle décrit (LS, p. 110).

² L'effet un incorporel, mais relatif à un corps, et causé par un autre corps, de telle manière qu'il dépend de choses qui existent.

³ « C'est que, dit Chrysippe, les événements futurs, qui n'ont pas de causes pour les produire, ne peuvent être l'objet d'assertions vraies (...) » Cicéron, *De Fato*, 26.

modal comme nous l'avons vu, mais signifie qu'il n'y a rien dans le monde qui contredit la proposition au moment où elle est donnée. Le concept d'empêchement par les circonstances extérieures permettrait ainsi simplement de remplacer le principe qu'utilise Alexandre, que la cause d'un événement est la cause que la proposition contradictoire n'ait pas lieu, principe inconciliable avec l'ontologie stoïcienne.

La cohérence de la position stoïcienne sauvée dans le domaine de la logique, nous pouvons néanmoins nous demander alors ce que signifie « ne pas être empêché par les circonstances extérieures » dans le monde, autrement dit ce qui distingue un événement possible qui n'a pas lieu d'un événement impossible dans le monde, car nous pourrions craindre que cette distinction ne subsiste qu'au niveau formel de la logique, et disparaisse dans l'ontologie. Il faudra donc que le moyen d'action de la nécessité ne puisse pas être compris comme un empêchement par les circonstances extérieures, en plus de se distinguer du sens modal de « nécessaire ».

Cette intuition d'Alexandre contre l'existence dans le cadre de la philosophie stoïcienne des propositions futures possibles et qui n'ont jamais lieu, faisait aussi allusion à ce qui va faire que l'événement ne se produit finalement pas, et c'est pourquoi il insiste sur le fait que si nous, dans le présent, nous ne savons pas si P est vraie ou fausse, ne connaissant pas les causes, il suffirait que nous connaissions les causes pour que « impossible » et « empêché de l'extérieur » s'identifient ; et alors la position stoïcienne paraîtrait ridicule, car les possibles contrefactuels ne se distingueraient que de nom, et appartiendraient aux *plaisanteries*, aux paroles infantiles (παιδιᾶς λόγοις). Dans ce cas, un événement signifié par n'importe quelle proposition fausse ne serait pas seulement destinée à ne pas se produire, mais serait impossible, ou, autrement dit, ne se produirait nécessairement (ἀναγκαίως) pas.

Si la critique d'Alexandre est momentanément écartée, car le monde selon les stoïciens ne permet pas à un non-événement d'être causé, il

nous faudra néanmoins rester attentifs et examiner à présent ce qui se passe dans le cas « positif », c'est-à-dire avec les événements qui ont lieu sans être nécessaires, les vérités contingentes, dont nul ne pourra dire qu'ils ne peuvent être causés.

VÉRITÉS CONTINGENTES

Nous savons que « arriver par la nécessité » ne signifie pas la même chose que « arriver nécessairement », et, ayant examiné les possibles contrefactuels, nous avons appris que pour que la position stoïcienne reste cohérente, « ne pas arriver par la nécessité » ne doit pas être identique à un « empêchement des événements par les circonstances extérieures », au moins dans quelques cas.

A présent, il faut montrer qu'il existe des événements qui ont lieu sans être nécessaires. Peu après l'objection examinée au chapitre précédent, Alexandre d'Aphrodise présente une critique de ce que les Stoïciens puissent affirmer d'un même événement qu'il a lieu selon le destin et qu'il soit en même temps contingent.

Et, en fait, si la proposition « il y aura demain bataille navale » est vraie, l'avènement de la bataille navale sera toujours *destinée*, si du moins tous les événements *arrivent selon le destin*. Mais *s'ils arrivent selon le destin*, ils sont inévitables ; or, *s'ils sont inévitables*, ils ne peuvent pas ne pas se produire, et ce qui ne peut pas ne pas se produire, il est impossible qu'il ne se produise pas, comment dire que cela peut aussi ne pas se produire ? Car ce qui est impossible qu'il ne se produise pas se produit nécessairement. Donc tous les événements *selon le destin* sont nécessaires, selon eux, mais non pas du tout également contingents, comme ils disent, parlant comme des enfants. (AA p.21, ll. 10-23 ; traduction modifiée)

L'argument joue sur le même mot, verbe conjugué dans la formule impersonnelle **il ne peut pas** *ne pas se produire* et **ce qui ne peut pas** *se produire* (ἐνδέχεται), qui désigne ensuite comme adverbe le « possible », ou le « contingent » (ἐνδεχομένως), et se base sur l'impression d'évidence que dégage cette continuité de l'idée de « possible », d'abord portée par le verbe, ensuite par le terme philosophique technique.

Néanmoins, il y a dans le passage de l'un à l'autre de ces deux termes quelque chose d'imprécis, que les stoïciens certainement n'accorderaient pas dans le sens de leur propre définition de la contingence¹. Examinons cette définition du contingent pour Chrysippe dans les pages de Diogène Laërte :

Est non nécessaire ce qui est à la fois vrai et capable d'être faux, aucune circonstance extérieure ne s'y opposant, par exemple « Dion marche ». (DL 75 ; LS 38D)

Dans la traduction de Long et Sedley de ce passage, est « non nécessaire » la proposition vraie seulement, pourtant ailleurs peuvent être non-nécessaires également des propositions fausses et même impossibles². Suzanne Bobzien propose comme définition chrysippéenne des propositions non-nécessaires, les propositions capables d'être fausses et n'étant pas empêchées d'être fausses à au moins un moment dans l'avenir. Les propositions contingentes, quant à elles, sont celles qui sont à la fois non nécessaires et possibles, à savoir celles qui sont capables d'être fausses et ne sont pas empêchées d'être fausses à au moins un moment dans l'avenir, et qui sont capables d'être vraies et ne sont pas empêchées d'être vraies à au moins un moment dans l'avenir. Par conséquent, toute proposition contingente est aussi non nécessaire, et possible.

La traduction présentée en citation ci-dessus mérite néanmoins toute notre attention, car dans notre problème nous nous intéressons justement aux cas particuliers des propositions à *la fois vraies et capable d'être fausses, aucune circonstance extérieure ne s'y opposant*, c'est-à-dire aux vérités contingentes, auxquelles appartiennent les prédictions qui se révèlent vraies, mais dont on voudrait dire qu'elles auraient pu être fausses.

¹ SB argumente dans le même sens, p. 130.

² SB, p. 99 ; pour les définitions des modalités de Chrysippe, cf. p. 115.

Définition des vérités contingentes pour Chrysippe :

P est vraie & P est capable d'être fausse et est ou ne sera pas empêchée d'être fausse à un quelconque moment présent ou futur¹.

Remarquons que ces définitions nous mènent de nouveau à la conclusion que la nécessité ne doit pas être identifiée à un empêchement par les circonstances extérieures, sans quoi les catégories de « non nécessaire » et de « contingent » seraient vides.

La nécessité – au sens de destin – permet donc les possibles et les contingents, parce que ce qui rend une proposition ou un événement impossible ou nécessaire, c'est qu'il est incapable d'être vrai ou faux **ou** qu'il est empêché par l'extérieur d'être vrai ou faux à tout moment. Nous savons par ailleurs que « capable » d'être vrai ou faux se réfère aux contradictions entre les prédicats dans la proposition – par exemple « *la terre vole* » – et que « empêché par les circonstances extérieures » se réfère à une contradiction entre les événements. Une telle contradiction dans les événements se présente sous la forme d'un événement qui empêche un autre de se réaliser, par exemple l'événement « *Dion marche* » est empêché de se produire si l'événement « *Dion perd l'usage de ses jambes* » a lieu ; mais nous savons aussi que nous ne pouvons pas considérer que le second événement soit la cause de ce que le premier ne se produise pas, ni que les événements ne se produisant pas soient la cause de ce que celui qui se produit se produise.

Notre examen de la nécessité, au sens stoïcien de synonyme du destin, nous a permis de sauver la cohérence de leur système dans le domaine de la logique. Mais face aux objections d'Alexandre, qui ne comprend pas comment des événements contingents arrivent par nécessité, nous n'avons pu ressortir que des éléments de définition négatifs, c'est-à-dire

¹ Je suis l'interprétation de SB, p. 112, au détriment d'une interprétation qui présenterait être *capable d'être faux* comme synonyme de *aucune circonstance extérieure ne s'y opposant*.

que nous savons comment la détermination des événements par cette nécessité ne peut pas se faire, au risque de devoir abandonner la contingence et le possible selon les définitions de Chrysippe.

Pour découvrir comment cette nécessité détermine réellement les événements, il s'agit à présent de voir comment les stoïciens parviendront à répondre de cette incompatibilité apparente en terme de causalité. Ce sera l'occasion de définir précisément le type de détermination causale dont il s'agit, et d'écarter d'autres interprétations erronées que la doctrine du destin a suscitées.

La causalité

DE LA LOGIQUE À LA PHYSIQUE

Nous avons vu que les conditions modales pour sauvegarder les choses qui dépendent de nous sont respectées, car il existe en logique stoïcienne des possibles contrefactuels et des vérités contingentes. Mais la même difficulté, opposant d'une part qu'il y ait quelque chose qui dépend de nous, et d'autre part que tout arrive selon le destin, doit être examinée à présent dans le domaine de la physique, car les catégories modales stoïciennes cruciales pour notre problème – possibles contrefactuels et vérités contingentes – pourraient ne contenir que des entités fictives.

En effet, en suivant le texte d'Alexandre, nous rencontrons cette nouvelle critique, plus pointue que la précédente, et qui risque bien de tomber juste :

Car on ne conserve pas le fait que les choses arrivent par fortune si, ayant enlevé à de tels événements leur nature, on donne semblablement pour nom aux événements nécessaires la fortune elle-même, mais si on est capable de montrer que ces choses mêmes peuvent être maintenues qu'on a l'habitude de désigner du nom de « fortune ». (*AA*, p.12, ll.27-28, p.13 ll.1-4)

C'est à présent en termes de causalité qu'il faudra trouver dans les textes stoïciens ce que signifie de tels « possibles » qui n'ont jamais lieu, ou encore des événements prédestinés qui ne sont pas « nécessaires ».

Comme nous l'avons déjà mentionné, les objections faites aux Stoïciens se placent volontiers dans la problématique de la responsabilité morale, mais le plus souvent n'utilisent ce problème que comme levier d'appui permettant de montrer que les Stoïciens se contredisent en affirmant à la fois le destin, et en chargeant l'individu de la responsabilité de (certains de) ses actes. La situation philosophique critique sera donc celle qui articule la causalité avec d'une part le destin, qui doit au minimum assurer aux événements d'arriver selon ce qui est prédestiné, *par la nécessité*, et au moins parfois sous forme « d'événements non nécessaires », ou de ne pas arriver au moins parfois sous forme de « possibles contrefactuels », pour que l'individu dispose du minimum nécessaire à la responsabilité morale.

Il existe grand nombre d'arguments, variant peu ou prou, autour de la question des causes, et cette fois encore je ne ferai qu'un rapide passage dans ce thème, afin de comprendre les fondements de la position de Chrysippe et dissiper les malentendus les plus grossiers. En effet, c'est seulement à l'issue de cet examen que ma question plus précise pourra s'exposer clairement.

L'ENCHAÎNEMENT DES CAUSES

Souvenons-nous de la preuve stoïcienne qui fondait l'existence du destin sur la prescience. Cet argument a été analysé ci-dessus comme purement logique, car nous l'avons considéré dans sa version restreinte, qui ne comprenait pas la partie causale, à savoir qu'il existe un réseau de causes allant du moment présent – déterminé par l'énonciation d'une proposition soit vraie soit fausse au sujet du futur – au moment de la réalisation de l'événement décrit par la proposition. Si le problème prend sa source dans cet argument, comme nous l'avons supposé, il nous reste à examiner à présent ce que les Stoïciens entendent par ce *réseau de causes*.

Nous trouvons une brève explication chez Aetius :

Les Stoïciens [décrivent le destin comme] un enchaînement – c'est-à-dire un ordre et une liaison inviolable – de causes. (*Aetius I, 28, 4 ; LS 55 J ; SVF II, 917*)

Nous observons dans cette citation que le destin constitue un enchaînement de causes, une liaison de causes inviolable et ordonnée.

Par ailleurs, les Stoïciens attribuent de nombreux qualificatifs au destin, dont en voici quelques-uns répertoriés par S. Bobzien (p.49) : inflexible (ἄτρεπτος), invincible (ἀνίκητος), inexprugnable (ἀνεκβίαστος), inéluctable (ἀκώλυτος), immuable (ἀμετάβλητος), irrévocable (ἀμετάθετος), inexorable (ἀπαράβατος), la plus grande nécessité (κυριωτάτη ἀνάγκη).

Ces quelques éléments nous permettent déjà d'écarter certaines conceptions anciennes du destin :

- Premièrement, le fait que le destin soit un enchaînement de causes ordonné et inviolable, disqualifie une interprétation déterministe mécanique au sens moderne, en terme de chaînes causales accidentelles. Plutôt que de suivre la métaphore de la machine mécanique pour se représenter l'enchaînement des causes, les Stoïciens s'inspirent de l'unité organique, comme celle d'un corps animal. Du plus, l'interprétation mécanique est contredite parce qu'un effet ne devient pas à son tour cause dans l'ontologie stoïcienne ; nous reviendrons en détail sur cet aspect au prochain chapitre.
- Deuxièmement, l'inévitabilité du destin stoïcien ne permet pas à l'homme d'en changer le cours, ce qui le distingue définitivement des théories apparentées au « fatalisme égyptien ». En effet, dans cette représentation fataliste, la prière permet occasionnellement de changer le cours des événements prédestinés.
- Troisièmement, le « destin personnel », qui prédétermine les grandes lignes de la vie d'un individu, comme une victoire militaire, ou les circonstances de sa mort, mais sans exercer d'influence sur le détail, ne correspond pas non plus à la conception stoïcienne. En effet, une telle conception ne contiendrait pas l'idée d'un déterminisme universel, telle

que nous la retrouvons si souvent exprimée dans les textes au sujet du destin stoïcien¹.

LES CAUSES STOÏCIENNES

Une cause, dans son sens général, est définie comme un corps agissant sur un autre corps, relativement auquel il produit un effet, lui-même incorporel.

