Marie-Odile GOULET CAZÉ (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*

Christelle Veillard

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/970>

DOI : 10.4000/philosant.970

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2012

Pagination : 317-321

ISBN : 978-2-7574-0400-3

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Christelle Veillard, « Marie-Odile GOULET CAZÉ (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action* », *Philosophie antique* [En ligne], 12 | 2012, mis en ligne le 01 novembre 2018, consulté le 09 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/970> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.970>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

ter que si la *catharsis* semble ne concerner que chaque individu en particulier, il n'est pas exclu, même si Aristote ne le dit pas, que ses effets bénéfiques retentissent sur cet ensemble d'individus qui sont aussi des citoyens et forment cette communauté que l'on appelle « cité ». Cependant, c'est visiblement à travers la musique que la *mimesis* assume avant tout, pour Aristote, sa fonction politique : l'A. souligne en effet la valeur morale et le rôle éducatif de celle-ci.

Renouant, au chapitre VIII, avec une thématique déjà développée au chapitre IV, l'A. confronte les théories d'Aristote avec l'art de son temps, mais aussi des époques antérieure et postérieure, pour parvenir à un bilan mitigé : on constate à la fois une conformité et un écart, pour ce qui concerne les tragédies, alors qu'un rapprochement s'impose avec les comédies de Ménandre, élève de Théophraste. Si l'on a vu que les préférences d'Aristote en matière de peinture relevaient d'une esthétique « classique », il est impossible, en revanche, d'affirmer quoi que ce soit à propos de la sculpture, puisqu'il n'en parle quasiment pas ! Cependant, l'expressivité croissante des sculptures du IV^e s. révèle une mise en valeur de l'émotion que l'on peut mettre en parallèle avec ses théories de l'éducation et de la vie morale. C'est ce que montre l'étude spécifique du « Kairos » de Lysippe, auquel l'A. consacre ses derniers développements.

En conclusion, l'A. revient sur l'emploi problématique du terme d'« esthétique » pour caractériser la théorie artistique d'Aristote. De fait, l'emploi de ce terme historiquement marqué à propos de l'Antiquité reste contesté. Dans l'introduction, l'A. entourait le mot de guillemets et soulignait son anachronisme (p. 12), préférant parler d'une « attitude esthétique » chez Aristote (*ibid.*). Mais au terme de son étude, tout en marquant des réserves, elle justifie le choix du titre même de son ouvrage par le fait que le philosophe a proposé une théorie artistique aux accents parfois très « modernes » et qu'il a « donné à l'art une dignité que celui-ci n'avait pas jusqu'alors » (p. 242). De fait, en mettant en évidence les fondements métaphysiques et psychologiques de l'œuvre d'art et en analysant, à l'aide d'une étude précise des textes, la complexité et la spécificité des argumentations et des notions, au premier rang desquelles se situe celle de *mimesis*, tout en les replaçant dans une vue d'ensemble de la philosophie aristotélicienne, Mary-Anne Zagdoun propose non seulement une synthèse extrêmement utile et bienvenue, mais aussi une interprétation stimulante de l'œuvre du Stagirite qui, en elles-mêmes, constituent un hommage que le titre suggérait déjà.

Anne-Lise WORMS.

Marie-Odile GOULET CAZÉ (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2011 (« Textes et traditions », 22), XII + 544 p. ISBN 978-2-7116-2394-5.

Le volume qui nous est ici donné à lire est composé de six articles d'une grande érudition, qui s'efforcent de donner de la cohérence à la théorie stoïcienne de l'action. Ils nous proposent une relecture de textes complexes et bien connus, issus de la tradition stoïcienne comme des écoles adverses. Le caractère souvent obscur de ces textes a suscité une littérature secondaire abondante, laquelle se retrouve fort heureusement résumée au fur et à mesure des analyses. Le volume proposé con-

stitue donc un instrument de travail récapitulatif particulièrement utile. Le lecteur ne devra par ailleurs pas s'étonner si, dans les différents articles, il retrouve discutés sensiblement les mêmes textes : cela tient à la matière traitée, plus exactement, à la systématique et à la complexité des analyses stoïciennes ; pour expliquer l'impulsion, il faut se poser la question de la liberté ; pour expliquer la liberté, il faut exposer ce qu'est un assentiment, donc une impulsion. Cela confère à ce volume un caractère kaléidoscopique et redondant, ce qui est, semble-t-il, inévitable.

