

« LA VERSION STOÏCIENNE DU CONFLIT DE L'ÂME : ENTRE INTELLECTUALISME MORAL ET TRAGÉDIE DE LA RAISON »

L'éthique stoïcienne est marquée par un retour en force de l'intellectualisme moral, dans une version peut-être même radicalisée par rapport à l'intellectualisme traditionnellement attribué à Socrate. En effet, du monisme rationnel des Stoïciens, qui font de l'âme une entité indivise, découlent, tout à la fois, la définition de la vertu comme science (*epistèmè*), l'assimilation de la passion à un jugement erroné, la réduction du mal à l'ignorance involontaire, selon une formulation qui demeure fidèle au paradoxe socratique. De cet intellectualisme moral doublé d'un monisme rationnel pourrait se déduire l'impossibilité *a priori* d'une âme déchirée en proie aux passions les plus violentes, autrement dit du conflit de l'âme. L'âme, pour les Stoïciens, n'est en effet pas divisée en plusieurs tendances psychiques opérant chacune sur la base de valeurs propres.

Or, il existe bien une thématique du conflit psychique chez les Stoïciens. Le monisme rationnel implique en effet que l'âme déchirée, en proie à la passion, ne coïncide pas avec une raison atrophiée par la présence d'éléments qui lui sont étrangers. Au contraire, nulle autre instance que la raison ne porte la responsabilité de ce conflit, ce qui entraîne la requalification de l'action passionnée en acte accompli de plein gré (*hekon*).

Comment résoudre ce paradoxe manifeste qui rend éminemment problématique le rapport entre stoïcisme et intellectualisme moral ? L'homme, en proie à la passion, est responsable du rejet délibéré, sinon de plein gré, de la raison. Le comportement de l'agent ne saurait toutefois s'expliquer par la prévalence induite d'un élément irrationnel sur lequel il pourrait rejeter la responsabilité de sa faute, sous prétexte que cet élément n'est pas tout à fait lui-même, au sens où la raison l'est véritablement. Pour autant la conduite de l'homme passionné n'est pas celle d'un être dans son état normal. Ce qui nous ramène à l'une des grandes difficultés de la psychologie stoïcienne : les passions sont le fruit d'un assentiment *a priori* libre et contrôlable en tout homme, pourtant, elles opèrent comme des forces contraignantes et violentes.

I.

Pour les Stoïciens, l'être humain agit de manière unifiée. C'est un complexe psycho-physique, dont les fonctions sont centralisées dans une activité directive, l'hégémonique (*hegemonikon*), lieu central des raisonnements, des désirs et des passions. Mais en l'homme, tous les processus psychologiques sont rationnels. L'assimilation de l'âme à la raison, ne laissant place à aucune instance psychique potentiellement rivale, fait de la vertu une forme de savoir, de la passion, le résultat d'une ignorance et l'égal d'un jugement erroné, tandis que le mal ne saurait jamais être commis en connaissance de cause.

1. L'acquisition de la vertu se confond avec une formation intellectuelle qui passe par l'apprentissage d'un certain nombre de doctrines. Il est vrai que le Portique, et ce mouvement est surtout lisible à partir du Moyen Portique avec Posidonius, fait aussi la part belle aux exercices destinés à inculquer, par la répétition, la vertu ; mais cette version pratique de la formation morale ne remet pas en cause l'intellectualisme qui définit la vertu comme un savoir. De l'ancien stoïcisme, plusieurs listes de vertus nous sont parvenues, elles assimilent clairement chacune des vertus mentionnées à une forme de savoir relatif, non pas à un secteur objectif du monde extérieur, mais à un aspect déterminé de l'action, et jamais à une disposition affective. La vertu est clairement identifiée à la science (*epistèmè*), donc à une disposition rationnelle, comme en témoignent Diogène Laërce¹ et Stobée².

La formation morale se confond avec celle de la raison qui émerge chez l'individu humain entre 7 et 14 ans. La raison se forme progressivement au sein de l'âme. Épictète la définit comme un assemblage de notions et de prolepses (*prolèpseis*). Ces dernières sont naturellement formées, tandis que les premières résultent de l'enseignement ou de l'étude personnelle. La raison est « un ensemble fait de certaines représentations déterminées »³, c'est-à-dire de notions génériques de choses que l'on peut combiner artificiellement pour former de nouvelles notions. Les prénotions sont

1. Diogène Laërce, VII, 92.

2. Stobée, *Eclogae* II, 59 = *SVF* III, 262, 264 = *LS* 61H.

3. Épictète, *Entretiens*, I, 20, 5.

partagées par tous les hommes et ne se contredisent pas entre elles : « Les prénotions sont communes à tous les hommes. Aucune prénotion n'est en contradiction avec une autre. Qui d'entre nous n'admet pas que le bien est chose utile, souhaitable, à rechercher et à poursuivre en toute circonstance ? Qui n'admet que le juste est chose belle et convenable ? »⁴ (trad. É. Bréhier).

Ainsi, pour tous les hommes, le bien est chose souhaitable, le juste est chose belle et convenable. Les hommes recherchent naturellement leur bien propre. Malheureusement, le processus n'est pas toujours mené à bien. L'erreur ne vient pas des prénotions elles-mêmes, mais de leur application aux réalités particulières, et c'est lors de cette application qu'il peut y avoir contradiction. L'application des prénotions aux réalités singulières ne se fait en effet pas spontanément mais nécessite la médiation d'une instruction à laquelle, dans les faits, l'entourage substitue le plus souvent l'inculcation des préjugés qui ont cours dans la cité. Les préjugés qui pervertissent l'âme de l'insensé ne sont pas le produit naturel de la raison, mais le fruit de la perversion familiale et sociale que l'homme subit dès sa naissance. On croise dans l'approche stoïcienne des éléments que Platon dépeint dans les derniers livres de la *République* : la porosité de l'âme aux jugements faux, l'extrême dangerosité, pour les âmes faibles, des opinions erronées diffusées par la cité. Ainsi, ce sont la mère et la nourrice, le poète ou encore le peintre, bref la société où évolue l'enfant, qui donnent à croire que le plaisir, la richesse, la gloire, l'honneur sont le bien, la douleur, le froid, au contraire, le mal.

