

HASARD ET LIBERTÉ CHEZ LES PHILOSOPHES DU PORTIQUE

La notion de hasard fut pour les anciens une question épineuse. Elle les laissait perplexes, incapables de lui attribuer une définition satisfaisante d'autant que, plus ils tentaient d'en percer à jour les méandres, plus le hasard, la *tyché*, révélait la faiblesse humaine et son impossibilité à saisir le rôle impitoyable qu'elle joue dans l'enchaînement des événements tant cosmiques qu'individuels. Zénon, le fondateur de l'École stoïcienne, affirmait que les philosophes eux-mêmes sont dépourvus de sagesse, puisqu'ils sont ignorants devant les petites choses qui dépendent de la fortune¹. Hasard et liberté sont des notions privées de sens, si on les considère en dehors de l'existence humaine. La liberté loge en l'homme dans la mesure où celui-ci n'est pas simplement un élément du monde, uni à lui par l'intellect, mais aussi quelque chose comme un «micro-monde» qui, placé face au cosmos le contemple, tout en s'efforçant d'en comprendre le devenir, l'évolution, et d'élucider son propre rapport avec la marche des événements cosmiques². De par son existence, l'homme est soumis à la nécessité, dans la mesure où, dans la nature, il existe des événements dirigés par celle-ci dans un but cosmique, dont la procédure, orientée qu'elle est vers une fin, s'accomplit de façon inéluctable. Sur ce point les Stoïciens suivent les physiciens présocratiques dont la plupart pensait que rien ne se produit fortuitement³. L'homme est, en conséquence, appelé à concevoir son rôle dans ce monde en éternelle évolution et à poser ses propres limites de responsabilité et de pouvoir face à ce phénomène de succession des événements naturels. Cela étant, «faudrait-il admettre que l'homme n'est véritablement l'auteur de sa vie, que puisque son existence est déterminée par des lois immuables, que tout ce qui se passe dans l'univers dépend inéluctablement de causes antécédentes, de telle façon que la succession des événements ne laisse aucune place à la contingence ni

1. DIOGÈNE LAËRCE (désormais D. L.), *Vies*, VII, 21.

2. Cf. C. DESPOTOPOULOS, *Nécessité, Liberté, Hasard*, *Actes de la 1ère Journée Philosophique du Centre de Recherche sur la Philosophie grecque de l'Académie d'Athènes*, (éd. E. Moutsopoulos – M. Protopapas-Marneli), *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ*, 37, vol. II, pp. 41-42.

3. Cf. ARISTOTE, *Physique*, 196a10.



à l'initiative, que tout ce qui arrive s'insère invariablement dans l'enchaînement des causes et des effets?»⁴.

Afin de mieux cerner cette question, nous articulerons notre propos autour d'un triple axe: (a) la notion de nécessité et ses rapports à l'ordre du monde; (b) la responsabilité de l'homme et les limites de sa liberté; (c) le cas du hasard dans le devenir cosmique et humain.

(a) La notion de nécessité et ses rapports à l'ordre du monde.

L'homme est un être vivant raisonnable, puisque Dieu, le *Logos*, la raison cosmique, lui a donné depuis sa naissance une partie de sa raison divine. C'est grâce à cette qualité privilégiée, qu'est la capacité de réfléchir, que l'homme est libre de se mettre à l'étude du monde qui l'entoure. Pour l'homme, en effet, la liberté consiste dans ce don de raison qui équivaut au fait d'avoir en soi le principe et de choisir et de refuser une même chose⁵. D'ailleurs, le même verbe λέγειν, en grec, outre son sens courant de *parler* ou de *raisonner*, signifie également calculer, choisir, préférer une chose à une autre⁶. Ce qui veut dire que l'être raisonnable a la faculté d'évaluer les phénomènes qui se produisent autour de lui, de concevoir leurs causes ainsi que de choisir de participer ou non à leur évolution.

Zénon, le fondateur de l'École, affirmait que, dans le monde, rien ne se produit sans cause. Il existe une cause, disait-il, c'est pourquoi quelque chose arrive (αἰτίον δ' ὁ Ζήνων εἶναι δι' ὃ). D'autre part, il considérait l'effet d'une cause comme un simple prédicat (κατηγορούμεν) qui, comme tel, n'est pas corporel, comme l'est la cause qui le produit⁷. Ainsi tout événement arrive-t-il en vertu de causes qui le précèdent. Il s'agit d'un mouvement justi-

4. Cf. G. VERBEKE, Aristotélisme dans le *De Fato* d'Alexandre d'Aphrodise, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50, 1968, pp. 73-100, notamm. p. 73.

5. ALEX D'APHR., *De fato*, 14, 184, 16-17.

6. Cf. LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 1033.

7. STOBÉE, *Ecl.*, I, p. 138, 14 W. (AR. DID., fr. 18, p. 457, Diels) (= S.V.F., I, 89); cf. J.-J. DUCHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin, 1989, p. 146, où l'auteur donne la traduction de tout le fragment de Stobée: «la cause est ce à cause de quoi; et ce dont elle est cause est un accident; la cause est un corps, et ce dont elle est cause, un attribut, il est impossible que la cause soit présente et que ce dont elle est cause n'existe pas. Pour s'exprimer ainsi, voici quelle est la signification: la cause est ce à cause de quoi quelque chose se produit; par exemple c'est à cause de la prudence que se produit le fait d'être prudent, de l'âme le fait de vivre, de la modération d'être modéré; il est en effet impossible que s'il y a pour quelqu'un la prudence il ne soit pas prudent, l'âme s'il ne vit pas, ou la modération, s'il n'est pas modéré».

