

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Une volonté sous condition ? Un commentaire d'Epictète, Entretiens 1.12.7-19

Valéry Laurand

Université Bordeaux Montaigne, France

Abstract Through a commentary on a text by Epictetus (*Diat.* 1.12.7-19), I would like to study the Greek (and Stoic) concepts that allow us to speak and think about the freedom of a will that is grappling with the thought (and reality) of fate. My thesis could be expressed as follows: even if destiny gives a framework to the will and to actions, and to the conditions of these, the will is still configured by a prior, almost prejudicial choice, a first choice which is also the choice of oneself. This is witnessed by the *prohairesis* in Epictetus, which is in each person the instance of this choice, an instance to the completion of which all apprentice philosophers work: this is their project – to become free by discovering the freedom of this faculty of choice. Therefore, if he cannot change the context of the will, the framework of his action, every apprentice philosopher is called upon, in contrast, to modify 1) his internal disposition towards events; 2) the consequences of his actions.

Keywords Prohairesis. Epibole. Events. Fate. Choice.

Sommaire 1 Introduction. – 2 Le projet initial (*epibole*) : la libre collaboration au destin. – 3 Vouloir en contexte. – 4 Cadre de la volonté et configurations événementielles.

1 Introduction

Je voudrais, à travers le commentaire d'un texte d'Epictète (*Diat.* 1.12.7-19), étudier les concepts grecs (et stoïciens) qui nous permettent de parler et de penser la liberté d'une volonté aux prises avec la pensée (et la réalité) du destin. Ma thèse pourrait s'exprimer ainsi : si le destin donne un cadre à la volonté et aux actions, et aux



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements 5

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

ISBN [ebook] 978-88-6969-583-4 | ISBN [print] 978-88-6969-584-1

Peer review | Open access

Submitted 2021-04-26 | Accepted 2021-11-23 | Published 2021-12-13

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-583-4/009

conditions de celles-ci, la volonté se trouve configurée par un choix préalable, presque préjudiciel, premier choix qui est, aussi, un choix de soi : ce dont témoigne la *prohairesis* chez Épictète, qui est en chacun l'instance de ce choix, instance à l'achèvement de laquelle travaille tout apprenti philosophe : c'est là son projet – devenir libre en découvrant la liberté de cette faculté de choix. Dès lors, s'il ne peut changer le contexte de la volonté, le cadre de son action, tout apprenti philosophe est appelé en revanche à modifier 1) sa disposition interne à l'égard des événements ; 2) les conséquences de ses actions. Voici le texte :

πάντα οὖν ταῦτα ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς ἐπεσκεμμένος τὴν αὐτοῦ γνώμην ὑποτέταχεν τῷ διοικούντι τὰ ὅλα καθάπερ οἱ ἀγαθοὶ πολῖται τῷ νόμῳ τῆς πόλεως. ὁ δὲ παιδευόμενος ταύτην ὀφείλει τὴν ἐπιβολὴν ἔχων ἔλθειν ἐπὶ τὸ παιδεύεσθαι ἄπως ἂν ἐποίμην ἐγὼ ἐν παντὶ τοῖς θεοῖς καὶ πῶς ἂν εὐαρεστοίην τῇ θείᾳ διοικήσει καὶ πῶς ἂν γενοίμην ἐλεύθερος; ἐλεύθερος γὰρ ἐστίν, ᾧ γίνεται πάντα κατὰ προαίρεσιν καὶ ὃν οὐδεὶς δύναται κωλύσαι. τί οὖν; ἀπόνοιά ἐστιν ἢ ἐλευθερία; μὴ γένοιτο. μανία γὰρ καὶ ἐλευθερία εἰς ταῦτον οὐκ ἔρχεται. ἄλλ' ἐγὼ θέλω πᾶν τὸ δοκοῦν μοι ἀποβαίνειν, κἂν ὀπωσοῦν δοκῇ. μαινόμενος εἶ, παραφρονεῖς. οὐκ οἶδας, ὅτι καλὸν τὴν ἐλευθερία ἐστὶ καὶ ἀξιόλογον; τὸ δ' ὡς ἔτυχεν με βούλεσθαι τὰ [δ'] ὡς ἔτυχεν δόξαντα γίνεσθαι, τοῦτο κινδυνεύει οὐ μόνον οὐκ εἶναι καλόν, ἀλλὰ καὶ πάντων αἰσχιστον εἶναι. πῶς γὰρ ἐπὶ γραμματικῶν ποιούμεν; βούλομαι γράφειν ὡς θέλω τὸ Δίωνος ὄνομα; οὐ· ἀλλὰ διδάσκομαι θέλειν, ὡς δεῖ γράφεσθαι. τί ἐπὶ μουσικῶν; ὡσαύτως. τί ἐν τῷ καθόλου, ὅπου τέχνη τις ἢ ἐπιστήμη ἐστίν; εἰ δὲ μὴ, οὐδενὸς ἦν ἄξιον τὸ ἐπίστασθαι τι, εἰ ταῖς ἐκάστων βουλήσεσι προσηρμόζετο. ἐνταῦθα οὐ<v> μόνον ἐπὶ τοῦ μεγίστου καὶ κυριωτάτου, τῆς ἐλευθερίας, ὡς ἔτυχεν ἐφεῖταί μοι θέλειν; οὐδαμῶς, ἀλλὰ τὸ παιδεύεσθαι τοῦτ' ἐστὶ μανθάνειν ἕκαστα οὕτω θέλειν ὡς γίνεται. πῶς δὲ γίνεται; ὡς διέταξεν αὐτὰ ὁ διατάσσων. διέταξε δὲ θέρος εἶναι καὶ χειμῶνα καὶ φορὰν καὶ ἀφορίαν καὶ ἀρετὴν καὶ κακίαν καὶ πάσας τὰς τοιαύτας ἐναντιότητας ὑπὲρ συμφωνίας τῶν ὅλων ἡμῶν θ' ἐκάστῳ σῶμα καὶ μέρη τοῦ σώματος καὶ κτήσιν καὶ κοινωνοῦς ἔδωκεν.