De cette conception de la vertu se déduit la thèse toute socratique de l'unité des vertus. En effet, le sage ne saurait posséder l'une des vertus sans les posséder toutes. Les Stoïciens vont même plus loin que Socrate en faisant de chaque action, voire du moindre geste du sage, le lieu du déploiement de l'intégralité des vertus, comme en témoigne Plutarque : « [Les Stoïciens] disent que les vertus sont en rapport d'implication réciproque, non seulement parce que celui qui en a une les a toutes, mais aussi parce que celui qui accomplit une action selon l'une le fait selon toutes »⁵ (trad. J.

4. Épictète, *Entretiens*, I, 22, 1 : « Προλήψεις κοιναὶ πᾶσιν ἀνθρώποις εἰσὶν· καὶ πρόληψις πρόληψι οὐ μάχεται. τίς γὰρ ἡμῶν οὐ τίθησιν, ὅτι τὸ ἀγαθὸν συμφέρον ἐστὶ ἢ ἐστὶ καὶ αἰρετὸν καὶ ἐκ πάσης αὐτὸ περιστάσεως δεῖ μετιέναι καὶ διώκειν; τίς δ' ἡμῶν οὐ τίθησιν, ὅτι τὸ δίκαιον καλὸν ἐστὶ καὶ πρέπον; »

5. Plutarque, *Des Contradictions des Stoïciens*, 1046e8-10 = *SVF* III, 299 = *LS* 61F : « Τὰς ἀρετὰς φασὶν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις, οὐ μόνον τῷ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, ἀλλὰ καὶ τῷ τὸν κατὰ μίαν ὅτιοῦν ἐνεργοῦντα κατὰ πάσας ἐνεργεῖν· »

Brunschwig et P. Pellegrin). La conception stoïcienne de la vertu n'est pas sans évoquer celle du *Protagoras* où Socrate défend tout à la fois la théorie de la vertu-science, la thèse de l'unité des vertus, et le paradoxe selon lequel nul ne fait le mal sciemment. Trois thèses solidaires les unes des autres que les Stoïciens adoptent sans conteste.

2. Conséquence du monisme rationnel, la passion trouve son principe, voire s'assimile, particulièrement chez Chrysippe, à un jugement erroné : « Ils sont d'avis que les passions sont des jugements, comme le dit Chrysippe dans son traité *Sur les passions*. L'amour de l'argent est en effet l'opinion que l'argent est quelque chose de beau, et il en va de même pour l'ivresse, la licence et les autres passions »⁶ (trad. R. Goulet). Plongeant ses racines dans une vision erronée du monde, la passion introduit l'incohérence au sein de l'âme, ce qui s'accompagne d'une perte de contrôle de soi, puisque plusieurs représentations et plusieurs impulsions peuvent alors occuper l'âme de manière quasi-simultanée. Ce n'est toutefois pas n'importe quel jugement qui appelle une passion, mais celui qui nous concerne personnellement et dont on estime qu'il requiert une réaction de notre part. Le *pathos* n'est en aucun cas assimilable à une tendance étrangère à la raison, capable de la mettre en échec depuis l'extérieur, il est bien un mal qui grève la raison de l'intérieur sous la forme d'une impulsion violente : « [Les stoïciens] disent que la passion est une impulsion excessive et qui désobéit aux ordres de la raison, ou un mouvement de l'âme irrationnel et contraire à la nature ; et que toutes les passions sont du ressort de la faculté directrice de l'âme »⁷ (trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin). La passion est par essence incohérente et violente (*biastikon*), même si cette violence n'est pas nécessairement ressentie par celui qui se tient sous son emprise. Elle exerce une forme de contrainte sur l'hégémonique, de sorte qu'il est difficile de lui opposer une résistance, bien que, en tant que jugement, elle suppose que l'on ait donné son assentiment à une représentation qui présente, indûment, tel ou tel événement comme un bien ou un mal. Les passions ne sont donc pas des effets naturels ou des réactions inévitables dont il faudrait simplement modérer l'impétuosité. Elles doivent au contraire être

6. *DL*, VII, 111.1-4 = *SVF* III, 456 : « δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι, καθά φησι Χρῦσιππος ἐν τῷ Περὶ παθῶν· ἢ τε γὰρ φιλαργυρία ὑπόληψις ἐστὶ τοῦ τὸ ἀργύριον καλὸν εἶναι, καὶ ἡ μέθη δὲ καὶ ἡ ἀκολασία ὁμοίως καὶ τᾶλλα. »

7. Stobée, *Eclog.* II, 88, 8-90, 6 = *SVF* III, 378 = *LS* 65A : « Πάθος δ' εἶναι φασιν ὁρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἰροῦντι λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς ἄλογον παρὰ φύσιν (εἶναι δὲ πάθη πάντα τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς). »

appréhendées comme des phénomènes dont il faut purifier l'âme en supprimant les opinions erronées à partir desquelles elles se déploient, ou, ce qui s'avère peut-être plus efficace, en stoppant à temps les effets troublants de ces jugements.

Se basant sur une mauvaise interprétation du monde, la passion plonge ses racines dans l'ignorance, interdisant de fait toute action mauvaise sciemment accomplie. Les Stoïciens reprennent ainsi à leur propre compte le paradoxe socratique selon lequel nul ne fait le mal de son plein gré. Dans le contexte moniste rationnel qui est le leur, les Stoïciens semblent adopter la solution intellectualiste de *Protagoras*. Épictète explicite en effet le cas exemplaire de Médée par son ignorance et affirme, qu'éclairée sur la nature véritable du bien, elle n'aurait pas commis son crime :

« Lorsque l'on donne son assentiment à une chose fausse, sache bien que ce n'est pas qu'on ait voulu donner son assentiment au faux. Comme dit Platon, c'est toujours contre son gré que l'âme est privée de la vérité. Mais c'est qu'elle a pris le faux pour le vrai. [...] Peut-on penser qu'une chose est utile, et ne pas la vouloir ? – On ne le peut pas. – Comment alors une femme dit-elle : “Je sais bien tout le mal que je vais faire ; mais ma colère est plus forte que ma volonté” ? C'est bien parce qu'elle pense qu'il lui est plus utile de se laisser aller à la colère et de se venger de son mari que de sauver ses enfants. – Oui, mais elle se trompe. – Montre-lui clairement qu'elle se trompe, et elle ne le fera pas »⁸ (trad. É. Bréhier).