8. Cf. A.-M. IOPPOLO, Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana, *ANRW*, II, 36, 7, 1994, pp. 4491-4539, notamm. p. 4496: «L'effetto viene così a far parte della sfera logico-linguistica, è un λεκτόν, è ciò che viene ad essere predicato come vero del corpo su cui la causa agisce, ma che è distinto dal corpo affetto» et p. 4500.

fié par une cause –cause motrice– qu'est le destin. Chrysippe, à son tour, vient confirmer la thèse du maître en affirmant que ceux (des philosophes) qui admettent l'existence dans la nature d'un mouvement contingent, sans cause, ne font rien d'autre que de la violer (βιαζομένους τῷ ἀναιτίῳ τὴν φύσιν)⁹.

Ce rapport du devenir cosmique et de la causalité des choses avec une logique fondée sur des règles du langage, nous semble plutôt concevable à travers l'examen du domaine de la physique, dans la mesure où cette philosophie compose un système tripartite avec la logique, la physique et l'éthique¹⁰. Pour les Stoïciens, on le sait, tout ce qui existe est un corps, qui fait et qui subit l'action¹¹. Aussi, dans l'univers y a-t-il deux principes: l'*agent* et le *patient*. (On constate ici encore un recours à la pensée des philosophes de la nature qui font appel à deux causes: la matérielle et la motrice). L'*agent* est un esprit (πνεῦμα) raisonnable, chaud et technique (πῦρ τεχνικόν) qui, pénétrant la matière (la substance sans qualité), lui donne vie et forme¹². En d'autres termes, ce feu artiste (πῦρ τεχνικόν) façonne la matière, qui elle, est faite de terre et d'eau et la modèle. Il opère non par hasard, mais en se frayant une route bien déterminée à travers la matière. Cette technique divine produit quelque chose par le moyen d'un chemin et d'une méthode. Si on voulait donner une explication étymologique au terme «méthode», on dirait plutôt *metà odoû*, (suivant une route) infaillible, où rien ne se produit au hasard et comme par chance (οὐδὲν γὰρ τῶν καλῶν εἰπῇ καὶ ὡς ἔτυχε γίνεται, ἀλλὰ μετὰ τινος τέχνης δημιουργούσης)¹³. Presque tous les Stoïciens, par leurs ouvrages, se sont efforcés d'élucider la procédure créatrice de cet esprit (*pneuma*) et l'on constate qu'un bon nombre de leurs traités, à en croire le témoignage de Diogène Laërce, aborde ce sujet¹⁴. Ces deux principes, l'*agent* et le *patient*, sont des corporels et entrent conjointement dans un processus d'interpénétration, sans perdre pour autant leur identité¹⁵. À

9. Cf. PLUTARQUE, *Des Contr. des St.*, 23, p. 1045 C.

10. Cf. CICÉRON, *De fato*, 20: «Le raisonnement de Chrysippe: «s'il y a un mouvement sans cause, toute assertion ne sera pas ou vraie ou fausse; car ce qui n'a pas de causes efficientes ne sera ni vrai ni faux; or toute assertion est vraie ou fausse; donc, il n'y a pas de mouvement sans cause»».

11. PLUTARQUE, *Des not. Comm.*, 30, p. 1073 D (= S.V.F., II, 525).

12. D. L. VII, 134.

13. Cf. AËTIUS, *Plac.*, I, 6 (= S.V.F., II, 1009). Cf. G. ROMEYER DHERBEY, *Art et nature selon les Stoïciens, La Grèce pour penser l'avenir*, M. Daraki (éd.), Paris, L'Harmattan, (L'homme et la société), 2000, pp. 91-104, notamm. p. 92, n. 6.

14. D. L. VII, 134, *Ibid.*: Zénon, *De la substance*; Cléanthe, *Des atomes*; Chrysippe, *Physiques*; Archédème, *Des éléments*; Posidonius, *Discours physiques*.

15. Cf. L. EDELSTEIN, *The Meaning of Stoicism*, (tr. grecque, R. Berkner), Θύραθεν, Thessalonique, 2002, pp. 47-48.



ce pneuma créateur, l'*agent*, les Stoïciens ont accordé le nom de Dieu. Tout ce passe comme si ce Dieu était une force organisatrice du monde et comme si toutes les choses qui s'y trouvent n'étaient que des manifestations de ce même principe. D'où la solution que les Stoïciens proposent pour résoudre le problème de la multiplicité de ce souffle divin, chaud, vital et créateur. Ils lui attribuent une polyonymie, rigoureusement explicative de ses différentes fonctions¹⁶. Destin, providence, logos, loi, monde, éther, feu artiste, âme du monde, raison du monde ou raison selon laquelle tout est régi par la providence; ou encore la raison pour laquelle tout ce qui devait arriver, arrivera, tout ce qui advient, advient, tout ce qui va devenir, deviendra. Chrysippe, à en croire Stobée, appelle aussi Dieu vérité (ἀλήθειαν), cause (αἰτίαν), nature (φύσιν), nécessité (ἀνάγκην)¹⁷. Néanmoins, la raison divine, le *Logos*, apparaît encore sous d'autres noms (termes interchangeable) se révélant même identiques à la destinée (Μοῖραι)¹⁸, révélatrice du partage (διαμερισμοῦ) entre les différentes étapes de la vie humaine, personnalisées à travers la représentation des trois sœurs –personnages mythiques–, dont chacune s'avère la responsable des différentes étapes de la vie humaine. Ainsi, Clôthô est-elle la déesse qui tisse le fil de la vie; Lachésis accorde à l'homme, selon la justice, tout ce que lui arrive dans l'existence, tout en enroulant le fil que sa sœur avait tissé et déroulé, pendant qu'Atropos, la déesse impitoyable, vient couper ce fil tissé et enroulé par ses sœurs, d'un geste immuable (ἀμετάβλητος). L'existence de l'homme dans le monde implique simultanément sa soumission à la nécessité. Et pourtant, Zénon affirmait que seul le sage est libre, ayant le pouvoir d'agir à sa guise¹⁹; et, bien des années après sa mort, ses disciples, faisant encore l'éloge du maître, affirmaient que c'était bien lui «qui avait fondé une secte (αἵρεσιν) menant à l'intrépide liberté»²⁰. Avant d'affirmer que les thèses stoïciennes sont porteuses d'une contradiction, nous