Ταύτης οὖν τῆς διατάξεως μεμνημένους ἔρχεσθαι δεῖ ἐπὶ τὸ παιδεύεσθαι, οὐχ ἵν' ἀλλάξωμεν τὰς ὑποθέσεις (οὔτε γὰρ δίδονται ἡμῖν οὗτ' ἄμεινον), ἀλλ' ἵνα οὕτως ἐχόντων τῶν περὶ ἡμᾶς ὡς ἔχει καὶ πέφυκεν αὐτοὶ τὴν γνώμην τὴν αὐτῶν συνηρμωμένην τοῖς γινομένοις ἔχωμεν. τί γάρ; ἐνδέχεται φυγεῖν ἀνθρώπους; καὶ πῶς οἷόν τε; ἀλλὰ συνόντας αὐτοῖς ἐκείνους ἀλλάξει; καὶ τίς ἡμῖν δίδωσιν; τί οὖν ἀπολείπεται ἢ τίς εὐρίσκεται μηχανὴ πρὸς τὴν χρῆσιν αὐτῶν; τοιαύτη, δι' ἧς ἐκείνοι μὲν ποιήσουσι τὰ φαινόμενα αὐτοῖς, ἡμεῖς δ' οὐδὲν ἦττον κατὰ φύσιν ἔξομεν.

Toutes ces choses, donc, l'homme de bien, après les avoir passées en revue, a soumis sa décision à celui qui gouverne toutes choses, comme les bons citoyens à la loi de la cité. Celui qui apprend doit venir à l'enseignement dans cette intention : « comment pourrais-je, moi, suivre en tout les dieux et trouver satisfaction sous le gouvernement divin et comment pourrais-je devenir libre ? ». Il est libre en effet celui à qui tout arrive selon sa *prohairesis* et que rien ne peut entraver.

Quoi donc ? La liberté est-elle absence de raison ?

Cela ne saurait arriver. Car folie et liberté ne vont pas ensemble.

Mais moi je veux que se produise tout ce qui me paraît bon, quel que soit ce qui me paraît bon.

Tu es fou, tu déliras. Ne sais-tu pas que la liberté est une belle chose, digne de considération ? Mais vouloir comme il me vient qu'arrivent les choses qui m'ont paru bonnes sur le coup, cela risque non seulement de ne pas être beau, mais même tout ce qu'il y a de plus honteux. Comment faisons-nous quand il s'agit d'écrire ? Est-ce que je me propose d'écrire comme je veux le nom de Dion ? non : mais on m'apprend à vouloir comment il doit être écrit. Et en ce qui concerne la musique ? Pareil. Et dans tout ce qui concerne un art ou une science ? Sinon le fait de connaître quelque chose n'aurait aucune valeur, s'il s'adapte aux volontés de chacun. Et là, uniquement, à propos du plus grand et du plus important, à propos de la liberté, il m'a été permis de vouloir comme il me vient ? Nullement – mais s'instruire, c'est apprendre à vouloir chaque chose comme elle arrive. Et comment arrive-t-elle ? Comme l'a ordonné l'ordonnateur. Or il a ordonné qu'il y ait été et hiver, fécondité et stérilité, vertu et vice et tous les opposés de ce type, pour l'harmonie du tout, et à chacun de nous il a donné un corps et des membres du corps et des biens et des compagnons.

C'est en nous souvenant de cet ordre qu'il faut aller à l'enseignement, non pas pour changer l'institution des choses (car cela ne nous est pas accordé et ne serait pas mieux), mais pour que, les choses qui nous concernent se comportant comme elles se comportent et sont par nature, nous nous conduisions nous-mêmes en ajustant notre décision aux événements.

Eh quoi ! Est-il possible de fuir les hommes ? Et comment faire ? Mais les changer par notre relation avec eux ? et qui nous le permet ? que reste-t-il alors ou quel stratagème peut être trouvé pour traiter avec eux ? celui par lequel eux ils feront ce qui leur semble – quant à nous, nous n'en seront pas moins en accord avec la nature.¹

1 Epict. *Diat.* 1.12.7-19.

Au début du chapitre 12 des *Entretiens*, Épictète passe en revue cinq pensées à propos des/du dieu(x) : 1. Il n'existe pas ; 2. Il existe, mais est inactif ; 3. Il existe, mais sa providence n'agit que sur les astres ; 4. Il existe, mais sa providence n'agit que de façon générale sur les réalités terrestres et humaines ; 5. Il existe et sa providence agit sur chaque être en détail. La première solution interroge le *telos* qui consiste à suivre les dieux (ἔπεισθαι θεοῖς). C'est la conformité à ce *telos* qui décide ensuite laquelle des solutions restantes est « saine » (ὑγιής) – sensée, raisonnable, pourquoi pas conforme à la santé de l'âme, telle qu'elle est définie comme εὐκρασίαν τῶν ἐν τῇ ψυχῇ δογμάτων² (le bon équilibre des opinions dans l'âme). Si nous adoptons comme *telos* la vie conforme à la divinité, alors 1. elle doit exister ; 2. il doit exister une διάδοσις εἰς ἀνθρώπους ἐξ αὐτῶν (une transmission, répartition, venant des dieux vers les hommes), 3. sa providence s'occupe de chacun en particulier. Cette διάδοσις joue sur plusieurs niveaux : d'abord, elle est un lien spécifique du dieu à chaque homme (Épictète cite le vers de l'*Iliade* : « rien ne t'échappe de mes mouvements »), ensuite elle dessine un ordre des choses, dans lequel tout homme est inséré (ce qui dessine un contexte qui, s'imposant à elle, limite sa volonté), enfin, dans le cadre de la fin poursuivie (« suivre les dieux »), qui elle-même oriente l'acte même de vouloir, cette *diadosis* joue comme norme de cette volonté. Il s'agit, pour celui qui apprend la philosophie, de se donner les moyens d'un équilibre entre ses options philosophiques et ses opinions, sachant qu'à l'école d'Épictète, on choisit résolument comme fin de « suivre le dieu » : dès lors, on peut se demander ce que cela implique quant à la liberté et à la volonté. La réponse tient dans la notion d'une volonté contextualisée, normée, je dirais « conditionnée », dans le sens où le texte dit clairement qu'on ne peut pas tout vouloir n'importe comment : cette modalité du vouloir se définit, dit la suite du texte (au § 20-1), par le verbe προσδέχομαι, accueillir, « se résigner », accepter avec ferveur, avec une tranquille expectative.