Épictète recourt explicitement à Platon pour appuyer sa thèse selon laquelle nul ne fait le mal volontairement. C'est contre son gré que l'on donne son assentiment à une représentation fausse. L'agent croit en la vérité de ce à quoi il adhère, sinon il ne pourrait que lui refuser son assentiment. Le désir suit nécessairement ce que l'hégémonique estime être bon, utile. En ce sens, aucun mouvement contradictoire entre désir et intellect n'est envisageable.

8. Épictète, *Entretiens*, I, 28, 4.1-8.2 : « ὅταν οὖν τις συγκατατίθεται τῷ ψεύδει, ἴσθι ὅτι οὐκ ἤθελεν ψεύδει συγκαταθέσθαι· πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἄκουσα στέρεται τῆς ἀληθείας, ὡς λέγει Πλάτων· ἀλλὰ ἔδοξεν αὐτῷ τὸ ψεῦδος ἀληθές. [...] "οὐ δύναται οὖν τις δοκεῖν μὲν, ὅτι συμφέρει αὐτῷ, μὴ αἰρεῖσθαι δ' αὐτό;" οὐ δύναται. πῶς ἢ λέγουσα καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά, θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων; ὅτι αὐτὸ τοῦτο, τῷ θυμῷ χαρίσασθαι καὶ τιμωρήσασθαι τὸν ἄνδρα, συμφορώτερον ἡγεῖται τοῦ σῶσαι τὰ τέκνα. "ναὶ· ἀλλ' ἐξηπάτηται." δεῖξον αὐτῇ ἐναργῶς ὅτι ἐξηπάτηται καὶ οὐ ποιήσει· »

Cependant, bien souvent, une démonstration rationnelle ne suffit pas à dissiper un *pathos*. C'est pour cela qu'il peut s'avérer insuffisant, sinon inefficace, de combattre directement les passions en s'attaquant aux opinions erronées à partir desquelles elles se déploient. L'irrationalité de la passion se manifeste aussi par la résistance qu'elle oppose aux arguments raisonnables, et l'ignorance qui constitue la passion est de nature spécifique. Stobée distingue ainsi deux manières d'être ignorant :

« Quiconque est en état de passion se détourne de la raison, mais non pas comme ceux qui ont été trompés d'une manière ou d'une autre, mais d'une façon particulière. Car quand les gens ont été trompés, par exemple à propos des atomes comme principes premiers, ils abandonnent leur jugement, une fois qu'on leur a appris qu'il n'était pas vrai. Mais quand les gens sont en état de passion, même s'ils se rendent compte, ou qu'on leur apprend à se rendre compte, qu'ils ne devraient pas ressentir de la peine ou de la peur, ou, d'une manière générale, avoir leur âme en état de passion, ils ne les abandonnent pas pour autant, mais sont amenés par elles dans la position d'être sous l'empire de leur tyrannie »⁹ (trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin).

Que la passion soit un jugement erroné ne fait pas de la conception stoïcienne la manifestation d'un intellectualisme forcené. Bien au contraire, Chrysippe ne cesse de souligner combien la passion est sourde aux arguments du sage. Le *pathos* est imperméable à la parole, au raisonnement, qu'il vienne d'autrui, comme dans le cas où un tiers nous donnerait des conseils, ou de soi-même, à l'image de ce qui se passe dans le conflit de l'âme. Lorsque la passion s'introduit dans l'âme, c'est la raison dans son intégralité qui se désagrège, qui est corrompue, grevée de l'intérieur. Si bien que la passion correspond à une altération de la raison que les Stoïciens nomment perversion de la raison (*diastrophè tou logou*). Pour le Portique, la raison peut en effet s'égarer, voire se retourner contre ce qu'elle est par nature. La *diastrophè* stoïcienne est donc bien différente de la discorde (*stasis*) platonicienne qui peut être décrite dans les termes d'un

9. Stobée, *Eclog.* II, 88, 8-90, 6 = *SVF* III, 389 (extrait partiel) = *LS* 65A : « Πάντες δ' οἱ ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες ἀποστρέφονται τὸν λόγον, οὐ παραπλησίως δὲ τοῖς ἐξηπατημένοις ἐν ὄρωσιν, ἀλλ' ἰδιαζόντως. Οἱ μὲν γὰρ ἠπατημένοι, λόγου χάριν περὶ τοῦ τὰς ἀτόμους ἀρχὰς εἶναι, διδαχθέντες ὅτι οὐκ εἰσιν, ἀφίστανται τῆς κρίσεως· οἱ δ' ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες, κἂν μάθωσι, κἂν μεταδι δαχθῶσιν ὅτι οὐ δεῖ λυπεῖσθαι ἢ φοβεῖσθαι, ἢ ὅλως ἐν τοῖς πάθεσιν εἶναι τῆς ψυχῆς, ὅμως οὐκ ἀφίστανται τοῦ τῶν, ἀλλ' ἄγονται ὑπὸ τῶν παθῶν εἰς τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ τῶν κρατεῖσθαι τυραννίδος. »

désaccord/disharmonie (*diaphora*)¹⁰ ou d'une discordance (*diaphônia*)¹¹, dans la mesure où elle ne correspond pas à une division de l'âme en plusieurs tendances exerçant entre elles des rapports de force, mais bien plutôt à une dislocation, une torsion qui pervertit la raison de l'intérieur. *Diastrophè* signifie dans le corpus hippocratique « rupture par torsion »¹², en parlant d'un membre fracturé. La fracture, la désorganisation de l'ensemble n'implique pas que l'on pense un modèle originellement pluriel. Au contraire, l'unité peut être brisée de l'intérieur, sans que l'on pense le déchirement ou l'éclatement selon le modèle d'une division en parties.

Concevoir la passion comme une erreur de jugement dans le cadre d'un monisme psychique, loin de dissoudre la faute morale dans une seule erreur intellectuelle, alourdit au contraire le poids de la responsabilité, puisqu'il est impossible de se décharger de sa faute sur une hypothétique partie irrationnelle avec laquelle l'on ne se confondrait pas tout à fait. Si les théories pluralistes de l'âme sont inacceptables, pour les maîtres du stoïcisme, c'est parce qu'elles tendent à diminuer notre responsabilité. Comme le souligne Jacques Brunschwig¹³, en supposant l'existence d'une partie irrationnelle, nous pouvons en faire le bouc émissaire de nos imperfections. Ce n'est pas nous, c'est un autre au-dedans de nous qui est immoral, et contre lequel nous luttons, même si c'est en vain. Rien de tel chez les Stoïciens. En confondant passion et raison mauvaise, il s'avère impossible de penser l'incohérence comme une aliénation à un élément extérieur. On est intégralement responsable de ce que l'on fait sous l'emprise de la passion, même si celle-ci opère comme une contrainte.