16. Cf. D. L. VII, 147, où Diogène Laërce décrit toutes les manifestations de la divinité qui se dégagent à travers une analyse étymologique des noms des différentes divinités, qui elles, n'existent que comme des qualités d'un seul et même dieu: Zēna (zēn); Dia (dia); Athēna (Aithēra); Héra (aéra) etc; cf. aussi SÈNEQUE, *Des Bienfaits*, IV, 7, 2 «... Quels que soient les noms que tu choisisses, il lui (à Dieu) seront exactement adaptés s'ils impliquent l'idée de quelque puissance efficace des êtres célestes: ces noms pourraient être aussi multipliés que le sont ses bienfaits».

17. Cf. STOBÉE, *Ecl.*, I, 79, 1 W. (= S.V.F., II, 913). Cette multiplicité de noms est aussi affirmé par D. L. VII, 135-136: «Dieu, l'Esprit, le destin et Zeus sont la même chose, et ils utilisent encore beaucoup d'autres noms». Aussi Cléanthe, dans son *Hymne à Zeus*, écrit-il: «O! TOI qui es le plus glorieux des immortels, qui as des noms multiples, ...».

18. PLUTARQUE, *Des contr. des St.*, 1056 C; STOB., *Ecl.*, I, 79, 1 W. (= S.V.F., II, 913).

19. D. L. VII, 121.

20. C'était Zénodote, «arrière-petit-élève» de Chrysippe, selon le témoignage de Diogène Laërce, VII, 30.



devons-plutôt constater que liberté et nécessité coexistent dans la mesure où, d'une part, l'homme est libre de raisonner et où de l'autre, il se révèle soumis à des lois intransgressibles délimitant sa participation absolue à la liberté. On pourrait donc dire que, dans la condition l'homme est libre mais que, dans la conséquence se manifeste le destin, autre nomination de Dieu, dans la mesure où destin et Zeus ne font qu'un²¹, car ils expriment la même réalité envisagée sous différents rapports²². Le destin, nous dit Diogène Laërce est, selon les Stoïciens, une cause des êtres, où tout est lié ou bien la raison selon laquelle le monde est dirigé²³. Mais, s'il en est ainsi, le destin s'identifie alors à la nature, principe immanent de mouvement qui produit en raison d'une cause concrète²⁴. Tout événement naturel est un mouvement justifié par une cause (cause motrice), le destin qui, de par son mouvement infléchissant le cours des événements est une nécessité.

Selon Aëtius, les Stoïciens affirment que Dieu est un être raisonnable qui contient en lui toutes les raisons spermatiques productrices de toute chose, selon une Providence (καθ' εἰμαμένην). Toutes ces choses sont des manifestations de la matière engendrée, qui forme les dieux, le monde, les étoiles, la terre et l'intellect divin, ce dernier se trouvant, grâce à sa prédominance, au plus haut point, dans l'éther²⁵. La providence, selon Chrysippe, unit les causes dans un enchaînement continu, dans une chaîne privée de commencement et de fin (ἀναρχος καὶ ἀτελής), selon une succession nécessaire²⁶. Elle gouverne les choses qui existent dans les cieux, mais aussi celles qui ont rapport avec les hommes. L'ordre qui préside à cette succession ne s'impose pas de l'extérieur. Il existe dans les choses mêmes et contribue à l'harmonie de l'univers, conçu par les Stoïciens comme un ornement (διακόσμησις). «L'enchaînement et l'entrelacement des phénomènes, que constituent le destin, sont d'abord de ces jeux de mots (εἰμαμένη, εἰρομένη, εἰρός) qu'affectionnait Chrysippe, dialecticien des dieux, qui pourrait donc bien être l'auteur»²⁷. Dans son traité *De la nature*, Chrysippe, au dire de Plutarque, affirme que la nature aime le beau et se plaît à la variété. «Ce qui le montre le plus, c'est la queue du paon». Dans la conception stoïcienne cet animal existe en vue de sa queue et non l'inverse²⁸. Il est donc évident que, dans le monde,

21. SÈNEQUE, *Des Bienfaits*, IV, 8, 3.

22. Cf. Ch. PAILLARD, *Fatum Stoicum - La liberté du jugement et de l'impassibilité* (sous forme PDF, 2006), 8 pp. notamment p. 1.

23. D. L. VII, 149.

24. Cf. CICÉRON, *De fato*, X, 20: «il n'y a pas de mouvement sans cause».

25. AËTIUS, *Plac.*, I, 7, 33 (=S.V.F., II, 1027).

26. THEODOR., VI, 14 (=S.V.F., II, 916). Cf. D. SEDLEY, Les origines du dieu stoïcien, *Revue de Philosophie ancienne*, n. 1, 2007, pp. 3-59, notamm. p. 21.

