

## Les Stoïciens

### Collaborer avec le destin : un abandon de toute volonté ?

Valéry Laurand

Philopsis : Revue numérique  
<https://philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](https://philopsis.fr)

Prétendre retrouver dans la philosophie antique ce qui constitue notre notion moderne de volonté serait sans doute *a priori* peu convaincant, et, dans le stoïcisme en particulier, où tout événement résulte du destin, un tel projet semble irrémédiablement voué à l'échec. Il n'empêche : dire que les Stoïciens n'avaient pas la même conception de la volonté que nous ne signifie pas qu'ils n'en avaient pas du tout. Or, en règle générale, nous ne savons pas très bien nous-mêmes ce que nous entendons par volonté, et il peut être tout à fait intéressant de s'interroger sur ce que nous comprenons communément lorsque nous disons « je veux ». C'est tout l'objet de la présente enquête d'analyser une réaction classique de doute voire de rejet, presque instinctifs, à la lecture de certains passages des écrits des Stoïciens, et en répondant aux interrogations que cette réaction soulève, de critiquer notre notion de volonté, et de comprendre ce que les Stoïciens veulent dire lorsqu'ils assurent que seul le sage fait ce qu'il veut, tout en ajoutant qu'il ne veut que ce que veut dieu pour lui. En somme, tout notre propos peut revenir à élucider deux passages d'Épictète (auteur sur lequel nous nous appuyerons préférentiellement), peu compréhensibles au premier abord, à qui tient à une notion de la volonté que nous caractériserons très vite, pour l'instant, comme une puissance qui nous appartient en propre, distincte de la raison, cause d'elle-même et auto-déterminée :

« Toi, rappelles-toi simplement les principes généraux : “Qu’est-ce qui est à moi, qu’est-ce qui n’est pas à moi ? Qu’est-ce qui m’est permis ? Qu’est-ce que Dieu veut que je fasse maintenant, qu’est-ce qu’il ne veut pas ?” »<sup>1</sup>

« Plutôt je désire toujours ce qui arrive, car je regarde ce que Dieu veut comme meilleur que ce que je veux. Je m’attacherai à lui comme un serviteur, comme son suivant ; mes propensions sont les siennes, mes désirs sont les siens ; en un mot, sa volonté est la mienne. »<sup>2</sup>

Épictète ne propose-t-il pas là le plus grand esclavage ? N’est-ce pas faiblesse de la volonté que de se laisser déterminer par autre que soi-même, voire sa négation ? Car rien d’extérieur ne saurait déterminer à ma place ce que je veux, ni *a fortiori* le causer.

La suite du texte, avant d’en revenir à sa lettre, indique cependant clairement que la volonté de celui qui s’attache ainsi au dieu est plus forte que n’importe quel tyran, que n’importe quelle violence : on pourra bien me couper la tête, dit Épictète, je ne céderai pas à qui voudrait me faire dévier de ma route<sup>3</sup>, car je sais distinguer ce qui dépend de moi, ce qui n’en dépend pas<sup>4</sup>. Or, dépendent de moi mes jugements, et rien, ni personne, ne peut les contraindre<sup>5</sup>, dieu lui-même ne le peut pas ajoute ailleurs Épictète :

« Ma faculté de juger, pas même dieu ne peut la vaincre. »<sup>6</sup>

En d’autres termes, il semble qu’il nous invite à conclure : je ne suis pas libre de vouloir *ce que* je veux, mais que je suis entièrement libre de vouloir ne plus vouloir ce que je veux.

Il faut, pour tenter d’y voir un peu plus clair, commencer à être un peu plus précis. Le premier texte affirme qu’il faut déterminer au mieux ce qui dépend de nous, et cela consiste à comprendre *ce que* veut dieu. L’*objet* de ma volonté, c’est ce qu’il veut. Le second texte propose alors 1. Qu’il faut *vouloir ce qui arrive* (*aei mállon ekeîno thêlô to gignomenon*). 2. Parce que ce qu’il veut est meilleur que ce que je veux. 3. Il faut donc être *diakonos* (serviteur) et *akolouthos*. Ce dernier terme désigne celui qui suit, le compagnon de route, mais aussi de ce qui s’accorde, et ce qui suit *logiquement*, dans un enchaînement nécessaire. *Akolouthia*<sup>7</sup>, que l’on pourrait traduire par conséquentialité, exprime ce qu’est la fin suprême (le *telos*) de la philosophie<sup>8</sup> (c’est un des nombreux termes dont se servent les Stoïciens pour exprimer le fait de vivre en *conformité* avec la nature, en *suivant* la nature) ; l’exigence de conséquence lorsque l’on agit moralement<sup>9</sup> (l’action convenable, le devoir) ; la conséquence logique<sup>10</sup> et, enfin, l’enchaînement des causes du destin<sup>11</sup>. Il faut donc être à ce point en conformité avec le dieu que

1 Épictète, *Entretiens* (désormais abrégé en *E.*), IV, 4, 29, traduction J. Souilhé, CUF Belles-Lettres, 1991. Sauf mention contraire, nous citerons les textes dans cette traduction.

