



CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PENSÉE ANTIQUE

Unité Mixte de Recherche C.N.R.S. N° 8061

Siège : Bibliothèque Léon ROBIN

entrée: 17, Rue de la Sorbonne

Rapport sur la thèse de Vladimír Mikeš *Le paradoxe stoïcien : liberté de l'action déterminée*

La thèse de Vladimír Mikeš est une excellente thèse, qui traite avec beaucoup de finesse et de pertinence une question très difficile, et permet de revoir avec un œil nouveau une question à la fois classique et centrale du stoïcisme. Vladimír Mikeš soutient avec beaucoup de rigueur, de finesse et de subtilité une thèse originale sur le rapport entre liberté et déterminisme dans le stoïcisme, en s'appuyant sur une excellente connaissance des sources antiques et de la littérature secondaire récente, discutée avec beaucoup de pertinence.

Tout en adoptant globalement la position dite « compatibiliste » qui prévaut désormais majoritairement dans les interprétations du stoïcisme, et selon laquelle « l'homme est à la fois soumis au destin, c'est-à-dire déterminé dans ce qu'il fait, et responsable de ses actions » (p. 6), Vladimír Mikeš s'efforce de corriger les interprétations habituelles de cette thèse qui, comme il le montre, gommant souvent la spécificité de l'action humaine. Il montre ainsi que l'assentiment, élément original et central de la théorie stoïcienne de l'action, n'est pas un simple *effet* de la nature individuelle de l'homme, mais bien plutôt l'*expression* de la raison humaine (p. 96). Il évite ainsi deux écueils interprétatifs : celui dans lequel l'assentiment devient un choix libre, car alors « la thèse du déterminisme universel s'écroulerait » (p. 92) ; et celui où l'assentiment devient un simple effet mécanique, de sorte que c'est la spécificité de l'homme comme animal rationnel qui disparaît, et ne permet plus de distinguer l'homme des animaux (cf. p. 6). En replaçant la question de la raison humaine au centre de la question de l'assentiment, Vladimír Mikeš remet en lumière un aspect central du stoïcisme, dont il devient évident grâce à lui qu'il avait quelque peu disparu du débat. Dans la dernière partie de sa thèse (III, p. 98-162), Vladimír Mikeš remet aussi au centre du débat la question de la vertu et conclut que « l'homme n'est pas potentiellement libre *malgré* sa détermination par le destin naturel, mais *grâce* à elle [...] car la liberté n'est que la manifestation d'un rapport à l'univers dans lequel l'homme s'aperçoit lui-même comme partie ». C'est alors la richesse de la tradition métaphysique classique de la question de la liberté, par exemple telle qu'elle est exprimée hyperboliquement dans le système de Leibniz, qui retrouve sa place dans l'interprétation du stoïcisme. Car ce que met en évidence Vladimír Mikeš, ce n'est pas seulement une *thèse* compatibiliste, c'est un *paradoxe* métaphysique, qui explique que les thèses stoïciennes aient suscitées tant de controverse, à savoir la thèse que la liberté se trouve dans la détermination. Ce n'est évidemment pas tout à fait la même chose de dire que nous sommes *à la fois* déterminés et responsables de nos actions, et de dire que nous sommes libres *parce que* déterminés et *si* nous nous soumettons à cette détermination. Avoir rappelé ce paradoxe, c'est le très grand mérite et l'originalité de la thèse de Vladimír Mikeš, et ces points sont les acquis que les recherches sur le stoïcisme gagnent grâce à sa thèse.

Dans les recherches de philosophie antique, l'école stoïcienne est l'un des courants les plus difficiles à étudier, en raison de la disparition des sources de toute la période ancienne. Et parmi toutes les questions de la philosophie stoïcienne, la question du déterminisme et de la liberté humaine est l'une des plus difficiles et des plus délicates, non seulement parce que la question est en elle-même difficile, mais aussi parce que les sources sont particulièrement difficiles à interpréter, étant donné que la position stoïcienne a été interprétée de façons très diverses dès l'Antiquité. La thèse « compatibiliste » est attribuée à Chrysippe par Cicéron, dans le *De fato*, 38-39, où Chrysippe est présenté comme un *arbiter honorarius* qui tient le milieu entre les partisans de la fatalité et ceux des « mouvements volontaires de l'âme », mais aussi par Aulu Gelle, qui consacre le chapitre VII, 2 de ses *Nuits attiques* à la conciliation par Chrysippe du destin et du [libre] « arbitre de la décision et du jugement ». Mais beaucoup d'auteurs antiques se sont attachés à montrer l'échec de cette tentative de conciliation : tant dans ces exposés que dans ces critiques, les thèses et la position stoïcienne sont présentées à chaque fois de façon différente, ce qui produit un écheveau d'interprétations embrouillées. Vladimír Mikeš a eu l'excellente idée de distinguer les différentes sources et clarifie ainsi très bien ce que l'on trouve chez les différents auteurs : l'argument de notre participation au destin chez Eusèbe (p. 11-13) ; la distinction des causes chez Cicéron, Aulu Gelle et Plutarque (p. 13-25) ; l'argument de l'« à travers nous » (δι' ἡμῶν) chez Alexandre d'Aphrodise et Némésios (p. 25-31). Il faut y ajouter notamment l'exposé critique des différences entre les différentes versions de la *scala naturae* en ce qui concerne les mouvements des êtres (Clément, Origène, Simplicius, p. 40 sq.). Les différences entre les exposés des différentes sources apparaissent ainsi clairement, et celles-ci sont mises en perspective et en parallèle, au lieu d'être ramenées les unes aux autres.