27. J.-J. DUHOT, *op. cit.*, p. 257.

28. PLUTARQUE, *Des contradictions des Stoïciens*, 21, 1044 C.



une nécessité veille à l'établissement d'une vision harmonieuse de la nature, qui puise dans l'enchaînement des choses entre elles, mais que cette nécessité exige la beauté de la nature uniquement en guise de spectacle. On dirait même que le Dieu des Stoïciens nous invite, avant la lettre, à participer au mouvement artistique de «l'art pour l'art», précisément pour goûter, en spectateurs, la beauté cosmique. Aussi pour les Stoïciens les corps célestes sont-ils des divinités, des êtres intelligents qui se meuvent dans la voûte selon un ordre, une harmonie et une procédure intervenant nécessairement, dans la mesure où, dans le monde supranaturel rien n'est fortuit. Au dire de Cicéron «il n'y a rien d'accidentel, rien de changeant, rien qui soit laissé au hasard, dans la mesure où toutes les planètes se meuvent d'elles-mêmes, car grâce à leur conscience et à leur caractère divin, elles se transportent et règlent leurs cours de manière à s'accorder pour conserver et protéger toutes choses»²⁹. Les Stoïciens, à en croire Aëtius³⁰, entendent l'existence de Dieu à travers la contemplation de la nature. Aucune des belles choses n'est créée par hasard, mais tout est réalisé en accord avec un art créatif: «L'harmonie des sphères célestes ne laisse pas de place au hasard» et se prête à une étude approfondie. On dirait même que l'homme de l'époque hellénistique trouve dans le monde céleste, l'inspiration pour concevoir le modèle de son propre monde³¹.

(b) La responsabilité de l'homme et les limites de sa liberté

Chrysippe écrit dans son traité *Sur la loi*, que «l'impulsion est la raison de l'homme lui donnant l'ordre d'agir»³². Pourtant, si tout arrive selon le destin, jusqu'à quel point l'homme est-il libre d'agir selon la raison et comment peut-il intervenir pour prendre des décisions le concernant dans un monde où tout est régi par la Providence divine? Aux yeux des Stoïciens, c'était «un enjeu important de montrer que la thèse physique selon laquelle tout était déterminé par le destin était compatible avec la thèse éthique selon laquelle nous sommes responsables de nos actions»³³. Chrysippe refusait le rôle du destin sur nos actes et affirmait que nous sommes nous-mêmes responsables de nos caractères et de nos pensées³⁴. Il avait même très souvent recours à Homère, le poète de prédilection des Stoïciens, pour montrer que

29. CICÉRON, *De la nature des Dieux*, II, XVI, 43 et II, XXIII, 60.

30. AETIUS, *Plac.*, I, 6 (= S.V.F., II, 1009).

31. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *L'univers des valeurs, univers de l'homme, Recherches axiologiques*, Athènes, Centre de Recherche sur la Philosophie grecque, 2005, p. 129.

32. PLUTARQUE, *Des contradictions des Stoïciens*, 47, 1037 F (=S.V.F., III, 175).

33. J.-B. GOURINAT, *Prédication du futur et action humaine dans le traité de Chrysippe Sur le destin, Les Stoïciens*, G. Romeyer Dherbey (dir.) - J.-B. Gourinat (éd.), Paris, Vrin, 2005, pp. 247-273, notamm. p. 248.

34. J.-B. GOURINAT, *loc. cit.*



les hommes pensent que tout est soumis à la Nécessité et au Destin, mais qu'en réalité cette façon de voir relève d'une forme de lâcheté. Cependant, si l'on rejette sur la *tyché*, sur l'événement fortuit, la providence ou la nécessité toute responsabilité humaine, on transpose toute culpabilité dans le domaine du destin et ainsi l'homme se révèle innocent de toute action blâmable, et, partant, de toute punition³⁵. Pour étayer sa thèse, le philosophe de Soles puisait dans les premiers vers de l'*Iliade*, où Homère attribue la guerre désastreuse des Achéens contre les Troyens, responsable de la disparition d'une multitude d'âmes courageuses, à la seule volonté de Zeus³⁶, montrant que, d'habitude, l'homme accuse la fortune, surtout à propos des événements néfastes de sa vie, tout en rejetant sa propre (éventuelle) culpabilité sur une volonté autre que la sienne, indiscernable et donc susceptible d'entraîner toute mauvaise évaluation des données lors d'une prise de décision erronée. Chrysippe, selon Aulu Gelle, conteste cette démarche, en affirmant qu'une telle réaction qualifie uniquement les méchants qui sont coupables et effrontés; car, au lieu de se pencher sur eux-mêmes et de répondre eux-mêmes de leurs décisions défectueuses, ils cherchent un refuge dans la nécessité du destin «comme à l'asile de quelque temple» en affirmant que leur imprudence doit être attribuée au destin³⁷. Ailleurs, Chrysippe emprunte quelques vers de l'*Odyssée*, dans le passage où Homère fait parler Zeus au sujet des hommes: «... les mortels accusent les dieux ! Ils disent que le mal vient de nous; mais eux-mêmes, par leur folie se créent des maux, au-delà du destin»³⁸. En revanche, seul le sage stoïcien a la compétence de distinguer, même dans des situations catastrophiques, le principe d'un monde régi selon un ordre qui vise toujours au bien du tout cosmique³⁹.

En effet, l'homme se trouve dans le monde, régi selon ses règles intransgressibles mais simultanément face au monde, en tant que sujet de réflexion et d'action spontanée; il est donc libre dans le domaine réactionnel que les Stoïciens délimitent à travers leur théorie de la représentation. Tout animal, disent-ils, se met en mouvement du moment où la présence d'une représentation provoque chez lui une impulsion vers la représentation même. Tel est le cas, soulignent-ils de l'araignée. Elle commence à tisser, dès lors qu'une re-

35. Cf. AULU GELLE, *N. A.*, VII, II, 5. Cf aussi, EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Contre Hiéroclès*, 45 (P.G., 22); cf. D. AMAND, *Fatalisme et Liberté dans l'antiquité grecque*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1973, p. 370: «... il ne faut point non plus admirer les hommes vertueux ...».

36. *Iliade*, A, 5.

