

## DE « CE QUI DÉPEND DE NOUS »

Jean-Louis Labarrière

Presses Universitaires de France | « *Les Études philosophiques* »

2009/1 n° 88 | pages 7 à 26

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130571872

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2009-1-page-7.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Jean-Louis Labarrière, De « ce qui dépend de nous », *Les Études philosophiques*  
2009/1 (n° 88), p. 7-26.  
DOI 10.3917/leph.091.0007  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## DE « CE QUI DÉPEND DE NOUS »

*Self*, ce terme est de plus en plus en usage en anglais et toujours aussi malaisé à traduire en français, surtout si l'on se tourne du côté des études en philosophie ancienne. En philosophie moderne ou contemporaine, voire *Early Modern*<sup>1</sup>, « moi », « je », « sujet », « personne », voire « individu » nous sont bien plus familiers, même s'il n'est pas toujours aisé de cerner ce qui se dit en ces termes<sup>2</sup>, mais, *Self/Soi*, qu'est-ce à dire exactement ? Bien plus, qu'est-ce à dire en philosophie ancienne dès lors qu'on se souvient que *Soi*, employé substantivement, est une innovation du traducteur français de l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke, Pierre Coste (1700), pour rendre *Self* et distinguer ainsi cette notion du *Moi* cartésien en insistant sur ce qu'il y aurait en elle de « réflexif » et de « subjectif » ? Le plus étonnant est que les publications se sont multipliées à ce sujet dans ces dernières années, mais que nombre d'entre elles, après les remarques d'usage sur le fait que rien dans le vocabulaire grec, voire latin, ne « correspond » à notre moderne « conceptualité », embrayent comme si l'on parlait d'une façon ou d'une autre de *realia*<sup>3</sup>.

Nous savons tous, certes, que nous ne différons guère de *homo sapiens sapiens*, que notre « grand copain » avait des usages funéraires et religieux, et qu'il accomplit aussi la « révolution néolithique » ! Mais sommes-nous bien le même ? Doit-on, une fois qu'il fût devenu Grec, le voir en marche vers nous ou, pis, penser qu'il était, peu ou prou, confronté aux mêmes questions que nous ? Nous pourrions presque ajouter, assez méchamment : « Nous autres Allemands » qui, malgré l'essentielle médiation cartésienne, parlons

1. Ainsi que le précisent Daniel Garber et Steven Nadler, les éditeurs de la revue *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, il s'agit de la période s'étendant *very roughly* de Descartes à Kant.

2. Il suffit de consulter le remarquable *Vocabulaire européen des philosophes* publié sous la direction de Barbara Cassin (2004) pour s'en convaincre.

3. Il n'est pas interdit de penser que la chose est peut-être plus « naturelle » aux auteurs de langue anglaise, lesquels ont été bien plus bercés par Locke que par Descartes et ne pratiquent pas toujours, à supposer qu'ils veuillent faire de l'histoire de la philosophie, une histoire « historique » de la philosophie.

grec. La grande tradition de la philologie allemande, reprise au temps de sa jeunesse par Nietzsche, réassumée somme toute par Heidegger (pas seulement dans sa jeunesse), n'en finit pas de peser, même chez un Snell (1946) ! Derrière les mots se cache la pensée, dit-on parfois, alors voyez plutôt du côté d'Onians (1951)<sup>1</sup> : ce qu'il s'agit de « découvrir », c'est bien plutôt ce dont les Grecs parlaient (du *thumos* ou des *phrènes*, par exemple) que d'une avancée progressive vers le *Geist*, au sujet duquel les Grecs d'aujourd'hui se divisent, quand il s'agit de traduire Hegel, en tenants de *pneuma* (qui a un fâcheux côté « Saint-Esprit ») ou *nous*. Terme qu'avait pourtant Hegel en tête lorsqu'il vit le *nous/Geist* sur son cheval !

Alors, une nouvelle fois, malgré l'usage, *Self*, qu'est-ce à dire chez les Grecs ? Est-il approprié, même s'il faut bien pouvoir parler (« soyons charitables » !), de se servir de ce terme ou de « Je », « Moi », « Sujet » ? Telle est la question que je voudrais poser. Ainsi énoncée, ma question semblera bien plate : on ne m'a pas attendu pour la poser ! Même et peut-être surtout dans la littérature secondaire ! C'est pourquoi je voudrais, en un premier temps, relever certains des énoncés et des procédures de ladite littérature secondaire (je serai très sélectif, donc fort injuste) afin de parvenir à une question : quoi du *eph' hēmin* chez Aristote et Alexandre d'Aphrodise ? Je n'en dis pas plus à ce point.

### *Relevés d'oubli ?*

Je le disais en commençant, nous autres *scholars* en philosophie ancienne ne savons plus trop où donner de la tête dès qu'il s'agit du *Self* dans l'Antiquité. Les livres de Charles Taylor (1989) et de Michel Foucault (1984, 1994, 2001), les études plus savantes de Pierre Hadot (1992, 1998, 2002) auront durablement marqué les esprits. Je n'en dirai donc rien, pas plus que de la récente somme d'Alain de Libera (2007), puisqu'il s'exprime en ces pages. Je me bornerai donc à quatre études récentes. Trois sont celles d'auteur (Sorabji [2006], Gill [2006], Reydams-Schils [2005]), tandis que la quatrième est un collectif issu de deux différents séminaires publié par Aubry et Ildefonse (2008).

Commençons par des observations « purement extérieures » : deux de ces livres (Gill et Reydams-Schils) portent sur la période hellénistique, voire exclusivement sur les Stoïciens romains. Je ne saurais, bien entendu, le leur reprocher, puisque c'est leur objet avoué, mais j'en profiterai néanmoins pour relever que nombre d'études semblent se « focaliser » sur cette période, comme si quelque chose semblait s'y être passé de plus décisif qu'aux siècles précédents. Je n'entends donc nullement clouer au pilori Gill et Reydams-Schils, tous deux fort justement « anti-évolutionnistes » et ayant pris toutes

1. Voir aussi Darbo-Peschanski (2008) en ce qui concerne l'élaboration de l'acte chez Homère.

leurs précautions avant de parler du *Self*, mais j'entends seulement relever un point : pourquoi donc cette période et pourquoi parler de *Self*? Effet Hadot, effet Foucault ? Toujours est-il que j'ai quelque mal à comprendre ! Même si je peux comprendre, en vieux lecteur de Mauss (1938)<sup>1</sup>, que, derrière *prosōpon/persona*, on puisse chercher à trouver un *Self*, surtout *structured*, comme chez Gill, c'est-à-dire non réduit à l'âme pensante ou à la parcelle d'intelligence divine en nous. Mais où donc serait vraiment la (nouvelle) « donne » ? Pourquoi parler de *Self* ?

Plus fondamentalement (quoique tout aussi « extérieurement », pourrait-on me reprocher), la place faite à Aristote et à la tradition péripatéticienne dans ces quatre ouvrages ne laisse pas d'interroger. Certes, ce n'est pas l'objet de Gill et de Reydams-Schils, même si Gill, dans ses différents *Preliminaries*, prend bien soin d'en passer aussi par là. Mais il tend à le faire en cherchant à créer, par-delà les différences entre Platon et Aristote, une configuration propre au IV<sup>e</sup> siècle, configuration dont auraient cherché à se dégager les philosophes hellénistiques en bâtissant ce que Gill nomme *the Structured Self* du fait qu'il ne réduit pas le *Self* à la *psuchē* ou au *nous*, mais qu'il y s'agit du composé d'âme et de corps. Voyez maintenant Sorabji, dont l'objet se veut bien plus ambitieux ainsi que le dit bien le sous-titre de son *Self* : *Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Les pages consacrées à Aristote, voire à Alexandre d'Aphrodise, y sont nombreuses et il suffit de consulter l'*Index Locorum* de ce fort volume pour s'en apercevoir. Mais on s'y apercevra tout aussitôt que les renvois au livre III de l'*Éthique à Nicomaque (EN)*, où il est pourtant fortement question du *eph' hēmin*, se bornent aux pages 188-189 de son livre ! Enfin, il suffit là aussi de consulter la table des matières du collectif tout récemment édité par Aubry et Ildefonse pour, douloureusement, constater que pas une des études de ce volume n'est consacrée à Aristote ou à Alexandre d'Aphrodise. L'attention s'y focalise principalement sur Socrate, Platon, les Stoïciens, Plotin et Augustin. Pourtant, nombre de ces études, comme en témoignent encore les introductions de chacune des deux parties de ce recueil, insistent sur la question de l'acte. J'aimerais pouvoir dire : cherchez l'erreur !