Ce recueil est le résultat partiel des séances de travail du Centre Jean Pépin du CNRS (UPR 76, Villejuif), consacrées à la notion d'impulsion (*ὁρμή*), notion étudiée dans le cadre de la morale stoïcienne. Il comprend une présentation générale du volume, cinq études principales et une étude annexe, une bibliographie, les résumés en anglais des études, ainsi qu'un *index locorum*. Parce qu'il est une collection d'études individuelles sur un sujet commun, on eût pu craindre une disparité des conclusions : de fait, le volume est relativement homogène d'un point de vue conceptuel. On regrettera pourtant le manque d'organisation générale et interne : les deux derniers articles ne semblent pas vraiment trouver leur place dans ce volume ; il existe une réelle disproportion entre les articles, celui de M.-O. Goulet-Cazé n'occupant pas moins du tiers du volume, tandis que celui de W. Kühn en occupe le quart ; par ailleurs, le désordre règne souvent à l'intérieur même des articles : si nous devons être indulgents, comme nous l'avons dit plus haut, en raison de la systématique des matières traitées, il reste que ce désordre peut ponctuellement nuire à la clarté du propos.

Le volume se propose d'explorer plusieurs problèmes fondamentaux posés par la théorie stoïcienne de l'action : comment se déclenche une action ? Ce déclenchement peut-il être considéré comme libre ou nécessité ?

La première question est traitée par l'article de Frédérique Ildefonse, « La psychologie de l'action : représentation, impulsion et assentiment ». L'auteur s'efforce de clarifier le sens de *ὁρμή*, terme central pour la psychologie de l'action, partant, pour l'éthique. Reprenant une précision de Tad Brennan, elle précise que l'impulsion n'est pas une pulsion, c'est-à-dire un mouvement du corps ou de l'esprit, dont la particularité serait d'échapper au contrôle de l'agent, agi malgré lui par ses pulsions. Il est tout à fait important de reconnaître, en effet, que les stoïciens proposent un modèle très différent : toute action a pour origine une *ὁρμή*, c'est-à-dire un mouvement *de l'esprit*¹, lequel est capable par principe de le contrôler et de l'orienter. L'*ὁρμή* se définit comme « un transport (*φορά*) de l'âme » (p. 2), une altération (*ἐτεροίωσις*) de l'hégémonique » (p. 5), ou encore une activité (*ἐνέργεια*) de l'âme (p. 6). Il est très difficile de savoir ce que les stoïciens entendaient par là, mais, sur cette question ardue, le flottement terminologique qui se laisse voir dans le début du chapitre (en particulier p. 10) n'est pas sans introduire une difficulté supplémentaire ; ainsi, la « représentation impulsive » et l'« impression hormétique » ne sont-elles qu'une seule et même chose : la *φαντασία ὁρμητική* (p. 8). Ce flottement se retrouve, il me semble, dans le statut respectif de l'*ὁρμή* et de la

1. Ainsi peut-on aller jusqu'à dire que les impulsions sont des assentiments : sur cette formule, cf. l'article de M.-O. Goulet-Cazé.

φαντασία : il est dit qu'elles sont moins des facultés que des événements psychologiques singuliers qui ne se distinguent pas de la puissance qui s'exerce en eux. L'auteur rejoint, sur ce point, une interprétation de Thomas Bénatouil, proposée au sujet de l'assentiment. Selon Bénatouil (cité p. 6, note 19), il faut entendre l'assentiment non pas comme « une capacité générale mais un ensemble d'actes singuliers de vérification des représentations par l'esprit tout entier ». De la même façon, impulsion et représentation ne pourraient « être comprises comme des facultés qu'en tant qu'elles sont les capacités relatives de ces événements psychologiques singuliers, et qu'elles sont en tant que telles inséparables d'eux » (p. 6). Une telle interprétation, cohérente avec l'esprit même du stoïcisme, comme précisé p. 7, ne permet pourtant pas de rendre compte du fait suivant : de même que la vertu, la représentation est une διάθεσις, c'est-à-dire un caractère permanent, stable et ferme de l'âme ; il est étrange de dire, alors, que la vertu n'existe pas si aucun acte singulier de vertu n'est réalisé : en tant que διάθεσις de l'âme, elle préexiste à ces actes singuliers, non pas en tant que puissance (δύναμις) qui attendrait son actualisation, mais en tant que tension particulière de l'âme, tension qui s'appelle διάθεσις. La vertu et la représentation se distinguent, sur ce point, de l'impulsion, qui, précisément, n'est pas décrite par le même terme : l'ὁρμή n'est pas une διάθεσις, mais une ἔξις (disposition temporaire, susceptible de croître ou de diminuer), ou une activité (ἐνέργεια). On regrettera que, sur ces questions si difficiles, ne soient pas apportés des éclaircissements supplémentaires, d'autant que la fin du chapitre laisse entrevoir un recul de l'auteur quant à la thèse proposée p. 6.