37. Cf. AULU GELLE, *N. A.*, VII, II, 13.

38. *Odyssée*, a 32-34. Cf. AULU GELLE, *N. A.*, VII, II, 14.

39. Cf. A.A. LONG, The Stoic Concept of Evil, *Philosophical Quarterly*, 18, 1968, pp. 329-343, notamm. p. 333.

présentation instinctive lui donne l'impulsion de le faire: elle se met alors au travail; ou encore de l'abeille, qui, une fois la représentation donnée, se met à produire de la cire. S'agissant de l'être raisonnable, il est le seul capable d'élaborer les représentations et, partant, d'accepter les vraies ou de refuser son assentiment aux fausses. Cette décision dépend uniquement du bon usage que l'homme fait de sa raison⁴⁰. Il faudrait ici mettre l'accent sur le rapport entre sagesse et liberté. Zénon affirme que seul le sage est libre et que les méchants sont esclaves car l'esclavage est la privation du pouvoir agir librement⁴¹. Dans le monde stoïcien, la liberté du sage consiste dans le bon usage de son intellect et dans sa capacité à raisonner; tandis que le méchant, privé de ces qualités, se trompe et se laisse entraîner par des représentations fausses, qui sont des images sensibles⁴². La réaction de l'individu face à une représentation troubla Chrysippe à tel point qu'il s'opposa aux deux tendances philosophiques prédominantes de l'époque, dont l'une soutenait que toute réaction humaine arrive par le destin et l'autre que les mouvements de l'âme échappent au destin. Il soutint pour sa part, une troisième thèse, à mi-chemin entre les deux autres, d'après laquelle tout mouvement de l'âme s'annonce sous le choc d'une représentation⁴³. Néanmoins, la représentation ne joue pas un rôle déterminant dans la façon d'agir de la personne qui reçoit l'impulsion: celle-ci, est définie par la manière d'être de chaque individu, la représentation fonctionnant uniquement, comme cause antécédente. Chrysippe, pour échapper à l'embarras suscité chez lui par l'affirmation selon laquelle tout dépendait de la nécessité, introduisit alors, comme on le sait, les causes confatales (συναίτια), en distinguant causes internes (causes principales) et causes externes (causes antécédentes). Du moment où le destin (cause antécédente) existe forcément et ne dépend pas de notre pouvoir, c'est notre nature et notre caractère qui fonctionnent comme la cause principale de notre action, étant donné que notre nature dépend uniquement de nous⁴⁴ (du fait que nous soyons sages ou méchants). Le sage, étant sans opinion, suivra le *orthos logos*, la raison droite et ne donnera jamais son assentiment à une représentation fausse⁴⁵. En effet, tout être rationnel possède une auto-

40. Cf. ORIG., *De princip.*, III, p. 108, éd. Delurue (=S.V.F., II, 98).

41. Cf. D. L. VII, 121.

42. Cf. G. VERBEKE, *op. cit.*, p. 100.

43. CICÉRON, *Du destin*, XVII-XVIII. Cf. aussi J.-J. DUHOT, *op. cit.*, pp. 193 et suiv.

44. Cf. M. DRAGONA-MONAHOU, Freedom, Chance and Necessity in Marcus Aurelius, *Actes de la 1ère Journée Philosophique du Centre de Recherche sur la Philosophie grecque de l'Académie d'Athènes*, éd. (E. Moutsopoulos - M. Protopapas-Marneli), *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ*, 37, 2007, vol. II, pp. 92-109, notamm. pp. 104 et suiv.

45. Cf. A. A. LONG, Aristotle's Legacy, to Stoic Ethics, *Bulletin of the London University of Classical Studies*, 15, 1968, pp. 72-85, notamm. p. 80 et n. 54: «Le plaisir est l'opinion fautive qui nous amène à croire qu'un bien s'approche ...».

détermination libre et inhérente qui fonctionne comme cause principale et déterminante de ses actions; les Stoïciens ont donné à cette procédure noétique le nom de *συγκατάθεσις*⁴⁶, qui, pour le sage, s'étend à son rapport avec la raison droite. Ce rapport constitue son bonheur, son but suprême étant de vivre en conformité avec la logique (ὁμολογουμένως), autrement dit selon la vertu (D. L. VII, 86-87)⁴⁷. En revanche, le méchant n'étant pas capable de suivre la raison droite, et faisant une mauvaise évaluation des faits⁴⁸, donnera son assentiment à des représentations fausses, qui le conduiront à des maux moraux⁴⁹, à savoir, à des passions. «Le couteau tranchant» de l'École, afin de compléter son argumentation concernant l'assentiment du sage et du méchant, a de nouveau recours à un exemple, puisé cette fois dans la géométrie. Dès que l'on pousse, dit-il, un cylindre et un cône, le cylindre commence à rouler et le cône à tourner; l'impulsion (cause antécédente) est donnée aux deux corps avec la même intensité. Néanmoins, la raison qui suscite la diversité dans leur mouvement dépend uniquement de la forme de chacun des deux corps⁵⁰. Le point fort de cette thèse repose sur l'affirmation que le mouvement d'un corps trouve sa raison d'agir à l'intérieur de lui-même et non pas dans l'impulsion reçue (cause extérieure). Son argumentation prend donc appui sur le comportement, en principe, différent de chacun des corps. Il en va de même chez les hommes. La structure rationnelle et la nécessité du destin mettent en mouvement les genres et les débuts des causes, mais la volonté propre de chacun et ses dispositions d'esprit naturelles règlent l'élan de ses décisions et de ses pensées ainsi que ses actions⁵¹. En effet, une repré-

46. ALEX. D'APHROD., *De fato*, cp. I, p. 181, 13 Bruns. (=S.V.F., II, 979): «... γίνεται δὲ τὰ ὑφ' ἐκάστου γινόμενα κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν... οὐδὲν μὲν τῶν κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ὑφ' ἐκάστου γινομένων δύνασθαι φασιν ἄλλως εἶναι, ἀλλ' ἐκαστον τῶν γινομένων ὑπ' αὐτῶν γίνεσθαι κατηναγκασμένως, κατ' ἀνάγκην οὐ τὴν ἐκ βίας, ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ δύνασθαι τὸ πεφυκὸς οὕτως, ὄντων τῶν περιεστώτων τοιούτων «ἃ» ἀδύνατον αὐτῷ μὴ περιεστάναι, τότε ἄλλως πως καὶ μὴ οὕτως κινηθῆναι».