Qu'il me soit maintenant permis de conclure cette entrée en matière par une observation sans doute due au fait que l'auteur de ces lignes écrit actuellement de l'autre côté du *Channel* et a été de nombreuses années membre du Centre Louis-Gernet fondé (certes non sous le nom de ce héros éponyme) par Jean-Pierre Vernant. Alors que les auteurs de langue anglaise des trois ouvrages précités lisent et citent abondamment la littérature française (ce qui est assez rare, il faut le noter, même s'ils la citent parfois dans ses traductions), aucun ne cite Jean-Pierre Vernant, pourtant auteur d'études mar-

1. Cette étude de Marcel Mauss semble bien oubliée ! Du moins dans la littérature secondaire en philosophie ancienne. J'en extirpe cependant cette phrase, terrible, que j'avais oubliée et qui vient conclure son développement relatif à la notion de *persona* : « Mais la notion de personne manquait encore de base métaphysique sûre. Ce fondement, c'est au christianisme qu'elle le doit » (voir aussi *infra*, p. 13, n. 1).

quantas à ce sujet, du moins de ce côté-ci de la Manche. Sans doute est-ce pour cette raison que sa figure tutélaire est omniprésente dans le collectif récemment publié par Aubry et Ildéfonse (2008).

*Ébauches de la volonté dans EN, III ?*

Commençons donc par ce que Vernant appelait lui-même son « long détour par Aristote » (1981, p. 61)<sup>1</sup>. S'appuyant sur le monumental commentaire de l'*Éthique à Nicomaque* des PP. Gauthier et Jolif, « Jipé », comme nous l'appelions tous, commençait par rappeler, non sans raison, que les analyses d'Aristote sur ce que l'on appelle traditionnellement le « volontaire » et l'« involontaire » (*bekousion/akousion*) avaient aussi et peut-être surtout une portée juridique. C'est en effet la question de l'imputabilité de la faute qui y est en jeu, et c'est ce que, tel un Ricœur, il ne faudrait jamais oublier. Voyez Aristote lui-même au tout début de ses analyses :

« La vertu (*aretē*) met en jeu des affections et des actions (*peri pathē te kai praxeis*), lesquelles, lorsqu'elles sont consenties (*tois bekousiois*), donnent lieu à des éloges ou à des blâmes, mais qui, lorsqu'elles ne le sont pas, appellent l'indulgence et même parfois la pitié (*eniotē de kai eleou*). Ce qui est consenti (*bekousion*) et ce qui ne l'est pas (*akousion*) doivent donc sans doute nécessairement faire l'objet d'une définition (*anankaion isōs diorsai*) chez ceux dont l'examen porte sur la vertu. Cette définition est également utile (*chrēsimon*) à ceux qui légifèrent, pour distribuer les honneurs et les châtements (*tas timas kai tas kolaseis*) » (*EN*, III, 1, 1109 b 34-35 ; trad. Bodéüs, 2004)<sup>2</sup>.

S'il est donc bien évident que, selon Aristote, ses analyses seront aussi utiles, *chrēsimon*, aux « nomothètes » (dans quelles conditions X ou Y est-il imputable de sa « faute » ?), il n'en faudrait pas pour autant oublier le cadre plus large dans lequel elles s'inscrivent : l'*aretē*, « vertu » ou « excellence ». Soit celui de l'acte. En effet, pour savoir se comporter comme il se doit en chaque occasion, ce qui demande à chaque fois une fine appréciation de la situation présente et qui ne peut résulter de l'application mécanique de quel-

1. Ce « détour » occupe à peu près la moitié de son étude, laquelle doit certes beaucoup à Meyerson, mais aussi à son autre « maître », abondamment cité dans cet article, Louis Gernet, qui, dans sa thèse de 1917, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, avait déjà consacré de longs développements au volontaire et à l'involontaire. Bien qu'il n'y soit pas cité, il serait juste aussi d'invoquer la mémoire d'Émile Benveniste pour lequel Vernant écrivit à peu près à la même époque son article « Catégories de l'agent et de l'action en Grèce ancienne » (1975).

2. Pour plus de « commodités » et puisque nous autres Français avons tous peu ou prou appris à lire Aristote dans les traductions de Tricot parues chez Vrin, je donnerai aussi la numérotation des chapitres qu'il avait adoptée à la suite de Susemihl (1880), mais non sans rappeler que cette division des « livres » (*biblia*, les « rouleaux ») en chapitres n'est nullement d'Aristote, ni même de ses premiers « éditeurs ». Voilà qui explique les différences de « chapitre » entre les éditions de langue anglaise, qui suivent généralement la division de Bywater (en chiffres arabes dans son édition du texte grec datée de 1894, tandis que l'on retrouve en marge la numérotation de Susemihl, mais en chiffres romains).

ques maximales de conduite, il faut, la vertu se définissant comme une « habitude de décider (*hexis proairetikē*) », savoir « décider » (*pro-haireō*, ou plus exactement, au moyen, *proaireōmai*). Ces analyses constituent donc le socle de la « théorie de l'action » aristotélicienne et elles impliquent, qu'il me soit permis de le rappeler brièvement :

1 / La distinction entre ce qui est *hekousion* et ce qui est *akousion*, soit entre ce que l'on appelle traditionnellement le « volontaire » et l' « involontaire », traduction certes décriée, mais pourtant déjà celle de Cicéron, puisque ce dernier rendait *hekousion* par *voluntarius*. Traduisant *boulēsis* par *voluntas* et *hekousion* par *voluntarium*, Cicéron, qui n'était pas un imbécile, établissait ainsi un lien en latin entre ces deux notions, lien qui n'a pas d'équivalent en grec, mais qui se fait encore ressentir chez Thomas d'Aquin lorsque ce dernier écrit que « quelque chose est appelé *voluntarium* parce qu'il est en accord avec l'inclination de la *voluntas* » (*ST*, Ia IIae 6.5-7). Reconnaissons cependant que les termes *hekousion* et *akousion* sont sans doute bien mieux rendus, en français, car de façon « plus neutre », par la distinction entre « l'action accomplie de plein gré » et « l'action accomplie malgré soi » comme le faisaient Gauthier et Jolif (1970<sup>2</sup>, II, 2, p. 168-189) ou par le couple « acte consenti / acte non consenti » ainsi que le fait aujourd'hui Bodéüs (2004)<sup>1</sup>.

2 / L'articulation entre les trois notions de « souhait » (*boulēsis*), de « délibération » (*bouleusis*) et de « décision » (*proairesis*). Encore un bref mais important point de traduction : si les traductions de *boulēsis* par « souhait » et de *bouleusis* par « délibération » ne souffrent guère de critiques et sont à peu près universellement adoptées, il n'en va pas de même pour la traduction de *proairesis*. Les traductions dites « traditionnelles » rendent ce terme par « choix », « libre choix », *choice*, ce qui est au moins aussi ambigu que « volontaire » et « involontaire » pour *hekousion* et *akousion*. C'est pourquoi « décision », *decision*, qui était déjà la solution adoptée par Gauthier et Jolif, tient aujourd'hui la corde (après tout, *haireō*, c'est avant toute chose, en droit, « décider »). Voilà qui est plus proche de la conception grecque des choses et qui a moins de fâcheuses connotations « modernes ».

Selon Aristote, permettez-moi aussi de le rappeler, l' « acte moral » (ou, plus exactement, accompli en fonction du « caractère », *ēthos*) relève de l'articulation entre les trois notions précitées (*boulēsis/bouleusis/proairesis*) et non, en lui-même, de la distinction entre *hekousion* et *akousion*. En effet, et c'est aussi ce qui avait tant intéressé Vernant, si toute « décision » est bien une « action accomplie de plein gré », toute « action accomplie de plein gré » n'est pas pour autant une « décision ». Autrement dit, et c'est bien là le point crucial, il n'est pas nécessaire de délibérer ou d'être capable de délibération pour accomplir des actions « de plein gré » : les enfants et les animaux en accomplissent, mais, faute de posséder le *logos* (les uns pas encore ; les autres définitivement), ils ne participent aucunement à l'action, *praxis* (*EN*, III, 4,

1. C'est aussi pourquoi je suis plus que réservé sur l'usage parfois fait en anglais du couple *intentional/unintentional*.