Outre la difficulté de la question et la difficulté des sources, consacrer une thèse à la théorie stoïcienne de l'action et au problème de la « liberté de l'action déterminée » est une gageure en raison de l'abondante littérature secondaire qui a été consacrée à ce sujet, et à cause de la référence écrasante que constitue depuis une dizaine d'années le livre de Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* (Oxford, 1998). Il fallait évidemment relever le défi posé par ce livre magistral de trouver quelque chose de nouveau à dire après lui. Là aussi, le défi a été relevé et la gageure tenue, puisque, tandis que certaines thèses du livre sont adoptées et confirmées par la thèse de Vladimír Mikeš, d'autres se trouvent remises en cause, et discutées pied à pied. La thèse tient aussi compte de la littérature abondante qui a été écrite sur ce sujet après le livre de Bobzien, notamment la recension de Tad Brennan dans les *OSAP* et le livre de Ricardo Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, paru en 2005, dont Vladimír Mikeš a par ailleurs publié un excellent compte-rendu en 2007. Tout au plus s'étonnera-t-on de quelques travaux restés inaperçus, comme l'article de Robert Sharples, « *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* », paru en 2005 à Amsterdam dans le volume coordonné par C. Natali et S. Maso, *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*. Cet article aurait certainement eu sa place dans la discussion de Cléanthe, p. 152 sq. C'est une des rares omissions que l'on peut signaler dans une bibliographie globalement bien informée, qui va jusqu'à 2007, et qui inclut (et discute) les études importantes sur le sujet en Anglais, en Français, en Allemand et en Tchèque. La thèse offre généralement un excellent équilibre entre l'étude des sources elles-mêmes et les interprétations contemporaines, même si parfois cette dernière devient presque envahissante (point n'est besoin, à mon avis, de discuter si longuement les thèses de Brennan).

En tant que locuteur francophone, il m'incombe également d'ajouter que la maîtrise de la langue française dont Vladimír Mikeš fait preuve dans sa thèse est quasi parfaite : il n'y a

pas une faute d'orthographe ou de grammaire, seulement quelques rares fautes d'usage ou de style, et malgré cela, le style est toujours limpide et parfaitement clair.

Bien entendu, comme toute thèse, celle de Vladimír Mikeš appelle néanmoins un certain nombre de questions et d'objections, auxquelles la suite de ce rapport sera consacrée.

I

La première question concerne la délimitation du corpus. Le titre de la thèse annonce un « paradoxe stoïcien ». Mais en fait, il n'est question dans la thèse que de l'ancien stoïcisme, et, parfois, du stoïcisme dit « moyen ». Sénèque est brièvement mentionné (p. 162) pour sa fameuse formule, *Deo parere libertas est*, et, sauf erreur de ma part, Épictète n'apparaît presque jamais dans la thèse (sauf une fois pour lui-même p. 89 et une fois comme source pour Cléanthe p. 153 n. 334). Il est évidemment légitime et cohérent de ne se consacrer qu'à l'ancien stoïcisme, notamment si l'on considère qu'il y a sur le fond une rupture assez forte entre les deux phases du stoïcisme. Mais à aucun moment Vladimír Mikeš ne s'explique sur ce choix, manifestement assez délibéré. On aimerait donc savoir pourquoi il a délibérément écarté Épictète et assez largement Sénèque sur une question où Épictète peut apparaître comme un des auteurs-clés du stoïcisme. On aimerait savoir aussi s'il considère qu'Épictète est sur cette question un stoïcien orthodoxe, qui n'a pas renoncé au déterminisme stoïcien, ou s'il le voit au contraire comme un auteur qui a renoncé à la chaîne des causes, notamment lorsqu'il souligne que « pas même Zeus ne peut vaincre ma *prohairesis* » (I, 1, 23 ; voir sur ce point M. Graver, « Not even Zeus », *OSAP* 25, 2003, p. 345-361). À mon sens, passer ainsi sous silence la position d'Épictète est d'autant plus déconcertant que, en fait, la position que Vladimír Mikeš attribue aux stoïciens, notamment à la fin de sa thèse, est très proche de la position d'Épictète, qui distingue soigneusement la liberté de « ce qui dépend de moi », et pour qui la liberté consiste précisément à ne pas être entravé dans ce qu'on entreprend et *par conséquent* à se soumettre à la loi de l'univers. Les conclusions de la thèse sont par exemple très proches d'un passage comme celui-ci : « Comment pourrais-je suivre en tout les dieux ? Comment pourrais-je devenir libre ? Car, l'homme libre, c'est celui à qui tout advient selon sa volonté, celui à qui personne ne peut faire obstacle. [...] S'instruire, c'est apprendre à vouloir chaque événement tel qu'il se produit. [...] dans l'intention non pas de changer le fond des choses, mais les choses étant autour de nous comme elles sont par nature, de conformer nous-mêmes notre *prohairesis* aux événements » (*Entretiens* I, 12, 7-17).

À mon avis, la question se pose avec acuité quand on lit le titre du 1^{er} chapitre de la thèse, « *eph' hemin* et destin ». Car *eph' hemin* est une expression absolument centrale chez Épictète, tandis que le terme « destin » n'apparaît jamais chez lui (il préfère parler de la providence), et que, chez Chrysippe en revanche, même s'il a peut-être utilisé le terme (ce n'est pas sûr comme le rappelle à juste titre Vladimír Mikeš p. 9 n. 6), il n'a pas une telle importance, tandis que la notion de destin est absolument centrale. L'exclusion d'Épictète pose donc toute une série de questions et de problèmes : (1) pourquoi l'avoir exclu ? ; (2) Épictète présente-t-il une originalité par rapport à l'ancien stoïcisme ? ; (3) la confrontation de l'*eph' hemin* et du destin a-t-elle vraiment eu lieu au cours de l'histoire du stoïcisme, et n'est-elle pas plutôt la réunion de deux moments disjoints de l'histoire du stoïcisme ? ; (4) le paradoxe présenté comme essentiellement stoïcien n'est-il pas plutôt la solution du stoïcisme impérial (Sénèque et Épictète) aux impasses relevées par les adversaires de l'ancien stoïcisme dans les tentatives de conciliation de la part des anciens stoïciens entre déterminisme et responsabilité humaine ?