47. A. A. LONG, *The Stoic Concept of Evil*, *Philosophical Quarterly*, 18, 1968, pp. 329-343, p. 333.

48. Cf. A. A. LONG, *Aristotle's Legacy, to Stoic Ethics*, *op. cit.*, p. 337.

49. Cf. A. A. LONG, *The Stoic Concept of Evil*, p. 334: «God is *orthos logos* and *orthos logos* is also a description of the wise man's state of mind. But of course in the moral sphere the function of reason is the formulation of imperatives, laws of behaviour, and this is what the Stoics seem to have meant in identifying the state of the good man's *logos* with universal Law. His *logos* is the moral principle determining his behaviour and it is a universal law because the good man is not inferior to God and therefore his *Logos* is an instance of *orthos logos* in the larger sense».

50. Cf. A.-M. IOPPOLO, *op. cit.*, p. 4510, où l'auteur cite Plutarque en observant que celui-ci se limite à dire que, pour Chrysippe, ni la représentation ni le destin ne sont des causes parfaites dans l'action humaine, l'assentiment n'étant pas non plus, à ses yeux, une cause parfaite. En effet, ajoute A.-M. Ioppolo, la *cause procatartique* doit être celle qui n'a pas besoin d'assentiment. Cicéron, d'autre part, affirme que l'assentiment à la représentation constitue la *cause parfaite et principale* (cf. *Du destin*, § 41).

51. Cf. AULU GELLE, *op. cit.*, L, VII, § 11.

sensation provoque toujours chez l'homme une impulsion vers elle: l'*hormè*. Le sage ne se laisse pas conduire par les représentations (images sensibles qui se dévoilent devant lui) avant qu'une élaboration intellectuelle ne soit mise en œuvre⁵². L'assentiment aux représentations nous appartient exclusivement. Le destin déclenche l'action des causes productrices, n'étant ainsi que cause initiale. Ce qui se passe dans le monde ou ce qui nous arrive n'enlève rien à notre autonomie réactionnelle. La suite nous appartient. C'est nous qui sommes responsables⁵³. Et dans le cas du cylindre et du cône, l'impulsion donne uniquement le motif du mouvement. La façon, pourtant, dont chacun des deux corps géométriques se mettra à se mouvoir dépend de la forme de chacun d'eux. Et, dans le cas de l'homme, de la qualité de sa nature rationnelle⁵⁴. Cette affirmation, promotrice de la liberté individuelle est développée de façon plus pertinente pourtant à travers le texte de Diogenianus (S.V.F., II, 998); celui-ci objecte à la thèse de Chrysippe qu'il faut discerner entre liberté et destin. Si l'on en croit l'épicurien, le philosophe de Soles, dans le deuxième livre de son traité *Sur le destin*, affirmait qu'il est évident qu'un grand nombre de choses se produisent selon notre volonté; d'une certaine manière pourtant, ces choses se rattachent au destin et participent au devenir cosmique. On est donc face à la présence inévitable du destin dont l'homme suit la procédure, même à son insu, dans la mesure où il a l'impression d'avoir réagi librement alors qu'en réalité, son acte, inscrit dans le devenir cosmique, avait été déterminé de manière prérogative, bien à l'avance et que donc sa volonté suit la nécessité de la providence. Tout événement ou toute action dépendante de nous trouvent leur place dans l'entrelacement causal du destin, puisque notre nature fait aussi partie de la chaîne indéfinie (ἀτελής) de l'*Eimarméne*⁵⁵.

(c) Le cas du hasard dans le devenir cosmique et humain.

L'existence de la chaîne causale qui intègre toute action dans sa propre logique et qui, en réalité, interdit toute indépendance et liberté individuelles ne laisserait donc aucune marge au hasard, à l'événement fortuit. Et pourtant, l'homme, en sa qualité d'être libre et doué de la volonté d'agir indépendamment de toute restriction imposée par la destinée, aurait pu procéder à une série d'actions non prédéterminées. En effet, dès lors qu'une

52. Cf. A.A. LONG, The Stoic Concept of Evil, p. 337.

53. Cf. J.-J. DUHOT, *op. cit.*, p. 176.

54. Cf. A.A. LONG, Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias *De Fato*, (i-xiv), *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50, 1968, pp. 246-268, notamm. pp. 259, 263.