1111 b 8-10). L'action « accomplie de plein gré » est donc celle qui s'effectue hors de toute contrainte extérieure, et le désir, sous la forme de l'appétit ou de l'emportement, suffit à y présider. C'est d'ailleurs pourquoi Aristote n'hésite pas à dire que les mouvements mécaniques des parties des membres qui entraînent les mouvements locaux des animaux sont des mouvements « accomplis de plein gré »<sup>1</sup>. Aussi, bien que l'analyse de l'action « accomplie de plein gré » et de l'action « accomplie malgré soi » ait également une dimension pénale, celle précisément de l'imputabilité de la faute, qui implique de savoir dans quel type d'ignorance ou de connaissance on était au moment où l'on accomplissait ce que l'on a accompli et dans quelle mesure on en éprouve ou non du remords, c'est résolument vers la notion de *proairesis* qu'il faut se tourner si nous voulons comprendre ce qu'Aristote entendait par *eph' hēmin*, « ce qui dépend de nous », *in nostra potestate*, traduisait Cicéron. Gauthier ne rappelait-il pas d'ailleurs dans son commentaire que « le terme de *proairesis* n'apparaît dans la langue grecque qu'à l'époque d'Aristote » et qu'il était revenu à Aristote de lui donner un « sens technique » (1970<sup>2</sup>, II, 1, p. 189) ?

La « décision », *proairesis*, désigne donc l'acte par lequel nous décidons (*hairēō*) de faire ceci plutôt (*pro*) que cela à la suite d'une délibération, *bouleusis*, portant sur ce qu'il est en notre pouvoir de faire en fonction du but visé, lequel est l'objet du souhait, *boulēsis*. À ce compte, et puisqu'il faut bien parler, on voit mal pourquoi, malgré toutes les précautions d'usage, il ne serait pas ici question d'un « Je-Moi-Soi-Sujet-Personne-Individu » ! Le plus surprenant de l'affaire est que nous nous refusons tous à une telle assimilation, alors même que certains d'entre nous voudraient pousser les feux au sujet des philosophes hellénistiques, voire chez Augustin ou Avicenne ! La raison de la chose tient sans doute à la façon qu'avait Aristote d'analyser en quel sens et à l'aide de quels critères pouvoir ramener « à soi » le principe de l'action afin de pouvoir en être jugé « responsable », voire « coupable » : son analyse du remords ne paraît-elle pas bien faible à nombre d'entre nous ?

Aggravant son cas, mais ce qui permet de ne voir qu'une « ébauche de la volonté » à travers ses analyses, Aristote soutient que non seulement au sein des choses contingentes, mais encore au sein du domaine des affaires humaines, nous ne délibérons pas sur tout, mais seulement sur ce qui dépend de nous et de ce que nous pouvons faire (*EN*, III, 5 et VI : nous ne délibérons pas sur les affaires des Spartiates... mais nous pouvons fort bien entrer en guerre contre eux !). L'aggravant encore, ce qui fait tant frémir les « déontomaniaques », Aristote ajoute encore, d'après un énoncé célèbre et répété, que la fin de l'action, sa finalité aussi bien que son terme, constitue le point de départ du raisonnement tandis que le dernier terme du raisonnement, ce à quoi l'on s'arrête, devient le premier de l'action proprement

1. Cf. *Mouvement des animaux*, 11, 703 b 3.

dite<sup>1</sup>. Jusque-là, tout pourrait encore sembler à peu près acceptable, surtout si, en bon « intellectualiste », on pense que la « fin de l'action » est déterminée par une quelconque « raison pratique » (dont il serait encore mieux qu'elle reçoive ses objets, ses préceptes et modalités d'un raisonnement issu de la « raison pure »), mais cet énoncé a une conséquence inattendue qui vient tout gâcher : du point de vue de la « mécanique de l'action », il en résulte que peu importe que le « bien recherché » soit un bien « réel » ou « apparent », puisque, quel qu'il soit, ce « bien recherché » accomplira la même fonction<sup>2</sup>.

Voilà qui explique pourquoi, du point de vue de la qualité de l'action, c'est-à-dire de son caractère vertueux ou vicieux, il importe en revanche grandement de pouvoir distinguer le bien « réel » du bien « seulement apparent », c'est-à-dire du plaisir immédiat, car c'est bien connu, le plaisir, « achevant l'acte » (*EN*, X, 4), peut être confondu avec le bien. Soit la question d'*EN*, III, 6 : quand nous poursuivons ce qui nous paraît (*phainetai*) être un bien, comment savoir si ce que nous poursuivons est un « bien », dit « véritable » (*aplōs*), ou un « bien » dit « “seulement” apparent » (*phainomenon*)<sup>3</sup> ? Doit-on admettre, avec les platoniciens, qu'est seul digne d'être poursuivi le bien véritable ou absolu, voire, plus radicalement, qu'on ne saurait souhaiter que ce bien-là, position qui a l'immense inconvénient de ne pouvoir expliquer comment on peut choisir d'accomplir une action injuste, ou bien à l'inverse doit-on penser avec les « sophistes » que chacun ne poursuit jamais que ce qui lui plaît et qui lui apparaît donc comme un bien, position qui nous ferait sombrer dans le plus extrême relativisme ? Aristote se dégage de cette pseudo-alternative en en appelant à la fonction critériologique de l'« homme de bien », du *spoudaios*, *agathos*, *phronimos*, voire *epieikēs*<sup>4</sup>, fonction qui lui permet de concilier sa solution à ce problème avec ce qu'on pourrait tenir pour une réponse de fait (et non *de jure*, ce qui navrera encore plus les déontomaniaques) à ce même problème : chaque homme aime non le bien en soi, le « bien réel », mais ce qui lui apparaît comme tel, c'est-à-dire le « bien apparent » (*EN*, VIII, 2, 1155 b 24-25)<sup>5</sup>. Que le *phronimos*, soit critère, signifie donc que, comme à tout un chacun, « à lui aussi le bien lui apparaît être ce qu'il est pour lui », mais que chez lui seul, et c'est pour cela que le *spoudaios* ou l'*agathos* est critère ou mesure (*kanōn kai metron*, *EN*, III, 6, 1113 a 33), ce « pour lui » se confond, pour employer ici un langage hégélien, avec le « pour-un-autre » : sera un bien, ou un plaisir, ce qui apparaît comme tel à celui-là car

1. Cf. *EN*, III, 5, 1112 b 15-24 ; *EE*, II, 11, 1227 b 25-34 ; *MA*, 6-7 ; *Méta.*, VII, 7, 1032 b 6-30 ; *De l'âme*, III, 10, 433 a 15-20. Nos modernes spécialistes des « modèles heuristiques » ne diraient sans doute pas mieux !

2. Cf. *DA*, III, 10, 433 a 26-30 ; *MA*, 6, 700 b 28-29.

3. Veuillez noter que l'opposition est entre *aplōs* et *phainomenon* et non entre *aplōs* et *monon phainomenon*. D'où viendrait-il donc que « ce qui apparaît » doive être considéré comme du « seulement apparent » ?

4. Qu'il me soit permis de renvoyer sur ce point à Labarrière (2008).

5. Vous aurez noté que j'ai ôté « seulement » devant « apparent », ce qui fait toute la différence...



sa « vertu morale » assure la rectitude de ses décisions tandis que sa « prudence » assure celle de ses délibérations. La ligne de conduite adoptée par le *spoudaios* est donc celle du bien « absolu », *aplōs*, mais non pas comme l'aurait défini Socrate qui, selon Aristote, péchait par intellectualisme. En effet, ce bien « absolu » est aussi un bien « apparent » en ce qu'il apparaît tel, un bien, à l'honnête homme, sans n'être pour autant qu'une apparence ainsi qu'il en résulterait de la position des sophistes, du moins telle que l'entendait Aristote. Or, de tout cela, quitte une nouvelle fois à faire frémir les déontomaniaques, qui en sera le Juge du Jugement dernier, sinon les usages de nos sociétés ? Souvenez-vous que l'on pouvait exposer les enfants...