Les Stoïciens disent que toute cause est un corps, qui devient pour un corps cause de quelque chose d'incorporel. Par exemple, le scalpel est un corps, qui devient pour la chair, autre corps, cause du prédicat incorporel « être coupé ». De même, le feu est un corps, qui devient pour le bois, autre corps, cause du prédicat incorporel « être brûlé ». (*LS 55B*, Sextus Empiricus, *Contre les professeurs IX*, 211 ; *SVF II 341*)

Cette citation nous apprend encore que l'effet est un *prédicat*, c'est-à-dire un dicible (λέκτον) incomplet. C'est dire combien, dans la causalité, nous sommes proches de la logique des propositions examinée auparavant ! Cela présente l'avantage de nous permettre de dire d'un effet qu'il est nécessaire, contingent, possible ou impossible, exactement au même titre que lorsque nous parlons des propositions. Un tel effet n'est d'ailleurs rien d'autre qu'un événement, quelque chose qui arrive, et qui arrive par l'action d'une cause². Nous lisons dans *Mélanges VIII*, 9, 26, 3-4 de Clément d'Alexandrie :

(...) certaines [causes] sont causes de prédicats, par exemple de « est coupé », dont la forme déclinée est « <le fait d'> être coupé », alors que d'autres sont causes de propositions, par exemple de « un navire est bâti », dont la forme déclinée est cette fois « <le fait> qu'un navire soit bâti ». (*LS 55D*)

Nous pouvons donc distinguer le prédicat, lorsqu'une cause produit un effet sous forme de dicible incomplet, de la proposition, lorsqu'il est produit sous la forme de dicible complet. Mais quoiqu'il en soit, l'action de la cause ne s'exerce pas sur l'effet, mais sur un autre corps, **au sujet duquel** l'effet a lieu. Ce dernier corps est donc la chose dans le monde à

¹ Sauf peut-être pour Cléanthe, cf. SB p.56.

² En effet, il n'y a pas de mouvement sans cause pour les Stoïciens, un événement sous-entendant forcément un mouvement, un changement, aussi infime soit-il.

laquelle correspondrait¹ en telles circonstances une proposition vraie, elle-même identifiée avec l'effet, ou l'événement, en ce qu'il est le même incorporel.

Pour notre sujet, il s'agit à présent de voir quels sont les effets nécessaires relativement à leurs causes, et aussi, comment le destin se manifeste par un enchaînement de causes. Est-il lui-même les causes, ou seulement l'ordre qui les arrange ? S'il est cause de chaque événement en particulier, il faudra également voir comment il peut causer les actions humaines sans que celles-ci ne puissent être comprises comme des événements nécessaires.

Le destin est nommé cause de toute chose, mais au singulier, et cela peut nous laisser un doute quant à savoir s'il cause chaque effet en particulier. Mais nous en apprenons davantage lorsque nous lisons Aetius I, 11, 5 :

Les Stoïciens disent que toutes les causes sont corporelles, parce qu'elles sont des portions de souffle. (*Aetius, I, 11, 5 ; LS 55G, SVF II 340*)

Cette définition physique ne laisse planer aucun doute, si nous la mettons en rapport avec le fait que le destin lui-même est aussi le souffle qui pénètre toute chose : il est cause de ce que chaque événement arrive, souffle constituant lui-même la cause, et s'assurant ainsi que tout arrive selon la raison divine, l'ordre du monde. Ce souffle est par ailleurs le corps que possède le destin pour exercer sa causalité, car sans corps il serait totalement inefficace.

Afin de pouvoir déterminer le genre de cause auquel appartient l'action du destin, examinons les divers genres de causes qui existent pour les Stoïciens. Le témoignage de Clément d'Alexandrie figure parmi les

¹ C'est-à-dire le porteur du nom, dans « cette bûche brûle », la bûche est le corps porteur du nom, le prédicat « brûle » est l'effet, prédicat qui est identique à la proposition vraie, et signifie dans le monde un corps qui la cause (le feu) et un corps pour lequel (πρὸς τι) l'effet a lieu, la bûche.

plus complets, donnant une explication de ce qui distinguent les divers types de causes :

(1) Quand les causes « préliminaires » (προκαταρκτικά) sont supprimées, l'effet subsiste, (2) alors qu'une cause « sustentatrice » est celle dont l'effet dure autant qu'elle est présente et disparaît quand elle disparaît elle-même. La cause sustentatrice est aussi appelée cause « complète » (αύτοτελής) de façon synonyme, puisqu'elle est par elle-même, d'une façon qui se suffit à elle-même, productrice de l'effet. (3) Si cette cause est significative d'une activité complète, la cause « auxiliaire » (συνεργόν) signifie assistance et fonction de service venant à l'aide de l'autre. Si donc rien n'en résulte, on ne l'appellera même pas cause auxiliaire ; mais s'il en résulte quelque chose, elle devient bien cause de ce qui en résulte effectivement, c'est-à-dire de ce qui vient à être grâce à elle. Est donc cause auxiliaire ce qui était présent quand son effet apparaissait, manifestement présent quand l'effet est manifeste, invisiblement présent quand l'effet est invisible. (4) La cause « coopérante » (συναίτιον) est encore une espèce du genre des causes, comme le soldat coopérant est un soldat, la recrue coopérante une recrue. Alors que la cause auxiliaire aide la cause sustentatrice de manière à intensifier l'effet de cette dernière, la cause coopérante ne correspond pas au même concept, car il peut y avoir cause coopérante sans cause sustentatrice. En effet, la cause coopérante se conçoit en collaboration avec une autre cause, qui n'est pas non plus capable de produire l'effet par elle-même ; elles ne sont causes qu'en collaboration. (5) La différence entre cause auxiliaire et cause coopérante tient à ce que la cause coopérante produit l'effet en collaboration avec une autre cause, qui ne le produit pas par elle-même, alors que la cause auxiliaire, en ce qu'elle produit l'effet non par elle-même, mais en se joignant à une autre cause, agit comme auxiliaire d'une cause qui, elle, produit l'effet par elle-même, pour intensifier cet effet. C'est surtout le fait qu'une cause auxiliaire naît d'une cause préliminaire qui montre qu'elle intensifie la force de la cause. (Clément d'Alexandrie, *Mélanges VIII*, 9, 33, 1-9 ; LS 55I ; SVF II, 351)

Je propose d'organiser les diverses causes exposées dans ce passage selon deux critères, suffisamment intuitifs pour qu'ils aient constitué les motifs des distinctions stoïciennes. Nous savons que la cause est comprise comme ce qui répond à la question du pourquoi, et pour les effets qui sont des événements, la cause semble devoir rendre compte de la survenance de l'événement, et de sa nature. Dans ce contexte, les causes précèdent donc leur effet, déterminent son commencement et sa fin, et la nature de l'événement. Il est possible de distinguer parmi les causes d'une part le fait de déclencher l'effet, et d'autre part le fait de façonner la nature de l'effet, selon ce modèle fourni par l'ontologie

stoïcienne du Dieu qui façonne la matière sans qualité, déterminant par cet acte à la fois son existence et la nature de son être. Je choisis ici d'explorer cette piste en appliquant le même modèle pour classer les causes.

Quatre noms de causes nous sont donnés dans le passage de Clément d'Alexandrie : la cause préliminaire (προκαταρκτικά), la cause sustentatrice (συνεκτικά) ou complète (αυτοτελής), la cause auxiliaire (συνεργόν), et enfin la cause coopérante (συναίτια).

La cause préliminaire précède l'effet, et joue donc un rôle dans son déclenchement, mais elle ne semble plus exercer d'influence ensuite, et peut-être pouvons-nous la comprendre comme n'étant pas déterminante quant à la nature de l'effet, par exemple sa durée.

La cause sustentatrice se suffit à elle-même pour expliquer à la fois l'effet et sa nature, de manière complète, puisque lorsque la cause disparaît l'effet cesse d'exister. Un exemple typique de cause sustentatrice dans le système stoïcien sera la cause de la vie, souffle qui constitue l'âme, fait vivre l'homme ou l'animal tant qu'il est présent, et détermine ses diverses qualités.

La cause auxiliaire est plus difficile à définir et à distinguer, et nos critères peuvent justement aider à cette tâche. On nous rapporte que la cause auxiliaire ne suffit pas à ce qu'un effet résulte de son action : elle est donc inefficace quant au déclenchement de l'effet. Par contre, cette formule plutôt vague affirmant qu'elle est *manifestement présente quand l'effet est manifeste, invisiblement présente quand l'effet est invisible*, cherche sans doute à nous faire comprendre qu'elle accompagne l'existence de l'effet à la manière de la cause sustentatrice, c'est-à-dire en définissant sa nature, ce qui expliquerait qu'elle disparaisse avec l'effet.

Il nous reste la cause coopérante à examiner, qui apparaît assez semblable à la cause auxiliaire, puisqu'elle ne peut non plus à elle seule déclencher un effet, mais elle se distingue en ce qu'elle n'accompagne pas une cause sustentatrice, mais une autre cause coopérante. Au fond, la cause coopérante est une cause auxiliaire qui ne dépend pas d'une cause sustentatrice pour le déclenchement de l'effet, mais d'une autre cause également inapte à déclencher l'effet seule : le déclenchement est alors le fait de la rencontre des deux (ou plus) causes coopérantes. Cette conception de la production d'un effet par le fait de plusieurs causes sans que l'une ne suffise seule, constitue sans aucun doute l'intuition pour ce que nous nommons aujourd'hui en sciences sociales une « interaction ». Ce phénomène étant très répandu dans la nature, la finesse de l'observation du monde des Stoïciens les a certainement poussés à intégrer cette possibilité dans leur système.

En guise de synthèse, nous pouvons classer les causes stoïciennes dans un tableau construit selon les deux critères proposés :

La cause....	... détermine la nature de l'effet	... ne détermine pas la nature de l'effet
... déclenche l'effet	cause sustentatrice, complète	cause préliminaire
... ne déclenche pas l'effet	cause auxiliaire	cause coopérante

Normalement, la case en bas à droite devrait être vide, car il n'y a plus de raison de nommer « cause » une cause n'ayant ni le pouvoir de déclencher l'effet ni celui de déterminer sa nature. J'y ai néanmoins placé les causes coopérantes, qui toutes seules effectivement ne peuvent prétendre au statut de cause, mais qui constituent à plusieurs la cause d'un effet. Ce cas limite met en évidence d'une part le flou qui règne autour de la question de savoir ce qu'est une cause et ce qui ne l'est pas, mais d'autre part la subtilité de la position stoïcienne, qui peut aussi être une raison de la confusion qui entoure leur nomenclature des causes.

ALEXANDRE ET LES OBJECTIONS

Les Stoïciens semblent donc avoir développé un certain nombre de causes diverses, selon des bases tout à fait différentes des Aristotéliens. Alexandre d'Aphrodise leur reproche d'ailleurs de multiplier les noms des causes, et c'est une bonne raison de se pencher sur sa compréhension des causes stoïciennes :

En introduisant quelque différenciation parmi les causes, ils énumèrent un véritable essaim de causes, causes préliminaires (τὰ μὲν προκαταρκτικά), causes coopérantes (τὰ δὲ συναίτια), τὰ δὲ ἐκτικά¹, causes sustentatrices (τὰ δὲ συνεκτικά), et d'autres encore (inutile d'allonger notre exposé en y mettant tout ce dont ils parlent, il suffit d'indiquer l'intention qui sous-tend leur théorie du destin ; mais, compte tenu de cette pluralité de causes, ils disent qu'il est également vrai d'elles toutes qu'il est impossible, quand toutes les circonstances touchant la cause et ce dont elle est la cause sont les mêmes, qu'elle tantôt ne s'ensuive pas et tantôt s'ensuive ; car si cela arrivait, il y aurait un changement sans cause. (LS 55N, 3)

Ce passage montre à l'évidence que la théorie de la causalité stoïcienne paraît confuse à Alexandre, comme le suggère le passage entre parenthèses, et il se peut qu'il comprenne des termes synonymes comme des causes différentes. Il n'est dès lors pas surprenant que le destin stoïcien ne lui paraîtra pas suffisamment étayé. Si nous parvenons à offrir des définitions claires de chaque type de causes, et de bonnes raisons de les distinguer, la position stoïcienne pourrait échapper à cette critique.

En outre, Alexandre nous offre ici un renseignement supplémentaire de grande importance. À savoir que les causes stoïciennes ne peuvent manquer de causer leurs effets, ce qui signifie que étant donné une cause, son effet suit nécessairement. Le témoignage de Stobée nous permet de confirmer cette information par une source sûre :

¹ Ce terme subit diverses modifications selon les traducteurs : P. Thillet choisit de le remplacer par ἀκτικά et le traduit ainsi « les autres efficaces », Long et Sedley supprime simplement ce type de causes. Le motif des changements est toujours le même : ce terme ne fait que répéter ce qui précède, et je préfère le garder pour montrer combien ces distinctions stoïciennes des causes demeurent obscures à Alexandre, jusqu'au nombre même de causes qu'ils acceptent.

Zénon dit qu'une cause est « ce par le fait de quoi », ce dont elle est la cause étant un attribut¹ ; et que la cause est un corps, ce dont elle est la cause étant un prédicat. Il dit qu'il est impossible que la cause soit présente sans que ce dont elle est la cause soit le cas. (*Stobée, I 138,14 ; LS 55A ; SVF I 89, II 336*)

De ce passage nous savons que pour Zénon un effet suit **nécessairement** de sa cause : le risque de rencontrer des causes inefficaces, qui n'aurait de la causalité que le non, est par conséquent écarté. Ce qui distingue un type de cause d'un autre n'est donc pas son efficacité, plus ou moins grande, comme trop souvent cela a été compris, notamment par Plutarque¹.

A présent que nous avons passé en revue les types de causes stoïciens, il nous reste à savoir par quel type de cause le destin exerce son action. Le témoignage le plus célèbre et sans doute le plus complet à ce sujet est l'analogie du cylindre et du cône développée par Chrysippe pour défendre son compatibilisme.

LA FAMEUSE RÉPLIQUE DE CHRYSIPPE : L'ANALOGIE DU CYLINDRE

Voyons à présent à travers le célèbre exemple du cône et du cylindre si cette compréhension des causes stoïciennes respecte l'utilisation qu'en fait Chrysippe dans son analogie. Si l'exercice réussit, nous parviendrons en outre à comprendre quel type de cause correspond à la détermination exercée par le destin, et ce que cela signifie plus précisément selon nos critères.

« De même, dit [Chrysippe], que si tu pousses un cylindre de pierre sur un plan fortement incliné, tu as produit la cause et le commencement de son mouvement vers l'avant, mais que bientôt il roule vers l'avant, non plus du fait de ton impulsion, mais du fait que sa forme et sa disposition à rouler sont telles, de même l'ordre, la raison d'être et la nécessité du destin mettent en mouvement les types réels de causes et leurs commencements, mais l'impulsion délibérative de notre esprit et nos actions effectives sont contrôlées par notre volonté et notre intellect propres ». (*Aulu-Gelle VII, 2 ; LS 62 D ; SVF II 1000*)

¹ Un prédicat actualisé, cf. LS 51 B4.