Le monisme psychique transforme radicalement les conditions dans lesquelles la question du conflit de l'âme est posée, et, surtout, en bouleverse la perception éthique, en faisant du comportement passionnel une conduite que l'on doit assumer comme adoptée de plein gré.

II.

10. Platon, *Sophiste*, 228b2-4.

11. Platon, *Lois*, III, 689a1-b4.

12. *De fracturis*, 763.

13. Jacques Brunschwig, « Le modèle conjonctif », dans *Etudes sur les philosophies hellénistiques*, Paris, 1995, Presses Universitaires de France, p.161-187, p. 177-178.

Pour résoudre la question du conflit intérieur, qui se développe à l'occasion des passions les plus violentes, les Stoïciens convoquent un modèle spécifique : le conflit qui déchire la raison de l'intérieur ne prend pas la forme d'une âme divisée en plusieurs parties concurrentes, mais celle d'un modèle oscillatoire où l'agent donne son assentiment à plusieurs représentations de manière successive. Le conflit est alors dû à l'instabilité du caractère passionné qui favorise les jugements fluctuants, et non à des motivations contradictoires simultanées de parties distinctes de l'âme. Les implications éthiques de cette approche sont elles aussi remarquables : loin de qualifier ce phénomène de totalement involontaire, à l'image de ce qu'en dit Platon, les Stoïciens vont jusqu'à décrire le conflit de l'âme comme un rejet délibéré de la raison, selon un témoignage d'Alexandre d'Aphrodise¹⁴, du moins comme un rejet de plein gré (*hekon*).

1. La compréhension stoïcienne des conflits de l'âme est non dualiste, elle fait l'économie d'une conception bi- ou tripartite de l'âme. Plutarque nous rapporte leur analyse psychologique :

« Certains [les Stoïciens] disent que la passion n'est pas autre chose que la raison et qu'il n'y a ni dissension ni conflit entre les deux, mais un infléchissement d'une raison unique dans deux directions, infléchissement que nous ne remarquons pas du fait de l'acuité et de la vitesse du changement. Nous ne percevons pas que l'instrument naturel de l'appétit et du regret, ou de la colère et de la peur, est la même partie de l'âme, qui est portée vers le mal par le plaisir, et qui dans son mouvement se ressaisit elle-même de nouveau. Car l'appétit, la colère, la peur et toutes les choses semblables sont des opinions et des jugements corrompus, qui n'apparaissent pas dans une partie seulement de l'âme, mais sont des inclinations, les fléchissements, les assentiments, les impulsions de la faculté directrice tout entière et, d'une manière générale, des activités qui changent rapidement, comme les batailles d'enfants dont la furie et l'intensité sont instables et passagères, étant donnée la faiblesse de ces enfants »¹⁵ (trad. J.

14. Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, 14, 184.

15. Plutarque, *De la vertu morale* 446f1-447a11 = *SVF* III, 459 = *LS* 65G : « ἔνιοι δὲ φασιν οὐχ ἕτερον εἶναι τοῦ λόγου τὸ πάθος οὐδὲ δυεῖν διαφορὰν καὶ στάσιν, ἀλλ' ἐνὸς λόγου τροπὴν ἐπ' ἀμφοτέρα, λανθάνουσαν ἡμᾶς ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς, οὐ συνορῶντας ὅτι ταῦτόν ἐστι τῆς ψυχῆς ἧ πέφυκεν ἐπιθυμεῖν καὶ μετανοεῖν, ὀργίζεσθαι καὶ δεδιέναι, φέρεσθαι πρὸς τὸ αἰσχρὸν ὑφ' ἡδονῆς καὶ φερομένης πάλιν αὐτῆς ἐπιλαμβάνεσθαι· καὶ γὰρ ἐπιθυμίαν καὶ ὀργὴν καὶ φόβον καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα δόξας εἶναι καὶ κρίσεις πονηράς, οὐ περὶ ἓν τι γινομένης τῆς ψυχῆς μέρος, ἀλλ' ὅλου τοῦ ἡγεμονικοῦ »

À Plutarque qui objecte aux Stoïciens que c'est simultanément que l'on fait l'épreuve du désir ou de la passion et de l'option rationnelle, on peut répondre que les Stoïciens prennent acte de cette impression. Ils parlent en effet d'une oscillation si rapide entre les différents jugements, tous erronés, fautifs et faibles, qu'elle est imperceptible, si bien que la succession des différents assentiments donnés aux représentations peut être éprouvée comme une simultanéité. L'incohérence qui déchire notre âme est ressentie comme un conflit entre différentes options qui se disputent le poste de commandement de l'âme en entraînant des assentiments alternés qui donnent lieu à l'image de l'oscillation. C'est parce que ces assentiments sont faibles, fondés sur des représentations non compréhensives, qu'ils se substituent ainsi les uns aux autres. Ce déchirement oscillatoire est le fait d'une raison vicieuse, ignorante du bien, partagée entre différentes options dont aucune n'est véritablement bonne. Le conflit de l'âme chez les Stoïciens ne voit jamais s'opposer une option droite à une option mauvaise. Rappelons que pour les Stoïciens l'hégémonique n'est pas une faculté capable de s'orienter dans une direction ou une autre, mais bien un théâtre où plusieurs représentations, et donc plusieurs assentiments et impulsions, peuvent se partager, à tour de rôle, le devant de la scène. Ce qui signifie qu'il peut fluctuer entre plusieurs options. L'âme est une réalité dynamique, non statique. Elle se meut, adhère, refuse. Elle peut s'ébranler rapidement ou lentement, se mouvoir immédiatement ou avec hésitation. La raison est une réalité capable de mouvement, potentiellement versatile et à même d'abriter en son sein des mouvements désordonnés. Il est alors inutile de reléguer l'affectivité dans un recoin bestial de l'âme déconnecté de toute détermination cognitive.