2 *Ibid.*, IV, 7, 20.

3 *Ibid.*, § 31-32.

4 C’est ce que le premier de nos deux textes décline comme « ce qui est à moi et ce qui n’est pas à moi ».

5 *Ibid.*, § 35 : « « (...) nos jugements, qui, par la volonté de Zeus lui-même appartiennent à chacun »

6 *E.*, I, 23 – Nous traduisons et restons volontairement dans le flou pour l’instant sur le terme *prohairesis*.

7 É. Bréhier, cité par V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l’idée de temps*, Vrin, 1989<sup>4</sup>, p. 82, n. 4, montre que « c’est le même mot *akolouthia*, qui désigne la conduite conséquente avec elle-même qui est celle du sage, l’enchaînement des causes qui définit la volonté ou le destin, et enfin le lien qui unit l’antécédent au conséquent dans une proposition vraie. ». V. Goldschmidt repère ce qui pourrait bien être pour nous un lapsus révélateur de la part de É. Bréhier : de quelle volonté s’agit-il, celle de dieu ? Celle du sage ?

8 Cf. par exemple J. Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Teubner, 1964, vol. III, n° 6-9 (ci-après abrégé en *SVF*, suivi du numéro du volume et du numéro du ou des fragments – ex, ici : *SVF* III, 6-9).

9 Par exemple, *SVF* III, 494 (= A. Long et N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, G.F., 1987, II, 59 B 1-2 – ci après abrégé en LS, suivi du numéro du chapitre et de la lettre du texte).

10 Par exemple, le titre d’un ouvrage de Chrysippe sur la logique s’appelle le *peri akolouthôn*. Voir Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, (dir. M.-O. Goulet-Cazé, trad. du livre VII, R. Goulet), Le livre de poche, « La Pochothèque », (ci-après abrégé en D.L.), VII, 189. Voir également LS, le commentaire du chapitre 35.

11 Voir, par exemple, *SVF* II, 920.

cet attachement ait la nécessité de la cohérence d'un syllogisme : la volonté du sage suit nécessairement celle de dieu. Ce compagnon, d'autre part, est celui qui sert, et celui dont on se sert (*diakonon* – il n'est cependant pas esclave). Si l'on ajoute que l'attachement dont il s'agit est un attachement presque amoureux (*proskeimai* veut aussi bien dire être attaché, être dévoué, que poursuivre quelqu'un de ses instances), il semble qu'on puisse conclure à la plus grande soumission.

Cette dernière observation est à la fois vérifiée mais (et c'est là le nœud du problème) largement nuancée par la seconde phrase, dont la traduction ne rend pas tout le sens.

Vérifiée, d'une part, parce que cette soumission touche les propensions et les désirs. Ce qui est traduit par « propension » est en fait un verbe qui contient le mot *hormé*, la tendance, l'inclination : en somme, tout ce dont on pourrait dire qu'il est moteur dans l'action d'un individu. Le désir, (ici *horexis*) est très largement l'une de ces impulsions, celle qui consiste à tendre vers un bien, par opposition à celle qui serait de rejeter un mal. Il est intéressant que, dans ce texte, Épictète ne retienne du « vouloir » (*thelô*) qu'inclination et désir, c'est-à-dire ce qui est de l'ordre de l'impulsion.

L'impression de soumission est nuancée, cependant, parce que les trois verbes utilisés sont tous des composés avec le préfixe « *sun-* » (avec). Il ne s'agit donc pas de délaissier sa volonté propre, ses impulsions et ses désirs, mais de désirer, de se mettre en mouvement, et de vouloir avec le dieu. Il n'est donc pas question de ne *plus vouloir*, en laissant par exemple dieu vouloir à sa place, ou à travers soi, mais d'accorder son vouloir avec le sien. On veut toujours. Nous pouvons alors terminer notre liste des conditions d'une bonne volonté : 4. il faut *vouloir avec*, c'est-à-dire ne rien abdiquer de son vouloir propre, de sa faculté de vouloir, mais s'associer avec le dieu.