Suite à la lecture de ce passage, nous savons que le destin doit être du type de cause qui donne l'impulsion à l'effet ; selon notre classement des causes stoïciennes établis ci-dessus, le destin correspond donc aux causes complètes ou au moins aux causes préliminaires. L'exemple ci-dessus étant d'ordre moral, il s'agit pour Chrysippe d'illustrer par l'analogie du cylindre et du cône ce qui se passe quant à l'action de l'homme, et Aulu-Gelle nous reporte que dans une telle situation *nos actions effectives sont contrôlées par notre volonté (voluntas)* ; dans le cas des actions humaines, le destin agit par conséquent sans déterminer la nature de l'effet, c'est-à-dire comme une cause préliminaire, alors que ce qui dépend de nous prend la place d'une cause auxiliaire.

Nous pouvons naturellement imaginer des cas intermédiaires, où le destin est une cause complète déclenchant l'effet et déterminant sa nature en collaboration avec une autre cause, auxiliaire ; ou encore éventuellement un destin partageant le déclenchement de l'effet aussi bien que la détermination de sa nature avec une autre cause, se faisant cause coopérante. Je ne développerai pas davantage le détail de ces articulations entre causes, car les indications offertes par les Stoïciens laisseraient une trop grande part à la spéculation.

Cette analyse de l'analogie du cylindre et du cône correspond également au résultat de Cicéron, lorsqu'il écrit :

« Par conséquent, dit [Chrysippe], de même que celui qui a poussé le cylindre lui a donné le commencement de son mouvement, mais non sa capacité à rouler, de même, bien que l'impression que l'on rencontre imprime et, pour ainsi dire, grave son apparence dans l'esprit, l'assentiment sera en notre pouvoir. Et l'assentiment, comme dans le cas du cylindre, bien que provoqué du dehors, se mouvra par la suite selon sa propre force et sa propre nature. Si quelque chose arrivait sans cause antécédente, il ne serait pas vrai de dire que tout arrive par le destin. Mais s'il est plausible que tous les événements aient une cause antécédente, quelle base a-t-on pour ne pas reconnaître que toutes choses arrivent par le destin ? Il faut simplement comprendre quelles différences et quelle distinction il y a entre les causes. » *Cicéron, Du Destin, 43 ; LS 62 C ; SVFII 974*)

¹ Plutarque, *Des Contradictions des Stoïciens*, 1056B ; LS 55 R ; SVF II 997.

Chrysippe lui-même donnait la clef permettant de comprendre sa doctrine : comprendre les différences entre les types de causes de la philosophie stoïcienne, et le principe de leur distinction. A l'issue de cet examen, il est intéressant de remarquer que déjà en logique une distinction, celle entre deux types de faux, permettait les possibles contrefactuels, et entre deux types de vrais, les vérités contingentes, ici de nouveau une distinction entre deux types de causes, les unes concernant l'impulsion et les autres la nature de l'effet, permet de maintenir à la fois que tout arrive selon le destin et que quelque chose dépende de l'homme.

Il nous fallait montrer dans cette partie consacrée à la causalité, que le destin agit causalement tant pour déterminer ce qui est nécessaire que pour déterminer ce qui est contingent, et qu'il le fasse par deux types de causes sensiblement différents afin que cette distinction ne soit pas qu'un verbiage vide de sens.

Afin de comprendre le lien profond entre cette distinction dans la causalité et celle opérée dans la modalité pour permettre les possibles contrefactuels et les vérités contingentes, voici un tableau résumant la situation pour un événement selon le destin, qui puisse être soit nécessaire soit contingent. Les colonnes (A) et (B) représentent la capacité pour l'événement d'être réalisé ou non, selon la définition du possible de Chrysippe vue auparavant, et qui distingue le possible du réalisé. Est possible par exemple une proposition dont les concepts ne se contredisent pas et qui n'est pas toujours empêchée par quelque chose d'autre. Les deux lignes représentent ce qui arrive selon le destin, à savoir que l'événement survienne, il est alors vrai, ou qu'il ne survienne pas, il est alors faux.

L'effet ou l'événement... (la proposition, le prédicat)	(A) ... ne peut pas... (1) ... ne pas se produire (2) ... se produire	(B) ... peut ... se produire ou ne pas se produire
(1) ... se produit (vrai)	nécessaire	vérité contingente
(2) ... ne se produit pas (faux)	impossible	possible contrefactuel

Essayons à présent de comprendre comment agit le destin en termes de cause dans chaque cas de figure présenté dans le tableau des modalités. A la ligne (1) nous avons les événements qui ont lieu, à la seconde ceux qui n'ont pas lieu. Comme nous l'avons vu, qu'un événement n'ait pas lieu ne nécessite aucune cause pour les Stoïciens. Par conséquent, la deuxième ligne reprendra simplement la première négativement, au sens où le destin n'exerce pas le type d'action causale déterminé pour la première ligne.

Deux cas de figure demeurent, et ce sont justement ceux que nous avons ressortis de notre passage : soit le destin est cause complète, déclenche l'effet et détermine sa nature seul, soit le destin est cause préliminaire et déclenche l'effet sans déterminer sa nature. Au premier cas de figure correspondent les effets, ou événements, nécessaires, car ils surviennent de toute façon, du fait que le destin est le seul à déterminer leur survenance et leur nature, ou à ne pas la déterminer, et ce sont alors les effets impossibles.

Au second cas de figure correspondent les vérités contingentes, car le destin en tant que cause préliminaire détermine la nature de l'effet avec le concours d'une autre cause, ou ne le détermine pas du tout, de telle sorte que l'examen de la cause préliminaire seule ne permettait pas de déduire la nature de l'effet ou de l'événement qui a lieu. Mais la cause préliminaire l'a déclenché, même si l'effet causé n'était pas empêché de se produire autrement. Négativement, l'effet en question aurait pu se

produire vu la ou les cause(s) auxiliaire(s) et la situation, s'il y avait eu l'impulsion du destin.¹

On peut penser que ces explications confondent « arriver ou non » et « arriver autrement » : mais comme justement pour les Stoïciens tout est décidé dès l'origine, le contingent n'est pas défini comme ce qui peut encore arriver ou ne pas arriver, puisque ce qui arrivera est déjà décidé. Est néanmoins contingent pour eux ce qui en vertu de sa nature et des circonstances extérieures est, respectivement, « capable d'être vrai ou faux », et « empêché par l'extérieur » ou non. Dès lors, le destin déclenche, ou ne déclenche pas, un effet x, et c'est en cela qu'il est inéluctable, de même que tout ce qui aura lieu est déjà décidé ; mais le nécessaire est prédéterminé d'une manière telle qu'il ne peut en être autrement, par exemple un homme mourra quoiqu'il en soit, alors que le contingent est prédéterminé en collaboration avec d'autres causes, auxiliaires, qui participent à la nature de l'effet. Cette participation à la nature de l'effet a pour conséquence qu'il est impossible de déduire l'effet en ne considérant que l'action du destin, et ainsi cela nous permet de penser « qu'il aurait pu en être autrement ». Dans l'exemple de la mort d'un homme particulier, qui nécessairement viendra, les circonstances de sa mort appartiennent justement à cette nature de l'effet, qui ne peuvent être déduites du concept de l'homme particulier lui-même : ainsi, elles seront dites contingentes.

¹ Quant au cas intermédiaire d'un destin cause complète secondé d'une cause auxiliaire participant à la détermination de la nature de l'effet, je le placerais plutôt comme effet contingent, en ce que la nature de l'effet ne correspond pas exactement à ce que nous pourrions déduire de l'analyse de la cause complète seule.

LA CONCEPTION DE L'HOMME

Responsabilité morale

CE QUI DÉPEND DE NOUS - τὸ ἐφ' ἡμῶν ¹

Jusque là nous avons vu que les catégories modales introduites par les Stoïciens, les possibles contrefactuels et les vérités contingentes, correspondent dans le monde physique à des modes de production causale différents, et qu'ils sont ainsi justifiés. Nous nous étions intéressé à ces catégories modales ayant trait au possible et au contingent, parce que dans notre débat elles constituent un fondement à ce qu'il y ait des actes qui dépendent de l'homme. En effet, il semble contradictoire d'affirmer que rien ne soit contingent, mais seulement nécessaire ou impossible.

Mais pour répondre à l'opposition présentée dans la critique d'Alexandre d'Aphrodise entre le destin d'une part, et ce qui dépend de nous d'autre part, il ne suffit pas d'avoir montré que des événements contingents existent. Il faudra montrer plus spécifiquement que les actes humains – au moins certains – appartiennent à cette catégorie d'événements, et ensuite il faudra décrire plus précisément ce qu'il faut entendre par « ce qui dépend de nous », afin de connaître les autres conditions de l'emploi de cette formule.

Suite à l'analogie du cylindre, une objection émerge, du fait que le cylindre est un corps sans vie, pour lequel nous ne voudrions pas dire qu'il y a quelque chose qui dépende de lui, et l'homme qu'il représente dans l'analogie, est un être vivant rationnel, dont nous voulons justement affirmer que quelque chose dépend de lui. Autrement dit, quelle est cette cause sustentatrice, qui détermine la nature de l'effet déclenché par une

¹ J'ai toujours traduit « τὸ ἐφ' ἡμῶν » par « ce qui dépend de nous » et non par « liberté ».

cause préliminaire, et qui vaut à la fois pour le cylindre et pour l'homme ? Il s'agit naturellement du souffle (pneuma), qui est cause sustentatrice de tout l'univers, qui pénètre tout et identifie les particuliers en qualifiant la matière de manière individualisée. A ce niveau de généralité, cette cause est pareille pour l'objet et pour l'être humain, même si nous verrons plus tard que des différences s'ajoutent à cela et selon qu'elle est cause d'un objet, d'un végétal, d'un animal, ou d'un être humain.

Mais avant d'en arriver aux détails, ce qui est frappant, et qui apparaît à plusieurs reprises dans les critiques des Stoïciens, c'est que ce souffle est aussi le destin, et en ce sens la nature individuelle¹ d'un homme est elle-même définie selon le destin. Cela permet de se garder de tout danger de trouver soudain dans le monde stoïcien quelque chose qui le mette en échec, alors qu'il est tout puissant, mais par contre cela suscite la critique suivante : puisque ce qui dépend de l'homme est aussi soumis au destin, on peut soupçonner que la responsabilité morale de l'homme ne soit qu'une farce.

Nous poursuivons cette critique dans l'oeuvre d'Alexandre, qui cite un exemple illustre d'acte coupable – l'enlèvement d'Hélène par Pâris qui provoqua la guerre de Troie – et s'interroge sur la question de savoir comment Agamemnon pourrait raisonnablement se faire des reproches si tout était prédestiné de tout temps :

Mais si, en revanche, depuis longtemps, depuis toujours, avant qu'aucun de ces événements n'ait commencé, était vrai de chacun de ces personnages chacun des actes que nous venons de dire, que nous le blâmons d'avoir accompli, comment pourrait-on également expliquer que les vertus et les vices *dépendent de nous* ? A supposer en effet que de cette manière ceux-ci soient l'objet de louanges, les autres de blâmes ? (AA p.36, ll. 24-32 ; traduction modifiée)

Nous retrouvons ici deux thèmes supplémentaires, liés à la question de ce qui dépend de nous : les blâmes et les louanges, et les vices et les

¹ Cette nature individuelle est, pour l'homme, son âme, qualifiée de telle ou telle manière, et d'où lui viennent ses dispositions personnelles.

vertus. Pour que l'homme soit légitimement blâmé ou loué pour ses actions, il faut qu'il puisse être considéré comme responsable des actions en question. Autrement dit, si la responsabilité ne peut pas être attribuée à l'homme, alors le blâme et la louange sont arbitraires, et par conséquent les vices et les vertus, causes des actes blâmés et loués, n'ont plus guère de sens.

Mais les Stoïciens n'ont jamais nié la responsabilité morale de l'homme, bien au contraire, et sur cette base leur enseignement philosophique prêche la vertu au moins autant que les autres écoles antiques. Leur pratique d'enseignement, et leur position à l'égard de la vertu, a été la cible de la même objection de la part de Plutarque, qui la présente en contradiction avec leur doctrine du destin. Pourquoi les Stoïciens se permettent d'une part d'affirmer que tout est prédéterminé, et d'autre part que les actes vicieux sont dignes de blâme, les actes vertueux dignes d'éloge, et en toute justice, c'est ce qu'il nous faut comprendre en examinant comment les vices et les vertus peuvent dépendre de nous.

LES CONDITIONS DE LA RESPONSABILITÉ MORALE

Dans la partie logique de ce travail, nous étions partis de ce qu'il y avait de commun aux conditions minimales pour pouvoir attribuer à l'homme une responsabilité morale, à savoir que son action, bonne ou mauvaise, ne soit ni nécessaire ni impossible. Nous avons pu défendre cela grâce aux modalités et aux diverses causes de la doctrine stoïcienne. Pourtant certaines critiques demeurent.

A présent, nous pouvons aborder une autre condition générale à la responsabilité morale, à savoir que nos actions dépendent de nous (ἐφ' ἡμῖν). Mais quant à définir ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, Alexandre et les Stoïciens divergent, et nous trouverons dans cette divergence la raison des critiques faites aux Stoïciens.

Examinons en premier la conception stoïcienne de ce qui dépend de nous :

En effet, tout en supprimant le fait que l'homme a la *pouvoir*¹ de choisir et de faire les contraires, ils professent que *dépend de nous* ce qui est accompli par le destin et en même temps à travers nous. (AA p.26, ll.15-19 ; traduction modifiée)

Dépend de nous ce qui est accompli par le destin et en même temps à travers nous, selon les Stoïciens. C'est-à-dire que les Stoïciens ne nient pas la délibération ni les autres processus en amont de nos choix et de nos actes, mais ils les comptent simplement parmi les choses ayant lieu selon le destin, affirmant ainsi que ce qui passe au travers de nous est également destiné. Alexandre visiblement ne partage pas cette définition de ce qui dépend de nous, comme le montre l'une de ses critiques, où il affirme que les Stoïciens suppriment la délibération, et par là ce qui dépend de nous :

Supprimant, comme il a été montré, la délibération, ces gens suppriment également *ce qui dépend de nous*, c'est tout à fait évident. (AA p.24, ll. 15-17 ; traduction modifiée)

Pourtant la doctrine stoïcienne se comprend facilement sur ce point, car nous pouvons très bien exercer toutes les activités psychologiques d'une délibération, avoir les croyances au sujet de ce que nous aurions pu faire autrement, et même savoir que nos actions ont dépendu de notre choix, effectuant nos choix par notre nature, et à la fois posséder une nature telle qu'elle prédestine nos actes selon le destin.