Que cela soit donc entendu : le prudent dans sa bonne délibération (*euboulia*, *EN*, VI, 10) va droit et droitement au but (même s'il peut lui falloir quelque temps et quelques amis pour ce faire). Il faut donc que le but ait été correctement identifié et que le raisonnement mené pour y parvenir ait été « droit », la rectitude de la bonne délibération étant la prudence même. On voit donc « apparemment clairement » que la façon dont Aristote décrit l'« acte libre » ne semble pas recouper les descriptions qui seront données du libre-arbitre ou de la liberté d'indifférence : point ici d'immotivation absolue, point ici non plus, semble-t-il, de *voluntas* pouvant dire, paraît-il, « oui » ou « non » à son gré. Selon le Stagiritte, la décision n'est-elle pas, en effet, toujours doublement motivée : par le désir, d'un côté, et par la délibération, de l'autre ? N'est-ce pas là ce qui explique aussi qu'Aristote puisse dire de la *proairesis* qu'elle est aussi bien un « intellect désirant (*orektikos nous*) » qu'un « désir raisonnant (*orexis dianoētikē*) » (*EN*, VI, 2, 1139 b 3-5) ? L'énoncé est certes difficile, mais ne souligne-t-il pas aussi que nous avons affaire ici à un « tout structuré » ?

Je résumerai les choses en citant une nouvelle fois Gauthier, dont le commentaire avait tant marqué Vernant :

« Le souhait est *nécessairement* ce qu'il est et le jugement est *nécessairement* ce qu'il est, et à leur conjonction qu'est la décision l'action suit *nécessairement* : mais souhait, jugement et décision, s'ils sont des principes d'action *nécessaires*, n'en sont pas moins des principes d'action *internes*, et cela suffit à Aristote pour qu'il y ait chez lui l'ébauche, encore combien grossière, de ce que nous appellerons l'acte libre : l'acte fait de plein gré, *to hekousion*. Pour que nous fassions un acte de plein gré, il suffit en effet pour Aristote que le principe de cet acte soit *en nous*, et que nous n'en ignorions pas les conditions concrètes ; car il admet (...) que ce dont le principe est *en nous*, il est aussi *en notre pouvoir* de le faire ou de ne pas le faire » (*Comment.*, II, 1, p. 219 ; italiques de l'auteur).

Vous aurez sans doute remarqué le terme « ébauche » ! Vous aurez aussi relevé qu'« ébauche » est aussitôt lié à un « encore combien grossière » du P. Gauthier s'instituant Juge du Jugement dernier ! Ce « jugement » (continuons à être charitables) a sa part de vérité en ce que tout semble bien se passer « nécessairement » ; donc, apparemment, point de « libre-arbitre » ! Mais, pour prendre Gauthier au mot, d'où vient donc cette « nécessité », sinon d'une certaine « intériorité » ? Alors, pourquoi batailler et parler, si sot-

tement, de conception « encore combien grossière » ? J'y vois au moins trois grandes raisons :

1 / « Charitable », je veux bien comprendre la réaffirmation du sacrosaint principe : « Aristote n'est pas notre collègue. » Ne lui demandons donc pas de penser dans nos concepts ! Efforçons-nous de comprendre ce qu'il pouvait bien vouloir dire, même si nous pouvons avoir beaucoup de mal à nous abstraire de notre propre conceptualité ! D'autant plus que nous ne pouvons guère parler qu'avec nos « mots » !

2 / « Vengeur », je dédoublerai, sévèrement, ma « deuxième raison » :

2 a / Et si la détestable (je n'engage pas que moi en disant cela !) méthode « évolutionniste » ou « génétiste » radicalisée par l'émule de Nuyens (1948) n'avait pas fini par rebondir sur le prêtre ? Il suffit de se reporter aux deux dernières pages du livre de Nuyens pour comprendre qu'Aristote ne pouvait résoudre ce qu'on croyait avoir identifié comme le « dilemme âme-intellect » :

« La relation entre la *psuchê* et le *nous* dans l'individu humain est restée pour lui un mystère dont la solution lui a échappé. Il n'a pas vu la possibilité pour l'âme d'être à la fois cause formelle du corps et principe subsistant et immatériel de la pensée ; cette possibilité, d'ailleurs, ne peut être perçue qu'à la lumière de l'idée de création. Aussi n'a-t-il point trouvé d'explication satisfaisante à cette donnée de la conscience humaine qui s'impose de façon inéluctable et s'exprime en ces deux mots : « Je pense » (1948, p. 318)<sup>1</sup>.

Comment, dans de telles conditions, pouvoir accrédi-ter la « thèse » de l'« encore grossière ébauche » ? Nous verrons à la fin de cette étude, au sujet des plus savantes remarques de Gauthier sur l'emploi par Épictète du terme *autexousion*, qui serait à l'origine du *liberum arbitrium* latin, qu'il n'en va guère mieux de ce côté-là, ce qui m'incite fort à me méfier de la « révolution » effectuée par le stoïcisme romain relue dans la perspective du christianisme !

2 b / Qu'il n'y ait pas chez le Stagirite de théorie du *libre arbitre* à proprement parler, je veux bien en convenir, mais pourquoi s'efforcer de sauver Épictète plus qu'Alexandre d'Aphrodise, je ne le comprends pas ! La raison la plus souvent alléguée par les *scholars* est que, pour que « libre arbitre » il y

1. Il est savoureux de constater que Nuyens (1948, p. 318, n. 184) en appelait à Thomas d'Aquin pour renforcer cette « forte observation », mais que l'un de ses plus fidèles disciples cherchant à dépasser le maître, Gauthier, écrira plus tard, concluant son édition commentée du commentaire de Thomas d'Aquin sur le traité *De l'âme* : « Saint Thomas n'a pas su distinguer dans le traité *De l'âme* d'Aristote ce qu'il contenait de science périmée et ce qu'il peut receler de philosophie éternelle : son commentaire ne nous livre encore, pour la plus grande part, que science morte. Mais ne nous appartient-il pas de transformer cet échec en succès ? Éclairés par les progrès des sciences et de la réflexion philosophique, ne pouvons-nous pas dégager du commentaire au *De anima* (et de l'ensemble des écrits psychologiques de saint Thomas) les éléments d'une philosophie de l'homme en route vers Dieu ? À cette condition, la *Sententia libri de anima* aura atteint le but voulu par saint Thomas : à sa manière modeste, celle d'un instrument de réflexion, elle nous dira Dieu » (1984, p. 294). Je vous laisse le soin d'apprécier la « scientificité » du propos ainsi que sa haute « teneur » philosophique...

ait eu, encore aurait-il fallu que la notion de *voluntas* eusse été forgée. Où l'on voit souvent la marque, premièrement d'Augustin, puis de Thomas d'Aquin qui aurait canonisé la fameuse « Sainte Hèse ». Telle est du moins l'opinion de Charles Kahn dans l'une de ses plus fameuses études (1988)<sup>1</sup>. Toutefois, comme le titre de son article l'indique, « Discovering the will : From Aristotle to Augustine », n'est-il pas encore question d'évolutionnisme ? Charles Kahn, en en appelant aussi bien à Voelke (1973) qu'à Kenny (1979), n'avait-il pourtant pas commencé par la remarque d'usage : « The Ancients did not have “our” conception of the will » (1988, p. 234)<sup>2</sup> ? Alors, une nouvelle fois, pourquoi ?

3 / « Inquiet », je me demande parfois si nous n'aurions pas raté *to eph' hēmin* ? D'où cette question : si les Anciens n'avaient pas « notre » conception de la volonté (mais encore faudrait-il que nous arrivions à nous entendre sur ce que nous désignons par « notre conception »), pourquoi donc ne pas nous efforcer de comprendre en premier lieu leurs conceptions plutôt que de les penser en marche, plutôt mal que bien, vers nous ? Je n'entends certes pas soutenir que les conceptions des Grecs, pour ne parler que d'eux, aient été immuables – Gill le rappelle à merveille –, mais, que je sache, ils avaient tous, tout le temps, leur Homère en mémoire et ils n'ont pas attendu Épictète pour dire : « *ep'h' hēmin* » ! Reprenons l'un de mes exemples : quand Homère (*Il.*, X, v. 3-17) dit qu'Agamemnon, devant prendre une « décision » est « oppressé », c'est-à-dire s'arrache les cheveux et gémit, Homère ne dit-il pas « aussi » que cette *boulē* à venir (qui descend d'on ne sait trop où) dépend de ses *phrēnes* et de son *thumos* ? Et que fait donc notre cher Agamemnon ? Il – très lourde décision pour un « décideur » – se met sur son « 31 » et s'en va consulter Nestor, le sage parmi les sages !