Dans ce texte, nous comptons pas moins de cinq manières d'exprimer la notion de « volonté », cinq termes grecs (dont la traduction n'a rien de simple) : γνώμη, que J. Souilhé traduit par 'volonté', et qui serait ici plutôt utilisé dans le sens de 'motion', si l'on en juge par le parallèle avec l'activité des citoyens, ou 'décision' (peut-être plus que 'jugement') dans le second emploi ; ἐπιβολή, qu'après hésitations je traduis finalement par 'projet' ;³ les verbes θέλω et βούλεσθαι, dont les traductions par 'vouloir' et 'se proposer' n'épuisent pas la difficulté ; enfin, *last but not the least*, προαίρεσις, que j'ai préféré ne

² SVF 3, 278.

³ Je rejoins là une traduction déjà proposée par Voelke 1973, 60, et plus particulièrement 140-1, à propos d'Épictète (il parle alors de « projet fondamental »).

pas traduire encore. Il s'agit ici pourtant d'un terme-clef, qui définit rien moins que la liberté, de manière quelque peu paradoxale : « il est libre en effet celui à qui tout arrive selon sa *prohairesis* et que rien ne peut entraver ». Si la *prohairesis* est ici 'faculté de choix' (l'un des sens que donne J.-B. Gourinat au terme chez Épictète),⁴ on peut avoir deux manières de comprendre cette phrase étrange : soit tout arrive selon mon désir, mes choix, ce qui ferait que vraie liberté rimerait avec toute puissance ; soit, si la volonté est conditionnée, et précisément elle l'est. Il faut alors penser que cette 'faculté' de choix est-elle-même singulièrement limitée, tout en étant ce qui définit paradoxalement ma liberté : il suffit en effet que je choisisse ce qui arrive pour que tout arrive selon mon choix. On retrouve là le paradoxe noté par M. Bourbon :⁵

le champ de notre liberté, pour Épictète, s'épuise dans l'usage de cette puissance psychique qu'est la *prohairesis* de sorte que dans un renversement tout à fait remarquable, et non sans paradoxe, la seule manière d'être libre, c'est-à-dire de se soustraire à la contrainte du destin, ne peut consister pour Épictète qu'à épouser ce destin.

C'est ce paradoxe que je voudrais éclairer grâce à ce texte.

2 Le projet initial (*epibole*) : la libre collaboration au destin

L'analogie qu'opère Épictète en début de texte entre l'homme de bien et le citoyen doit retenir notre attention. L'homme de bien a donc « passé en revue » les diverses solutions quant à sa relation au dieu, et il en est arrivé à la conclusion qu'il existe une providence et cette *διάδοσις* du dieu aux hommes. Si dieu est, il gouverne toute choses par sa providence. La conclusion est : si on doit le suivre, il faut se soumettre. Mais de quel genre de soumission est-il question ? L'analogie éclaire précisément à la fois la *diadosis* et la soumission. Celle de l'homme de bien est comparable à la soumission des bons citoyens à la loi de la cité. Ce qui définit cependant le citoyen est non seulement qu'il est sujet de droit mais collabore (au moins théoriquement, même si, de fait, dans l'empire romain, la chose est plutôt limitée) également à l'établissement de la loi (par un droit de vote, au moins théorique, puisqu'à l'époque d'Épictète depuis déjà longtemps disparu sauf au niveau local). Au fond, le citoyen se soumet à ce qu'il a collaboré à établir. Ailleurs, en 2.10.4, Épictète montre les fonctions propres qui découlent du statut de citoyen (du monde, en l'espèce, mais Épictète part de la

⁴ Gourinat 2005. Bourbon 2019, 156, retient les sens de 'choix', 'faculté de choix'.

⁵ Bourbon 2016, 230, thèse qui a donné lieu à l'ouvrage précédemment mentionné.

notion de citoyen) : le citoyen ne délibère (*bouleuesthai*) jamais comme s'il était isolé, n'a dans cette délibération aucun intérêt personnel, il rapporte tout désir au tout. Dans ce dernier passage aussi l'homme de bien se trouve comparé au citoyen, tandis que le citoyen du monde est « partie dominante » du gouvernement divin, qu'il est capable de comprendre. La soumission à la loi, c'est donc la soumission à ce qu'on a choisi en tant que citoyen, dans l'intérêt de tous. Dans notre texte, l'homme de bien soumet de même sa motion, son jugement, au gouvernement divin, auquel, par définition il participe. C'est là ce qui fait sa liberté politique : le pouvoir de délibérer en assemblée et d'être sujet de droits et de devoirs déterminés par une loi à l'institution de laquelle il a participé. On ne saurait mieux définir d'une part la providence, comme loi du monde, et d'autre part le destin, comme élaboration effective de cette loi,⁶ élaboration à laquelle, consciemment ou non, volontairement ou non, chaque homme collabore. Faire la loi, s'y soumettre, c'est aussi accepter de se soumettre à un certain ordre donné, quitte, en l'acceptant, en le comprenant, à collaborer à un progrès de cet ordre : l'action des hommes, c'est aussi le destin, parce que le destin s'accomplit aussi par elle. Nos actions contribuent à l'expression du destin. Nous dit-on qu'elles étaient prévues de toute éternité et qu'en la providence elles ont la nécessité de propositions parfaitement logiques (même s'il faudrait sans doute affiner cette notion de nécessité qui se donne sous l'aspect d'une loi tout à la fois de la nature et politique – dans une sorte de politisation de la nature) ? C'est bien possible. Il n'en reste pas moins que c'est moi qui pose telle action, fût-elle prévue depuis le début de la *diakosmesis*. J'en suis pleinement responsable. Il y a une différence entre le plan, nécessaire, des propositions et le plan, contingent, des faits : comme l'écrit A. Long,⁷ la providence est peut-être omnisciente, elle n'est pas omnipotente : ses décrets passent par nous, qui les réalisons. Mais pour les réaliser pleinement, c'est-à-dire dans de la manière la plus responsable qui soit, mais aussi la plus libre, il faut se soumettre d'abord à ce qu'on pourrait appeler (avec Épictète dans les *Entretiens* 2.5 ou 1.29, ou avec Marc-Aurèle 10.33) l'« ordre des matières ». Ces matières, dont Épictète dit en 2.5 qu'elles sont indifférentes, mais que leur usage ne l'est pas.