2. La raison déchirée est une raison incohérente, mais ses errances ne sont pas à mettre au compte d'éléments étrangers contre lesquels elle se battrait en vain. En se retournant contre elle-même, selon un mouvement de perversion (*diastrophè*), la raison se commue en un *pathos* qui introduit au sein de l'âme un mécanisme de servitude, puisque la violence inhérente à la passion opère sur l'hégémonique comme une contrainte. Cette contrainte n'en est pas moins considérée comme pleinement volontaire. Paradoxe qu'éclaire l'analogie dite du coureur qui présente la passion comme une force d'entraînement irrésistible à laquelle on a originairement librement

ῥοπὰς καὶ εἴξεις καὶ συγκαταθέσεις καὶ ὀρμὰς καὶ ὅλως ἐνεργείας τινὰς οὔσας ἐν ὀλίγῳ μεταπτωτάς, ὥσπερ αἱ τῶν παιδῶν ἐπιδρομαὶ τὸ ῥαγδαῖον καὶ τὸ σφοδρὸν ἐπισφαλὲς ὑπ' ἀσθενείας καὶ ἀβέβαιον ἔχουσι. »

consenti :

« Quand quelqu'un marche en accord avec son impulsion, les mouvements de ses jambes ne sont pas excessifs, mais en proportion avec l'impulsion, de sorte qu'il peut s'arrêter ou changer d'allure quand il le veut. Mais quand les gens courent en accord avec leur impulsion, il n'en est plus de même. Le mouvement de leurs jambes excède leur impulsion, de sorte qu'ils sont emportés et incapables de changer facilement, dès qu'ils ont commencé à le faire. Quelque chose de semblable arrive, je pense, dans le cas des impulsions, du fait qu'elles vont au-delà de la proportion rationnelle. Le résultat, c'est que lorsque quelqu'un a l'impulsion, il n'obéit pas à la raison. L'excès de la course est appelé "contraire à l'impulsion", mais l'excès de l'impulsion est appelé "contraire à la raison". Car la proportion d'une impulsion naturelle est ce qui s'accorde avec la raison et ne va que jusqu'où la raison trouve juste d'aller. C'est pourquoi, lorsque un excès de ce genre se produit sous ces conditions, on dit qu'il s'agit d'une impulsion excessive et d'un mouvement de l'âme non-naturel et irrationnel »¹⁶ (trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, excepté la dernière phrase que nous traduisons).

Les passions ont par nature une propension aux excès incontrôlables, elles ne sauraient être converties par l'éducation et l'inculcation de bonnes habitudes en impulsions modérées. L'analogie dite du coureur nous dit la chose suivante : quand une personne est en train de marcher, l'impulsion de ses jambes peut être contrôlée et modifiée si elle le souhaite, mais, si elle se met à courir, elle ne maîtrise plus rien. L'impulsion l'emporte sans qu'elle n'y puisse rien, alors que c'est elle-même qui l'a mise en mouvement. Si elle souhaite changer de direction ou stopper sa course, elle en est incapable. C'est ainsi que fonctionnent les passions. Les vrais jugements de la raison, à l'image de la marche, sont contrôlables, là où la colère, la peur, le désir nous emportent toujours plus loin que nous le souhaiterions. La passion est un processus conscient et volontaire : l'irrationalité du *pathos* doit être

16. Galien, *PHP* IV, 2, 15-19, p. 240-242 de Lacy = *LS* 65J : « οἷον ἐπὶ τοῦ πορεύεσθαι καθ' ὁρμὴν οὐ πλεονάζει ἢ τῶν σκελῶν κίνησις ἀλλὰ συναπαρτίζει τι τῇ ὁρμῇ ὥστε καὶ στῆναι, ὅταν ἐθέλῃ, καὶ μεταβάλλειν. ἐπὶ δὲ τῶν τρεχόντων καθ' ὁρμὴν οὐκέτι τοιοῦτον γίνεται, ἀλλὰ πλεονάζει παρὰ τὴν ὁρμὴν ἢ τῶν σκελῶν κίνησις ὥστε ἐκφέρεσθαι καὶ μὴ μεταβάλλειν εὐπειθῶς οὕτως εὐθὺς ἐναρξάμενων. αἷς οἶμαι τι παραπλήσιον καὶ ἐπὶ τῶν ὁρμῶν γίνεσθαι διὰ τὸ τὴν κατὰ λόγον ὑπερβαίνειν συμμετρίαν, ὥσθ' ὅταν ὁρμῆ μὴ εὐπειθῶς ἔχειν πρὸς αὐτόν, ἐπὶ μὲν τοῦ δρόμου τοῦ πλεονασμοῦ λεγομένου παρὰ τὴν ὁρμὴν, ἐπὶ δὲ τῆς ὁρμῆς παρὰ τὸν λόγον. συμμετρία γὰρ ἐστὶ φυσικῆς ὁρμῆς ἢ κατὰ τὸν λόγον καὶ ἕως τοσοῦτου, [καὶ] ἕως αὐτὸς ἀξιοῖ. διὸ δὴ καὶ τῆς ὑπερβάσεως κατὰ τοῦτο καὶ οὕτως γινομένης πλεονάζουσά τε ὁρμὴ λέγεται εἶναι καὶ παρὰ φύσιν καὶ ἄλογος κίνησις ψυχῆς. »

comprise comme désobéissance et rejet de la raison, mais aussi comme une force d'entraînement. L'agent a conscience de son *pathos*, mais le mouvement de son âme peut ne plus exprimer son choix initial. Il est pourtant difficile d'admettre que c'est volontairement que l'on se tient sous l'empire de la passion. Il est en effet courant de se représenter celui qui est en proie à une passion comme un malade, comme un homme qui ne possède pas tous ses moyens. Les Stoïciens reconnaissent que l'homme passionné n'est pas dans son état normal : l'agent est en effet dans une attitude paradoxale, si ce n'est contradictoire, puisque c'est de son propre chef qu'il se met dans une situation impossible à contrôler dans tous ses développements. L'analogie dite du coureur montre comment un emportement peut être produit volontairement, dans le sens où on lui a donné notre assentiment, et persister ensuite contre le désir de celui qui le subit. Ainsi en est-il du coureur qui a atteint une telle vitesse qu'il contrôle très difficilement son mouvement :