Voilà qui permet, « au-delà de l'anecdote », de mieux comprendre pourquoi Aristote se réfère tant à Homère dans les premiers « chapitres » d'*EN*, III.

Eph' hēmin : *lectures et reprises*

*D'Aristote à Alexandre d'Aphrodise*

Homère, disais-je. Voyez :

« Chacun cesse en effet de chercher comment agir dès l'instant où il a fait remonter le point de départ de l'action jusqu'à lui (*botan eis hauton anagagēi ten*

1. Où Alexandre d'Aphrodise n'est pourtant pas une seule fois cité...

2. Voir aussi, dans le même sens et se référant à Charles Kahn, mais avec peut-être encore moins de précaution au sujet d'Épictète, Long : « If my representations are up to me to interpret, accept or reject, there must be a “me” to which they appear and an “I” which reacts to them – a subject that is identifiable precisely by the representations that it receives and by what it does with them » (1996, p. 276).

*archên*) et, en lui (*hauton*), jusqu'à la partie qui dirige (*eis hegoumenon*)<sup>1</sup>, car c'est elle qui décide (*to proairoumenon*). D'ailleurs, c'est ce que font voir jusqu'aux antiques régimes politiques dont Homère donnait l'image, puisque les rois annonçaient au peuple ce qu'ils avaient décidé » (*EN*, III, 5, 1113 a 5-9 ; trad. Bodéüs [2004]).

La délibération (*boulensis*) sur les moyens d'accomplir telle ou telle action, dont la fin est, elle, déterminée par le désir sous la forme du souhait (*boulêsis*), cesse donc dès que l'« acteur » a trouvé les moyens de ramener « à soi » les « principes » de son action et peut donc décider de faire ceci plutôt que cela (*pro-hairesis*). Voilà qui explique que l'usage de la locution *epb' hêmin*, pour laquelle j'ai adopté ici la traduction par « ce qui dépend de nous », aille croissant des chapitres 4 à 7 de l'*EN*, III et en traduise une conception « volontariste », voire « libertarienne » :

« Là où il est en notre pouvoir d'agir (*en ois eph' hêmin to prattein*), il l'est aussi de ne pas agir, et là où il y a place pour le “non”, il y a place pour le “oui”. De sorte que s'il tient à nous (*epb' hêmin*) d'agir quand c'est beau, il tiendra également à nous (*epb' hêmin*) de ne pas agir quand c'est laid. Et s'il tient à nous (*epb' hêmin*) de ne pas agir quand c'est beau, il tiendra également à nous (*epb' hêmin*) d'agir quand c'est laid. Or s'il tient à nous (*epb' hêmin*) d'exécuter (*prattein*) ce qui est beau et ce qui est laid comme aussi de ne pas l'exécuter et que, d'autre part, c'est en cela que consiste (...) le fait d'être bons ou mauvais (*to agathois kai kakois einai*), il tient par conséquent à nous (*epb' hêmin*) d'être honnêtes ou vilains (*to epieikesi kai phaulois einai*) » (*EN*, III, 7, 1113 b 7-14 ; trad. Bodéüs très légèrement modifiée).

Ce passage, où vous aurez remarqué que l'on ne compte pas moins de sept occurrences de la locution *epb' hêmin* en huit lignes (dans le texte grec), a pour fin d'introduire l'argumentation, certes sinueuse, destinée à montrer que nous sommes tout autant responsables de nos vices que de nos vertus et qu'il serait tout de même un peu trop simple de revendiquer nos belles actions tout en cherchant à nous exonérer de nos vilaines actions, quelque influence « extérieure » que nous ayons pu subir, à commencer par celle de notre naissance, de notre nature, de notre éducation ou de nos *phantasiai*. C'est à mon sens ce qui permet de comprendre les positions, souvent forcées, d'un Alexandre d'Aphrodise dans sa polémique anti-stoïcienne<sup>2</sup> et dans sa « défense et illustration » de l'aristotélisme. « Tourner le destin en liberté », la phrase est peut-être belle, aurait pu dire un Alexandre d'Aphrodise s'il avait été généreux envers un Deleuze, mais il aurait bien plus sûrement dit que cela ne signifiait absolument rien et que c'était parler contre les « notions communes », une stratégie, rappelons-le, déjà employée par

1. Bodéüs (2004, p. 149, n. 2) fait très opportunément remarquer qu'il n'y a pas lieu de se précipiter vers l'intelligence (*nous*) pour comprendre l'*hegoumenon* d'Aristote.

2. Même si dans le *De fato* Alexandre ne nomme jamais ses adversaires, il ne fait nul doute qu'il y s'agit des Stoïciens.

Cicéron dans son *De finibus* lorsqu'il s'en prenait à ces faiseurs de mots qu'étaient à ses yeux les Stoïciens. Voyez :

«Ceux qui leur demandent : “Comment est-il possible, si toutes choses sont selon le destin (*παντων οντων καθ' βειμαρμενεν*), de sauvegarder ce qui dépend de nous (*το εφ' ημιν σοζεσθαι*) ?” ne demandent pas cela en considérant seulement le mot (*ονομα*) de “ce qui dépend de nous (*του εφ' ημιν*)”, mais aussi ce qui est signifié (*σημαινομενον*) <par> *το αυτεξουσιον* (ce qui est notre pouvoir ? libre-arbitre ? liberté ?) » (*De fato*, XIV, 182, 12-15 ; trad J.-L. L.).

Pourquoi Alexandre d'Aphrodise dans son *De fato*, voire dans sa *Mantissa* ou certaines de ses *Quaestiones*<sup>1</sup>, peut-il sembler si injuste envers ses adversaires, alors même qu'il intègre certaines de leurs innovations (à commencer par les termes *sunkatathesis*, « assentiment », et *autexiouston*, « liberté »), tout en leur déniait d'avoir su de quoi ils parlaient ? La réponse à cette question me semble ne faire guère de doute : devrait-on même accepter une conception large selon laquelle Alexandre se serait approprié des pans de doctrine entiers en provenance des Stoïciens, Alexandre n'a rien d'un auteur éclectique et, en aristotélicien orthodoxe, du moins à ses yeux, il est au contraire tout prêt à retourner ces « nouveaux outils » contre ceux qui les avaient forgés ! Allons plus loin, l'Exégète ne peut ni ne veut comprendre quelque distinction que ce soit entre *soft determinism* et *hard determinism*. Il ne peut non plus entendre qu'on puisse se passer de la notion de *bouleusis*, ce qui, selon lui, réduit à rien le *εφ' ημιν*, donc la *proairesis*, qu'il comprend, non sans quelque raison, nous venons de le voir chez Aristote lui-même, en un sens « libertarien ». C'est ce que je vais m'efforcer de montrer « textes à l'appui ».

#### *Alexandre et sa compréhension du εφ' ημιν*

Commençons par énoncer quatre difficultés, que je ne pourrai traiter dans leur « entières », d'autant plus que la quatrième me fut chère :

1 / Alexandre manie un vocabulaire à la fois aristotélicien (*bouleusis*, *orexis*, *phantasia*, *εφ' ημιν*, *hexis*, *hormē*, *proairesis*...) et stoïcien (*hormē*, *hexis*, *phusis*, *phantasia*, *sunkatathesis*...). Certains de ces termes sont communs aux deux écoles, voire à d'autres, mais cela ne signifie nullement qu'ils y signifient la même chose.

2 / Ce mélange des vocabulaires, malgré l'importation dans l'aristotélisme de la notion de *sunkatathesis*, « assentiment », voire la transformation de la notion de *phantasia*, ne traduit nullement un quelconque syncrétisme, mais renvoie bien plutôt au poids pris par certaines conceptions stoïciennes et à la stratégie polémique clairement assumée par Alexandre.