D'où la nécessité, pour « celui qui apprend », de travailler d'abord la disposition dans laquelle il vient aux leçons. Il s'agit de travailler son *epibole*, terme qui n'a rien d'anodin dans un texte stoïcien,⁸

⁶ Cette distinction revenant à celle qui fut proposée par J. Moreau, par exemple, entre « l'histoire comme trame des événements (*Geschichte*) » et « l'histoire comme récit des événements (*Historie*) » (à propos de Diodore Chronos cependant). Voir Moreau 2006, 407.

⁷ Long 1971, 180.

⁸ Inwood 1985, 231, note que la notion chez Épictète peut aider à comprendre le sens que les anciens stoïciens lui donnaient, cependant pas son usage, qui reste, chez notre philosophe, plus lâche.

lorsque l'on sait qu'elle est d'une part impulsion pratique (*horme praktike*), *horme pro hormes* « impulsion avant l'impulsion » :⁹ cette question que doit se poser le disciple est préjudicielle à toute action et en elle-même oriente toute impulsion.¹⁰ Se poser cette question, c'est déjà envisager son action conformément à un projet qui l'informe¹¹ – d'où la question du *comment* (comment agir), sous l'horizon d'une fin (suivre le dieu). Nous avons deux composantes de l'*epibole*, dans un schéma assez conforme à l'interprétation qu'en donne B. Inwood : un *telos* – suivre dieu et un *skopos* – l'action que j'aurai choisie en conformité avec la fin. Mais cette fin par ailleurs doit satisfaire à la fois deux conditions : le contentement (εὐαρέστησις, qui semble être une bonne passion du sage précisément face aux événements *ta sumbainonta*)¹² et la liberté. Ces deux conditions illustrent parfaitement la doctrine dite « compatibiliste » de Chrysippe,¹³ qui maintient la nécessité du destin et la liberté de l'homme au sein de ce nœud de causes, deux conditions qui, on peut le comprendre, ne sont pas si simples à envisager ensemble pour un étudiant philosophe à l'école d'Épictète ! Pour commencer à philosopher, pour apprendre à philosopher, nous dit Épictète, il faut d'abord se poser ce problème, qui engage l'équilibre de l'âme, et qui engage notre manière de vouloir.

A ce problème répond un principe, dont on pourrait dire qu'il constitue la posture essentielle du philosophe : « est libre, donc, celui à qui tout arrive selon sa *prohairesis* et que rien ne peut entraver ». Définition très épictétéenne de la liberté : faire ce que je veux, sans entrave.¹⁴ D'une part, l'individu a le choix de ses actes, il est profondément la cause (on pourrait ajouter en stoïcisme « principale », avec Épictète : « responsable »)¹⁵ de ceux-ci, d'autre part, son action ne rencontre aucun obstacle.¹⁶

Je pense que la question « la liberté est-elle absence de raison ? » est une réaction d'un interlocuteur, « fictif » ou non, d'Épictète. Elle

9 Ar. Did. 9a in Pomeroy 1999.

10 Voir aussi Voelke 1973, 140 « [*epibole*] désigne le *projet* initial à partir duquel se développe tout l'effort philosophique : il faut entrer à l'école du philosophe avec le projet de suivre Dieu et d'accéder à la liberté véritable ».

11 Cf. Inwood 1985, 231-2.

12 Voir Plutarque *de fato* 574d = *SVF* II, 912.

13 Cf. Salles 2001.

14 Voir *Diat.* 4.1.1, la célèbre définition qui ouvre le chapitre consacré à la liberté, Ἐλευθέρως ἐστὶν ὁ ζῶν ὡς βούλεται, ὃν οὔτ' ἀναγκάσαι ἐστὶν οὔτε κωλύσαι οὔτε βιάσασθαι, οὔ αἱ ὀρμαὶ ἀνεμπόδιστοι, αἱ ὀρέξεις ἐπιτευκτικαί, αἱ ἐκκλίσεις ἀπερίπτωτοι (« Est libre celui qui vit comme il veut, qui n'est ni contraint, ni entravé, ni forcé, dont les impulsions ne rencontrent pas d'obstacles, dont les désirs se réalisent, dont les aversions ne trébuchent pas »).