« De même, lorsque dans son explication de “ne pas être dans son état normal ou en pleine possession de ses facultés”, il dit que “par conséquent, ceux qui sont en colère sont qualifiés de manière appropriée comme “emportés hors d’eux-mêmes”, comme ceux qui sont emportés trop loin en avant dans leur course, la similarité est dans l’excès avec lequel les coureurs vont à l’encontre de leurs impulsions en courant, et, chez ceux qui sont en colère, à l’encontre de leur propre raison. Ils ne peuvent être dits, comme ceux qui gardent le contrôle de leurs mouvements, être mus en conformité avec eux-mêmes, mais, au lieu de cela, être mus en conformité avec quelque force extérieure à eux-mêmes”. Ici encore, il soutient qu’il s’agit de quelque force qui stimule les impulsions dans toutes passions, son interprétation est correcte, excepté quand il dit que la force est extérieure aux hommes, alors qu’il aurait dû dire qu’elle n’est pas extérieure mais en eux. Ce n’est pas parce que la force, qui contraint leurs impulsions à être conformes à leurs passions, est extérieure que nous disons qu’ils sont “hors d’eux-mêmes” et non “se contrôlant eux-mêmes”, mais parce qu’ils sont dans un état non naturel, dès lors que la part rationnelle de l’âme qui, par nature, gouverne et dirige le reste, ne gouverne pas actuellement mais est gouvernée et dirigée par les pouvoirs irrationnels de l’âme. Selon mon opinion, Chrysippe n’était pas conscient qu’avec ces exemples il défendait cette position-là »¹⁷ (nous

17. Galien, *PHP* IV, 6, 34-38 ; p. 276-278 de Lacy = *SVF* III, 462 et 478 : « καθάπερ κάπειδαν ἐξηγούμενος τὸ μὴ παρ' ἑαυτοῖς εἶναι μηδ' ἐν ἑαυτοῖς λέγει ταυτί· "οἰκειῶς δὲ καὶ ἐκφέρεσθαι λέγονται οἱ οὕτως ὀργιζόμενοι τοῖς ἐπὶ τῶν δρόμων προεκφερομένοις παραπλησίως κατὰ τὸ πλεονάζον τῶν μὲν παρὰ τὴν ἐν τῷ τρέχειν ὀρμὴν, τῶν δὲ παρὰ τὸν ἴδιον λόγον. οὐ γὰρ ἂν οὕτως ὡς οἱ γε κρατοῦντες τῆς κινήσεως καθ' ἑαυτοὺς ἂν κινεῖσθαι λέγοιντο, ἀλλὰ κατ' ἄλλην τινὰ βίαν ἔξωθεν αὐτῶν." ὁμολογεῖ κἀνταῦθα βίαν τινὰ τὴν

traduisons).

On peut être responsable d'un mouvement sur lequel on n'a plus aucun contrôle, dès lors qu'on a contribué activement à sa production. Une fois le processus arrivé à son point de non retour, la passion se déchaîne dans toute sa violence et le sujet passionné n'y peut plus rien. Aristote dénonce déjà l'implication de l'homme passionné dans ce qu'il fait sous l'emprise du *pathos*, ainsi que dans la contraction de mauvaises habitudes dont il est ensuite quasiment impossible de se défaire, mais les Stoïciens, en dépit, ou à cause même de leur intellectualisme moral, vont encore plus loin. Car, pour Aristote, la passion correspond à un assoupissement de la raison, et lorsque les passions déferlent, c'est faute d'avoir été maîtrisées par la raison, ou parce que le principe du bien a été intégralement détruit. Pour les Stoïciens, il n'est pas nécessaire d'impliquer une autre instance que la raison pour rendre compte des passions. D'une manière ou d'une autre, le passionné trouve une certaine satisfaction à son acte. Le déferlement de la passion suppose une décision en faveur d'une option dont on escompte une satisfaction. Cette réaction qui fait suite à une représentation erronée est estimée convenable. Ainsi à l'outrage subi, l'homme colérique pense qu'il convient d'opposer sa fureur. La satisfaction éprouvée est alors de l'ordre du soulagement. A la représentation d'une chose agréable, on répond par le jugement selon lequel il convient de poursuivre ledit objet. La satisfaction se situe dans ce cas particulier dans la prolongation de l'excitation agréable. Une fois l'impulsion mise en branle par l'assentiment donné, celle-ci ne saurait être arrêtée, quels que soient les éventuels regrets.

L'homme passionné agit sur la base d'un jugement faux, donc en état d'ignorance, c'est-à-dire non sciemment, mais, en même temps, ce qu'il accomplit sous le coup de la passion, il le fait de son plein gré :

« Considérant ces émotions comme naturelles et irraisonnables, les anciens [les anciennes écoles] en plaçaient le siège dans une partie de l'âme et mettaient la raison dans une autre ; Zénon pensait tout différemment ; selon lui, les émotions sont volontaires ; elles naissent d'un faux jugement de notre esprit, et la mère commune de toutes les

κινοῦσαν εἶναι πᾶσι τοῖς ἐμπαθέσιν ὀρμάς, ὀρθότατα γιγνώσκων, πλὴν ὅτι τὴν βίαν ἐξῶθεν αὐτῶν ἔφησεν εἶναι, δέον οὐκ ἐξῶθεν ἀλλ' ἐν τοῖς ἀνθρώποις ὑπάρχειν εἰπεῖν. οὐ γὰρ διὰ τοῦτο λέγομεν αὐτοὺς ἑαυτῶν ἐξῶ καθεστηκέναι καὶ μὴ ἐν αὐτοῖς εἶναι, διότι τὸ βιαζόμενον αὐτοὺς ὀρμᾶν κατὰ τὸ πάθος ἐξῶθέν ἐστιν, ἀλλ' ὅτι παρὰ φύσιν ἔχουσιν, εἶγε τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς ᾗ κρατεῖν καὶ ἄρχειν τῶν ἄλλων ἦν κατὰ φύσιν, οὐ κρατεῖ νῦν ἀλλὰ κρατεῖται καὶ ἄρχεται πρὸς τῶν ἀλόγων τῆς ψυχῆς δυνάμεων· ὅπερ οἶμαι καὶ διὰ τῶν τοιούτων παραδειγμάτων ὁ Χρῦσιππος κατασκευάζων οὐκ αἰσθάνεται. »

Laetitia MONTEILS-LAENG, « « La version stoïcienne du conflit de l'âme : entre intellectualisme moral et tragédie de la raison » », in *Rationalité tragique*, Zetesis - Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 1, 2010, URL: <http://www.zetesis.fr> © Tous droits réservés.

maladies de l'âme, c'est un certain dérèglement de la volonté sortie de ses gonds »¹⁸ (nous traduisons).