Ainsi pour les Stoïciens ce qui dépend de nous est ce dont nous sommes la cause, même si à travers nous c'est une fois encore le destin qui règne pour maintenir l'ordre du monde.

Puisque, en fait, disent-ils, les natures des êtres et des événements sont diverses et différentes (...), ce que chaque être produit est conforme à sa nature propre : les effets d'une pierre sont conformes à la nature de la pierre, les effets du feu à la nature du feu, ceux d'un animal, à la nature de l'animal ;

¹ ἐξουσία: pouvoir, faculté, liberté (Thillet). Je choisis de traduire par *pouvoir*, afin de ne induire le lecteur à penser que ἐξουσία est simplement le contraire du prédestiné, ou du déterminé, et par soucis de clarté dans mes explications.

rien de ce qui se produit conformément à la nature propre de chaque être ne peut, disent-ils, être autrement, mais chacune des choses faites par eux se produit de façon nécessaire – selon une nécessité qui n'est pas celle par violence, mais qui provient de fait qu'il est impossible qu'il n'en soit pas par nature ainsi - : les circonstances étant telles, il lui est impossible de les subir alors d'une autre manière et de ne pas se mouvoir ainsi. (AA p.26, ll. 19-34 & p.27, l. 1)

Voyons la définition d'Alexandre de ce qui dépend de nous, afin de comprendre pourquoi il ne peut suivre les explications stoïciennes :

Mais que ce qui dépend de nous se dise de ce cas où nous avons le *pouvoir* de choisir les contraires, cela se comprend de soi-même, et ce que nous venons de dire le rappelle suffisamment. (AA p.26, ll. 3-6 ; traduction modifiée)

Selon Alexandre, pour que l'on puisse dire d'une action qu'elle dépende de nous, il faut pouvoir choisir les contraires. Alexandre déclare par ailleurs que les Stoïciens suppriment ce qui dépend de nous, justement parce qu'il définit ce qui dépend de nous différemment des Stoïciens, comme étant le pouvoir de choisir les contraires, et par conséquent il déclare que les Stoïciens suppriment ce qui dépend de nous parce qu'ils suppriment le pouvoir de choisir et de faire les contraires.

Quant à ce *pouvoir de choisir et de faire les contraires*, il nous faut d'abord savoir comment il se définit, afin de déterminer si réellement il ne fait pas partie de la définition stoïcienne de ce qui dépend de nous. Cette liberté, ou pouvoir (ἐξουσία), de faire les contraires peut s'entendre au moins de deux manières.

En effet, nous avons vu lors de notre examen des modalités que l'acte contraire à celui que nous posons peut être considéré comme possible dans de nombreux cas, en l'occurrence lorsque l'acte est contingent. Et c'est parce que nous considérons un acte comme contingent, ou ce que nous ne faisons pas comme néanmoins possible, que nous pensons pouvoir choisir et faire les contraires. Pourtant, cette considération au sujet de la modalité des événements ne prouve pas que nous ayons réellement le pouvoir de faire les contraires, malgré l'argumentation

qu'Alexandre utilise fréquemment. En effet, pour que l'on ait réellement le pouvoir de faire les contraires, il ne suffit pas que ces deux actions contraires nous paraissent en notre pouvoir. Pour que cela suffise, il faudrait ajouter cette prémisse au raisonnement : « si nous étions prédestinés à choisir et agir d'une telle manière alors nous le saurions ». De là, Alexandre pourrait affirmer avec justesse que nous ne sommes pas prédestinés à choisir et à agir plutôt d'une manière que d'une autre, puisque nous ne savons pas encore quels seront nos choix et nos actes. Mais une telle prémisse semble naturellement indéfendable.

Ainsi, pour les Stoïciens, certains actes sont certes possibles, mais n'auront jamais lieu, d'autres sont contingents, mais auront lieu selon le destin, et comme cela peut très bien se passer sans que nous le sachions, ces actes peuvent très bien être contingents et prédestinés, ce qui signifie que les Stoïciens ne supprimeraient pas que nous ayons le pouvoir de choisir les contraires. Cependant, ce pouvoir ne serait employé que selon le destin, puisque ce qui dépend de nous est accompli *en même temps à travers nous*.

Mais Alexandre ne s'accorderait sans doute pas avec les Stoïciens sur une telle compréhension de « choisir et faire les contraires », puisqu'il refuse déjà qu'un acte puisse être à la fois accompli selon le destin et à travers nous.

Une autre manière de comprendre cette formule est de penser, comme l'emploi de *liberté* (ἐξουσία) le suggère, si l'on choisit d'insister sur cette traduction-là du mot, que c'est un choix qui n'est pas prédestiné, sans autre cause que celle que constitue la délibération, c'est-à-dire que l'acte accompli, ou son contraire, est imprévisible. Naturellement, s'il faut comprendre ainsi la formule « le pouvoir de choisir et de faire les contraires », les Stoïciens nient une telle faculté, car il n'y a aucun événement dans leur monde qui soit tel. Mais avec une telle compréhension, l'argumentation d'Alexandre est radicalement affaiblie, car en substance il ne fait plus rien d'autre que de répéter que les

Stoïciens suppriment ce qui dépend de nous parce qu'ils affirment que tout est déterminé, en exigeant d'eux d'attribuer le pouvoir à l'homme d'accomplir l'imprévisible.

Une bonne partie de l'argumentation d'Alexandre se base explicitement sur l'inefficacité, voire même la disparition, de la délibération dans la conception stoïcienne, ce qui rejoint la première compréhension de l'ἔξουσία. En outre, cette compréhension reste possible parce qu'Alexandre d'une part avance un raisonnement fallacieux en supposant que si tout était selon le destin nous le saurions, et d'autre part refuse les justifications stoïciennes pour maintenir le contingent et le destin, ainsi il ne pense certainement pas la position stoïcienne défendable contre cette objection-ci, même si nous avons vu qu'elle tient, pour autant que l'on puisse affirmer que des événements contingents soient prédestinés. C'est ce que nous allons traiter dans la partie suivante, CAUSE INTÉRIEURE.

Néanmoins, dans le passage cité ci-dessous, nous trouvons également une indication laissant penser qu'Alexandre va plus loin et refuserait de considérer comme un choix un acte accompli par un homme, du moment que c'est le destin à travers lui qui en a déterminé l'avènement.

Le choix délibéré en effet est la tendance vers ce qui a été préféré à la suite de la délibération accompagnée du désir rationnel. C'est pourquoi il n'y a choix délibéré ni à l'égard des événements nécessaires, ni à l'égard de ceux qui, sans être nécessaires, ne passent pas par nous, pas même dans tous les actes qui passent par nous, mais seulement dans ceux des événements passant par nous, que nous sommes maître de faire ou de ne pas faire. (AA p.24, ll. 24-32)

Cette compréhension du choix des contraires soulève une question intéressante, à savoir s'il est illégitime que les Stoïciens affirment que nous choissions des actions qui, dans leur système philosophique, sont indirectement soumises à l'ordre divin du monde, en ce que chaque être se comporte en fonction de sa nature propre, de telle sorte que ses actions et le cours de sa vie soient prédestinés. Nous entrons au cœur du problème, mais nous quittons la question de la responsabilité morale. En

effet, pour pouvoir attribuer la responsabilité de son acte à un homme, il paraît suffisant aux Stoïciens d'avoir montré que c'est cet homme qui a choisi son acte et l'a accompli, étant causalement efficace. Autrement dit, c'est une cause interne à l'homme qui a causé son acte, et non une cause extérieure à lui, et par là il peut être considéré comme responsable. Quant à savoir s'il peut être considéré comme *libre de choisir et de faire* malgré cette causalité interne, qu'Alexandre refuse, la question se pose et dépendra de ce que chacun entend par *liberté*, dans une confrontation qui oppose deux philosophies mais aussi deux époques. C'est ce que nous examinerons ensuite, dans la partie traitant de la PRÉDESTINATION À LA VERTU.

Cause intérieure

Le nœud du problème de la définition de ce qui dépend de nous s'articule autour du fait qu'Alexandre demande que nous puissions faire une chose ou son contraire, alors que pour les Stoïciens il faut seulement que nous soyons cause de ce que nous faisons, car l'autre condition leur paraît absurde.

Les Stoïciens refusent qu'un homme puisse faire le contraire de ce qu'il fera, parce qu'alors nous aurions un mouvement, l'action en question, sans cause, car tout étant par ailleurs égal dans la situation, une fois telle action serait accomplie par l'homme, une autre fois une autre.

« Parce que, dans le cas de même espèce, on agira tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, c'est introduire un mouvement sans cause, et par là même [ils disent] qu'il est impossible à quelqu'un de faire le contraire de ce qu'il fera »
(AA p.32, ll. 30-34)

Alexandre ne s'accorde pas avec ce raisonnement, même si lui aussi refuse d'introduire un seul mouvement sans cause. C'est qu'il ne comprend pas de la même manière le processus causal dans le cas de l'homme qui agit de lui-même :

Car ce n'est pas absolument toujours d'une cause extérieure que les événements tiennent la cause de leur production. En fait, grâce à cette liberté (ἐξουσία), il y a quelque chose qui dépend de nous, parce que nous sommes maîtres des actes qui s'effectuent ainsi, mais il n'y a pas de cause extérieure.

C'est pourquoi les actes qui se produisent de cette façon se produisent sans cause, puisqu'ils ont leur cause en nous.

Ce passage révèle un point très important, à savoir que Alexandre ne considère comme une cause que les causes extérieures. Lorsqu'il écrit que les actes en question se *produisent sans cause, puisqu'ils ont leur cause en nous*, il nie que puisse exister des causes s'exerçant à travers nous ; or, c'est justement ce qu'affirment les Stoïciens, qui pour le reste tomberaient entièrement d'accord avec l'explication d'Alexandre ci-dessus, à savoir qu'il y a quelque chose qui dépend de nous parce que nous en sommes la cause. Mais les Stoïciens vont plus loin, ils ne s'arrêtent pas à la considération de l'homme comme une cause de ses actes dont on ne pourrait connaître à l'avance ni la décision ni l'action, une cause spontanée indépendante du reste du monde, car cette conception leur paraîtrait déjà introduire un mouvement sans cause : le mouvement interne à l'homme, le processus de délibération lui-même, qui se ferait en toute indépendance par rapport au monde. Les Stoïciens, par leur métaphysique d'abord, où tout est lié, composant un corps unique dirigé par l'intellect divin, et par leur psychologie ensuite, relie l'action de l'homme à divers facteurs internes qui expliquent sa décision et son action.

Ainsi, pour Alexandre, ce qui dépend de nous ne doit pas être causé, ni prédestiné, car nous en sommes nous-mêmes la cause ; pour les Stoïciens, ce qui dépend de nous est ce qui est causé par nous, et prédestiné à travers des causes intérieures à l'homme, qui ne sont pas considérées comme des entraves à ce que l'action dépende de nous, puisque justement cette action est de ce fait accomplie par nous. Mais ces causes intérieures ne sont même pas considérées comme des causes par Alexandre, alors nous pouvons nous demander une fois encore s'il soutient réellement une position contraire sur ce point, et si oui quel est le détail de leur opposition.

Pour y répondre, il nous faut examiner comment se déroule le choix qui préside à l'action, dans la psychologie stoïcienne et par rapport aux objections d'Alexandre.

PSYCHOLOGIE STOÏCIENNE

Un être humain est composé d'un corps, et d'une âme. Le corps, comme tout ce qui existe, est individué et maintenu tel par le souffle (pneuma), qui est le principe actif de l'univers, l'intelligence divine qualifiante. Cependant, s'il s'agit d'un corps inerte, d'un végétal ou d'un animal, le souffle s'y manifeste différemment et prend d'autres noms.

Il existe deux espèces de souffle inné (πνεύματα), l'une « naturelle », l'autre psychique. Certains [les Stoïciens] en introduisent aussi une troisième, celle de l'« habitus » (ἕξις). Le souffle qui soutient les pierres est de l'espèce de l'« habitus » (τὸ ἐκτικόν); celui qui nourrit les animaux et les plantes est de l'espèce « naturelle » (τὸ φυσικόν) ; celui qui, dans le cas des êtres animés, rend les animaux capables de sentir et de se mouvoir de toutes sortes de mouvements est d'espèce psychique (τὸ ψυχικόν). (*Galien, Introduction médicale 14, 726, 7-11 ; LS 47N ; SVF II 716*)

L'habitus, ou hexis, est ce qui tient ensemble la matière minérale, inorganique dirait-on aujourd'hui, la phusis soutient et fait croître la matière organique, alors que la psyché constitue une base des phénomènes de perception sensible et d'initiation du mouvement. Selon cette répartition des espèces de souffle, l'homme possédera les trois espèces de souffle, ou, autrement dit, la psyché aussi bien que la phusis sont des espèces différentes de hexis, c'est-à-dire du principe unificateur d'un particulier ; l'âme est donc ce qui donne la vie et ce qui unifie l'animal. En outre, l'homme se distingue des autres animaux en ce que sa psyché est rationnelle.

L'âme est ce souffle, et nous y trouverons donc les processus perceptuels et ceux à l'origine du mouvement, ce qui nous intéresse particulièrement ici puisque notre question est de savoir comment se passent la délibération, le choix et l'action à l'intérieur de l'homme.

L'animal est supérieur au non-animal par deux traits, l'impression (φαντασία) et l'impulsion (ὄρμη). L'impression se forme par l'approche d'un objet extérieur qui imprime sa marque dans l'esprit (νοῦς) par le biais de la sensation (αἰσθήσις). L'impulsion, sœur de l'impression, se forme par le pouvoir tonique de l'esprit ; en étendant ce pouvoir par le biais de la sensation, l'esprit saisit l'objet et va vers lui, brûlant de l'atteindre et de s'en emparer. Philon, *Allégories des lois*, I, 30 ; LS 53P ; SVF II 844

Les perceptions sensibles impriment dans l'âme une impression, dont peut découler l'impulsion¹, qui cause le mouvement des diverses actions nécessaires à sa réalisation. Jusque là la doctrine stoïcienne est très proche de celle d'Aristote². Mais ce processus, valable tant pour les animaux non rationnels que pour les humains, possède une étape supplémentaire, en tout cas dans le cas de l'homme³. En effet, la partie raisonnante de l'âme, qui est également la partie directrice, doit d'abord donner son assentiment à l'impression avant que naisse l'impulsion.