II

À cette première série de questions est directement liée une seconde. Comme je viens de le dire, Vladimír Mikeš p. 9 n. 6 rappelle à juste titre que l'expression *eph' hemin* n'a peut-

être jamais été employée par Chrysippe : il est seulement attesté de façon certaine qu'il a utilisé les expressions *par' hemas* et *ex hemôn*, et même si Cicéron lui attribue souvent les expressions *in nobis* ou *in nostra potestate*, nous ne pouvons pas être sûrs que ces expressions traduisent le Grec *eph' hemin* (on notera par exemple que, dans le *De natura deorum*, I, 69, Cicéron emploie l'expression *in nostra potestate* à propos d'Épicure, alors que, selon toute vraisemblance, celui-ci n'a jamais employé l'expression *eph' hemin*, mais seulement l'expression *par' hemas*, dans un passage de la *Lettre à Ménécée*, 133). Malgré cela, Vladimír Mikeš n'en maintient pas moins que l'« on peut néanmoins garder ce terme ici, je crois, pour désigner de façon déjà conventionnelle la notion qui couvre par son extension les deux termes attestés. Cf. Sextus Emp. *Adv. math.* 8, 397 (*SVF* II, 91) qui utilise la préposition *epi* + datif pour rapporter la distinction stoïcienne entre la représentation et l'assentiment » (p. 9 n. 6). Tirer argument du texte de Sextus est en effet judicieux, mais il me semble que Vladimír Mikeš est là un peu expéditif, et que ce point aurait mérité d'être mieux argumenté. Je ne suis pas sûr du tout notamment que l'expression *eph' hemin* puisse être considérée, même « de façon conventionnelle », comme « couvrant » le même champ sémantique que les expressions *par' hemas* et *ex hemôn*, car *eph' hemin* me paraît avoir un sens relativement étroit. Et autant la référence au texte de Sextus est judicieuse, autant si on le rapproche de son parallèle latin chez Cicéron, qui semble bien en être le décalque, autant on voit se confirmer que la réalité est complexe. En effet, le passage de Cicéron, *Ac.* I, 40, qui parle « l'assentiment de l'esprit, qui, d'après lui, est en notre pouvoir et est volontaire (*quam esse vult in nobis positam et voluntariam*) » semble faire écho partiellement au *to de ekousion* (= *voluntariam* ?) *kai epi tēi hēmetera krisei keimenon* (= *in nobis positam* ?) de Sextus. Or, le rapprochement entre les deux passages est intéressant à plus d'un titre : d'une part, il paraît confirmer que *in nobis* ne traduit pas exactement *eph' hemin* ; d'autre part, chez Cicéron, l'expression est attribuée à Zénon, non à Chrysippe. La question de l'existence de la présence de l'expression chez Chrysippe est tout aussi incertaine que décisive : en fait, on peut (on doit) se demander si cette expression, que l'on trouve chez Aristote, qui est notoirement (sauf pour Cicéron), défenseur de l'indéterminisme, n'a pas été volontairement exclue par Chrysippe, et si, dans ce cas, Chrysippe n'a pas volontairement adopté une position beaucoup plus déterministe et moins compatibiliste qu'on ne le pense. Vladimír Mikeš rappelle dans ses analyses sur la *scala naturae* la distinction stoïcienne entre les différents types de mouvement : or, parmi ceux-ci, il y a le mouvement ἐξ αὐτῶν, qui, selon Simplicius, *In Cat.*, p. 306, 19-21 est celui qui caractérise tout être en tant qu'il est cause d'un mouvement « à partir de sa constitution propre », par exemple « en ce sens le couteau coupe » (le texte est rappelé p. 41, même si ce point de l'exposé de Simplicius ne l'est pas). Or, si Chrysippe a dit que, parallèlement au destin, il y avait des choses qui se produisaient ἐξ ἡμῶν (Eusèbe, *Préparation évangélique*, VI, 8, 25-26), selon la typologie des mouvements rapportée par Simplicius, il s'est contenté de dire qu'il y a des choses que nous faisons selon notre propre constitution, comme le couteau coupe en fonction de sa propre constitution et comme en général les mouvements des êtres inanimés. De ce point de vue, Chrysippe, dans sa théorie du destin, pourrait bien n'avoir pas donné plus d'autonomie et de responsabilité à l'homme qu'à n'importe quel objet inanimé, par exemple un couteau : il y a des choses qui se produisent en raison de la constitution de l'homme comme il y en a qui se produisent en fonction de la forme du couteau, et cela ne remet pas plus en cause le déterminisme que le fait qu'un couteau coupe ne remet en cause le déterminisme universel – bien au contraire.