3 / Alexandre semble parfois s'approprier ce qui était la position même des Stoïciens en ce qui concerne l'assentiment des êtres humains rationnels,

1. Ces textes sont aisément à disposition dans Sharples (1983). Pour le seul *De fato*, voir, en grec et en français, Thillet (1984).

mais tout en leur déniaient d'avoir compris quoi que ce soit à ce qu'ils disaient. Est-ce injustice (due à la stratégie polémique) ou aveuglement (dû au fait qu'un aristotélicien ne peut ni comprendre ni accepter les positions d'un stoïcien) ?

4 / Enfin, Alexandre fait comme si les Stoïciens avaient accordé aussi l'assentiment aux autres animaux que l'homme, mais c'est tout aussitôt pour rabattre cet « accord » sur le fait qu'en guise de *sunkatathesis* les humains n'auraient jamais, comme les animaux irrationnels, qu'une *eixis* (*De fato*, XIV, 26-30), soit le fait de « céder » à leurs *phantasiai* et d'obéir à leurs *hormai*.

Afin de bien comprendre cette question, il faut la rapporter à la façon dont les Stoïciens comprenaient les « choses en mouvement ». Voici un (long) passage d'Origène fort éclairant sur ce point :

« Parmi les choses en mouvement (*tōn kinoumenōn*), certaines ont en elles-mêmes (*en heautois*) la cause (*tēn aitian*) de leur mouvement, les autres ne sont mues que de l'extérieur (*exōtēn*). Ne sont mues que de l'extérieur les choses transportables (*ta phorēta*), comme les morceaux de bois, les pierres, et toutes les choses matérielles qui ne sont soutenues que par un habitus (*hupo hexeōs monēs sunechomenē bulē*) [...]. Ont en eux-mêmes (*en heautois*) la cause de leur mouvement les animaux et les plantes, et en un mot tout ce qui est soutenu par une “nature” ou une “âme” (*hupo phusōs e psuchēs sunechetai*), y compris à ce qu'ils disent les métaux et ils ajoutent que le feu est mû par lui-même et peut-être aussi les sources d'eau. Parmi les choses qui ont en elles-mêmes (*en heautois*) la cause de leur mouvement, ils disent que les unes sont mues “à partir” d'elles-mêmes (*ex heautōn*), les autres “par” elles-mêmes (*ap' heautōn*) ; “à partir” d'elles-mêmes, les choses inanimées (*ta apsucha*) ; “par” elles-mêmes les choses animées (*ta empsucha*), lorsqu'une impression (*phantasia*) se produit en elles et provoque une impulsion (*hormēn*). Mieux (*palin*), chez certains animaux, des impressions se produisent provoquant l'impulsion, la nature impressionnable (*phuseōs phantastikēs*) actionnant l'impulsion de façon ordonnée (*tetagmenōs*, ou “automatique”), ainsi chez l'araignée l'impression de tisser se produit et l'impulsion à tisser suit (*akolouthēi*), la nature impressionnable (*tēs phantastikēs phuseōs*) la provoquant à cela de façon ordonnée (*tetagmenōs*, ou “automatique”), car l'animal n'a rien reçu d'autre que cette nature impressionnable (*tēn phantastikēn phusin*). La même chose se produit chez l'abeille pour façonner la cire. L'animal rationnel (*logikon zōon*), cependant (*mentoi*), a aussi en plus de sa nature impressionnable (*tēi phantastikēi phusei*), une raison (*logon*) qui juge les impressions (*ton krinonta tas phantasias*), qui en repousse certaines et en accepte certaines, pour que l'animal puisse être guidé en conformité avec elles » (*De principiis*, III, 1-3 ; trad. Brunschwig/J.-L. L. du LS 53A).

Il y a donc quatre, voire six degrés pour « les choses en mouvement » :

- 1 / Celles qui reçoivent leur mouvement de l'extérieur (*bexōten*), soit celles « qui ne sont soutenues que par un habitus ».
- 2 / Celles qui ont « en elles-mêmes » (*en heautois*) la cause de leur mouvement, soit celles qui sont « soutenues par une nature ou une âme », les plantes et les animaux.

3 / Au sein de cette dernière catégorie, il y a lieu de distinguer entre :

3 a / Celles qui sont mues « à partir d'elles-mêmes » (*ex beaütōn*), soit ces *apsucha* que sont les plantes.

3 b / Celles qui sont mues « par elles-mêmes » (*apb' beaütōn*), soit ces *empsucha* que sont les animaux.

4 / Enfin, au sein de cette toute dernière catégorie (3 b), il faut encore distinguer entre :

4 a / Celles qui, en fonction de leur « nature phantastique », se bornent à suivre leurs « impressions » (*phantasiai*), soit les bêtes.

4 b / Celles qui, dotées de *logos*, « jugent leurs impressions, en repoussent certaines et en acceptent certaines », soit les hommes.

Il est donc bien clair que, contrairement à ce que veut faire croire Alexandre, les Stoïciens distinguaient nettement le mouvement résultant de l'assentiment dû au *logos* du mouvement « phantastique » des autres animaux que l'homme. Mais il est clair aussi, et c'est ce dont joue Alexandre, que pour les Stoïciens, bien que le *logos* soit « juge », il ne saurait y avoir de mouvement initié absolument en soi, car ce serait rompre la chaîne causale, ce à quoi semble tout prêt d'acquiescer Alexandre. Dans un autre passage, tout aussi intéressant, Origène précise que *selon lui* le terme qui convient le mieux au mouvement des êtres humains est *di' hautōn*. Voici ce texte :

« Secondes sont les choses qui sont mises en mouvement de façon interne [les “premières” sont celles qui sont mues du dehors, *exōthen*], par la *phusis* ou par la *psuchē* qu'elles possèdent en elles-mêmes, et celles-là se meuvent “à partir d'elles-mêmes” (*ex beaütōn*) comme disent ceux qui emploient les mots en un sens strict [= les Stoïciens]. Le troisième mouvement est dans les animaux, qu'on appelle mouvement “par lui-même” (*apb' hautōn*). Et je pense (*oimai*) que le mouvement des animaux rationnels est dénommé “à cause d'eux-mêmes” (*di' hautōn*). Et si l'on prive un animal de mouvement “par lui-même”, il est impossible de continuer à le penser en tant qu'animal. Il sera plutôt similaire soit à une plante mue seulement par nature (*hupo phuseōs monēs*), soit à une pierre transportée par un agent extérieur (*hupo tinos exōthen*). Et si l'animal est conscient (*parakolouthēi*) de son propre mouvement, puisque nous avons nommé ce mouvement « à cause de lui-même » (*di' autou*), nécessairement cet animal est rationnel (*logikon*) » (*De la prière*, VI, 1 = *SVF*, II, 989 ; trad. J.-L. L.).

Admettons, pour être charitable, qu'il soit douteux, que *dia* ait pu évoquer à l'époque stoïcienne l'idée d'une activité personnelle<sup>1</sup>, il n'en restera pas moins, et c'est ce qui m'intéresse ici, que la préposition *dia* + génitif est constamment employée en ce sens, dit « tardif », par Alexandre<sup>2</sup> afin de pré-

1. C'est ce que soulignent Long et Sedley dans une note du volume II de leur recueil (1987, p. 310) au sujet du premier passage d'Origène que je viens de citer en relevant qu'*apo* était, à l'époque des Stoïciens (mais lesquels ?), un terme plus fort pour désigner « (the) personal agency ».

2. Cf. *De fato*, *di'hēmōn*, XXIV, 20-21 ; XXVI, 14-15 ; *di'autou*, XXXIII, 5 ; XXIV, 3...

ciser ce qu'il entend par *to eph' hēmin*, ce que, malgré leurs dires, les Stoïciens, selon lui, ne respectent pas. D'où il résulte que « je pense » que le « je pense (*oimai*) » d'Origène n'est peut-être pas aussi personnel qu'il pourrait sembler au sujet du *di' hautōn* (« à cause d'eux-mêmes »).

Voyez ce curieux énoncé d'Aristote, que je n'ai malheureusement plus la place de « déblayer » autant qu'il le faudrait :

« Mais si une possibilité [d'action] apparaît (*dumatōn phainetai*), on se met à l'action (*prattein*). Or sont possibles les choses qu'on peut faire par nous-mêmes (*di' hēmōn*) » (*EN*, III, 5, 1112 b 26-27 ; trad. Bodéüs).