Nous avons, après ce rapide commentaire, tous les ingrédients du vouloir : l'impulsion, et, ce qui est absent du texte, absence finalement explicable parce que nous savons que cela est en notre seul pouvoir, le jugement, et nous pouvons déjà proposer que l'accordement du vouloir, le « vouloir avec », dépend de ce jugement, sur lequel même dieu ne peut rien. Il nous faut donc vouloir *ce que* dieu veut, accorder son vouloir au sien, c'est-à-dire avoir une manière de vouloir qui suive logiquement la sienne, mais cela ne dépend que de soi, parce que soi-même est seul habilité à juger. Cet éclaircissement, s'il n'émousse peut-être pas encore la pointe de notre ardeur à défendre une volonté totalement indépendante, peut au moins nous montrer que le sage veut effectivement, et veut par lui-même. Il est même le seul, à vrai dire, qui veuille véritablement, qui *puisse* vouloir, et cela parce que lui seul *sait* vouloir, à l'opposé de n'importe quel insensé (on appellera insensé toute personne qui n'est pas parvenue à la sagesse, autant dire nous tous<sup>12</sup>).

La confusion entre connaissance et volonté chez les Grecs a maintes fois été soulignée : vouloir revient à connaître<sup>13</sup>. A.-J. Voelke, dans un ouvrage indispensable, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, montre cependant que pour les Stoïciens « la raison est volonté »<sup>14</sup>, ce qui explique qu'on ait pu dire à leur propos à la fois qu'ils méconnaissent toute idée de volonté et qu'on trouve chez eux les linéaments de la notion de volonté personnelle. Nous allons tenter d'explicitier ce propos, en montrant qu'il s'agit *de savoir vouloir* avant *de vouloir savoir*. Cela, malgré un passage de Sénèque, qui a pu écrire « la volonté de s'apprend pas »<sup>15</sup>. Mais le

---

12 Le sage est très rare, aussi rare que le phénix, précise par exemple Sénèque, *Lettres à Lucilius* (abrégée ensuite en *Ep.*), 42, 1.

13 A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, PUF, « bibliothèque de philosophie contemporaine », 1973, p. 5, paraphrase M. Pohlenz ainsi : « le vouloir serait pour eux contenu dans le connaître, la décision dans le savoir. »

14 *Ibid.*, p. 7.

15 Sénèque, *Ep.* 81, 13 : « *Velle non discitur* ».

contexte montre qu'il s'agit là simplement de montrer que si l'insensé peut toujours désirer quelque chose (en l'occurrence, rendre un bienfait), il ne sait pas, contrairement au sage, comment faire moralement cette chose<sup>16</sup>, ni, pourrait-on ajouter, comment passer d'un désir qui ne peut pas faire de bonnes choses, à une volonté qui, elle, peut agir moralement bien.

*Savoir vouloir* : proposition *a priori* étrange pour nos esprits, si facilement enclins précisément à lire dans le *velle non discitur* de Sénèque enfin ce que nous entendons par volonté : n'est-elle pas précisément irréductible au savoir ou à la raison ? Personne ne peut la déterminer à ma place, même pas ma raison. Qu'est-ce qui m'empêche en effet de vouloir être président de la République si je le veux, même si je sais que cela ne sera jamais ? Rien ne m'empêche de le vouloir, même si je ne le peux pas. Qu'est-ce qui m'empêche de refuser ce qu'on me démontrerait, parce que moi, je ne le veux pas ? Auto-déterminée, la volonté ne pousse-t-elle pas l'indépendance jusqu'à pouvoir refuser même l'évident ?

À la première remarque, il suffirait de répondre que de telles « volontés » ne s'affirment que sur le mode optatif : « je voudrais (bien) », démontrant par là que, précisément, ce n'est pas là volonté, mais que cela pourrait en être une, si toutefois l'on pouvait : preuve que nous-mêmes pensons que notre volonté doit s'accorder à un pouvoir, que nous pouvons, le cas échéant, chercher à provoquer. Cela engage que l'on se donne un but, et qu'on réunisse toutes les conditions pour l'atteindre. Il suit de là qu'il faut savoir ce que l'on veut, pour savoir comment l'atteindre. D'où la réponse d'Épictète à ce genre d'objection :