55. Cf. A.-M. IOPPOLO, *op. cit.*, pp. 4532-4533; cf. ALEX. D'APHROD., *De fato*, cp. 13, p. 181, 13, Bruns. (S.V.F., II, 979, 26-27): «πᾶν γὰρ ζῶον ὡς ζῶον κινούμενον κινεῖσθαι «τὴν» καθ' ὁρμὴν κίνησιν, ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης διὰ ζώου γινομένην».

représentation se dévoile, chacun réagit en fonction de l'idée qu'il se fait de l'événement présenté. La réaction s'impose par notre manière d'être; l'acte qui la suivra, affirment nos philosophes, lui appartient exclusivement. Pourtant, même ce mouvement «apparemment» indépendant n'échappe aucunement à la chaîne déterminée des causes. On pourrait donc soutenir que la réaction de l'homme est identique au mouvement du cylindre et du cône, puisque, selon les Stoïciens, cette réaction pourrait s'intégrer dans la chaîne causale des causes antécédentes⁵⁶. La liberté humaine se borne ainsi à prendre la forme d'une «volonté», comme le suggère Cléanthe dans ses vers⁵⁷. En effet, le philosophe d'Assos, dans ces quelques vers cités par Épictète, implore Zeus et la Destinée de le conduire au lieu qui lui avait été déjà assigné; lui, les suivra sans céder à la paresse. Pourquoi cette action toute puissante agit-elle en douceur avec l'assentiment de l'être qu'elle contraint? Parce que cette force est immanente à l'individu, sous la forme de la tendance (*tonos*)⁵⁸ qui est le résultat physique de tout être vivant. Le prolongement éthique est évident. La contrainte est une causalité qui s'exercerait sur nous de l'extérieur, de manière mécaniste. Mais, si le foyer de cette nécessité est immanent, c'est-à-dire interne à nous-mêmes, alors nous suivons la nécessité spontanément, de plein gré. Voilà pourquoi, même s'il ne voulait pas les suivre, devenu méchant, il ne les suivrait pas moins. Volonté individuelle et volonté divine ne diffèrent point, étant donné que le monde se présente comme un tout indivisible, où rien n'échappe au destin⁵⁹. Le Stoïcisme mènerait donc à un exercice de volonté afin que celle-ci se transforme en acceptation volontaire des ordonnancements de la Nature. Sénèque affirmait, de son côté, que la nature nous procura une raison imparfaite mais susceptible de perfectionnement⁶⁰. Ainsi la fatalité stoïcienne se présente-t-elle sous un double aspect: divin et humain. Dieu agit toujours pour le bien de l'univers et aucun événement fortuit ne pourrait empêcher le déroulement de ses actes. En ce qui concerne l'homme, celui-ci n'a qu'à faire évoluer son raisonnement afin d'atteindre le Logos divin et de rationaliser ainsi la procédure causale de Zeus.

Chrysippe définissait le destin, dont la substance avait un pouvoir rationnel⁶¹, comme l'ordre naturel de toutes choses qui se succèdent selon un

56. Cf. S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 301 et n. 134.

57. ÉPICTÈTE, *Manuel*, c. 53 (=S.V.F., I, 527): (2) «Quiconque se rend de bonne grâce à la Nécessité est un sage à nos yeux et il connaît les choses divines».

58. Cf. PLATON, *Phédon*, 86b et suiv.

59. J.-J. DUHOT, *op. cit.*, p. 264.

60. Cf. SÈNEQUE, *Lettres*, 49, 11.

61. S.V.F., II, 913.



entrelacement inviolable dans la chaîne causale, de telle sorte que ce qui précède finit par être cause de ce qui suit⁶². C'est cette thèse chrysipéenne que M. Heidegger a su faire évoluer et élucider (peut-être à son insu) en appelant cause « ce qui fait que quelque chose avance de l'absence à la présence »⁶³. Et la force de l'*Eimarménè*, engendrée par cette procédure est, selon Chrysippe, sa puissance intellectuelle, qui la rend capable d'organiser le bon fonctionnement de l'univers⁶⁴. L'*Eimarménè*, douée d'un mouvement éternel, continu et ordonné, ne diffère point de la destinée et de la Nécessité⁶⁵.

Dans cette théorie sur le Destin et la Nécessité, on constate l'effort déployé par Chrysippe pour réconcilier ces deux notions. Il établit toujours des équivalences entre elles, en s'appuyant sur des explications plausibles. Pour l'être raisonnable, rien n'est évident ni clair; pour Dieu tout est conforme à sa raison. Tout se produit en conformité avec son intellect⁶⁶. En revanche, pour ce qui est de l'homme, même si les choses sont conformes à sa propre nature, jamais elles ne pourront être détachées de la chaîne créée par les mains de l'*Eimarménè*, dans la mesure où notre nature s'intègre dans le même enchevêtrement des causes, ce qui ne laisse aucune place à l'événement fortuit, même si, aux yeux de l'homme, le hasard existe. Tout ce qui arrive sans qu'il puisse le présupposer, ce dernier le conçoit comme un événement fortuit, dû à la *tychè*, survenu par chance, du fait du destin⁶⁷. Les Stoïciens affirment ainsi que le hasard est une cause qui échappe à l'intellect humain⁶⁸ ou une chose qui demeure dans l'obscurité⁶⁹. Dans un univers strictement déterministe, comme l'est celui des Stoïciens, il n'y a pas de place pour le hasard; même pour des choses dont les causes demeurent cachées, ils soutiennent qu'il y a des causes minimes, qui se glissent en dessous des choses et nous échappent (αἰτίας ἀδήλους ὑποτρέχειν καὶ λανθάνειν ἡμᾶς)⁷⁰, mais qui n'en existent pas moins. Destin, Nécessité et causes se rencontrent ainsi sous une autre forme et dans un autre domaine: celui de la raison.

62. A.-M. IOPPOLO, *op. cit.*, p. 4524.

63. M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Frankfurt, 1950, (éd. gr., p. 14), appelle cause ce qui «fait que quelque chose avance de l'absence à la présence».

64. STOB., *Ecl.*, I, 79, 1, W. (=S.V.F., II, 913).

65. THEODORET., VI, 14 (=S.V.F., II, 916): «καὶ Χρύσιππος δὲ ὁ Στωϊκὸς μηδὲν διαφέρειν εἶπε τοῦ εἰμαρμένου τὸ κατηναγκασμένον, εἶναι δὲ τὴν εἰμαρμένην κίνησιν αἰδίου, συνεχῆ καὶ τεταγμένην».