Sur quel point Chrysippe lui-même et Antipater ont-ils le plus argumenté dans leurs débats contre les Académiciens ? Sur celui-ci, que sans assentiment il n'y a ni action ni impulsion, et que c'est dire des fictions et de vaines hypothèses que de penser qu'une fois donnée l'impression appropriée, l'impulsion se produit d'emblée, sans que le sujet ait cédé ni donné son assentiment. (Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens*, 1057A ; LS 53S)

Le comportement se décidera donc au moment où l'homme donne son assentiment à ses impulsions. C'est là une donnée très importante de la psychologie stoïcienne, mais hélas guère développée dans les témoignages que nous avons. Ce que nous pouvons encore en apprendre, c'est que l'assentiment a tout l'aspect d'une marque distinctive de la rationalité :

L'animal rationnel, cependant, a aussi, en plus de sa nature impressionnable, une raison (λόγος)⁴ qui juge les impressions, qui en repousse certaines et qui

¹ « ὄρμη » est aussi souvent traduit par « tendance », j'utiliserai « impulsion » pour suivre la traduction de LS par Brunschwig.

² LS commentaire de la section 53, p. 355.

³ La question de savoir si l'animal non rationnel doit lui aussi donner un assentiment, même automatique, est controversée (cf. note de LS 53 O).

⁴ Origène semble même inclure la faculté d'assentiment dans la notion de logos.

en accepte certaines, pour que l'animal puisse être guidé en conformité avec elles. Origène, *Des Principes III, 1, 3* ; LS 53A ; SVF II, 988.

Quelques conséquences cruciales découlent de ces premiers éléments de psychologie stoïcienne : du fait que l'âme humaine est rationnelle, toutes les impressions, l'assentiment et les impulsions de l'homme sont rationnels ; du fait que toute impulsion requiert notre assentiment, nous sommes responsables de tous nos désirs.

Il n'est pas étonnant, au fond, de constater que la distinction entre des impulsions qui dépendent de l'homme et d'autres qui ne dépendraient pas de lui, parce qu'elles seraient trop fortes, ou non rationnelles, n'existe pas dans la psychologie stoïcienne ; car, comme nous l'avons vu, le destin agit au travers de lui, et la responsabilité est attribuée du moment que l'homme est la cause de ce qu'il fait. Ces éléments forment un tout, où l'on ne peut plus introduire de distinction entre un acte rationnel ou irrationnel de l'homme¹, entre acte spontané et acte délibéré, ni entre une responsabilité morale minimale où on commet un acte sans être maître de soi et un responsabilité morale maximale où on commet un acte en l'ayant prémédité.

Ainsi, ce qui remplace le choix des contraires de la philosophie d'Alexandre, c'est l'impression ratifiée par l'assentiment, processus duquel ne ressort que des impulsions rationnelles par nature, nommées irrationnelles si l'assentiment n'a pas suivi la droite raison. Alexandre le confirme, lorsqu'il dit que les Stoïciens placent ce qui dépend de nous dans l'impulsion et l'assentiment :

En outre on pourrait s'étonner de ceci de leur part : qu'ont-ils pensé pour dire que *ce qui dépend de nous* consiste dans l'*impulsion* et l'*assentiment*, par suite de quoi ils la maintiennent chez tous les êtres vivants ? (AA p.30, ll. 6-9 ; traduction modifiée)

¹ En effet, à proprement parler tout acte humain est rationnel pour les Stoïciens, et n'est nommé irrationnel que dans la mesure où il est fait mauvais usage de l'assentiment.

A la suite de ces explications concernant le fonctionnement psychologique présidant aux choix, selon le stoïcisme, nous sommes à même de comprendre dans le détail la raison du différend avec Alexandre. Reprenons la critique d'Alexandre là où elle est la plus précise :

Toutefois il n'y a pas identité de l'acte spontané et de *ce qui dépend de nous*. Car spontané est l'acte qui résulte d'un assentiment non contraint, tandis que *dépend de nous* l'acte qui s'accompagne de l'assentiment conforme à une raison et à un jugement. (AA p.30, ll. 15-19 ; traduction modifiée)

Comme Alexandre considère que l'homme peut donner son assentiment conformément à une raison ou non, il distingue l'assentiment raisonnable de celui qui est contraint. Mais nous venons de voir que non seulement cette distinction n'existe pas pour les Stoïciens, mais en plus elle serait absurde selon leur psychologie, puisque tout acte humain est rationnel, en ce que la raison fait partie de la nature même de l'âme humaine. Autrement dit, pour élucider le problème de cette critique d'Alexandre, il suffit de relever que toute impulsion à agir, toute tendance, est rationnelle pour les Stoïciens.

PRÉDESTINATION À LA VERTU

Néanmoins, une fois la question de la responsabilité morale réglée, et le processus de la délibération et du choix sauvé, une question émerge encore de la critique d'Alexandre, et ce sera la dernière.

Même si nous comprenons que les actes des hommes dépendent d'eux, causalement, qu'ils ne sont pas nécessaires au sens que dans un autre monde ils auraient pu se passer autrement, ces actes sont néanmoins prédestinés. Cela va à l'encontre de l'intuition de tout un chacun lorsqu'il commet un acte dont il a pris seul la décision, qu'il aurait pu aussi faire le contraire. Mais comme nous l'avons souligné, cette impression peut très bien nous venir de notre seule ignorance de ce qui est prédestiné, et ne constitue donc pas un réel problème pour le système stoïcien, car il suffit d'accepter qu'il s'agisse là d'une illusion. En ce sens, pour les Stoïciens, celui qui croit avoir le pouvoir de choisir les contraires

possède simplement une opinion fautive sur le monde, c'est un ignorant, qui ne sait pas qu'il accomplit en réalité toujours ses actes selon sa propre nature, et par là selon le destin.

« Ils entendent par Nature tantôt la force qui contient le monde, tantôt celle qui fait pousser les êtres vivants sur la terre. La Nature est une force stable qui se meut d'elle-même, qui produit suivant les raisons séminales, et contient ce qui vient d'elle en des temps déterminés, faisant des êtres pareils à ceux dont ils se sont détachés. La Nature vise l'utile et le plaisir, comme on le voit d'après l'organisation de l'homme. » (*DL 148-149*)

Pour toutes les actions humaines cela me semble facilement défendable, hormis pour une seule : devenir vertueux. Car s'il en était de même en ce qui concerne l'acquisition de la vertu, que les hommes de nature à être vertueux le soient, ceux de nature à le devenir le deviennent, et ceux de nature méchante ne l'acquièrent jamais, toute prédication pour la sagesse et la vertu ressemblerait à une grossière farce. Autrement dit, comment le sage Stoïcien peut-il justifier de donner le conseil à ses contemporains « vis conformément à la nature » de manière plus convaincante qu'en disant qu'il était destiné à prononcer cette parole ? Car, en se justifiant ainsi, bien que son action aura peut-être un effet causal, elle ne changera pas pour autant le monde, ni la personne de l'auditeur, qui suivra sa nature.

Ainsi, la question se pose de savoir si pour les Stoïciens la vertu est prédestinée comme tout le reste, ou non. Qu'il y ait un personnage passant du vice à la vertu durant sa vie, tel que Socrate dans la présentation qu'en donne Alexandre, ne résout pas le problème. En effet, dans ce cas, la question est alors de savoir si celui qui devient vertueux est prédestiné à le devenir.

Nous allons donc traiter ce problème en interprétant la revendication de l'ἐξουσία au sens fort de « pouvoir faire l'imprévisible ». Alexandre, tout au long du paragraphe 27 de son ouvrage, explique que la vertu ne peut être prédéterminée, car elle est le résultat d'une habitude et d'un art, et n'est présente sous forme de nature que chez les dieux. Comme il

revendiquait pour la responsabilité morale que nous puissions faire les contraires, il revendique ici, pour que les blâmes et les louanges au sujet du vice et de la vertu soient justifiés, que nous puissions acquérir ou non la vertu. Au terme de l'exposition de sa position, il attaque les Stoïciens, en montrant comment une vertu prédestinée contredit les opinions pourtant stoïciennes que tout est créé pour l'homme et en vue de le guider vers la vertu :

Quant à ceux qui affirment que nous sommes tels nécessairement, ou que nous le devenons nécessairement, sans nous accorder la liberté (ἐξουσία) de faire ou de ne pas faire ce par quoi nous deviendrons tels – et par là-même il ne serait possible, ni aux méchants de ne pas faire ce que précisément faisant les rend tels, ni aux bons – comment donc ne conviendraient-ils point alors que le plus méchant de tous les animaux par nature est l'homme, pour qui, disent-ils, toutes les choses ont été créées en vue de contribuer à son salut ? (AA p.54, ll. 27-36 & p.55, l.1)

La vertu serait innée également pour l'homme, alors qu'Alexandre réserve cette qualité aux dieux.

D'ailleurs je crois avoir suffisamment fait ressortir comment on peut dire qu'il dépend du sage d'être sage, bien qu'il ne soit plus capable de ne pas l'être ; car, ce n'est pas maintenant, alors qu'il est sage, qu'il dépend de lui d'être tel (car alors il serait aussi bien maître de n'être pas actuellement sage), mais avant de devenir tel il avait aussi bien la liberté (ἐξουσία) de devenir que de ne pas devenir tel ; pour la raison que nous avons dite antérieurement, il a travaillé lui-même à devenir tel. Quant aux dieux il ne dépendait pas d'eux de d'être tels (...), puisqu'en fait il appartient à leur nature d'être de tel caractère, et rien de ce qui appartient à la nature d'un être ne dépend de lui. (AA p.62 ll. 33-36 & p.63, ll. 1-11 ; traduction modifiée)

Ainsi, le système stoïcien est menacé de mettre en scène des hommes, sages à leur naissance ou insensés dès le berceau, qui ne puissent passer d'une catégorie à l'autre, car ils agissent selon leur nature propre. On pourrait encore imaginer des hommes, tel Socrate, dont la nature est de passer du vice à la vertu, mais ce « passage » devrait se trouver dans leur nature, pour qu'ils puissent y parvenir. En plus de paraître étrange, une telle conception contredit ce que les Stoïciens laissent clairement entendre dans leur éthique, à savoir que la vertu s'enseigne :

La vertu s'enseigne [...] ; qu'elle s'enseigne, cela apparaît avec évidence par le fait que les mauvais deviennent bons. (DL 91 ; LS 61K ; SVF I, 566)

Autrement dit, le problème du déterminisme de l'extérieur est réglé, mais alors il reste un souci quant à une détermination interne, et si ce qui dépend de nous n'est rien d'autre que de se mouvoir selon sa nature, il s'agit d'un système philosophique compatibiliste qui permet de sauver la responsabilité morale, et intelligemment, mais qui risque fort de se trouver en contradiction avec l'éthique et surtout la parénétiq.

Et comment soutenir, alors comme le fait Epictète, que la vertu est à la portée de tous ?

Demande-toi seulement à quel prix tu vends ta liberté ; en tout cas, mon ami, ne la vends pas bon marché. – Mais une attitude si exceptionnelle convient peut-être à d'autres, à Socrate et à ses pareils. – Pourquoi, si la nature nous y porte, ne devenons-nous pas tous, ou du moins en grand nombre, ses pareils ? (Epictète, *Entretiens I, II 33*)

De même que dans le domaine de la logique les modalités stoïciennes sauvent la compatibilité entre destin et événements contingents, ou possibles contrefactuels, de même que dans le domaine de la physique les distinctions des causes sauvent la responsabilité morale en mettant en jeu un destin intervenant à l'extérieur et au travers des individus, de même il faudrait à présent pour le domaine de l'éthique quelque distinction qui permette à la fois d'avoir un monde entièrement soumis en destin et d'autre part un réel enjeu quant à l'acquisition de la vertu, sans quoi un sentiment de *plaisanterie* ne manquera pas d'apparaître, en écoutant le philosophe expliquant ce qu'il faut faire pour vivre heureux alors qu'il affirmerait notre acquisition de la vertu prédestinée. Sans compter que si nous devons nous borner à comprendre la prédication de la vertu comme n'importe quelle activité, comme le fait d'aller chez le médecin pour se soigner, alors cela contredirait la place particulière accordée par les Stoïciens à la vertu et au vice parmi tout le reste, indifférent¹:

¹ Indifférent parce que selon le cours des choses imposé par le destin, comme le montre l'exemple du jeu d'acteur, dont il ne nous appartient que de le jouer bien ou non.

Ariston de Chios [...] disait que la fin est de vivre en état d'indifférence envers les choses intermédiaires entre vertu et vice, en n'admettant aucune différence entre elles mais en étant à l'égard de toutes dans une disposition égale. Car le sage est semblable au bon acteur, lequel, qu'il prenne le masque de Thersite ou celui d'Agamemnon, joue chacun des deux rôles comme il faut. (*DL*, 160 ; *LS 58G* ; *SVF I*, 131)

Si la vertu est prédestinée, alors elle dépend de nous au même titre que toutes nos actions, c'est-à-dire dans le sens restreint que nous en sommes la cause, dès lors comment justifier qu'elle soit un bien, alors que tout le reste ne l'est pas ?

Dans sa conclusion, lorsque Alexandre reprend le cœur de sa critique contre le système stoïcien, il soulève précisément ce problème :

Nous prenons également soin de la vertu si nous sommes persuadés que nous sommes maîtres de devenir meilleurs ou pires. (*AA p.76*, ll. 3-6)

En lisant cela, nous pouvons encore penser qu'il s'agit d'une version de l'argument paresseux, et par conséquent que ce n'est pas une critique de très grande valeur. En effet, l'argument paresseux consiste à dire que (1) si tout est prédestiné alors (2) il ne sert plus à rien de faire des efforts, ici par exemple pour acquérir la vertu. Mais les Stoïciens ont très simplement réfuté cet argument en déclarant les efforts eux-mêmes parmi les choses prédestinées, de telle sorte que son résultat ne peut advenir sans eux.