« Simplicius, écrit Vladimír Mikeš p. 41, donne l'impression que même les choses inanimées sont automotrices ». Mais j'avoue qu'il ne me donne pas du tout cette impression : il dit qu'il y a des mouvements qui « proviennent des choses » en ce sens qu'ils se produisent seulement en fonction de la façon dont une chose est constituée. Or, bien que les stoïciens, toujours selon Simplicius, aient distingué nettement le mouvement dû à des êtres inanimés de

celui causé par les plantes et les êtres animés, c'est pourtant ce mouvement minimal que Chrysippe attribue aux hommes parallèlement aux événements dont le destin est cause, et ce sont ces mouvements qu'il désigne comme des confataux. Il n'en reste pas moins que le fait que, précisément, les stoïciens aient cherché à distinguer le mode d'action des couteaux qui coupent ἐξ αὐτῶν, de celui des plantes qui agissent selon leur propre nature et des animaux qui agissent selon l'impulsion, comme le rapporte Simplicius (on notera sur ce point avec Vladimír Mikeš que « Simplicius ne sépare pas très nettement l'homme des autres animaux », contrairement à d'autres témoignages) montre assez que les stoïciens ont voulu distinguer les actions humaines des mouvements des animaux, des plantes et de ceux des êtres inanimés. En même temps, il est frappant que, malgré cette très subtile *scala naturae* et cette *scala motuum*, Chrysippe semble rabattre ce qui se produit « de notre fait » sur le niveau le plus bas de cette échelle. Il me semble donc qu'il est plus important que ne le dit Vladimír Mikeš de statuer sur les termes employés par Chrysippe. Et, là, me semble-t-il, c'est le témoignage le plus précis, c'est-à-dire celui de Diogénien cité par Eusèbe, qui doit faire foi. De même, en ce qui concerne les textes de Simplicius, Origène et Clément sur la *scala motuum*, le seul texte qui attribue explicitement cette doctrine aux stoïciens est celui de Simplicius : il y a évidemment des choses dont il faut se méfier chez Simplicius, notamment parce que Simplicius, comme il l'avoue lui-même dans l'*In Categorias*, p. 334, 1-3 n'avait plus à sa disposition des sources stoïciennes de première main (sauf évidemment Épictète), et parce qu'il lit les stoïciens avec une vision systématique extérieure, et il est évident aussi qu'il y a beaucoup de détails à glaner chez Origène et Clément, mais il est tout aussi évident qu'il ne faut pas prendre les textes d'Origène et de Clément pour des témoignages sur le stoïcisme – Origène et Clément se sont servis de la doctrine stoïcienne et l'ont adaptée à leurs besoins, sans plus : c'est d'ailleurs à très juste titre ce que Vladimír Mikeš écrit p. 72 (« Origène n'est pas un stoïcien, il est plutôt l'un de ces premiers interprètes importants du stoïcisme qui transforment leurs idées selon ses besoins en introduisant dans le vocabulaire stoïcien des termes qui ne sont pas attestés autrement »). Mais dans ce cas, ne faut-il pas tirer toutes les conséquences de la *scala motuum* telle qu'elle est exposée par Simplicius ? Et ne faut-il pas penser que si Chrysippe a distingué entre les événements qui se produisent du fait du destin et ceux qui se produisent *ex hemôn*, il a moins cherché à rendre compatibles le destin et les « mouvements libres de la volonté » (comme dit Cicéron) qu'à distinguer deux aspects différents à l'intérieur du déterminisme ? Ou alors, ne faut-il pas insister sur les deux compatibilismes de Chrysippe ? Ne faut-il pas distinguer entre la compatibilité du destin et de ce qui est de notre fait d'une part, et la compatibilité des causes antécédentes liées au destin et de l'assentiment d'autre part ?

III

Si l'on regarde la plupart des témoignages sur Chrysippe, la thèse que Chrysippe a soutenu une théorie compatibiliste est loin d'être évidente. Pour l'essentiel, cette interprétation est due au témoignage de Cicéron, selon qui Chrysippe a tenu milieu entre les partisans de la fatalité et ceux des « mouvements volontaires de l'âme ». Si l'on regarde le témoignage de Diogénien chez Eusèbe, on voit une approche quelque peu différente. Selon Diogénien, tout ce que Chrysippe a essayé de résoudre, ce sont « les conséquences absurdes qui semblent résulter de la doctrine qui affirme que tout est soumis à la nécessité [...], par exemple le fait qu'elle supprime d'elle-même notre ardeur à l'égard des blâmes, des éloges et des exhortations, et de tout ce qui paraît se produire à cause de nous » (*P.E.*, VI, 8, 25 = *SVF* II 998). Selon Diogénien, c'est à cela que Chrysippe avait consacré le II^e livre de son *De fato*, et il ne dit jamais qu'il aurait essayé de montrer qu'il y avait dans l'âme humaine des mouvements volontaires et libres. Chez Aulu Gelle (VII, 2), l'argument est encore un peu différent, car il n'essaie pas de sauver notre « ardeur à l'égard des blâmes », mais de lutter

contre la thèse que le destin est incompatible avec le blâme et le châtement des coupables, si tout doit relever de lui. Ce sont des problèmes un peu différents de celui qui consiste à essayer de concilier mouvements volontaires de l'âme et destin. Certes, avec de tels problèmes, ce sont des questions similaires qui ressortent, mais il n'y a pas vraiment de tentative de rendre compatibles le destin et la liberté. C'est du reste sans doute pourquoi les interprétations compatibilistes de Chrysippe comme celles de Bobzien cherchent plutôt à démontrer la compatibilité du déterminisme et de la responsabilité, plutôt que celle du déterminisme et de la liberté de la volonté. Peut-on néanmoins démontrer l'un sans démontrer l'autre ?