Avec leur théorie des passions, les Stoïciens font un usage détourné du paradoxe socratique : l'acte mauvais est toujours le fruit d'une défaillance rationnelle, mais il est considéré comme accompli de plein gré, non pas tant parce qu'une froide délibération a été entamée à son sujet, mais parce que, procédant d'une démarche rationnelle, il aurait pu être maîtrisé et donc arrêté dans son déploiement. Ce qui introduit l'action passionnée dans ce qui est fait de plein gré, ce n'est pas qu'elle soit délibérée, contrairement à ce que prétend Alexandre d'Aphrodise :

« Si notre liberté consiste dans l'assentiment rationnel, lequel résulte de la délibération, tandis qu'ils [les Stoïciens] disent qu'elle consiste dans l'assentiment et la tendance, parce qu'elle se trouve aussi dans l'activité irrationnelle, il est évident, d'après leurs propos, qu'en analysant trop à la légère la notion de liberté, ils ne disent ni ce qu'elle est ni où elle réside »¹⁹ (trad. P. Thillet).

Ce qui distingue les animaux, les enfants des êtres humaines adultes, ce n'est pas une capacité à délibérer, comme c'est le cas chez Aristote, mais bien la faculté de donner ou de refuser son assentiment. Celui qui a conscience de l'exercice de son assentiment peut alors différer le passage à l'acte entre la représentation qui l'enjoint à agir et l'impulsion à l'action proprement dite. Si la passion est considérée comme de plein gré, c'est qu'elle requiert qu'un assentiment soit préalablement donné au jugement erroné selon lequel il est impératif de réagir face à un événement lui-même mal évalué. La passion est en effet une impulsion excessive issue d'une représentation à laquelle on adhère, mais à laquelle on aurait pu cependant,

18. Cicéron, *Académiques Postérieures*, I, 10, 38 = *SVF* I, 207 : « *cumque eas perturbationes antiqui naturales esse dicerent et rationis expertes aliaque in parte animi cupiditatem alia rationem collocarent, ne his quidem adsentiebatur, nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque iudicio suscipi et omnium perturbationum matrem esse arbitrabatur immoderatam quandam intemperantiam.* »

19. Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, 14, 184.11-15 : « εἰ δὲ τὸ ἐφ' ἡμῶν ἐστὶ ἐν τῇ λογικῇ συγκαταθέσει, ἥτις διὰ τοῦ βουλευέσθαι γίνεται, οἱ δὲ ἐν τῇ συγκαταθέσει τε καὶ ὀρμῇ φασὶν εἶναι, ὅτι καὶ ἀλόγως γίνεται, δῆλοι δὲ ὧν λέγουσιν ῥαθυμότερον περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν διαλαμβάνοντες, ὅτι οὔτε ὅτι ποτ' ἐστὶν αὐτό, οὔτε ἐν τίνι γίνεται, λέγουσιν. »

en se contrôlant, refuser notre assentiment. L'assentiment opère en effet comme un pôle pivot, une instance de contrôle qui départage ce qui est susceptible d'être contrôlé, de ce qui ne l'est pas. C'est parce que la passion dépend de nous, qu'elle est sous notre contrôle, ce qui implique qu'elle aurait pu être maîtrisée, que, par conséquent, elle doit être considérée comme accomplie de plein gré.

III.

Nous allons confronter les paradoxes qui entourent la théorie stoïcienne des passions, comprise comme contrainte subie de plein gré, au cas exemplaire que constitue, selon les propres dires de Chrysippe, la tragédie de Médée.

La violence de la passion qu'insinue en Médée l'abandon de Jason vécu comme une trahison engendre en elle un conflit entre une Médée infanticide et une Médée maternelle. Sous ce conflit, les Stoïciens lisent un mouvement d'oscillation (Médée ne cesse de pencher vers l'une ou l'autre option tout au long de la pièce d'Euripide) qui se transforme peu à peu en écartèlement de la raison. Pour Chrysippe, le conflit de l'âme repose sur la coïncidence de deux jugements aussi faux et faibles l'un que l'autre, coïncidence qui n'est pas exactement simultanée, l'alternance rapide entre les deux jugements peut néanmoins en donner le sentiment. Les deux jugements sont des estimations de la situation, des jugements de valeur qui prêtent faussement une dimension de bien ou de mal à un événement qui n'est ni bon ni mauvais en lui-même : l'abandon de Médée par Jason. Ces deux jugements portent sur la réaction adéquate à la situation et sont du type impératif ou prescriptif. Or, chez Euripide, Médée ne cesse d'énoncer des jugements prescriptifs de ce type. Il ne faut pas céder à la tentation de l'infanticide, mais en même temps il faut se venger :

« Me faut-il, pour affliger le père par le malheur de ces enfants redoubler mon propre malheur ? Non, pas de ma main ! Adieu mes desseins ! »²⁰

« Mais quels sentiments sont-ce là ? Veux-je encourir la risée en

20. Euripide, *Médée*, vers 1046-1048 : « τί δεῖ με πατέρα τῶνδε τοῖς τούτων κακοῖς λυποῦσαν αὐτὴν δις τόσα κτᾶσθαι κακά; οὐ δῆτ' ἔγωγε· χαιρέτω βουλευόμενα. »

laissant mes adversaires impunis ? Il faut oser. [...] De toutes façons ils doivent mourir, et puisqu'il le faut c'est nous qui les tuons après leur avoir donné la vie »²¹ (trad. L. Méridier).