L'expression se trouvait donc déjà sous la plume d'Aristote ; or, si l'on se souvient qu'on y trouvait aussi une définition du « ce qui dépend de nous » comme pouvoir de dire « oui » ou comme pouvoir de dire « non », on voit mal quel décisif « progrès » ou « changement » aurait été accompli d'Aristote à Épictète. Un Alexandre d'Aphrodise y aurait même plutôt vu une fâcheuse régression ! Là-contre, Gauthier, afin de bien marquer que la *proairesis* aristotélicienne ne devait pas être confondue avec le « libre arbitre », écrivait :

« Le mot de “libre arbitre” n'apparaîtra dans la langue grecque que beaucoup plus tard, en même temps qu'*eleutheria* prendra le sens de liberté psychologique : ce sera *to autexousion* (ou *hē autexousiōtēs*), littéralement la maîtrise de soi : le plus ancien exemple se trouve dans Diodore de Sicile, 19, 105, 4 (1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.), mais il n'a pas encore chez lui sa valeur technique ; celle-ci est déjà bien fixée chez Épictète (1<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.) qui emploie le mot 5 fois (*Entretiens*, I, II, 3 ; IV, I, 56, 62, 68, 100) ; à partir de cette date le mot a droit de cité dans la philosophie grecque ; après quelques hésitations (cf. Tertullien, *De anima*, 20.5 ; 21, 6 ; avec la note de J. H. Wasznink, *Quini septimi Florentis Tertulliani De anima*, Amsterdam, 1947, p. 288-289), les Latins traduiront *to autexousion* par *liberum arbitrium* (cf. saint Jérôme, *Adv. Pel.*, III, 7 ; *PL*, 23, 576) » (*Comment.*, 1970<sup>2</sup>, II, 1, p. 217)<sup>1</sup>.

Gauthier faisait donc remonter la « valeur technique » de ce terme à Épictète, mais, relevons-le, dans une perspective fortement marquée par la littérature chrétienne, tout en feignant d'ignorer la très singulière conception de la « maîtrise de soi » ou du « libre arbitre », du « ce qui dépend de nous », que pouvait se faire un Stoïcien, à savoir que la seule chose que les dieux aient mise en notre pouvoir (*epb' hēmin*), c'est de « pouvoir nous servir correctement de nos impressions (*tēn chrēsīn tēn orthēn tais phantasiās*, Épictète, *Ent.*, I, 1, 7) ». Voilà ce que, avec, à mon sens, de très saines raisons, ne peut ni ne veut entendre ce restaurateur de l'aristotélisme que fut Alexandre d'Aphrodise. D'où ce reproche qu'il leur adresse sans cesse : vous réduisez à rien la notion de délibération par laquelle nous définissons

1. Si vous voulez tout savoir, les « hésitations » de Tertullien furent celles-ci : Tertullien dit en effet que le terme *autexousion* (qui provient de *exesti* : « il est permis ») est un terme technique et propose de le traduire par *libera arbitrii potestas*, ce qu'on peut traduire par « libre pouvoir de décision ». Dans sa note, Wasznink suggérait que la formule standard « *liberum arbitrium* » était en fait due à Augustin.



la liberté et faites des humains de simples animaux irresponsables de leurs propres actions. Cette déresponsabilisation de l'homme enlève tout sel à la vie et la rend invivable. Il n'y a plus besoin de faire quelque effort que ce soit et nous n'aurons plus qu'à nous en remettre à l'« argument paresseux ». De plus, cela va à l'encontre des croyances religieuses et ruine tout lien social. À tout prendre, il est moins dangereux pour les hommes de croire, même faussement, qu'ils sont libres de choisir, même si tout est déterminé par le destin, que de croire que tout est déterminé par le destin alors que ce n'est pas le cas<sup>1</sup>.

En d'autres termes, afin que notre liberté soit réelle, Alexandre refuse que nos décisions puissent avoir d'autres causes que nous-mêmes, d'où sa critique des causes antécédentes chez les Stoïciens, causes qu'il s'efforce, bien entendu, de faire passer pour des causes principales et extérieures afin de soutenir que, chez ceux-là, destin et nécessité s'équivalent. Dans les mouvements libres et non contraints, il ne saurait y avoir, selon lui, des causes extérieures (*hexōthen*) à nos actions (*De fato*, XV, 32, 26-33, 8). Pour les Stoïciens, en revanche, « ce qui dépend de nous » relève en premier lieu de notre nature, de notre *hormē*, « tendance, inclination, impulsion » selon les traductions (*De fato*, XIII, 27, 15-16 ; 28, 3-7 ; XIV, 31, 12-13, 23, etc.), laquelle est incitée par le destin à agir ainsi, mais, ce que refuse de comprendre Alexandre, n'y est nullement, pour parler comme Leibniz, « obligée ». Bref, nos actes révèlent ce que nous sommes et ils sont consécutifs à l'assentiment (*sunkatathesis*) que nous donnons ou non à nos impressions ou représentations (*phantasiai*), lesquelles, reconnaissons-le, proviennent bien en un premier lieu de l'extérieur (*exōthen*). C'est donc en ce sens que, selon eux, nous sommes responsables de nos actions. Le malentendu entre les deux doctrines ne saurait être plus total<sup>2</sup>.

#### *Faiblesse de la nature et diversité humaine*

Dans de curieux passages de sa *Mantissa* (XXII, XXIII), consacrés au non-être et au *per accidens*, Alexandre revient sur la signification de *to eph' hēmin*<sup>3</sup>. Il n'est plus temps d'analyser ces textes à l'argumentation assez serrée et je me bornerai donc à en relever les traits les plus saillants. En premier lieu, s'appuyant sur la *Métaphysique* d'Aristote (E, 2, 1026 b sq.), Alexandre reconnaît qu'il existe des mouvements sans cause (*anaition*), ceux précisément que l'on nomme *per accidens* en raison de la part de non-être qui vient se mélanger à certaines choses. Voilà qui ne se produit ni, c'est évident, dans les choses nécessaires, ni même dans celles qui se produisent le plus

1. Cf. *De fato*, XX-XXI. Il n'est pas rare de faire remarquer que nous pourrions voir là une sorte de pari de Pascal avant la lettre, mais en un sens ô combien différent, se devrait-on aussitôt d'ajouter !

2. Voyez sur ce point la *Quaestio*, III, 13 (texte et traduction dans Sharples [1983]).

3. Cf. Sharples (1983, 2008 a et 2008 b) et Lefebvre (2006).

souvent, mais seulement dans celles qui se produisent « le moins souvent ». Alexandre ajoute encore :

« Et c'est dans celles-là (= celles qui se produisent le moins souvent) que sont celles provenant de la chance et du hasard (*ta tuchēra kai automata*)<sup>1</sup> et de celles qui sont dites dépendre de nous au sens propre (*keuriōs legomena eph' hēmin*) » (*Mantissa*, XXII, 172, 6-7).

Quel est donc ce « sens propre » du *eph' hēmin* ? C'est ce que je voudrais brièvement expliquer pour conclure ce développement. Avant d'en arriver là, Alexandre avait expliqué que ce qu'on appelle « cause par accident » n'est précisément pas une cause du fait même que ce qui arrive par là arrive « par accident », soit « pas par une cause », et il était arrivé à une conclusion fort voisine de celle que je viens de citer (*Mantissa*, XXII, 171, 15-16), mais sans encore mentionner un quelconque « sens propre ». Nous trouvions alors plutôt une distinction entre deux sortes de causes à l'origine de notre décision (*proairesis*) : d'un côté, la nature et l'habitude ; de l'autre, le non-être. Plus intrigant encore, Alexandre rapportait les décisions dues à la part du non-être dans notre « mortelle nature » (*thnētē phusis*) à ce qui en elle relève de la « faiblesse » et du « relâchement » (*astheneia kai atonia*), et expliquait par là que, sinon, tous agiraient de la même façon dans les mêmes circonstances (*Mantissa*, XXII, 171, 19-20), d'où l'argument relatif aux « décideurs » selon lequel, même s'ils sont de nature voisine et ont été élevés dans les mêmes habitudes, argument repris et amplifié en *Mantissa*, XXIII, ils n'en deviennent pas moins différents, ce qui est l'effet de leurs décisions sans cause. Sans cause autre, oserait-on presque ajouter, que ce qu'ils sont devenus « par accident » en raison du non-être venu se mélanger en eux et qui les a rendus si versatiles, si faibles ! Voilà, semble-t-il, ce qui définit « au sens propre » le « ce qui dépend de nous ».