De fait, Cicéron lui-même, dans le *De fato*, ne dit pas que Chrysippe a essayé de rendre compatibles le destin et ce qui dépend de nous, il dit seulement qu'il a essayé de tenir une position moyenne entre ceux qui soutiennent la thèse de la nécessité et ceux qui soutiennent l'existence de mouvements volontaires sans destin (§ 39) : sa thèse est donc qu'il y a du destin sans nécessité et en même temps des mouvements volontaires qui ne sont pas soumis au destin. La difficulté, c'est que, à mon avis, ce n'est pas tout à fait la même chose que de dire que le déterminisme est compatible avec les mouvements libres de la volonté, car, si Chrysippe a soutenu que les mouvements de l'âme sont confataux et non pas fataux, il a bien considéré qu'ils étaient déterminés, sans relever du destin *stricto sensu*. Quand on parle de théorie compatibiliste, on fait parfois comme si le déterminisme stoïcien se réduisait au destin : or le destin n'est que l'un des aspects du déterminisme stoïcien – et pourtant Cicéron s'exprime souvent comme si le destin et le déterminisme n'étaient qu'une seule et même chose. De fait, le déterminisme, c'est seulement la thèse (effectivement chrysippéenne) que rien n'arrive sans cause. Quant au destin, il est une chaîne de causes antécédentes – et non pas de n'importe quelles causes. En somme, la troisième question que je voudrais poser ici à Vladimír Mikeš, c'est celle du sens exact et de la fiabilité de la position que Cicéron attribue à Chrysippe dans le *De fato*. Est-ce la même chose qui est en jeu dans le témoignage de Cicéron, dans celui d'Aulu Gelle et dans celui de Diogénien ? Est-ce que ce qui est en jeu, c'est la compatibilité du déterminisme et de la responsabilité, ou celle du déterminisme et de la liberté de la volonté ? L'un et l'autre sont-ils néanmoins séparables ? Vladimír Mikeš est clair sur ce qui distingue Diogénien de Cicéron et d'Aulu Gelle, mais il me paraît moins clair sur la différence d'enjeu entre eux, ainsi qu'entre Cicéron et Aulu Gelle : il montre très bien que seul Cicéron évoque la distinction des causes mais ne cherche pas à en donner l'explication par la différence d'enjeu et de contexte : or le texte d'Aulu Gelle vient apparemment du livre IV du *De providentia* de Chrysippe et non de son *De fato* : il me semble que Vladimír Mikeš ici est insuffisamment attentif au contexte.

IV

Selon Vladimír Mikeš, même si le sens des expressions *ex hemôn* et *par' hemas* d'une part, et *eph' hemin* d'autre part « n'était pas exactement le même, on ne peut pas dire qu'il y a une différence entre eux concernant leur signification par rapport à la thèse du destin et de la responsabilité » et « dans presque tous les contextes, l'expression *eph' hemin* ou *in nostra potestate* est présentée comme un contrepoint de la détermination » (p. 90). Je ne suis pas sûr que les contextes pourtant se vaillent, ni en quel sens exactement il faut parler de « contrepoint ». Je ne sais pas si dans le « contrepoint » évoqué par Vladimír Mikeš, je dois juste entendre une seconde mélodie, exécutée en même temps que la première et qui est en harmonie avec elle, ou si je dois entendre une espèce de « contrepoids » et d'opposition. En tout état de cause, quand Chrysippe (selon Diogénien cité par Eusèbe) dit qu'il y a des choses qui sont *ex hemôn* et *par' hemas*, ce n'est pas pour en faire l'opposé de la détermination mais pour souligner que « ce qui résulte de nous » est tout aussi « co-déterminé » ou « confatal » que l'ordre de l'univers (Eusèbe, *P. E.*, VI, 8, 25-26). Dans ce cas, évidemment, il me semble que ce sont les adversaires des stoïciens qui font de « ce qui résulte de nous » le contrepoint

du déterminisme : Chrysippe s'efforce plutôt de montrer que cela n'échappe pas au déterminisme mais que, du même coup, il faut évidemment accomplir ces choses pour participer du destin et pour l'accomplir. Que par ailleurs, Chrysippe souligne, à la suite de Zénon, que l'assentiment est en notre pouvoir, et que ceci apparaisse en contexte comme quelque chose qui échappe au destin, c'est certain, mais, pour autant, je ne crois pas qu'on puisse dire que l'enjeu « concernant leur signification par rapport à la thèse du destin et de la liberté » est le même (p. 90), puisque, précisément, l'enjeu est inverse : il s'agit cette fois de montrer qu'il y a des choses qui échappent au destin, et non pas qu'elles sont « tout aussi déterminées que l'ordre de l'univers ». Il s'agit, en fait de montrer, que même si elles sont déterminées, la forme de déterminisme dont elles relèvent n'a rien à voir avec le destin, mais avec la nature même de nos esprits. C'est ce qui est très clair dans le texte d'Aulu Gelle, VII, 2.