15 Cf. *Diat.* 3.19.1-3.

16 Question que pose Marc-Aurèle dans la pensée 10.33.

constitue une réaction qui entendrait ce principe au premier sens que nous avons dégagé : « faire ce que je veux, sans entrave ». Ce peut être en effet l'expression la plus aboutie du fantasme de toute-puissance : la déraison la plus totale, dans le sens où, précisément, on distingue alors la volonté de toute raison. C'est du reste la définition de la liberté qui est systématiquement écartée lorsque nous faisons cours à des étudiants peu avancés : « Vous penseriez que la liberté, c'est faire ce qu'on veut, et bien non... ». Épictète maintient cependant, contre l'apparence du bon sens, l'énoncé paradoxal de la liberté stoïcienne – si la folie est le fait de l'insensé, la liberté est celui du sage, qui, précisément, est le contraire du fou. L'interlocuteur prend alors au mot ce premier sens : à ce compte, alors, pourquoi ne pas considérer la volonté comme au-dessus de tout destin, de tout contexte, comme une sorte de volonté pure, dont les choix s'incarnent dans des événements qui ne lui préexistent pas mais qui strictement en découlent (et donc s'y ordonnent nécessairement) ? *Ego thelo* : moi, je veux (Épictète souligne avec le pronom personnel cette toute-puissance du sujet voulant), et ce que je veux se produit, ma volonté ne connaît aucune limite. Je veux ce que je veux, ce qui me paraît bon, et je veux que ça se produise. Il est intéressant de remarquer que la volonté est directement visée par l'interlocuteur comme auto-détermination (moi je veux) et effectivité (l'objet de ma volonté vient à l'être). Il ne s'agit pas de penser l'objet de la volonté sans sa traduction effective dans le réel : je pourrais bien vouloir être président de la République ou roi de France, rien ne m'en empêche. Sauf qu'une volonté qui ne s'effectue pas dans un choix et dans un acte n'est qu'une volonté abstraite. L'interlocuteur d'Épictète ne choisit évidemment pas ce terrain-là. Si je suis souverainement libre, si les événements doivent s'accorder à ma *prohairesis*, alors ma volonté doit tout pouvoir, tout déterminer. Vient à l'esprit la figure du tyran qui veut et dont la volonté est accomplie – je veux la mort de Thræsea, et il meurt, je veux la mort de Sénèque, et il meurt, etc.

3 Vouloir en contexte

Épictète montre alors qu'il s'agit là d'une sorte d'inversion entre volonté (*thelo*) et *prohairesis*. La détermination de la volonté se fait sur fond d'un choix premier, fondamental, qui est du reste capacité de choix, d'un choix « ponctuel » dans lequel se réitère à chaque fois le choix de soi-même.¹⁷ Or, si un disciple doit (si tel est son projet en entrant à l'école d'Épictète, si, pour ainsi dire, il se choisit ainsi) suivre le dieu, alors il ne doit pas prendre la liberté à la légère : elle n'est

¹⁷ Bourbon 2019, 174.

une chose « précieuse », digne de considération et de choix, que si elle est 1. effective ; 2. conforme à la fin que l'étudiant s'est prescrite. Pourquoi philosopher si c'est pour vouloir comme un tyran (qui, au demeurant, serait la figure inversée du citoyen) ? Il s'agit de faire preuve d'un vouloir conforme à la loi, un vouloir conforme à la providence. Or ce vouloir ne peut être que contextualisé. Une volonté pure, voire tyrannique, en fait, n'existe pas. Le tyran ne voit pas que sa volonté même est elle-même conditionnée. Il ne peut vouloir hors contexte. C'est ici, je crois, que la différence entre *boulomai* et *ethe-lo*¹⁸ est la plus claire. *Boulomai*, dont l'usage n'est cette fois plus tout à fait l'usage stoïcien classique ou canonique (la *boulesis* est le bon affect, l'*eupatheia* du désir, désir rationnel, désir reconfiguré par la raison) renvoie au « projet », ce que me propose en tant que celui que je suis, ce qui initie mon impulsion. *Boulomai* à ce titre est lui-même reconfiguré par la *prohairesis* : si je me propose d'écrire le nom de Dion (et en grec, il y a plus plusieurs manières de l'écrire suivant sa fonction dans la phrase), alors je dois tenir compte d'un certain nombre de facteurs que je ne choisis pas : mon choix s'inscrit dans un contexte, avec des matières (les lettres) et un ordre (celui qui résulte de l'orthographe et de la grammaire). Je peux bien écrire Dion comme je le veux, en multipliant les solécismes, ou en inventant une orthographe phonétique approximative, il restera qu'il sera mal écrit et que ce ne sera, de fait, pas le nom de Dion, mais de quelqu'un d'autre. Il s'agit alors d'un vouloir qui rate et sa cible et sa fin : un *thelein* qui raterait le *boulomai*. *Boulomai*, en tous les cas dans ce texte, me semble impliquer cette prise en considération du contexte. Avec les exemples de la musique (il faut ajouter au moins la

18 Je reste à ce titre réservé sur l'interprétation de Monteils-Laeng 2014, 379, de deux phrases de notre passage à propos de la *boulesis* : précisément, ici, *boulesis* ne renvoie pas « à une instance désirante neutre, voire aux caprices de l'insensé [c'est précisément l'inverse], à un désir tyrannique, aveugle et ignorant qui voudrait que les choses s'accordent à ce qu'il veut, plutôt que de s'accorder lui-même aux choses extérieures » (L. Monteils-Laeng cite alors 1.12.14). La suite de son propos ne voit pas la distinction entre les deux verbes βούλομαι et ἐθέλω qu'opère le passage qu'elle cite : « Comble du paradoxe, *boulesis* peut être associée aux évaluations faussées qui sont à la source des *pathe* » : précisément, dans le passage qu'elle cite (1.27.10-11), c'est ἐθέλω qui renvoie à la source des passions (αὕτη γὰρ γένεσις πάθους θέλειν τι καὶ μὴ γίνεσθαι), dans ce passage, la βούλησις a un usage très différent : ἔνθεν ἂν μὲν δύναμαι τὰ ἐκτός μετατιθέναι πρὸς τὴν βούλησιν τὴν ἑμαυτοῦ, μετατιθημι· εἰ δὲ μὴ, τὸν ἐμποδίζοντα ἐκτυφλώσαι θέλω. πέφυκε γὰρ ὁ ἄνθρωπος μὴ ὑπομένειν ἀφαιρῆσθαι τοῦ ἀγαθοῦ, μὴ ὑπομένειν περιπίπτειν τῷ κακῷ (« de là, si je peux changer les choses extérieures au gré de ma volonté, je les change, mais sinon, je veux crever les yeux de celui qui m'en empêche. L'homme en effet n'est pas fait pour supporter d'être privé du bien et tomber dans le mal »). Si je peux changer selon ma *boulesis*, je le fais, contre les résistances (notons l'emploi d'ἐθέλω, pour le fantôme de crever les yeux à l'obstacle), parce que je *peux* le faire et parce que c'est ainsi qu'est l'homme. Il reste que la distinction entre les deux verbes est sans doute d'un usage plus souple dans l'œuvre d'Épictète que dans notre texte et dans les passages cités dans cette note : il ne faut donc sans doute pas en faire une règle, cf. Voelke 1973, 131.