La spécificité du conflit de l'âme, vécu comme un écartèlement, est mise en valeur par les divers impératifs contradictoires qui s'imposent à Médée face à l'abandon de Jason : tuer ou laisser vivre ses enfants. Ces deux jugements prescriptifs comportent chacun des conséquences qu'elle refuse d'accepter, du moins, au moment de leur formulation, à savoir, respectivement, l'horreur que lui inspire le meurtre de ses enfants, et la honte d'être une épouse délaissée aux yeux de tous. Ce qui retient momentanément le déchaînement des passions en Médée n'est pas un impératif moral, du type « il n'est pas bon en soi de faire cela », mais, et c'est notamment visible pour la deuxième alternative, un sentiment de honte qui a davantage à voir avec l'orgueil qu'avec une véritable conception du bien. Ce qui tend à renforcer l'idée que chez les Stoïciens le conflit de l'âme est une combinaison désordonnée de croyances fausses, et non une passion qui s'oppose à une raison droite. L'alternance entre les diverses options que Médée envisage n'a cependant rien d'une délibération rationnelle où l'on construit peu à peu les différentes étapes susceptibles de nous mener à la réalisation de l'action. Elle ne coïncide pas non plus avec le fait de laisser libre cours à une passion. Le conflit de l'âme se différencie encore de la configuration où une passion se voit opposer des arguments rationnels, que ceux-ci viennent d'un tiers ou de l'agent lui-même, et qui finit, pourtant, par avoir le dessus. Le conflit psychique engendre sa propre logique délirante où prémisses et conséquences sont exposées et déduites comme dans un véritable raisonnement, sauf que la raison qui procède à ces opérations est une raison qui s'est retournée contre elle-même. Ce n'est pas tant sous le coup d'une impulsion violente que Médée agit, mais après avoir évalué les différentes possibilités et leurs conséquences. Tout se passe comme si elle s'était convaincue que c'était là la meilleure chose à faire : l'abandon de Jason mérite vengeance, fût-ce par le moyen de l'infanticide, d'où le caractère de plein gré de ce qui est commis sous l'effet de la passion que Chrysippe analyse en ces termes :

« Médée, d'autre part, n'est pas persuadée par la raison de tuer ses enfants ; par contre, en ce qui concerne la raison, elle dit qu'elle comprend qu'elle a l'intention de faire quelque chose de mauvais,

21. *op. cit.*, vers 1049-1063 : « καίτοι τί πάσχω; βούλομαι γέλωτ' ὀφλεῖν ἐχθροὺς μεθεῖσα τοὺς ἐμοὺς ἀζημίους; τολμητέον τὰδ' [...] πάντως σφ' ἀνάγκη καταθανεῖν· ἐπεὶ δὲ χρεὶ, ἡμεῖς κτενοῦμεν οὔτε ἐξεφύσαμεν. »

mais sa colère est plus forte que ses délibérations ; c'est-à-dire que sa passion n'est pas maîtrisée et ne suit pas la raison comme un maître, mais jette les rênes et désobéit au commandement »²² (trad. C. Gill).

Chrysippe fait ici référence aux célèbres vers d'Euripide qui décrivent une Médée comme partagée entre sa rationalité et sa colère : « Je comprends quels malheurs je vais oser. Mais mon *thumos* est plus fort que mes *bouleumata*, *thumos* qui est la cause des plus grands maux pour les mortels »²³ (trad. J. Pigeaud). Médée agit de son plein gré, dans la mesure où elle donne son assentiment à ce à quoi elle aurait pu le refuser : l'idée selon laquelle la trahison de Jason est un acte humiliant (premier jugement de valeur correspondant à une interprétation erronée du monde, puisque rien n'est véritablement mal excepté le vice moral) ainsi que le second jugement de valeur, qui suit naturellement le premier, selon lequel il convient de réagir en se vengeant, bénéficient tous deux de l'assentiment de Médée qui doit, d'une manière ou d'une autre, trouver son compte dans l'infanticide. Médée est alors consciente de l'horreur de l'acte qu'elle envisage. La passion ne repose cependant pas sur une délibération froide, mais elle peut impliquer une logique délirante en constante progression, c'est-à-dire un mésusage de la raison qui se fait écartèlement progressif et non pas extinction ou atrophie de la raison. Les vacillations, les hésitations de Médée ne signifient pas qu'une raison droite s'oppose à sa fureur. Les moments d'apaisement, l'épouvante que Médée éprouve à la pensée de l'infanticide ne constituent en rien un recul de la passion, elle cesse simplement un moment de s'accroître, mais sa force ne décline pas.

Le cas de Médée reflète la difficulté propre à la conception stoïcienne des passions : il y a rejet volontaire de la raison, ce n'est pas donc la passion qui étouffe la raison, après que celle-ci se soit battue en vain contre la pression de celle-ci, et pourtant la victoire du *thumos* sur les *bouleumata* reste, en un sens, malgré soi (*akon*), puisque chez les Stoïciens le mal n'est pas commis sciemment, mais plonge ses racines dans l'ignorance. Cette ignorance caractéristique se lit dans le fait que Médée n'est pas dans son état normal, l'emprise de la passion opère comme une contrainte. En outre, les motifs

22. Galien, *PHP*, IV, 2, 27, p. 244 de Lacy : « ἡ Μήδεια δ' ἔμπαλιν οὐ μόνον ὑπ' οὐδὲ νόσ ἐπέισθη λογισμοῦ κτείνειν τοὺς παῖδας, ἀλλὰ καὶ τοῦναντίον ἅπαν, ὅσον ἐπὶ τῷ λογισμῷ μανθάνειν φησὶν οἷα δρᾶν μέλλει κακά, τὸν θυμὸν δὲ εἶναι κρείττονα τῶν βουλευμάτων, τουτέστιν οὐχ ὑποτετάχθαι καὶ πείθεσθαι καὶ ἔπεσθαι καθάπερ τινὶ δεσπότῃ τῷ λόγῳ τὸ πάθος ἀλλ' ἀφηνιάζειν καὶ ἀποχωρεῖν καὶ ἀπειθεῖν τῷ προστάγματι. »

23. Euripide, *Médée*, vers 1078-1080 : « καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά, θυμὸς δὲ κρείστων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων, ὅσπερ μεγίστων αἰτίος κακῶν βροτοῖς. »

pour lesquels elle souhaite se venger de Jason ne relèvent pas d'une raison droite, mais d'une mauvaise évaluation, d'une absence de consentement au Destin. Médée estime qu'elle ne doit pas rester sans réagir face à l'abandon et la trahison de Jason, au risque de voir les autres se moquer d'elle. Or le fait d'échapper aux moqueries des autres n'est pas chose importante pour le sage. Le type d'action auquel on donne son assentiment peut ainsi être fonction de formes idiosyncrasiques, être le résultat d'une histoire exceptionnelle. Médée a un tempérament qui lui est propre : elle est ainsi particulièrement sensible aux moqueries, c'est pour cela que la représentation de la couche désertée par Jason signifie pour elle sa trahison et appelle la vengeance. Le rejet de la raison n'en demeure pas moins volontaire. Médée porte toute la responsabilité de son crime, rien ne peut l'atténuer. Sa folie résulte d'une négligence qui l'a conduite à laisser monter en elle la vague de violence qui finit par la submerger.

Laetitia MONTEILS-LAENG

Université de Caen Basse-Normandie