« - Mais je veux que tout arrive suivant mon idée, quelque soit cette idée.  
- Tu es fou, tu déraisonnes ? Ne sais-tu pas que la liberté est une belle chose, une chose précieuse ? Or, vouloir (*boulesthai*) au petit bonheur que se produise ce qui au petit bonheur m'est venu à l'esprit risque non seulement de n'être pas beau, mais d'être même ce qu'il y a de plus laid. Voyons. Que faisons-nous s'il s'agit d'écrire ? Est-ce que je me propose d'écrire à ma volonté (*hōs thelō*) le nom de Dion ? Non, mais on m'apprend à vouloir (*thelein*) l'écrire comme il doit l'être. (...) Sinon, il serait absolument inutile d'apprendre quoi que ce soit si l'on pouvait accommoder ses connaissances à sa volonté. Et ce serait uniquement dans le domaine le plus grave, le plus important, celui de la liberté, qu'il me serait permis de vouloir (*thelein*) au petit bonheur ? Nullement, mais s'instruire consiste précisément à apprendre à vouloir (*thelein*) chaque chose comme elle arrive. »<sup>17</sup>

À la seconde remarque, très cartésienne en apparence<sup>18</sup>, il ne semble pas déraisonnable d'opposer que l'on veut toujours son propre bien, même lorsqu'on fait les choses les plus moralement répréhensibles. Or, d'un point de vue simplement pragmatique, ne devons-nous pas admettre que refuser l'évidence ne collabore pas véritablement à ce but ? Il suit de là une fois de plus qu'il vaut mieux connaître son bien avant de le vouloir<sup>19</sup> :

« Donc, lorsque l'on donne son assentiment à l'erreur, sache qu'on ne voulait (*ēthelen*) pas le faire (...) mais on a pris l'erreur pour la vérité. On ne peut donc trouver une chose avantageuse sans la choisir ? – On ne le peut. [On objecte l'exemple de Médée, qui dit savoir tout le mal qu'elle va faire] – Parce que cela même,

---

16 Cf. B. Inwood, « The Will in Seneca the Younger », *Classical Philology*, 95 (2000), pp. 44-60 ; cf. p. 51. Ici, le propos d'A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 175 ne s'intéresse pas assez au contexte : « En dépit de l'intellectualisme que nous venons de souligner, Sénèque a le sentiment que le vouloir ne peut être totalement réduit au savoir. »

17 Épictète, *E*, I, 12, 11-15.

18 Descartes, *Méditations métaphysiques*, IV, Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, p. 306 : « D'où est-ce que naissent mes erreurs ? C'est à savoir de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et beaucoup plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférentes, elle s'égaré fort aisément, et choisir le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. »

19 La volonté chez Descartes n'est-elle pas parfaite en ce qu'elle suit les propositions de l'entendement ? « Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou suivre les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force nous y contraigne. »

satisfaire son courroux et se venger de son époux, elle le regarde comme plus avantageux que de sauver ses enfants. – Oui, mais elle s’est trompée. – Montre-lui clairement qu’elle s’est trompée, et elle ne fera pas. »<sup>20</sup>

L’insensé ne sait pas vouloir, il ne sait pas ce qu’il veut<sup>21</sup>, sans cesse ballotté entre ses désirs, ses rêves, et ce qu’il croit vouloir au plus haut point. Il ne sait pas ce qu’il veut parce qu’il ne sait pas où est son bien et parce qu’il ne sait pas vouloir. Et cela, parce que ce qu’il veut l’empêche de savoir vouloir. Dans toutes ses erreurs, et dans toutes ses variations, que cherche-t-il au fond ?

« À vivre dans la paix, à être heureux, à faire tout comme il veut (*panta hōs thelei poiein*), à n’être pas entravé ni contraint. »<sup>22</sup>

Mais il ne sait pas ce qu’est le bonheur. De fait, l’insensé veut les charges, les honneurs, être riche, etc. Autant de choses indifférentes et qui ne dépendent pas de nous. Or, ce qui seul dépend de nous, c’est précisément de bien vouloir. C’est là le seul bien et le seul bonheur : c’est la vertu. Allons plus loin : l’insensé voudrait-il la vertu, il ne *saurait pas la vouloir correctement*, il ne la voudrait pas correctement.

D’où la première consigne que donne Épictète à ses disciples : ne plus désirer. Éteindre toute recherche de ce que nous supposons (à tort ou à raison, cela n’importe pas) un bien :

**Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](http://philopsis.fr)**

20 Épictète, *Ibid.*, XXVIII, 4-8.

21 Voir par exemple Sénèque, *Ep.* 35, 4 : « Le changement de volonté révèle une âme à la dérive, émergeant tantôt ici, tantôt là, au gré du vent. »

22 Épictète, *E*, IV, 1, 46. trad. légèrement modifiée.