Mais Alexandre ajoute, à la phrase suivante, ce qui justement distingue réellement la conception stoïcienne de la sienne :

On n'est en effet maître que de ce dont on a soi-même aussi liberté (ἐξουσία) de ne pas le faire. (*AA p.76*, ll. 6-7)

Lorsque l'on applique cette définition d'Alexandre à la question de la prédestination à la vertu, cela signifie qu'il faut selon lui que pour que la vertu dépende de nous il faut que nous ayons la liberté (ἐξουσία) de devenir ou non vertueux, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas prédestinée. Nous avons observé cette même différence pour le problème de la

responsabilité morale, et alors il s'était résolu parce que les Stoïciens ne demandaient pas de l'homme qu'il puisse choisir et faire les contraires pour le considérer comme responsable moralement. Mais ici, dans le problème de la prédétermination de la vertu, il paraît impossible de répondre de la même manière, et c'est pourquoi cette critique me paraît plus problématique. En effet, si les Stoïciens affirmaient – ce que je n'ai pas trouvé – que l'on a pas besoin de pouvoir devenir vertueux ou vicieux mais qu'il suffit que le sage agisse sagement, le méchant méchamment, pour que l'on loue l'un et blâme l'autre, cela semble ridicule, comme le souligne Alexandre dans sa polémique :

Si en effet, d'après eux, seule la vertu est un bien, seul le vice est le mal, et si aucun des autres animaux n'est capable ni de l'une ni de l'autre, si d'autre part la plupart des hommes sont méchants, ou plutôt, à vrai dire, devenus bons il y en a un ou deux, à ce qu'ils racontent, comme quelque animal extraordinaire ou surnaturel, plus rare que le phénix chez les Ethiopiens, si donc tous sont méchants et tellement égaux en méchanceté qu'ils ne diffèrent en rien les uns des autres, et que sont tous également insensés tous ceux qui ne sont pas des sages, comment l'homme ne serait-il pas, de tous les animaux, le plus misérable, puisqu'il posséderait en lui de manière innée le vice et l'insipience, comme assignés par le sort ? (*AA p.55, ll. 1-15*)

L'opposition paraît peut-être plus clairement avec, d'une part, l'acquisition de la vertu prédestinée, et, d'autre part, la vertu stoïcienne comme finalité de l'homme : il n'y aurait pas de sens de donner au genre humain une finalité dont l'accomplissement est prédestiné.

La vertu est bel et bien une finalité de la vie humaine pour les Stoïciens :

C'est pourquoi Zénon fut le premier à dire, dans son ouvrage *De la nature de l'homme*, que vivre en accord avec la nature est la fin, ce qui est vivre en accord avec la vertu. (*DL 87 ; LS 63 C*)

Il faut donc se poser la question de savoir en quoi consiste la vertu, et si elle découle de la nature de celui qui l'acquiert ou si elle est meilleure et nécessite de changer sa nature. Il nous faut donc trouver dans l'explication de ce qu'est la vertu et de son acquisition des actes non destinés, de telle sorte que le sage réellement puisse être dit « libre » et

que la finalité de l'homme, qui est d'acquérir la vertu, ne soit pas une grossière farce, ou un jeu truqué où les gagnants sont tirés au sort avant de commencer l'épreuve.

Par ailleurs, nous verrons ainsi si les réponses stoïciennes repoussent une fois encore le problème dans un autre domaine, mais cela ne devrait pas avoir lieu, car j'entre dans le troisième et dernier champ de la philosophie stoïcienne : l'éthique.

La vertu

Ainsi nous voyons que le problème du déterminisme face à la liberté morale, aboutit à une question cruciale : sommes-nous prédestinés à être vertueux, ou non ? Si oui, alors même en rejetant l'argument paresseux, ce qui nous permet d'être à la fois déterminé et agent causal, la liberté stoïcienne n'est qu'une illusion, ou plutôt selon leurs mots « ignorance du destin ». Mais si ce n'est pas le cas, la liberté se résume justement à se déterminer soi-même à la vertu, ou non en s'abandonnant alors à la vie de l'insensé. Dans ce cas, il faudrait encore montrer que cette libre détermination de l'homme par lui-même ne contredit pas le destin. C'est ce que je vais tenter de faire. Pour commencer, examinons comment les Stoïciens définissent la vertu.

Le bonheur consiste dans la vertu, puisque la vertu est une âme qui a été faite en vue de la cohérence de la vie tout entière. (DL VII ; LS 61A ; SVF II, 39)

La vertu est une âme faite d'une certaine manière. Ailleurs, la définition de la vertu nous donne une disposition de l'âme, ce qui revient au même. En effet, nous avons vu que l'âme, psyché, est une sorte de hexis, une partie de souffle qualifiant la matière en lui donnant existence et qualités. Ainsi, la vertu est une modification des qualités de ce souffle, autrement dit elle est un certain état de l'âme humaine¹, état décrit ici comme *en vue de la cohérence de la vie tout entière*.

On comprend alors que le vertueux ne puisse agir que vertueusement, car c'est son âme qui est qualifiée de telle sorte que ses actes soient vertueux. C'est ce que nous trouvons dans l'argument rapporté par Alexandre au sujet du fait que le vertueux n'a pas le pouvoir de faire les contraires :

« Si, disent-ils, *ce qui dépend de nous* consiste à pouvoir faire aussi l'opposé, et si c'est à des actions faites dans ces conditions que s'adressent louanges et blâmes, conseils et défense, punitions et honneurs, la sagesse et la possession des vertus ne *dépend pas* de ceux qui les possèdent, parce qu'ils ne sont plus capables des vices opposés aux vertus, et les vices ne *dépendront pas* davantage des méchants, car *il ne dépend plus d'eux* de n'être plus méchants. » (AA p.50, ll.30-36 & p.-51, ll. 1-2 ; traduction modifiée)

La vertu ne semble donc pas consister à faire une chose plutôt qu'une autre, mais à une disposition de l'âme particulière, dont une des conséquences est de commettre des actes vertueux. C'est pourquoi nous trouvons dans les écrits de Chrysippe des propos paraissant étranges au premier abord, comme ceux-ci relevés par Plutarque :

« Cette doctrine retire l'homme du souci de toutes les autres choses, les considérant comme n'étant rien pour nous et ne servant en rien au bonheur. » (...) Sa doctrine [à Chrysippe] nous ôte le souci de la vie, de la santé, de l'absence de douleur, de l'intégrité des sens, en affirmant que toutes ces choses, que nous demandons aux dieux, ne sont rien pour nous. (Plutarque, *Des Contradictions des Stoïciens*, XVII)

C'est que la vertu, pour les Stoïciens, n'a pas besoin de l'acte, au sens où le généreux aurait besoin d'argent pour exercer la vertu de la générosité, comme le concède Aristote. La vertu est disposition de l'âme, et apporte par elle-même le bonheur, peu importe dès lors le cours de la vie.

NATURE ET CONTRE NATURE

Revenons à notre question initiale, et tentons de la transcrire selon les concepts stoïciens.

¹ Nous retrouvons cette définition aussi ailleurs : « La vertu n'est rien d'autre que l'esprit (animus) disposé d'une certaine manière ». (Sénèque, *Lettres* 113, 2 ; LS 29B ; SVF III, 307).

« Est-il encore possible avec le destin stoïcien, qu'un homme devienne meilleur que sa nature par l'exercice de la philosophie ? »

Qu'est-ce que la nature pour les Stoïciens ? Et quel est le rapport entre la vertu et la nature pour eux ? Nous trouvons la réponse à ces deux questions dans un passage de Diogène :

C'est pourquoi Zénon, le premier, dans son traité « De la Nature de l'homme », dit que la fin est de vivre conformément à la nature », c'est-à-dire selon la vertu. (...) D'autre part, « vivre selon la vertu » veut dire la même chose que « vivre selon l'expérience des événements qui arrivent selon la nature », comme dit Chrysippe au premier livre « Des Fins » ; car notre nature est partie de celle de l'univers. (DL 87)

Nous observons dans ce passage, que bien loin d'être mis en opposition, vivre selon la nature et vivre selon la vertu sont identifiés. Et il ne s'agit pas seulement de la Nature en tant que force cosmique, mais aussi de notre nature, expression utilisant le même mot (φύσις). La phusis, par ailleurs, est également une espèce de hexis, au sens où la psyché est également une espèce de hexis. En ce sens, notre nature peut être assimilée à notre âme, et pour le vertueux elle correspond à la droite raison, parce que la raison gouverne l'âme entière, et c'est pourquoi les Stoïciens généralement associent la nature de l'homme à son logos, car c'est la meilleure partie de l'âme et celle à laquelle revient le gouvernement. Mais quand nous avons parlé jusqu'ici « d'agir selon sa nature propre », il s'agissait des dispositions de l'âme propre à l'individu, autrement dit de l'état de son âme, déterminé par la qualité individuelle du souffle qui la compose. Et comme nous le verrons, l'insensé, l'homme ordinaire, est loin d'avoir une âme dans un état conforme à la raison.

Mais pourquoi alors utiliser le mot de « nature » dans les deux cas ? Alexandre reproche justement aux Stoïciens de parler de nature, mais en omettant la contre-nature, son pendant existentiel.

Puisqu'il y a dans les faits naturels du contre-nature, comme aussi dans les produits des techniques, il doit également y avoir place, dans les événements produits par le destin, pour le contre-destin, de sorte que s'il y a place pour le

contre-nature, et si ce n'est pas là un mot vide de sens, il y aura également place, dans les événements, pour le contre-destin. AA §6, pp. 9-10.

Le contre-destin ne peut exister dans le monde stoïcien que s'il est causalement inefficace pour les choses qui arrivent dans le monde, sans quoi la puissance du destin serait mise à mal. Mais ce serait le cas si le contre-destin n'existait que dans l'âme, et cette piste est intéressante, car alors le contre-destin serait aussi le contre-nature, à savoir les passions.

[Les Stoïciens] disent que la passion est une impulsion excessive et qui désobéit aux ordres de la raison, ou un mouvement de l'âme irrationnel et contraire à la nature. (Stobée II, 88, 8 ; LS 65 A ; SVF III, 378)

Autrement dit, le contre-destin c'est la division qui y règne, au sens où la raison, logos individuel représentant l'ordre du monde et conduisant à la vertu, est en guerre avec les autres parties de l'âme, de telle sorte que nous puissions dire d'une telle âme qu'elle est déchirée et incohérente, ce qui a pour seul effet les souffrances de l'individu.

D'où la formule « agir selon sa nature », prend deux sens distincts selon que l'on parle du sage, où la nature est de fait conforme à la raison, ou que l'on parle de l'homme ordinaire, insensé, pour qui nous devrions dire qu'il agit selon sa « contre-nature », puisque sa nature individuelle, la qualité de son âme, ne se conforme justement pas à la raison. Mais vu que verbalement cela paraîtrait bizarre, nous pouvons comprendre l'emploi malheureusement ambigu de « sa nature » fait par les Stoïciens. Ainsi, il y a pour l'homme un changement à opérer, qui va du contre-nature à la conformité avec la nature, qui est la vertu elle-même. Et c'est dans ce sens, par le découragement de la souffrance et l'attrait pour le bonheur, que le destin et la nature nous conduisent à la vertu :

La nature, en effet, nous conduit à la vertu. (DL 87)

Pour acquérir la vertu, il faut donc changer son âme selon sa nature, qui est le logos, la raison. Et le destin exerce en nous son pouvoir sans transformer notre âme, qui semble échapper au destin. Mais le destin

exerce son effet sur elle comme une cause antécédente qui déclenche un effet, dont l'âme détermine la nature de l'effet, selon son état. En ce sens l'âme est soumise au destin, et l'acte qui résulte du processus psychologique aussi, au moins dans le cas de l'homme insensé, qui n'a pas de pouvoir sur sa propre âme, puisque sa raison la laisse se pervertir au gré des causes préliminaires envoyées par le destin.

L'être vivant raisonnable est perverti tantôt par la vraisemblance des thèses extérieures, tantôt à cause de l'instruction donnée par l'entourage, car la nature lui donne des penchants qui ne sont pas pervertis. (*DL 89*)

Ce qui peut transformer l'âme, donc, est en particulier l'instruction. Elle peut la pervertir, mais sans aucun doute l'ennoblir, et c'est ainsi qu'il faut comprendre que la vertu s'enseigne. En effet, l'âme est un ensemble d'opinions, et ainsi le discours peut la modifier directement, et c'est dans ce sens fort qu'elle s'enseigne.

Ainsi la vertu peut s'enseigner, elle est transformation de l'âme, et non de la nature de l'homme qui est sa raison, et bien qu'elle ne dépende pas de l'homme insensé lui-même, qui est entièrement soumis au destin, cette vertu semble pouvoir s'acquérir sans être prédestinée. Mais il faut pour cela qu'elle se définisse uniquement en des termes se référant à la vie intérieure de l'homme, et non à ses actes, pour éviter qu'une telle acquisition de la vertu entre en conflit avec le destin. Vérifions encore cela :

La sagesse est la science des biens, des maux et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre, le courage est la science de ce qui est à vouloir, de ce qui est à éviter et de ce qui n'est ni à vouloir ni à éviter ; la justice ... (*DL 92*)

Si l'on peut considérer la sagesse et la vertu comme des sciences, à savoir des connaissances parfaites, alors c'est là un solide appui pour notre hypothèse : en effet, la science est dans l'âme, elle est une transformation de l'âme. D'autres témoignages des écrits des Stoïciens vont dans cette direction en décrivant la fin, à savoir la sagesse, comme le bon procédé de choix, c'est-à-dire une connaissance mise en

pratique, mais uniquement considérée dans sa partie psychologique et non en référence aux effets dans le monde :

Diogène dit en propres termes que la fin consiste à bien réfléchir dans le choix des choses conformes à la nature. (*DL 87-88*)

L'essence du bien, affirment-ils, est le choix raisonnable des objets conformes à la nature. (*Plutarque, Des Notions Communes, XXVII*)

De deux biens, l'un qui est la fin, l'autre qui tend vers la fin, le premier est le meilleur et le plus parfait, personne ne l'ignore. Chrysippe, lui aussi, connaît cette distinction, comme on le voit au troisième livre du traité *Des biens* ; car il s'accorde avec ceux qui pensent que la fin est le savoir. (*Plutarque, Des Notions Communes, XXV*)

Et, en général, il est sûrement absurde [pour les Stoïciens] de dire que la vertu ne s'applique qu'au fait de sélectionner. (*Alexandre d'Aphrodise, De l'âme II, 164, 3-9 ; LS 64 B*)

Nous avons vu que l'insensé ne gouvernant pas son âme ne peut pas être considéré comme échappant au destin, puisque ses impulsions découlent, selon la disposition de son âme, des causes antécédentes du destin. Qu'en est-il du sage ? Celui-ci en effet gouverne son âme, et cela constitue même une telle différence pour les Stoïciens, qu'ils distinguent les deux états par des termes différents : en effet, l'âme est une forme de *hexis*, un *habitus*, comme nous l'avons vu, or la vertu est une *diathesis*¹, un caractère.