### Relevés de conclusion

Au terme de ce long parcours, qui avait pour but d'ébranler certaines des convictions ancrées dans la littérature secondaire – y serais-je parvenu ? Ce sera au lecteur de juger –, je voudrais « relever » certains points :

1 / Pourquoi, même les meilleurs ou, pis, ceux qui s'autoproclament les plus savants, résistent-ils aisément au sujet du « moi » ou de la « liberté » quand il s'agit d'Aristote, pour ne même pas parler d'Alexandre d'Aphrodise, mais, quelles que soient leurs stratégies, semblent prêts à abdiquer toute retenue dès qu'il s'agit des Stoïciens, et surtout d'Épictète ?

2 / Ne pourrait-on voir là de multiples aveuglements ? Devant les textes en premier lieu ! De trop nombreuses projections aussi : pourquoi donc la

1. Je traduis au plus urgent : les traductions respectives de *tuchē* et d'*automaton* mériteraient un article à elles seules !

« subjectivité » (du moins telle que nous la comprenons si jamais nous y entendons quelque chose) devrait-elle gouverner « ce qui dépend de nous » ? L'« homme grec », s'il faut l'appeler ainsi, n'était-il pas aussi capable de dire « oui » ou « non » ?

3 / Point de *philosophia perennis* pour autant, mais point non plus d'évolutionnisme de mauvais aloi ! Comprenons-nous bien, et c'est un point de méthode en histoire de la philosophie : s'il nous faut bien parler et s'il nous est certes difficile de nous abstraire de notre « moderne condition », devons-nous pour autant nous interdire d'employer certains termes ? Et, de grâce, ne distribuons pas des bons points à certains mais pas à d'autres.

4 / Quand Aristote et, plus encore, Alexandre d'Aphrodise insistent sur la possibilité de dire « oui » ou « non », devons-nous chercher à masquer cela au nom de la « nécessité » qui conduit à la « décision » ? N'est-ce pas là confondre la nécessité « logique » du raisonnement pratique, « interne », et la nécessité « extérieure » ?

5 / Enfin, quand un Alexandre d'Aphrodise, cherchant, parfois lourdement, à ridiculiser les positions de ses adversaires, finit par invoquer la « faiblesse » de notre « mortelle nature » pour expliquer l'immotivation de certaines de nos conduites et la diversité des « comportements », que demander de plus, même s'il n'y est pas question de « subjectivité » ?

Oui, décidément, la « liberté », s'il faut appeler ainsi, ne saurait se confondre avec une quelconque conception de l'*autexousion* comme « assentiment à son destin ». Sauf, peut-être pour les hommes de théâtre !

Jean-Louis LABARRIÈRE,  
CNRS-Maison française d'Oxford (USR 3129).

## Références bibliographiques

- Aubry Gwenaëlle, Ildefonse Frédérique (sous la dir. de), *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2008.
- Bodéüs Richard, *Aristote, « Éthique à Nicomaque »*, Paris, Flammarion, « GF », 2004.
- Darbo-Peschanski Catherine, « Deux acteurs pour un acte. Les personnages de l'*Illiade* et le modèle de l'acte réparti », dans G. Aubry et F. Ildefonse, p. 249-262.
- Foucault Michel, *Histoire de la sexualité*, 2, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- *Histoire de la sexualité*, 3, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
- *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard, 1994.
- *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2001.
- Gauthier René-Antoine, Jolif Jean-Yves, *Aristote. L'« Éthique à Nicomaque »*, Introduction, traduction et commentaire, 2 t. de 2 vol., Louvain-Paris, Publications universitaires - Béatrice Nauwelaerts, 1970<sup>2</sup> = 1958-1959.
- Gauthier René-Antoine, Sancti Thomae de Aquino, *Sentencia Libri De Anima*, Commissio Leonina (*Opera Omnia*, tomus XLV, 1), Paris, Vrin, 1984.
- Gill Christopher, *The Structured Self in Hellenistic and Roman thought*, Oxford, OUP, 2006.
- Hadot Pierre, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*, Paris, Fayard, 1992.
- *Éloge de Socrate*, Paris, Allia, 1998.
- *Exercices spirituels et philosophie antique*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Albin Michel, 2002.
- Kahn Charles, « Discovering the will : From Aristotle to Augustine », *The Question of « Electicism »*, ed. by J. M. Dillon and A. A. Long, University of California Press, 1988.
- Kenny Antony, *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven, 1979.
- Labarrière Jean-Louis, « Le *phronimos*, critère et norme de l'action droite », dans Danièle Lories et Laura Rizzerio (éd.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de « phronēsis »*, Paris, Vrin, 2008, p. 145-166.
- « Du “noussement” du *nous*. Brève note sur un singulier énoncé de Thémistius (*In De an.*, 113, 21-23) », dans Christophe Erismann et Alexandrine Schniewind (éd.), *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Paris, Vrin, 2008, p. 289-297.
- Lefebvre David, « Alexandre d'Aphrodise », dans Jérôme Laurent et Claude Romano (éd.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2006, p. 103-117.
- Libera Alain de, *Archéologie du sujet*, I : *Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007.
- Long Anthony A., « Representation and the self in stoicism », in S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought*, 2 : *Psychology*, Cambridge, CUP, 1991, p. 101-120, repris dans *Stoic Studies*, New York, CUP, 1996, p. 264-285.
- Sedley David, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge, CUP, 1987 ; trad. franç. par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, *Les philosophes hellénistiques*, Paris, Flammarion, « GF », 2001.
- Mauss Marcel (1938), « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle du “moi”, un plan de travail » (Huxley Memorial Lecture, 1938), *Journal of*

- the Royal Anthropological Institute*, 68, 1938, p. 263-281, repris dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950 ; 4<sup>e</sup> éd. augmentée, 1968, p. 331-362.
- Nuyens F., *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, Centre De Wulf-Mansion (1973<sup>e</sup> = 1948 pour la trad. franç. ; 1939 pour l'original en néerlandais).
- Onians Richard Broxton, *The Origins of European Thought*, Cambridge, 1954 ; trad. franç. par Barbara Cassin, Armelle Debru, Michel Narcy, *Les origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*, Paris, Le Seuil, 1999.
- Reydam-Schils Gretchen, *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago, UCP, 2005.
- Snell Bruno, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hambourg, 1946 ; trad. franç. par Marianne Charrière et Pascale Escaig, *La découverte de l'esprit*, Combas, L'Éclat, 1994.
- Sharples Robert W, *Alexander of Aphrodisias on Fate*, London, Duckworth, 1983.
- « L'accident du déterminisme : Alexandre d'Aphrodise dans son contexte historique », *Les Études philosophiques*, n° 3, 2008, p. 285-304.
- (ed., comm.). *Alexander Aphrodisiensis, De anima libri mantissa : A New Edition of the Greek Text with Introduction and Commentary*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2008.
- Sorabji Richard, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford, OUP, 2006.
- Taylor Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard UP, 1989 ; trad. franç. par Charlotte Mélançon, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Le Seuil, 1998.
- Thillet Pierre, *Alexandre d'Aphrodise. Traité du destin*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1984.
- Vernant Jean-Pierre, *Ébauches de la volonté*, « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque », *Psychologie comparative et art*, Hommage à I. Meyerson, Paris, 1972, p. 277-306, repris dans J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1981, p. 43-74.
- « Catégories de l'agent et de l'action en Grèce ancienne », Julia Kristeva *et al.*, *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, Paris, Le Seuil, 1975 ; repris dans J.-P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979, p. 85-95.
- « L'individu dans la cité », *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 211-232.
- Vocabulaire européen des philosophes*, publié sous la dir. de Barbara Cassin, Paris, Le Seuil - Le Robert Éd., 2004.
- Voecke André-Jean, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, 1973.