La suite du chapitre s'attache à établir le schéma de l'action, sur lequel les sources semblent discordantes. Une première série de textes donne la séquence (S1) : « Représentation → Assentiment → Impulsion → Action » ; une seconde série donne (S2) : « Représentation → Élan ou mouvement involontaire → Assentiment ». À l'issue d'un raisonnement convaincant, l'auteur écarte (S2), et construit p. 57 une séquence (S3) susceptible d'être cohérente avec tous les textes dont nous disposons : « Sensation → Représentation → Premier élan ou première ὁρμή → Assentiment → Impulsion réelle → Action ». Plutôt que de pencher pour un dédoublement de l'assentiment, l'auteur penche pour un dédoublement de l'ὁρμή : tandis que l'ὁρμή-tendance (*adpetitus*) vise un prédicat, l'ὁρμή qui fonctionne comme impulsion effective (*adpetitio*) vise une proposition. La distinction entre ces termes (*adpetitio*, *adpetitus*, *adpetitum*) sera discutée à nouveau, de manière fine et pertinente, dans les articles de M.-O. Goulet-Cazé et d'Isabelle Koch.

Ces analyses laissent de côté un point qui semble important : les textes qui mènent au schéma (S2) – Sénèque, *Ad Luc.* 113.18 et *De ira*, II.1.4 – portent à mon sens sur un problème différent : ils s'interrogent moins sur l'ὁρμή que sur la fonction remplie, dans la structuration de l'action à venir, par ce que les stoïciens appellent προπαθείαι. Nous rejoignons ici une suggestion de Brad Inwood, suggestion qui est d'ailleurs rappelée et discutée par I. Koch p. 403.

C'est une autre voie que choisit d'explorer F. Ildefonse. La distinction entre les deux types d'ὁρμή, et la thèse selon laquelle l'une vise une proposition et l'autre un prédicat, trouvent une conclusion générale particulièrement intéressante, au sens où cette dernière appellerait des éclaircissements – et donc, une poursuite de l'article ! Les stoïciens s'efforceraient de mettre en place un « dispositif irrésistible,

qui assure le fonctionnement du dynamisme à l'endroit où chez Aristote a pu fonctionner la distinction puissance et acte », et ce par le passage de l'adjectif au substantif, par exemple, par le passage entre *φαντασία ὁρμητική* et *ὁρμή*.

Cette première réflexion a fixé les lignes principales qui constituent le mécanisme de l'action. Les articles suivants vont étudier des éléments particuliers du schéma proposé. Parce qu'« aucun être animé ne peut ne pas désirer ce qui lui apparaît accommodé (*οἰκείον*) à sa nature » (Cicéron, *Lucullus*, 38), il convient à présent de réfléchir sur deux choses : d'une part, si l'on ne peut pas ne pas désirer, c'est que l'on ne peut pas ne pas assentir. Il faut par conséquent examiner en détail ce qu'est l'assentiment, en se posant la question de sa liberté et/ou de sa nécessité. Par ailleurs, si l'assentiment est suscité par ce que la nature nous présente comme étant *οἰκείον*, il faudra se demander si le mécanisme de l'action humaine n'est pas, finalement, réductible à une action de type animal, programmée par la nature, et même éventuellement sans assentiment « libre » au sens de « capable de choisir entre des contraires ».

La nature et le fonctionnement de l'assentiment sont étudiés en détail par l'article de M.-O. Goulet-Cazé, « À propos de l'assentiment stoïcien ». L'article a le grand mérite d'attirer l'attention sur le terme *εἰζις*, effectivement minoré, voire ignoré des études sur l'assentiment, et qui apparaît à trois reprises dans le *corpus* stoïcien. La conclusion de l'analyse est la suivante : *εἰζις* (le fait de céder, ou soumission) et *συγκατάθεσις* (assentiment) sont les deux faces, passive et active, d'un même acte conceptuellement décomposé. Le lecteur peine cependant à comprendre la nature réelle de cette distinction, qui s'énonce comme suit : « la *συγκατάθεσις* n'est rien d'autre qu'une *εἰζις*, envisagée sous l'angle de sa validation » (p. 122), c'est-à-dire que l'*εἰζις* est le mouvement de l'âme qui incline vers un objet, tandis que l'assentiment serait la validation rationnelle, propositionnelle, qui sous-tend ce mouvement de l'âme. Cette distinction aurait pour objet de montrer que céder, c'est toujours assentir, et qu'aucune inclination n'est donc à ce compte nécessaire, mais qu'elle procède toujours d'un mouvement autonome de la raison.