prise en compte du rythme, au-delà de la mélodie – les notes et leur enchaînement) et les arts et les sciences, Épictète complique encore le contexte, jusqu'à circonscrire, avec ces derniers, quelque chose comme une réalité objective, sur laquelle porte ma volonté et la nécessité, qui est liée à cette réalité, d'apprendre à vouloir. Philosopher revient à apprendre à vouloir, c'est-à-dire aussi, négativement, à ne pas vouloir « au petit bonheur » comme le traduit joliment J. Souilhé. Ce qui implique d'apprendre ce qui par nature échappe au vouloir, ce qui, au-delà de moi-même, co-détermine ma volonté, sous peine d'en rester à une sorte de subjectivisme qui, en fait, ne détermine rien d'autre que moi-même, mais un moi vide d'expérience. Ce serait le risque à courir : celui de la perte de soi. Apprendre à vouloir, c'est hausser le vouloir en objet de science et, peut-être alors, la volonté au rang de science. *Boulomai* correctement, c'est-à-dire conformément à un choix premier (*prohairesis*), dont l'*epibole* reste l'esquisse (une sorte d'impulsion initiale vers la réalisation de la *prohairesis*), ce serait savoir *ethelein*.¹⁹ De manière tout à fait intéressante, Épictète joue un sens de ce dernier verbe contre un autre : « accepter », « consentir à » contre « vouloir ». ²⁰ La discipline de ce vouloir ressortit alors naturellement à l'usage des représentations, dont il est question à la fin de ce chapitre. Toute liberté implique une responsabilité : ce qui repose sur le disciple qui a choisi la philosophie, c'est cet usage des représentations.²¹

Or vouloir correctement, c'est « vouloir chaque chose comme elle arrive », vouloir le destin (que je contribue par ma volonté à forger). Ainsi, en revient-on à la première partie du principe premier (la liberté, c'est que tout arrive conformément à ma *prohairesis* et ne pas être entravé) : si je veux ce qui arrive, c'est que mes choix se sont d'abord ordonnés au contexte qui conditionne ma volonté, et ce contexte n'est autre que l'ordre du monde. D'où une récapitulation par Épictète des éléments de cet ordre, qui, tout en constituant le tissu de mon monde, désignent également ce sur quoi nous n'avons aucun pouvoir : ces fameux *ouk eph'hemin*. D'un point de vue cosmologique, d'abord, il y a un cadre dans lequel s'inscrit mon action, que je n'ai pas choisi et sur lequel je n'ai aucun pouvoir, pas même celui de changer le cours des choses (c'est toute la question du troisième mouvement du texte). Ainsi les saisons, et les opposés du même type que le couple antagoniste hiver/été : stérilité/fécondité ou vice/vertu,

¹⁹ Cf. Laurand 2002, 5 et 17.

²⁰ Voelke 1973, 131, considère les deux verbes *ethelo* et *boulomai* comme synonymes chez Épictète. Il les a distingués « en général » (et sans adhésion à cette distinction trop générale !) dans son introduction (5) : « *Thelein* inqûe que le sujet est prêt à, consentant, sans avoir pris une décision particulière, *boulesthai* marque le vœu, la préférence pour un objet déterminé, le choix lié à une délibération ».

²¹ Bénatouïl 2006, le chapitre sur « l'usage des représentations ».

dont l'opposition entre dans le même schéma que l'alternance entre hiver et été : l'hiver est la saison stérile et le vice est l'hiver de l'humaine condition, mais ces oppositions restent essentielles à un ordre harmonieux du monde – voir sur ce point l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe, où le dieu ajuste toutes choses, les bonnes comme les mauvaises, et ramène à la mesure tout ce qui est désordonné.²² A. Long voit dans cet hymne, outre l'héritage héraclitéen de l'union par le Dieu des contraires, des échos de la définition zénonienne du *telos* stoïcien ὁμολογουμένως ζῆν. Il se trouve que je dois faire avec ces éléments, avec le vice de la plupart tout en travaillant à ma vertu. Parmi les éléments du contexte, il y a aussi le corps et sa configuration (que je ne peux changer, que je ne choisis nullement) enfin, il y a les choses qui sont en ma possession et ceux qui vivent avec moi – ce que je comprends comme ceux qui partagent ces possessions, ce que fournit la nature aux hommes.

Ce mot, 'possession', κτήσις, doit, dans cette énumération, retenir notre attention, parce qu'il fait écho à son opposé, qu'on trouve quelques lignes plus tard, χρῆσις. Épictète dessine un cadre intangible (on ne change pas la configuration du corps comme on ne change pas les saisons). Plus problématiquement sans doute, on ne change pas ce qui nous est donné ni même les autres. On ne les change pas : on en 'use'.

4 Cadre de la volonté et configurations événementielles

On ne change pas ce cadre (j'entends ὑποθέσεις comme ce cadre, cet ordre intangible, ce qui institué par le dieu, et que personne ne peut changer – si chacune de mes actions change pour ainsi dire le cours du destin, je ne peux changer ni le cadre ni le contexte de mon action). D'une part, parce qu'on n'en a pas le pouvoir,²³ d'autre part, parce qu'il est à craindre qu'un changement de cet ordre du monde ne le rendrait pas meilleur, bien au contraire. La providence de Dieu pourvoit et on ne saurait faire mieux.