En effet, ils disent que les *habitus* peuvent s'intensifier et se relâcher, alors que les caractères ne peuvent ni s'intensifier ni se relâcher. C'est pourquoi ils disent que la rectitude d'un bâton, même si elle se transforme aisément en ce sens qu'on peut le courber, est un caractère ; car on ne saurait relâcher ou intensifier la rectitude elle-même, et elle n'est pas susceptible de plus ou de moins ; c'est pourquoi elle est un caractère. Pour la même raison, les vertus sont des caractères, non à cause de leur stabilité particulière, mais parce qu'elles ne peuvent s'intensifier ni s'accroître. (*Simplicius, Sur les Catégories d'Aristote ; LS 47 S ; SVF II, 393*)

Les Stoïciens distinguent le caractère (*diathesis*) de l'*habitus* (*hexis*), déclarant du caractère qu'il ne peut s'intensifier, autrement dit qu'il ne

¹ DL 89.

peut être lui-même transformé, pas même quantitativement en plus ou moins ce qu'il est ; alors que l'habitus peut être transformé, et c'est d'ailleurs par ce processus du relâchement de la tension de l'âme que parfois les Stoïciens expliquent comment l'homme cède aux passions.

Deux remarques s'imposent : en premier lieu, comme la vertu est un caractère, il n'y a pas pour les Stoïciens de disposition de l'âme en progrès moral, c'est-à-dire de stade intermédiaire entre la vertu et le vice, l'on est vertueux, ou pas ; en deuxième lieu, la vertu est invincible relativement à elle-même, et non relativement à ses effets, car comme le bâton possède une rectitude invincible, il peut néanmoins momentanément ne pas manifester sa rectitude et être courbé : son invincibilité consiste à ce que sa rectitude ne change pas. Quoiqu'il en soit, l'âme du vertueux semble susceptible de beaucoup plus de force face au destin. Examinons-en les conséquences.

LA LIBERTÉ DU SAGE

L'homme vertueux de caractère (diathesis) n'est vraisemblablement pas soumis à l'action du destin en son âme. C'est ce que veut dire Cicéron lorsqu'il affirme que seul le vertueux est libre, parce qu'il n'est pas esclave de ses désirs :

(...) qu'il est seul libre, puisqu'il n'est sous la domination de personnes et n'est pas esclave de ses désirs ; qu'il est invaincu, puisque son corps serait-il enserré dans des liens, on ne pourrait cependant charger son âme de chaînes.
Cicéron Des Biens et des Maux 75

Mais que faut-il comprendre par cette formule ? Le vertueux échappe-t-il même au destin, au moins pour ce qui est de son action intérieure ? Si c'est cela, qu'il y échappe, alors le problème trouve sa solution, mais remettrait en cause la puissance du destin. Les Stoïciens parviennent à éviter cela d'une manière élégante, puisqu'en fait lorsque le sage devient libre de cette causalité intérieure et en ce sens serait capable d'aller contre le destin, c'est en s'unissant à lui, en se faisant lui-même destin, abandonnant son logos individuel en un logos universel. L'âme vertueuse

met le destin en échec, pour ainsi dire, mais uniquement pour faire son travail à sa place, exactement comme il l'aurait fait.

Pourtant, cela suppose que les Stoïciens aient deux concepts distincts de la « liberté » de l'homme : l'un justifiant la responsabilité morale, « ce qui dépend de nous » (ἐφ' ἡμῖν), mais qui demeure sous l'influence du destin ; l'autre « la liberté », au même sens que la revendique Alexandre dans sa critique, à savoir échappant au pouvoir du destin, mais que seul le sage possède, et qu'il n'emploie en fait que pour aller dans le même sens que le destin, ce qui ne le diminue en rien. Et en effet, lorsque l'on se penche sur le concept de liberté dans le domaine de l'éthique, on découvre que c'est un autre mot qui est employé : ἐλευθερία.¹

Seul il [à savoir le sage] est libre (ἐλεύθερον), alors que les mauvais sont esclaves ; car la liberté (ἐλευθερία), c'est la possibilité (ἐξουσία) d'être maître de ses actes, l'esclavage une privation de cette maîtrise. (DL 121 ; LS 67 M ; SVF III 355)

Il est réellement remarquable de voir que Diogène ici nous livre même une définition de la liberté (ἐλευθερία) identique à celle d'Alexandre, avec le même vocabulaire, à savoir *la possibilité (ἐξουσία) d'être maître de ses actes*. Il semble dès lors que les Stoïciens aient deux concepts différents, l'un pour ce qui dépend de nous (ἐφ' ἡμῖν), l'autre pour la liberté du vertueux (ἐλευθερία), et c'est précisément pourquoi le problème de la prédétermination de la vertu ne peut pas simplement être réglé en disant que l'homme acquiert la vertu comme il commet tous ses autres actes, à savoir de lui-même (ἐφ' ἑαυτόν) au sens qu'il est causalement efficace mais soumis au destin. Car, acquérir la vertu signifie également s'affranchir du destin.

¹ Ce substantif pour « liberté » appartient au champ sémantique politique, ce qui peut être considéré comme éloigné de notre sujet. Néanmoins, vu la métaphore de l'homme esclave de ses désirs utilisée par les Stoïciens, il ne me paraît pas illégitime d'introduire ce concept dans notre discussion de la causalité interne à l'homme, et de tirer ainsi un lien avec la question du déterminisme, qui nous a conduit jusqu'à cet examen de la psyché.

Alexandre semble même utiliser les termes différents en respectant l'emploi stoïcien, bien que, comme nous l'avons vu, ce qu'il vise le plus souvent dans sa critique c'est en réalité la liberté (ἐλευθερία), même lorsqu'il parle de ce qui dépend de nous (ἐφ' ἡμῖν). Et c'est parce qu'il n'a visiblement pas tout à fait compris, ou admis, le concept stoïcien de ce qui dépend de nous que nous avons pu trouver jusque là de quoi défendre le compatibilisme stoïcien. Mais à présent cette manière de répondre n'est plus possible, puisque en éthique les Stoïciens utilisent un autre concept, la liberté (ἐλευθερία), avec de plus la même définition que revendique Alexandre, à savoir le pouvoir (ἐξουσία) de faire l'imprévisible.

C'est ainsi, en effet, que dans tous leurs propos ils conservent le « libre » (ἐλεύθερόν) et « l'autonome » (αὐτεξούσιον), comme des gens qui n'auraient jamais entendu formuler par autrui une telle doctrine ; tantôt ils cherchent à exhorter certains, dans la pensée qu'ils ont eux-mêmes la liberté de le faire ou de ne pas le faire, et comme si ceux qu'ils exhortent par leurs discours étaient capables de faire quelque choix, ils agiraient à l'opposé de ceux qui gardent le silence ; tantôt ils font reproches et réprimandes à des gens, sous le prétexte qu'ils ne font pas ce qu'il convient. Bien plus, ils laissent de nombreux ouvrages et en composent, par lesquels ils prétendent instruire les jeunes gens, non point parce qu'il leur est échoué de les écrire, en raison de telles circonstances qui s'imposaient à eux, mais bien parce qu'il dépend d'eux d'écrire ou non, aussi choisissent-ils d'écrire par amour pour le genre humain. (AA p.38, ll. 10-26)

Et peut-être oserions-nous avancer l'exemple du chien et de la charrette, en mettant en évidence cette minime différence, que lorsque le chien est traîné, la charrette est la cause de son mouvement, alors que lorsque le chien court volontairement derrière, il est lui-même cause de son mouvement.

Eux aussi [Zénon et Chrysippe] affirmaient que tout est soumis au destin, avec l'exemple suivant. Quand un chien est attaché à une charrette, s'il veut la suivre, il est tiré et il la suit, faisant coïncider son acte spontané avec la nécessité ; mais s'il ne veut pas la suivre, il y sera contraint dans tous les cas. De même en est-il avec les hommes : même s'ils ne le veulent pas, ils seront dans tous les cas contraints de suivre leur destin. (Hippolyte, *Réfutation des hérésies* I, 21 ; LS 62A ; SVF II 875)

Ainsi devrions-nous dire que dès que l'homme devient vertueux, il est lui-même la cause de sa vertu, et le destin n'exerce plus d'influence sur lui *stricto sensu*.

RETOUR A L'UNITE

Comme nous l'avons juste abordé précédemment, la vertu stoïcienne consiste à guérir le déchirement de l'âme.

« Cela signifie vivre selon un principe unique et harmonieux, parce que les âmes déchirées sont malheureuses. » (*Stobée, SVF I, 179*)

Ce qui a trait à la vertu se passe en nos âmes, dès lors, et c'est pourquoi le pouvoir d'acquérir la vertu pourrait ne pas contrecarrer le destin, puisqu'il ne s'applique qu'à l'intérieur de nous. De plus, cette acquisition de la vertu semble le but même de l'ordre du monde, en ce que son accomplissement est notre état de nature, par conséquent notre bonheur, et en accord avec l'univers entier. Il s'agit bien de se changer soi-même, mais pas tant nos actions, bien plutôt nos âmes, en ce qu'elles doivent prendre conscience et s'accorder à la raison divine qui s'y trouve.

Zénon donnait la fin comme « vivre en accord ». C'est là vivre en accord avec une raison consonante, puisque ceux qui vivent en état de conflit sont malheureux. (*Stobée II, 75, 11 ; LS 63B, 1*).

Ainsi, le saut de l'état d'insensé à celui de sage, souvent critiqué parce que les Stoïciens n'admettent pas de progrès moral, s'expliquerait mieux, étant le passage d'une conscience de soi comme isolé du monde et vivant en désaccord avec les événements, à une conscience de soi en tant que partie du tout, selon la raison universelle, en unifiant son âme sous l'égide de la raison individuelle. Le vertueux quitte un état de déchirure de l'âme pour une âme prouvant à chaque instant, par sa soumission à la raison, qu'elle se conforme à la nature, à la sienne, et à celle du monde, devenues une seule et même, de telle sorte que même si elle agissait libre de choisir et de faire les contraires, elle ferait ce que le destin lui aurait imposé si elle ne se tenait pas dans la vertu. Et l'acquisition de cette connaissance, elle, n'est sans doute pas soumise au destin, d'où

l'enseignement de la vertu, et qu'elle puisse être une finalité pour l'homme : il y a un réel enjeu.

Les pouvoirs de l'homme

« Ce qui dépend de nous » est souvent traduit par « liberté », ce que je n'ai délibérément pas fait jusque là, pour avancer pas à pas et ne pas semer de confusion. Cela m'a permis de réserver le terme « liberté » pour le concept de l'éthique stoïcienne, ἐλευθερία. Mais à présent, il me semble que nous ayons les moyens d'attaquer ces questions de front : de quelle libertés parle-t-on, quelle est la liberté que les Stoïciens accordent à l'homme, quelle liberté faut-il pour acquérir la vertu et devenir sage ?

Pour Alexandre il faut pouvoir faire une chose et son contraire pour acquérir la vertu, et se hisser à un état meilleur que de nature. Pour les Stoïciens, la nature de l'homme est sa raison, et acquérir la vertu signifie réaliser cette nature, en retrouvant l'unité dans son âme et la conformité avec le cosmos tout entier. Il n'est nul besoin pour cela de pouvoir faire une chose ou son contraire, et ainsi le destin ne se retrouve pas diminué par la possibilité d'acquérir la vertu, mais il est plutôt le garant, la puissance et la loi, assurant la possibilité à l'homme d'obtenir cette vie conforme à sa nature propre et à la nature entière.

LE POUVOIR DE CHANGER LE COURS DES CHOSES - ἐξουσία

Faisons rapidement le point sur la position d'Alexandre, pour l'utiliser par comparaison avec la philosophie qu'il critique. Alexandre utilise en plus de l'expression classique « ἐφ' ἡμῖν » le mot « ἐξουσία », que nous avons traduit par « pouvoir », comme des synonymes.

Nous avons vu que la liberté qu'Alexandre offre à l'homme est d'être cause de certains de ses actes, mais en plus, de pouvoir alors faire une chose ou son contraire. Cette capacité de faire les contraires dans son sens fort nécessite un monde où les actes ne sont pas prédestinés, et offre à l'homme la puissance de changer le cours de choses. Par contre, pour que cette capacité soit un pouvoir appartenant à l'individu seul,

Alexandre est forcé de ne pas considérer les causes intérieures comme des causes, autrement dit le choix de l'homme dépend de ses mobiles et de l'utilisation de ses capacités rationnelles à l'instant du choix ; le même homme dans les mêmes circonstances peut poser des actes différents.

L'homme dès lors est libre, malgré sa nature, de poser des actes contraires à celle-ci.

Cette vision de l'homme soustrait les déterminantes de sa nature, certaines dispositions de son âme, de ce qui dépend de lui :

(...) et rien de ce qui appartient à la nature d'un être *ne dépend de lui*. (AA p.63, ll. 10-11 ; traduction modifiée)

Je ne développerai pas davantage ici le point de vue d'Alexandre et des Péripatéticiens, pour ne pas me disperser.

En conclusion, la liberté de l'homme revendiquée par Alexandre et inexistante chez les Stoïciens, est le pouvoir pour l'homme de changer le cours des choses par ses choix et actions. Cette vision de l'homme certes lui offre une puissance qu'il ne trouve pas dans un monde où tout événement est prédestiné, mais le pose dans une attitude de séparation d'avec le monde, au sens où l'individu est un être isolé dont les décisions et les actes découlent de son emploi, instant après instant, de sa faculté rationnelle. Et le sage sera, dans le meilleur des cas, celui qui parviendra à choisir les meilleurs mobiles et les réaliser avec le plus d'efficacité possible, à chaque instant et selon les contraintes du monde extérieur.

LE POUVOIR DE « VIVRE EN ACCORD »

Les Stoïciens, quant à eux, n'offrent pas à l'homme la puissance de changer le cours des choses : l'homme y participe, comme un être causalement efficace, selon sa nature, et selon le destin. Mais ce dont l'homme peut disposer et qui distingue le sage de l'ignorant, c'est de faire sien la raison universelle qui gouverne le monde, en accomplissant en lui la finalité de sa propre raison intérieure.

Eh bien, toi aussi, sache donc tout cela, vois les forces que tu possèdes et dis alors : « Mets-moi en présence, Zeus, de la circonstance que tu veux ; je

possède en moi les dispositions dont tu m'as fait don et les ressources qu'il faut pour que l'événement me fasse honneur ». (Epictète, *Entretiens*, I, VI, 37)

Autrement dit, l'homme dans le monde stoïcien n'a pas le pouvoir de parfois se dresser contre le monde et de mettre le destin en échec, à la force de son bras et de sa rationalité, mais par contre il a le pouvoir de changer son âme, car tout ce qui s'y passe dépend de lui, et de se fondre dans un ordre universel qui le contient, qui le constitue et qui est le fondement de sa rationalité, de telle sorte que lorsque son assentiment est ainsi dirigé, toute se passe selon son choix, au sens où l'existence d'un monde ordonné selon un logos universel lui permet de vivre intérieurement en accord avec le monde dans sa totalité, puisque par le destin, le logos universel assure son hégémonie sur le tout.