Il me semble sur ce point que l'interprétation de Vladimír Mikeš aurait tout à gagner à faire une plus large place à ce que souligne Chrysippe dans ce passage, à savoir que ce n'est pas le destin, mais notre esprit qui fait que nous agissons bien ou mal : « si notre esprit est originairement constitué par la nature de manière saine et bénéfique, toute cette force extérieure, résultant du destin, qui s'exerce sur lui, glisse sur lui plutôt doucement et sans résistance. Mais s'il est grossier, ignorant, inepte, mal éduqué, alors, même s'il ne subit que peu de pression, ou même aucune pression du tout, de la part d'un destin défavorable, il va néanmoins se plonger dans une méchanceté et des méfaits continuels, du fait de son ineptie et de son impulsion volontaire » (Aulu Gelle, VII, 2, 8). Autrement dit, le destin glisse sur les âmes bien constituées, tandis qu'il suffit d'une faible sollicitation pour plonger les esprits mauvais dans de mauvaises actions. Les termes de l'opposition sont : d'un côté une âme bien constituée, de l'autre une âme mal éduquée ; d'un côté un destin qui exerce pleinement sa force, et qui est *incommodus* c'est-à-dire « défavorable », de l'autre un destin qui n'exerce qu'une faible pression ; d'un côté, un destin qui n'exerce quasi aucune influence, de l'autre un destin qui l'exerce sans effort ; d'un côté, implicitement des actions bonnes ; de l'autre, « une méchanceté et des méfaits continuels ». On constate que, en fait, des deux côtés, l'action peut être quasi indépendante du destin, puisque celui qui fait le mal peut ne subir aucune pression de la part du destin et se jeter néanmoins dans de mauvaises actions. L'argument montre que nous sommes relativement indépendants du destin, mais entièrement dépendants de notre nature (c'est ce qui *explique* que nous soyons dépendants du destin seulement dans la mesure où notre nature le comporte, et qu'un destin très défavorable n'influence pas un homme bon, tandis qu'un rien influence le méchant). Selon cet argument, « l'impulsion de nos décisions et de nos esprits, ainsi que nos actions elles-mêmes, c'est la volonté propre de chacun et la nature de nos esprits qui les contrôlent » (§ 11). On interprète souvent ce texte dans le sens d'une détermination du caractère et d'une nature bonne ou mauvaise, mais, étant donné qu'il n'y a pas chez les stoïciens de partie irrationnelle de l'âme, ceci n'a pas grand sens : Vladimír Mikeš souligne à juste titre qu'il s'agit d'une « notion vague » que les stoïciens ne reconnaîtraient pas (p. 78). Mais il me semble que le texte peut et doit être utilisé par Vladimír Mikeš dans le sens de son interprétation : un esprit constitué par la nature de manière saine et bénéfique est un esprit dont le système de notions a été correctement constitué, et qui est capable de recevoir les représentations de façon correcte. Il me semble que Vladimír Mikeš devrait interpréter le texte dans le sens d'une constitution saine du système de notions, et que son interprétation d'ensemble en serait renforcée – or, sauf erreur de ma part, il ne le fait pas.

Bien entendu, Chrysippe a distingué les mouvements des êtres inanimés de ceux des êtres animés, et en particulier de ceux des hommes, où l'assentiment joue un rôle-clé. Cependant, si sa théorie « compatibiliste » a distingué entre les actes qui se produisent « selon le destin » et ce qui se produit ἐξ ἡμῶν, n'a-t-il pas soutenu une thèse beaucoup plus

déterministe qu'il n'en a l'air, en réduisant fortement dans ce contexte la portée de la distinction des types de mouvement ? Car, dans ce cas, évidemment, c'est toute la portée de l'image déterministe du cylindre qui se trouve dotée à nouveau d'une dimension plus forte. Selon Vladimír Mikeš, il faut distinguer l'homme du cylindre. Mais est-ce si évident que cela ? Il semble qu'à bien des égards, Chrysippe ait joué un double jeu, ou plutôt un jeu à deux niveaux : quand il veut montrer la responsabilité de l'homme et son autonomie, il accentue le fait que ce n'est pas le destin qui est responsable de nos actes, et il insiste sur le type de mouvement spécifique qui est à l'œuvre chez un être rationnel – la rationalité, l'assentiment et leur autonomie, et, de ce point de vue, l'homme est différent du cylindre et du couteau ; mais, en même temps, il choisit pour expliquer cela l'image déterministe du cylindre qui roule selon sa propre nature, tandis qu'il utilise pour distinguer le destin au sens strict et le cours des événements humains dont nous sommes responsables la catégorie du ἐξ ἡμῶν, formellement identique au plus bas niveau d'action et de mouvement dans l'échelle des êtres, le mouvement ἐξ αὐτῶν des êtres qui, comme le cylindre, sont précisément des êtres inanimés. L'une des questions auxquelles Vladimír Mikeš veut trouver une réponse est : « comment dans le contexte de la théorie stoïcienne du déterminisme l'homme se distingue-t-il du cylindre ? » (p. 8). Mais si l'homme se distingue du cylindre, pourquoi Chrysippe compare-t-il son assentiment à un cylindre ? Il me semble que Vladimír Mikeš a raison de vouloir répondre à la première question, mais que, du coup, il néglige un peu la seconde.

V

Il me semble que Vladimír Mikeš a raison de penser que, même si les anciens stoïciens n'ont pas employé l'expression *eph' hemin*, ils ont envisagé une notion semblable. Néanmoins, la question est à mon avis de savoir à quel niveau ils l'ont envisagé – et si c'est bien dans la question de la compatibilité du destin et de la responsabilité humaine, et si cela impliquait ou réfutait une quelconque liberté humaine. Car on peut se demander, me semble-t-il, si, tout en faisant ressortir la spécificité des mécanismes psycho-physiologiques de l'action humaine, Chrysippe a voulu en quelque manière soutenir la compatibilité du destin et des mouvements libres de l'âme, comme le laisse entendre Cicéron. N'a-t-il tout pas voulu tout simplement souligner le type particulier de déterminisme qui distinguait l'homme des autres animaux, des plantes, et des êtres inanimés ? Au lieu de vouloir accentuer l'autonomie de l'homme, n'a-t-il pas plutôt voulu montrer la manière particulière dont l'homme – malgré les apparences – est soumis au déterminisme ? Si l'on accepte l'idée que l'analogie du cylindre de pierre est une image déterministe, elle explique comment l'âme humaine se détermine en fonction de sa propre nature, et l'assentiment est le mouvement psychique propre à l'homme qui intervient dans le processus déterminé qui conduit l'homme à agir en fonction de sa propre nature. En ce cas, le déterminisme de l'action humaine est un déterminisme psychologique, différent du déterminisme auquel sont soumis les minéraux, mais le fait que les animaux et les êtres humains aient leurs mouvements propres, contrairement aux pierres, ne change pas le fait qu'ils sont déterminés. Comme le fait remarquer Vladimír Mikeš à la suite de Brennan, l'interprétation compatibiliste de Bobzien tombe parfois dans des formules incohérentes avec le reste de sa démonstration ou ambiguës, dans lesquelles on a l'impression que l'âme humaine échappe au déterminisme (cf. p. 34-35) : « paradoxalement, mais aussi de façon significative, on rencontre dans cette interprétation compatibiliste [...] la même tension que dans la théorie originelle ». Mais cette tension est-elle vraiment dans la théorie originelle ?