Mais ne pas changer le cadre ne signifie pas ne pas agir : chaque agent étant cause principale et comme toute cause, il est cause dans

²² Cf. Long 2001, 207. Cf. également, sur notre passage et la référence à l'*Hymne à Zeus*, Long 2002, 153-4.

²³ Ce qui limite d'une certaine façon l'action du citoyen : *mutatis mutandis*, le citoyen du monde n'en peut changer la *politeia*, mais agir dans le cadre de celle-ci, ce qui ne signifie pas cependant qu'il en aille de même pour un régime politique – il existe des constitutions plus ou moins « en progrès » et à faire progresser. Par ailleurs, la lecture de Marc-Aurèle 10.33, permet de comprendre ce qui permet notamment l'action politique, et donc un changement non pas du cadre cosmologique, non pas du contexte dans lequel s'inscrit mon action, mais sans doute du cours des événements.

le monde d'événements incorporels. Rien ne change du cadre dessiné par Épictète : les cycles des saisons, la configuration du corps, le fait que j'acquiesce des choses et que je suis entouré d'autres hommes qui partagent ma condition. Ces éléments de ce cadre étaient présents au temps d'Épictète, ils n'ont guère changé aujourd'hui. Et pourtant, dans ce cadre, se passent, se déroulent, des événements. Il s'agit, par l'usage des représentations d'abord, de bien comprendre le contexte dans lequel je suis inséré, les événements qui m'arrivent, pour pouvoir, en réagissant au contexte, non pas rêver le changer, mais contribuer à écrire une autre histoire.

Dès lors, il faut, avec Épictète, distinguer précisément deux ordres : celui des événements et celui du cadre. Il y a, d'abord, la nature des choses et comment elles se comportent – οὕτως ἐχόντων τῶν περὶ ἡμᾶς ὡς ἔχει καὶ πέφυκεν. Il s'agit là de deux catégories de l'ontologie stoïcienne : l'*ousia* (*pephuken*) et le *pros ti pos echon*, la manière d'être relative. On trouverait chez Marc-Aurèle des échos de cette distinction tout à fait essentielle pour notre propos :

Toujours se souvenir de ceci : ce qu'est la nature du tout, ce qu'est la mienne et la manière d'être de celle-ci par rapport à celle-là [πῶς αὕτη πρὸς ἐκείνην ἔχουσα], de quelle sorte est-elle une partie de quelle sorte de tout.²⁴

Comment l'homme touche au dieu, selon laquelle de ses parties et quand cette petite partie de l'homme est disposée de telle manière [ὅταν πῶς [ἔχη] διακίηται τὸ τοῦ ἀνθρώπου τοῦτο μῦριον].²⁵

C'est le décalage entre sa nature de partie et la relation qu'il entretient avec le tout qui définit l'insensé : c'est ce décalage qui fait qu'il souffre, qu'il hait et qu'il vit encombré d'obstacles qui ne sont que rideaux de fumée et illusions – des pensées vides, des non êtres, précisément.²⁶ En 8.34, Marc-Aurèle prend l'exemple de cet insensé qui croit pouvoir se couper du tout, comme une tête ou une main coupée du corps. Mais l'homme, dit-il alors, a cette possibilité insigne de revenir vers le tout. En 11.8, il revient sur cette possibilité qu'a donnée le dieu à l'homme de redevenir partie : Zeus propose à l'insensé de réduire ce décalage, en lui donnant une chance de revenir à lui-même : l'unité qu'il s'agit de conquérir est tout autant l'unité personnelle que l'unité de la cité du monde. Il s'agit de vivre à hauteur de son rang d'homme, en n'étant pas seulement contraint à être gouverné mais aussi participer activement au gouvernement du monde. Or,

²⁴ Marc-Aurèle 2.9 part.

²⁵ Marc-Aurèle 2.12 part.

²⁶ Voir par exemple Marc-Aurèle 5.33.

s'éloigner, se mettre à part du tout et ici de la société des hommes a une conséquence non négligeable, c'est de changer la nature non de la partie ni de l'homme en tant que partie, mais du rapport entretenu entre le tout et la partie : en termes d'ontologie stoïcienne, on pourrait dire que ce n'est pas l'*ousia* qui est dénaturée, mais la catégorie de la manière d'être relative : πρὸς τι πῶς ἔχον. La partie détachée ne se comporte pas comme partie et en somme ne se comporte pas comme ce qu'elle est. Se détacher, pour l'insensé, c'est un pur non-être – c'est de l'événement et cela ressort du *pros ti pos echon*. L'insensé change non l'ordre du monde, mais sa manière d'être relative à ce monde.

Revenons à Épictète : il s'agit d'analyser et la nature des choses et les événements actuels pour faire un choix en connaissance de cause (étant entendu que ce choix est toujours déjà « catégorisé » par la *prohairesis*). Les événements, incorporels, qui forment pour ainsi dire la prose d'un monde qui ne change pas, ne tissent pas le contexte de l'action – on ne peut réagir aux événements, ils ne sauraient être causes, ni pâtir. Disons plutôt que toute action s'inscrit dans des configurations événementielles et en suscitent d'autres. L'agent ne réagit donc pas aux événements, mais, de sa manière d'être relative aux choses, qui dépend aussi de la manière d'être de ces choses relativement à lui, vont découler un certain nombre de nouvelles conséquences événementielles.

D'où la nécessité de cette attention aux événements, qui consiste à « ajuster notre décision aux événements » (il s'agit ici de la *gnome*, ce que j'ai d'abord traduit par motion, et qui ici, sans invalider ce premier sens, peut sans doute se traduire par « décision »). De même que le cadre constitue et révèle tout à la fois une profonde harmonie (συμφωνία) du tout, il s'agit ici d'harmoniser (συναρμόζω) notre jugement à ces événements – notons qu'il ne s'agit pas de soumettre notre *gnome* à ceux-ci, ce qui ne voudrait rien dire, puisqu'ils sont et demeurent indifférents, il faut seulement adapter notre décision à ces événements : ce qu'on pourrait approcher d'une certaine forme d'*eukairia*.