66. *Ibid.*

67. K. J. DOVER, *Geek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, California, Basil Blackwell and University California Press, 1994², p.138.

68. PLUT., *Plac. Ph.*, I, 29 (Dox. Gr., 326): «οἱ Στωικοὶ (λέγουσι τὴν τύχην) ἀδήλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ».

69. Cf. A. BAILLY, *Dictionnaire grec français*, pp. 23-24.

70. PLUTARQUE, *Des Contradictions des Stoïciens*, 1045, 23 C.



L'homme devrait être attentif aux phénomènes qui se produisent dans la nature, toujours d'une certaine manière, nous dit Chrysippe, car cela est imputable à une nécessité. Non pas, toutefois, une nécessité provenant d'une puissance violente et inopinée; mais, tout au contraire, d'une nécessité qui se réalise par nature. La pierre, en effet, si on la lâche de haut, ne peut pas ne pas tomber, si rien ne lui fait obstacle – par le fait qu'elle a en elle un poids qui guide son mouvement naturel, et quand, en outre, les causes extérieures qui contribuent au mouvement naturel sont données à la pierre, celle-ci tombe mue par les causes naturelles. Non seulement la pierre ne peut pas ne pas se mouvoir, quand ces causes sont présentes, mais encore elle se meut dès lors nécessairement, et un tel mouvement est accompli par la pierre sous l'action du destin⁷¹. Or il est nécessaire que son mouvement se produise ainsi. Quant à nos actes, ils peuvent être en notre pouvoir mais en même temps notre nature impose notre comportement; ce qui n'implique pas pour autant que nos actes se sont détachés de la chaîne causale du destin, notre nature même étant intégrée dans cet entrelacement⁷². Il est donc évident que, pour les Stoïciens, les expressions «par nature (φύσει)» et «en accord avec le destin (καθ' εἰμαρμένην)» sont synonymes⁷³.

Certes, Zénon soutenait qu'il y avait certaines choses qui dépendaient de nous et d'autres qui n'en dépendaient point. Mais une telle affirmation en reste au niveau du langage, dès lors que même nos actes se rattachent à la chaîne ininterrompue du destin.

La liberté de l'homme consiste dans son effort de perfectionner son intellect, d'élaborer ses penchants⁷⁴ par l'enseignement. Ainsi l'aptitude qu'a l'individu à élaborer ses dispositions innées lui confirme la possibilité de changer son optique sur le mode d'agir, une fois intégré dans la concaténation des événements, l'homme saura réaliser volontairement son propre événement. Même s'il n'existe qu'un nombre excessivement restreint de sages⁷⁵ dans le monde, même si ce monde n'est habité que par des méchants dans sa plus grande part, l'homme est appelé à s'entraîner afin de saisir le sens de sa liberté authentique qui existe uniquement dans l'intellect.

M. PROTOPAPAS-MARNELI
(Athènes)

71. ALEX. D'APHROD., *Traité du destin*, texte établi et traduit par P. THILLET, Paris, «Les Belles Lettres», 1984, cp. 13, p. 181-182.

72. Cf. A.-M. IOPPOLO, *op. cit.*, pp. 4532-4533.

73. ALEX. APHROD., *De fato*, cp. 34, p. 205, 34, Bruns. (=S.V.F., II, 1002).

74. Cf. CICÉRON, *Tusculanes*, IV, XVII, 38-39, XXXVII, 80-81.

75. ALEX. APHROD., *De fato*, cp. 28, p. 199, 4-11 (=S.V.F., III, 658); SEXT. EMP., *Adv. Math.*, VII, 432 (=S.V.F., III, 657); PLUTARQUE, *Des Contr. des Stoïciens*, 1048, 31, E; PLUTARQUE, *Des Not. Comm.*, 1076, 33, B.



ΤΥΧΗ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥΣ ΤΗΣ ΣΤΟΑΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Τὸ ἀκανθῶδες ζήτημα τῆς τύχης καθὼς καὶ τῆς παρέμβασης τοῦ ἡγεμονικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς στὶς ἐπιλογές τοῦ ἀνθρώπου ὀφείλεται, κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς, στὴν ἀδυναμία τοῦ νοῦ νὰ συλλάβει τὴ θέση τῆς Πρόνοιας, τῆς διαπλοκῆς τῶν αἰτίων καθὼς καὶ τῆς λογικῆς ἀλληλουχίας καὶ αἰτιοκρατικῆς ἔνωσης τῶν γεγονότων. Ἔτσι ἐξηγεῖται καὶ ἡ ἀτέρμων πάλη τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ πεπρωμένο του κατὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῆς δουλείας, τῆς ἀσθένειας, τοῦ θανάτου. Πρόκειται γιὰ μιὰ διαμάχη ἄλογη καὶ ὀφειλόμενη ὅπωςδῆποτε στὴν ἀτέλεια μιᾶς ἀνολοκλήρωτης «σοφίας», ποὺ διστάζει μεταξὺ τῆς ἀπόλυτης ἐλευθερίας καὶ τοῦ φόβου ἀντιμετώπισης τῶν γεγονότων. Ἐκεῖνο, ἄρα, ποὺ διαφεύγει ἀπὸ τὸν νοῦ τοῦ ἀνθρώπου, δὲν εἶναι τὸ τυχαῖο. Πρόκειται γιὰ τὴν λογικὴ διαδοχὴ (εἰρμός) τῶν γεγονότων ποὺ λαμβάνουν τῆς ἀνθρώπινης λογικῆς, ἡ ὁποία ἀτελὴς εἰσέτι, ἀρνεῖται τὴν ἀνγκατάθεσή της στὴ διαδικασία τοῦ κοσμικοῦ γίνεσθαι.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



Μ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ

ΑΘΗΝΩΝ