Cette autonomie supposée du mouvement de la raison est-elle cohérente avec la conception déterministe du monde, soutenue par les stoïciens ? C'est le problème traité par le *De fato* de Cicéron, dont Isabelle Koch nous propose une relecture consciencieuse et minutieuse, en procédant ligne à ligne (« Le destin et "ce qui dépend de nous" : sur les causes de l'impulsion »).

D'une manière qui pourrait paraître annexe, mais qui n'en est pas moins très nécessaire à la bonne intelligence du système, il convient de mieux comprendre ce qu'est cet *οἰκείον*, dont nous parlions plus haut, afin de mesurer d'un côté la part de détermination imposée par la nature, de l'autre côté, la part de jeu libre laissée à la raison humaine dans la décision des actions à accomplir : W. Kühn s'efforce, dans un très long article intitulé « L'attachement à soi et aux autres », de mettre au jour les propositions sous-jacentes qui fondent la théorie de l'*οἰκείωσις*, ce qui lui permet de mettre la théorie à l'épreuve des objections des adversaires. Sa conclusion est la suivante : il y a solution de continuité entre l'attachement à soi et l'attachement aux autres, ce qui rend impossible – ou tout au moins infondée – la thèse stoïcienne suivante : la vertu de justice dérive de l'attachement à soi. On aurait aimé que W. Kühn réponde de manière plus nette à la question qui se pose *de facto* :

devons-nous conclure, de cette solution de continuité, que toutes nos actions rationnelles, dont les actions vertueuses font partie, sont pleinement libres, au sens où elles sont déconnectées de toute influence naturelle ? Nos actions, comme nos raisonnements, ne peuvent pas être conditionnés par des données biologiques, des attachements naturels.

Les deux derniers articles proposés s'intéressent à la postérité chez Marc Aurèle de la théorie stoïcienne de l'action ainsi reconstruite (Angelo Giavatto, « La théorie de l'action chez Marc Aurèle ») ainsi qu'à ses antécédents possibles chez Aristote.

A. Giavatto montre que pour Marc Aurèle, toute action replace la raison singulière dans le cadre cosmique : sur ce point, on se rappellera utilement l'insistance effective de l'empereur philosophe à définir l'homme comme un être raisonnable et sociable. Pour autant, cela ne nous apporte pas grand-chose quant à la connaissance de l'évolution de la doctrine, qui semble, y compris dans son insistance sur la clause de réserve, parfaitement conforme à ce qu'avait déjà pu établir Chrysippe. Il eût été, sans doute, plus significatif de se pencher sur les auteurs du stoïcisme intermédiaire, qui, par leur abandon du monisme psychologique, étaient conduits à aborder le problème de l'action, de la liberté et de l'*ὁρμή* de manière nécessairement différente. La référence à Aristote, mais surtout à Platon, y était en effet plus prégnante, et c'est à ce point que l'article de Frédérique Woerther (« Aristote, l'explication de la *κίνησις* (mouvement) et les usages du terme *ὁρμή* (impulsion) », proposé en annexe) prend son sens : quels que soient les points de contact que nous, modernes, pouvons constater entre ce que l'on a appelé le moyen stoïcisme et les théories psychologiques de Platon et d'Aristote, il faut rester d'une prudence extrême. Ainsi, F. Woerther ne se propose-t-elle pas de trouver chez Aristote une anticipation de la théorie stoïcienne de l'action, étant donné le caractère très lacunaire des éléments dont nous disposons pour ce faire, mais plutôt de « proposer une esquisse de ce qui pouvait constituer [...] un pan du contexte philosophique général dans lequel la théorie stoïcienne a été élaborée » (p. 473-474). Il s'agit de faire émerger le schéma de l'action chez Aristote, qui est « le contexte dans lequel et à partir duquel les stoïciens ont à leur tour élaboré leur séquence » (p. 474), ce qui, il me semble, est déjà trop dire. L'article conclut en effet (p. 500) à l'indépendance totale des deux pensées : le concept d'*ὁρμή* n'est pas aristotélicien, et les méthodes d'investigation du Stagirite et des représentants du Portique ne sont pas les mêmes. Si cette conclusion est entièrement négative, elle n'en constitue pas moins un résultat important.

Nous n'avons pu présenter, ici, qu'une infime partie de ce que le lecteur pourra trouver dans ce volume : il s'agit d'un ouvrage très riche, qui convoque, pour les réinterpréter, des textes déjà beaucoup discutés, mais dont la relecture et la discussion ne laisseront pas de passionner.

Christelle VEILLARD.