Il est libre celui à qui tout advient en accord avec son choix. (Epictète, *I*, 12, 9)

Libre, oui, mais non pas en imposant sa volonté au monde, liberté pour laquelle il faudrait justement avoir le pouvoir de changer le cours des choses ; il est libre en ajustant sa volonté au monde, liberté pour laquelle le pouvoir de diriger son âme suffit.

Alors, le destin ne fait plus du tout figure de limite à laquelle l'homme se heurte, impuissant, mais il devient pour le sage le garant de son bonheur, et le fondement de la vertu, qui assure à l'homme vivant conformément à sa nature propre une vie en harmonie avec la nature du monde.

Sous cet éclairage, l'argument suivant parfois donné par les Stoïciens en faveur du destin, se comprend mieux :

« S'il n'y avait pas ce destin, il n'y aurait pas de fatalité ; s'il n'y avait pas de fatalité, il n'y aurait pas de destinée ; s'il n'y avait pas de destinée, il n'y aurait pas de justice distributive ; s'il n'y avait pas de justice distributive, il n'y aurait pas de loi ; s'il n'y avait pas de loi, il n'y aurait pas de droite raison commandant d'une part ce qu'il faut faire, interdisant d'autre part ce qu'il ne fait pas faire. (...) Si donc il n'y avait pas ce destin, il n'y aurait pas non plus de fautes ni d'actions correctes. AA §15 p.67-68

Le destin stoïcien est l'ordre du monde, ordre qui est la manifestation de la raison divine, et c'est ainsi grâce à sa puissance sur le cours de choses qu'il peut y avoir dans le monde des relations de cause à effet, et des lois, et par conséquent pour les hommes des actions qu'ils ont appris à considérer comme bonnes – à savoir la vertu – et d'autres comme mauvaises. Ainsi, à l'homme qui se plie à la raison divine, et ainsi au destin, le destin assure le bonheur par la vertu. Le sage stoïcien peut dès lors vivre en accord absolu avec le monde entier, son âme hégémonique unie avec le Logos du monde, elle suit la vertu et goûte un bonheur parfait.

Pour les Stoïciens, cela signifie l'unité profonde de l'univers, la coïncidence du λόγος de chaque être individuel avec le λόγος divin. Et par là s'explique que la souveraine sagesse consiste, pour l'individu, à coïncider avec le λόγος universel en pleine conscience, en lui donnant son assentiment sans réserve. (*Alexandre d'Aphrodise, De Fato, Introduction pp.CXIV-CXV*)

VUE D'EN HAUT

Pourtant, si le chemin de la vertu est expliqué, ce qui dépend de l'homme éclairé, que malgré le destin l'homme peut avoir ou non, librement, cette attitude de sagesse, sans contrecarrer le destin, un problème toujours demeure, de ceux soulevés par Alexandre : ce que l'homme fera ou ne fera reste prédestiné, et pour cela soumis au destin, et pourtant les Stoïciens eux-mêmes mènent leur vie comme si ce n'était pas le cas, et dans leur discours éthique parlent de la vertu comme si nous étions encore ceux qui ont le pouvoir d'accomplir ou de ne pas accomplir nos actes futurs.

En tout cas, que cette doctrine soit principe de bouleversement de la vie humaine, tout le monde, je pense, le conçoit facilement ; qu'en outre elle soit fausse, en est une preuve suffisante le fait que même ses défenseurs ne peuvent croire à leurs propres paroles. (...) tantôt ils cherchent à exhorter certains, dans la pensée qu'ils ont eux-mêmes la liberté de le faire ou de ne pas le faire, et comme si ceux qu'ils exhortent par leurs discours étaient capables de faire quelque choix, ils agiraient à l'opposé de ceux qui gardent le silence. (*AA p.38, ll. 5-18*)

C'est pourquoi, pour dissiper cette contradiction, il faut distinguer deux points de vue : celui de Dieu, pour qui la prédestination signifie

connaissance de tout ce qui arrivera, et pour qui la vertu de Socrate même si elle est l'œuvre de Socrate n'est pas une surprise, ce qui semble tout à fait logique par ailleurs puisque le Dieu stoïcien est littéralement en toute chose, et les détermine ; deuxièmement, le point de vue de Socrate, et de tout homme en général, pour qui la prédestination ne signifie pas une connaissance, ou tout au plus une connaissance partielle dont la fiabilité n'est jamais sûre, c'est-à-dire la divination, et qui réfléchit lui-même à partir de la constitution de son âme, ses opinions, et pour qui le meilleur est d'acquérir la sagesse, et même s'il sait que tout arrive selon le destin et est prédestiné, il ne peut utiliser cela¹ – à moins de tomber dans des absurdités comme l'argument paresseux – car il n'est pas Dieu, ne possédant la connaissance de toute chose il se trouve forcé de penser et d'agir sur la base de ce qui le détermine à travers son destin, et au mieux parviendra-t-il à s'y soumettre entièrement, s'unissant au logos qui ordonne le monde aussi à travers lui, en abandonnant définitivement tout refus de ce qui arrive hors de lui et en lui, accordant sa conscience avec la raison divine en jouant son rôle finalement à la perfection, et récompensé de son excellence par le bonheur du sage.

Mais alors pourrait-on se demander, avec Alexandre, pourquoi professer une doctrine que tout a lieu selon le destin si c'est un point de vue d'en haut que l'homme ne peut adopter lui-même ?

Parce que, pourrait-on répondre, cette opinion aura une conséquence indirecte, par sa présence dans l'âme, pour l'emploi de la seule liberté de l'homme qui échappe au destin, à savoir de se tenir dans une disposition d'acceptation face à son destin. En ce sens, la doctrine du destin vise à apprendre à l'homme son impuissance à changer le cours des choses, pour le disposer à mettre son âme en accord avec le tout, et ainsi vivre conformément et s'unir au tout.

¹ D'où les reproches de Plutarque et Alexandre quant à ce que les Stoïciens, tout en ayant cette doctrine du destin, se comportent comme si le cours de leur vie dépendait d'eux : certes il dépend d'eux causalement, mais qu'il soit déjà déterminé ils ne peuvent rien en faire dans la façon de mener leur vie au quotidien, puisqu'ils ont déjoué l'argument paresseux.

Et c'est peut-être pourquoi les Stoïciens peuvent résumer toute leur éthique par cette formule : « vis conformément ». En effet, tout le reste dépend du destin et est sans enjeu. Dans ce sens, nous nous donnons la direction de suivre la vertu quand, et parce que, ignorant ce qui doit se passer selon le destin, nous sommes conscient qu'il manifeste la raison divine, et qu'il nous offre ainsi le meilleur relativement cette vue d'en haut que nous ne pouvons garder. Mais comme l'exprime Chrysippe, si le sage pouvait connaître sa destinée, il aurait même le désir de la vivre, car il a fait de la part du logos universel placée par Dieu en son âme le principe directeur de sa vie :

C'est pourquoi Chrysippe a raison de dire : « Tant que les choses à venir me restent cachées, je m'attache toujours aux choses qui ont plutôt tendance à procurer ce qui est conforme à la nature. Car c'est Dieu lui-même qui m'a fait tel que je sélectionne ces choses. Mais si je savais que c'était mon destin d'être maintenant malade, j'aurais même une impulsion à l'être. Car le pied lui aussi, s'il avait de l'intelligence, aurait une impulsion à se laisser couvrir de boue. » (Epictète, *Entretiens II*, 6, 9 ; *LS 58 J* ; *SVF III*, 191)

Ainsi, les Stoïciens auraient choisi leur système philosophique surtout pour l'effet moral de telles opinions dans les âmes des hommes, et ensuite pour la cohérence du modèle explicatif du monde.

CONCLUSION

Jusqu'à présent, j'ai poursuivi l'examen successif des problèmes qui menaient à la question de la prédestination à la vertu, puis j'ai tenté de rendre compte de la cohérence de la doctrine stoïcienne selon ma compréhension. Mais même si quelques explications ont pu émerger de cet exercice, plusieurs problèmes demeurent, que je ne peux encore traiter ici, d'autant plus que les informations se font très rares à ce sujet. Nous avons vu comment s'articulent les causes antécédentes et les causes complètes d'une manière à pouvoir rendre compte que tout arrive selon le destin, par le déclenchement des effets, mais dépend néanmoins de l'agent, notamment quant à la nature de l'effet.

La même difficulté s'est proposée ensuite quant à la causalité intérieure à l'homme, au moment de se demander si la vertu est prédestinée. Mais à cet endroit, les sources d'information nous manquent, et j'ai supposé à partir de certaines informations que l'insensé est tout à fait soumis au destin intérieurement, et est de plus triste parce qu'il ne parvient justement pas à s'accorder avec ce qui arrive dans le monde extérieur, alors que le sage, s'il va exactement dans la direction destinée, marche en toute liberté au sens où il est maître de faire ou de ne pas faire, et il n'utilise son pouvoir que pour aller dans le sens du destin puisqu'il se trouve en accord avec le logos universel, la raison de Zeus.

Restait à savoir comment l'homme passe d'un état à l'autre, afin de justifier cette possibilité et le sens de l'enseignement de la vertu, en offrant à la finalité de la vie humaine un meilleur sort que celui d'un jeu où tous les dés sont déjà jetés. Quelques sources indiquent que la connaissance, c'est-à-dire l'ensemble des représentations d'un homme, sa conscience du tout et de sa place en tant que partie de ce tout, pourraient constituer ce changement humain que l'homme est le seul à déterminer s'il a lieu ou non, et qui serait un changement, comme son prix, le bonheur, uniquement intérieur. Nous retrouverions ainsi la dimension socratique du stoïcisme, avec le vice comme ignorance, et la vertu comme connaissance.

Pourtant si une telle dynamique indépendante du destin peut être envisagée, elle reste incertaine et en contradiction avec d'autres parties de leur doctrine. Notamment, la question se posera de savoir comment un homme, tel Socrate, pourrait devenir sage, par ses représentations et sa conscience du tout, vivant en accord avec la nature, sans que cela apparaisse dans ses actes, et qu'il entre ainsi en conflit avec le monde des événements prédestinés ? Ce que nous connaissons de la psychologie stoïcienne et de son fonctionnement demeure malheureusement trop lacunaire pour obtenir des certitudes à ce sujet. Peut-être les Stoïciens se sont-ils contentés de garder d'une part un point de vue partant de l'homme, pour gérer sa vie, et d'autre part un point de

vue « d'en haut », qui décrit le monde et la place de l'homme dans ce monde, offrant les représentations les plus proches de la sagesse au philosophe.

Enfin, pour terminer, si je suis l'hypothèse construite au terme de ce travail, s'ouvre une compréhension du Stoïcisme où l'homme « crée » la contre-nature, qu'il éprouve comme une souffrance, en se positionnant comme un être séparé du monde avec sa pensée, sa raison dont il fait mauvais usage. Alors, l'état à changer, le mal ou le péché, ne viendrait pas d'une faute cosmique ou d'un état de l'univers, mais d'une ignorance de l'être particulier de son origine et de sa participation au tout, en dieu, selon le logos universel. Nous aurions ainsi la dynamique humaine dans l'univers qui permette de dire, d'une part, que la vie humaine trouve en la vertu une finalité, et, d'autre part, que tout est mis en place pour contribuer à l'accomplissement de cette vertu par chaque homme, car elle constitue sa nature originelle. Sans cette dynamique, le monde stoïcien peut être explicatif du monde mais ne justifie pas la recherche de la sagesse.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	3
La problématique	4
La position stoïcienne	4
L'objet de mon étude	6
Les sources	9
Abréviations	12
La conception du monde	13
Le destin	14
Dieu	14
Le monde	16
Intelligence divine (νοῦς) et raison du monde (λόγος)	17
Zeus	19
Ordre et cause	20
Synthèse	21
La nécessité	22
Logique des propositions	24
Les propositions divinatoires	27
Nécessité et nécessairement	31
Possibles contrefactuels	33
Vérités contingentes	39
La causalité	42
De la logique à la physique	42
L'enchaînement des causes	43
Les causes stoïciennes	45
Alexandre et les objections	50
La fameuse réplique de Chrysippe : l'analogie du cylindre	51
La conception de l'homme	56
Responsabilité morale	56
Ce qui dépend de nous - τὸ ἐφ' ἡμῖν	56
Les conditions de la responsabilité morale	58
Cause intérieure	63
Psychologie stoïcienne	65
Prédestination à la vertu	68
La vertu	74
Nature et contre nature	75
La liberté du sage	80
Retour à l'unité	83
Les pouvoirs de l'homme	84
Le pouvoir de changer le cours des choses - ἐξουσία	84
Le pouvoir de « vivre en accord »	85
Vue d'en haut	87
Conclusion	89
Table des matières	92
Bibliographie	93

Bibliographie

TEXTES ET TRADUCTIONS

- J. ab Arnim : *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Lipsiae et Berolini : Aedibus B.G. Teubneri, 1923.
- A. A. Long & D. N. Sedley : *Les philosophes hellénistiques, volume II « Les Stoïciens »*, Paris : GF Flammarion, 1987.
- P.-M. Schuhl (sous la dir.) : *Les Stoïciens*, Paris : Bibliothèque de la Pléiade, 1972.
- Alexandre d'Aphrodise : *Traité du Destin*, Paris : Les Belles Lettres, 1984.
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris : J. Vrin, 1972.

LITTÉRATURE SECONDAIRE

- A. Virieux-Reymond : *Pour connaître la pensée des Stoïciens*, Paris : Bordas, 1976.
- A.-J. Voelke : *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris : PUF, 1973.
- E. Bréhier : « Les Stoïciens, Cicéron et leur influence », dans *Etudes de Philosophie Antique*, Paris : PUF, 1955.
- E. Bréhier : *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris : PUF, 1951.
- G. Betegh : « Cosmological Ethics in the *Timaeus* and Early Stoicism », in D. Sedley (Ed.): *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, 2003.
- J.-J. Duhot : *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris : J. Vrin, 1989.
- P. Hadot : *Etudes de philosophie ancienne*, Paris : Les Belles Lettres, 1998.
- P. Hadot : *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris : Gallimard, 1995.
- R. P. Robert Lenoble : *Histoire de l'idée de nature*, Paris : Albin Michel, 1969.
- R. Salles : « Determinism and Recurrence in Early Stoic Thought », in D. Sedley (Ed.): *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, 2003.
- S. Bobzien : *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1998.