Si je comprends bien, Vladimír Mikeš lui-même penche plutôt pour une thèse selon laquelle l'âme humaine doit échapper au déterminisme, du moins à un certain type de déterminisme : il dit en effet clairement que le pas qui « introduit des relations causales mécaniques dans l'âme pour sauver le déterminisme » est « inacceptable » (p. 96). J'avoue

pourtant que, sur ce point, je ne suis pas bien sûr de bien saisir la solution proposée par Vladimír Mikeš et qu'elle aurait besoin d'être précisée. Il me semble que la conclusion générale de sa thèse, et l'accent qu'il met sur le paradoxe stoïcien, selon lequel la liberté réside tout entière dans une espèce de soumission rationnelle, tendent vers une interprétation selon laquelle l'âme humaine n'est pas totalement soumise au déterminisme mais doit s'y soumettre pour être libre. Si mon interprétation de l'interprétation de Vladimír Mikeš est correcte, alors il me semble que son interprétation est en gros celle d'Épictète. Mais je ne suis pas sûr de comprendre certaines des nuances de Vladimír Mikeš, par exemple lorsqu'il dit que l'assentiment n'est pas un simple *effet* de la nature individuelle de l'homme, mais bien plutôt l'*expression* de la raison humaine (p. 96). Je ne comprends pas bien en quel sens il entend « expression ». Est-ce au sens mathématique que Leibniz donne à ce terme d'un rapport constant entre deux choses ? En ce sens, une monade exprime l'univers entier comme n'importe quelle projection perspective exprime une figure, et donc, semblablement, l'assentiment, exprimerait la raison individuelle et, à sa manière plus ou moins parfaite, la raison de l'univers. Une telle interprétation me paraît philosophiquement séduisante, mais assez difficile à faire coller avec les textes. Peut-être Vladimír Mikeš veut-il exprimer (si je puis dire) quelque chose de plus simple avec sa notion d'expression : il me paraît clair qu'il veut éviter que l'assentiment soit un effet déterminé par une cause, et que la notion d'« expression » cherche à l'éviter. Mais je ne vois pas bien concrètement ce qu'elle veut dire – et je crois que, quand il s'agit des stoïciens, il faut toujours être concret. Est-ce que cela veut dire que, étant donné la raison d'un individu donné, pour une représentation donnée, son assentiment va se produire de façon inévitable et nécessaire, ou au contraire relativement aléatoire ? Si c'est nécessaire, est-ce que le déterminisme est évité ? Si c'est relativement aléatoire, qu'est-ce que cela « exprime » ? Il me semble que, si l'on regarde ce que dit Épictète, il soutient en gros qu'il est inévitable de donner son assentiment à une représentation si elle est vraie et cataleptique, et que, si je perçois le bien, il est inévitable de lui donner son assentiment et que l'impulsion s'ensuive, et que c'est en cela qu'il y a déterminisme. En revanche, que je perçoive correctement le bien, ou que je perçoive correctement la réalité sensible, c'est ce qui dépend de la nature de mon esprit. Et si je ne suis pas un sage, ce genre de perception est relativement aléatoire. Et il me semble que cette présentation d'Épictète est relativement conforme au stoïcisme de Chrysippe, puisque Aulu Gelle ne dit pas autre chose, quand il écrit, traduisant Chrysippe, que « le degré de dépendance de nos esprits par rapport au destin dépend de leur propriété et leur qualité » (VII, 2, 7). J'ai l'impression que Vladimír Mikeš hésite entre deux solutions, ou plutôt qu'il a essayé de combiner deux solutions – l'une, en fait assez traditionnelle (c'est celle que je défendais il y a une douzaine d'années, comme le rappelle justement Vladimír Mikeš) et selon laquelle l'autonomie de l'homme réside dans son assentiment, et l'autre, plus novatrice et probablement plus exacte selon laquelle c'est la nature de notre esprit qui est responsable de notre assentiment, l'assentiment en lui-même étant plutôt déterminé par notre esprit. Je suis, à vrai dire, beaucoup plus convaincu par l'accent que Vladimír Mikeš met sur le rôle de la raison et de la vertu que sur celui qu'il met sur l'assentiment. Il a raison, me semble-t-il, de rejeter les interprétations par le déterminisme du caractère, parce que le caractère n'est pas une notion très stoïcienne (p. 78), et d'insister sur l'importance du système de notions que constitue la raison et par conséquent la vertu. Mais il faudrait à mon sens insister plus qu'il ne l'a fait sur la capacité d'une âme raisonnable et sage à percevoir les choses – à avoir plus qu'une autre des représentations cataleptiques, à ne pas se laisser entraîner aléatoirement par des représentations non cataleptiques, à former des représentations hormétiques correctes. C'est là l'importance de la notions d'*askêsis*, une notion sur laquelle Pierre Hadot, à mon avis, a eu raison d'insister, et qui disparaît rapidement de l'horizon de Vladimír Mikeš, qui se contente en ce qui concerne les thèses de P. Hadot de se ranger rapidement (p. 156) à la simili-réfutation de Brennan qui, manifestement, est basée sur

une interprétation erronée du titre de l'ouvrage d'Hadot (cf. *The Stoic Life*, Oxford, 2005, p. 315 sq. et p. 321 n. 3, où la référence est uniquement à l'ouvrage dans son ensemble). Il me semble donc que Vladimír Mikeš devrait s'expliquer un peu mieux sur ce qu'il entend par la notion d'« expression », et sans doute aussi nuancer un peu le caractère un peu statique de sa représentation de la raison et du rapport que l'assentiment entretient avec l'âme. Des réflexions comme celles de Bénatouil sur la « dimension physique » de la vertu stoïcienne (*Philosophie antique* 5, 2005, p. 5-30) et des réflexions similaires sur le caractère essentiellement corporel de l'âme stoïcienne devraient peut-être également compléter et nuancer le caractère à mon sens un peu trop métaphysique de la notion d'« expression » – en tout cas, je souhaiterais que Vladimír Mikeš soit un peu plus clair sur le sens qu'il attache à cette notion.