L'une des figures les plus importantes de cette dernière demeure à mon sens l'action politique. Le dernier paragraphe montre qu'on ne saurait changer autrui – c'est en effet impossible, même s'il s'agit en vérité d'un fantasme des plus répandus. Épictète est sur ce point absolument clair – et partage la même clarté qu'aura Marc-Aurèle sur le même sujet : on ne change pas autrui, ni ses proches, ni ses parents (c'est la suite du texte), ni son conjoint, ni ses amis, ni les individus en général. Le lien social par lui-même ne transforme pas les individus. Il faut alors inventer un 'stratagème' (μεχάνη). Ce mot, chez Épictète, n'a rien d'anodin. Μηχανώμαι signifie « fabriquer avec art, combiner avec adresse, mais aussi machiner (quelque mauvais dessein) ».

Le verbe est utilisé chez Musonius,²⁷ le maître d'Épictète, pour parler de l'action du politique, usage dans lequel les trois sens sont imbriqués. Ici, je pense qu'Épictète a sans nul doute en vue la politique dans la petite cité, qui elle-même est ce « *kateuasma* »²⁸ (objet artificiel), où les liens sociaux sont partiellement régis par la loi. La loi politique me semblerait tout à fait admissible au titre de « stratagème » ici évoqué par Épictète, stratagème pour changer non pas l'autre en tant qu'*ousia*, sa nature, mais sa disposition relative. Plus largement, la politique, et la rhétorique du politique (Chrysippe en effet acceptait que le sage pût faire usage des mots de la foule pour s'adresser à elle et pour son progrès moral) peuvent amener les hommes à penser faire « ce qui leur semble » (au fond, ils n'ont pas choisi la philosophie), lorsque le politique agit, lui, conformément à la nature. Il est un autre stratagème, sans doute moins trompeur : la philosophie, comme « clinique » de l'insensé. Il s'agit non de changer l'autre, mais de l'amener à changer en lui-même ce qu'il peut changer, sa manière d'être. Mais alors, ce n'est plus amener l'autre à faire ce qui lui semble, mais au contraire, à l'amener, peu à peu, par l'apprentissage, par l'exercice, à se transformer, à transformer sa *prohairesis*.

A vrai dire, la fin du chapitre 12 parle plutôt de la seconde voie, la philosophie, et insiste plutôt, puisqu'Épictète s'adresse au disciple, sur la transformation intérieure du disciple : il convient de vivre à hauteur de sa raison pour savoir user de sa faculté de choix. La seconde voie, la politique, n'est qu'à peine effleurée via la notion de '*mechane*' et l'image des bons citoyens. C'est vers Marc-Aurèle qu'il faudra se tourner pour récolter les fruits politiques de la pensée d'Épictète sur la Providence et le destin. Pour ce qui nous concerne aujourd'hui, mon découpage et le commentaire que je propose de ce chapitre ont, je l'espère, permis d'éclaircir la *condition* de la volonté humaine. Elle n'est guère nécessitée, on l'aura compris. Elle ne rencontre aucun obstacle puisque le cadre ne saurait en constituer un, et les événements sont d'une part indifférents, d'autre part également matière à exercer raisonnablement son jugement. Pour qui choisit, avant tout autre choix, la philosophie, la volonté libre est ce qui lui permet sinon de changer l'ordre des choses, du moins d'apporter sa voix, une voix consonante, là où celles de tant d'insensés restent dissonantes (et nécessaires à l'harmonie), à la prose du monde, autrement appelée histoire.

²⁷ Muson. 8.37.4.

²⁸ Voir Ar. Did. dans Pomeroy 1999, 11i, 78-80 ; Marc-Aurèle, 10.33. Cf. Laurand 2005, 87.

Bibliographie

- Bénatouïl, T. (2006). *Faire usage, la pratique du stoïcisme*. Paris : Vrin.
- Bourbon, M. (2016). *De l'unicité à la personnalité. Recherches sur la contribution stoïcienne au concept d'individu* [thèse]. Bordeaux : Université Bordeaux Montaigne.
- Bourbon, M. (2019). *Penser l'individu, genèse stoïcienne de la subjectivité*. Turnhout : Brepols.
- Gourinat, J.-B. (2005). « La *prohairesis* chez Épictète : décision, volonté ou 'personne morale' ? ». *Philosophie Antique*, 5, 93-133.
- Inwood, B. (1985). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford : Oxford University Press.
- Laurand, V. (2002). « Collaborer avec le destin : un abandon de toute volonté ? ». Cournarie, L. ; Dupond, P. ; Pietri, I. (éds), *La volonté, L'épicurisme antique, Leibniz, Russell...* Paris : Delagrave, 1-19.
- Laurand, V. (2005). *La politique stoïcienne*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Long, A.A. (1971). « Freedom and Determinism ». Long, A.A. (ed.), *Problems in Stoicism*. London : Athlone Press, 173-99.
- Long, A.A. (2001). « The Harmonics of Stoic Virtue ». *Stoic Studies*. 2nd ed. Berkeley : University of California Press, 202-23.
- Long, A.A. (2002). *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford : Oxford University Press.
- Monteils-Laeng, L. (2014). *Agir sans vouloir, le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*. Paris : Garnier.
- Moreau, J. (2006). « Immutabilité du vrai, nécessité logique et lien causal ». Brunschwig, J. (éd), *Les stoïciens et leur logique*. Paris : Vrin, 404-20.
- Pomeroy, A.-J. (éd., trad.) (1999). *Arius Didymus : Epitome of Stoic Ethics*. Atlanta : Society of Biblical Literature.
- Salles, R. (2001). « Compatibilism : Stoic and Modern ». *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 83(1), 1-23.
- Voelke, A.-J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris : Presses Universitaires de France.