VI

L'une des clés de l'interprétation de Vladimír Mikeš, c'est la manière dont il remet en perspective l'assentiment, la raison et la vertu, la manière dont il fait tenir ensemble les différents aspects de la raison, notamment comme système de notions et comme langage. C'est aussi la manière dont il souligne l'enjeu pour échapper au déterminisme de la manière dont l'assentiment porte sur la proposition plutôt ou du moins tout autant que sur la représentation : dans son interprétation, le fait que l'assentiment porte sur le *lekton* est important, car le *lekton* est « une entité incorporelle qui ne peut être la cause de quoi que ce soit » (p. 163). Sa réfutation de l'interprétation de M. Frede (p. 64-66) est assez pertinente sur certains points : selon Frede, on peut expliquer une émotion comme la peur en distinguant entre la proposition « je vais bientôt mourir » et « la façon dont la proposition est représentée », mais, objecte Vladimír Mikeš, « cette manière de distinguer entre la représentation et le *lekton* n'est pas dans les textes » et « la proposition “je vais mourir bientôt” est un exprimable d'une seule représentation, la différence est dans les autres représentations qui l'accompagne[nt], qui *disent* soit “mourir est le mal” ou “mourir est indifférent” et qui sont bien distinguées entre elles ainsi que de la première représentation ». Mais, même si cette objection est vraie (elle est confortée par les textes d'Épictète et de Marc Aurèle et les analyses qu'en donne Pierre Hadot), elle n'a pas de conséquence sur la question de l'objet de l'assentiment, car, même pour un contenu propositionnel identique, c'est la qualité de clarté et de précision de la représentation qui compte. La même proposition, selon qu'elle est le contenu d'une représentation compréhensive ou d'une représentation faible et incertaine n'entraîne pas le même assentiment. Même si dans les deux cas, l'objet propositionnel est le même, c'est la représentation compréhensive qui entraîne l'assentiment de manière inévitable et illégitime, tandis que ce n'est pas le cas de la représentation floue. Et, dans l'anecdote de Sphaïros (Diogène Laërce, VII, 177), il est explicitement argumenté que la proposition change de contenu (« ce sont des grenades en cire » / « il est vraisemblable que ce sont des grenades en cire ») selon que la représentation est cataleptique ou ne l'est pas. Je ne suis donc pas tellement convaincu par ce qui me semble être un argument de Vladimír Mikeš, à savoir que l'assentiment n'est pas déterminé, par ce qu'il porte sur un *lekton* qui, en tant qu'incorporel, ne peut être cause de rien. Car ce qui détermine l'assentiment, en effet, ce n'est pas le *lekton*, mais la qualité de la représentation. Et encore faudrait-il se demander jusqu'à quel point même le fait qu'une proposition soit vraie n'entraîne pas l'assentiment : certains textes d'Épictète vont clairement dans ce sens, mais, là encore, ce n'est pas le fait que la proposition est vraie qui entraîne l'assentiment, c'est, dit Épictète, *l'impression* (τὸ παθεῖν) qu'elle est vraie (I, 18, 1-2).

VII

Je suis donc davantage convaincu, je le répète, par l'accent que Vladimír Mikeš met sur la raison et la vertu, que sur l'accent qu'il met sur l'assentiment.

Dans sa perspective, il y a un texte que Vladimír Mikeš, si je me trompe, n'utilise pas du tout, c'est le texte du *De fato* du Pseudo-Plutarque rapportant les arguments stoïciens en faveur du destin – il est d'ailleurs à peine utilisé par Bobzien, pas du tout par Salles, ni par Brennan. D'après ce texte (11, 574 F), l'un des arguments invoqués par les stoïciens en faveur du destin est « le bon accueil que font les sages aux événements, dans la pensée que tout arrive en conformité avec la destinée ». Cet argument, sans doute généralement négligé parce qu'il ne se retrouve mentionné ni par Cicéron ni par Alexandre d'Aphrodise, peut être interprété comme l'introduction d'une problématique stoïcienne tardive, celle notamment d'Épictète, comme le soutient E. Valgiglio dans son commentaire du traité (p. 67). Mais si ce n'est pas le cas, alors c'est une confirmation intéressante que Vladimír Mikeš a raison d'insister sur la libération du sage par sa soumission au destin, puisque c'est exactement ce que le terme ici employé exprime dans le stoïcisme d'Épictète (voir entre autres II, 23, 42). Là encore, j'aimerais avoir l'avis de Vladimír Mikeš.

Conclusion

En conclusion, toute la série de questions et d'objections qui précèdent ne doivent être considérées que comme le signe de l'intérêt que j'ai pris à lire la thèse de Vladimír Mikeš, sur une question dont, étant donné la complexité et l'incertitude, il serait encore plus vain que pour toute autre, de supposer que l'on puisse jamais arriver à un accord complet entre les interprètes. La méthode, la finesse d'analyse, l'érudition et la connaissance que Vladimír Mikeš a à la fois des textes et de la littérature secondaire font de cette thèse une thèse remarquable, et une contribution de premier plan aux études stoïciennes. Je recommande donc très vivement et sans aucune réserve que le titre de docteur soit décerné au candidat.



Jean-Baptiste GOURINAT
Directeur de recherches au CNRS
Paris