

JEU THÉÂTRAL ET RÉALITÉ DANS LE STOÏCISME : DU POSSIBLE *JOUABLE* À LA REPRISE.

I. L'épreuve du destin : nécessité et reprise.

Dans sa physique, Chrysippe¹ postule l'existence du destin, défini comme *epiplokê* ou *sumplokê* – un enchaînement nécessaire de causes (*heirmos aitiôn*²) qui a pour qualité d'être inviolable (*aparabatos*³). *Tout arrive par le destin* :

Dans son ouvrage *De la providence*, au livre IV, Chrysippe dit que le destin est une certaine ordonnance naturelle et éternelle de la totalité des choses, les unes suivant les autres et se remplaçant les unes les autres en un inviolable entrelacement (In <libro>8 <περίρονοίας> quarto εἰμαρμένην esse dicit <φυσικὴν τινα σύνταξιν τῶν ὅλων ἐξ αἰδίου τῶν ἐτέρων τοῖς ἐτέροις ἐπακολουθούντων καὶ μεταπολουμένων ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης ἐπιπλοκῆς⁴>).

1 Notre principale source sur la théorie stoïcienne du destin est constituée par le *De fato* de Cicéron qui reprend le traité de Chrysippe *Sur le destin*.

2 Aëtius I, 28, 4 (= SVF II, 917) : « Les Stoïciens [décrivent le destin comme] un enchaînement (c'est-à-dire un ordre et une liaison inviolable de causes). » <εἰ δὲ ἡ εἰμαρμένη εἰρμός τις οὔσα αἰτιῶν ἀπαραβάτος>», trad. Brunschwig-Pellegrin. Cf. aussi I, 27, 4 = SVF, II, 915 : heimarmenen sumploken aitiôn et I, 29, 3 = SVF II, 913. Cette définition du destin sera reprise par Cicéron, dans le *De divinatione* : « Par “destin”, j'entends ce que les Grecs appellent εἰμαρμένη : un ordre et une suite de causes, puisque c'est la connexion de cause à cause qui d'elle-même produit toute chose ; c'est la vérité perpétuelle, qui s'écoule de toute éternité. Et puisqu'il en est ainsi, rien n'est arrivé qui n'ait dû arriver, de même que rien n'arrivera dont la nature [universelle] ne contienne les causes qui œuvrent précisément à sa réalisation. On comprend par là que le destin dont il s'agit n'est pas celui de la superstition, mais celui de la physique, cause éternelle des choses, pour laquelle les choses passées sont arrivées, les choses présentes arrivent, les choses futures arriveront. (Fatum autem id appello, quod Graeci εἰμαρμένη, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna. Quod cum ita sit, nihil est factum, quod non futurum fuerit, eodemque modo nihil est futurum, cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat. Ex quo intellegitur, ut fatum sit non id, quod superstitiose, sed id, quod physice dicitur, causa aeterna rerum, cur et ea, quae praeterierunt, facta sint et, quae instant, fiant et, quae sequuntur, futura sint2) ».

3 Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même*, XII, 14 : « Ou bien nécessité fatale ou bien ordre inviolable, ou bien Providence bienveillante, ou chaos d'un hasard sans guide. Ἦτοι ἀνάγκη εἰμαρμένης καὶ ἀπαραβάτος τάξις ἢ πρόνοια ἰλάσιμος ἢ φουρμός εἰκαιότητος ἀπροστάτητος », trad. Bréhier légèrement modifiée.

4 Aullu-Gelle VII, 2,3 (= extrait partiel de SVF II, 1000) qui rapporte la définition chrysipéenne du destin au IV^e livre du *Peri pronoias*, trad. Brunschwig-Pellegrin. Cf. aussi Alexandre d'Aphrodise, *Du destin* 191, 30-192, 28 (= SVF II, 945) : « Ils disent que, puisque ce monde est une unité qui enveloppe en elle-même toutes les choses qui existent, puisqu'il est gouverné par une nature vivante, rationnelle et intelligente, le gouvernement des choses existantes qu'il contient est éternel et procède selon un enchaînement ordonné, les choses qui se produisent après elles, et toutes choses étant de cette manière

Tout événement est ainsi déterminé par la chaîne causale dans laquelle il s'insère et qui le produit. À ce titre, il se produira quels que soient les moyens que nous mettons en place pour y échapper. Toutes nos actions sont en ce sens déterminées, prédéterminées – et donc prévisibles, tout comme leurs conséquences. *Rien de nouveau* ne survient jamais, tout est déjà prévu, ce qu'illustre l'image cicéronienne du destin comme déroulement d'un câble :

Les événements futurs ne naissent pas tout d'un coup ; il en est de l'écoulement du temps comme du déroulement d'un câble, qui ne produit rien de nouveau mais développe ce qui était auparavant [...]. (*Non enim illa quae futura sunt subito existunt, sed est quasi rudentis explicatio sic traductio temporis nihil novi efficientis et primum quidque replicantis*)⁵.

Il semble ainsi qu'on puisse reprocher au déterminisme stoïcien d'être un fatalisme. C'est l'objet de l'argument paresseux⁶, et c'est aussi ce qui motive la critique formulée par Alexandre d'Aphrodise vis-à-vis de la théorie du destin (sans qu'on sache cependant si c'étaient vraiment les Stoïciens qu'il visait alors) :

Il serait ainsi raisonnable de poser cette question : comment des gens qu'on dit philosophe et rechercher la vérité des êtres [...] ont-- ils pu s'abandonner à l'opinion que tout se produit par la nécessité et selon le destin, [...] opinion qui ne s'accorde pas avec les évidences, dont aucune démonstration convaincante ne montre qu'il en est ainsi, et qui, en outre, supprime qu'il y ait quelque chose qui dépende de nous [...] ? (εὐλόγως γὰρ ἄν τις ἀπορήσαι, πῶς φιλοσοφεῖν τινες λέγοντες καὶ τὴν ἀλήθειαν τὴν ἐν τοῖς οὐσίς μετέρχεσθαι καὶ ταύτην τῶν ἄλλων ἀνθρώπων πλέον ἔχειν [τοὺς φιλοσοφοῦντας] ὑπολαμβάνοντες καὶ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς ἄλλους ἐπὶ τοῦτο προτρέποντες ἐπέδοσαν αὐτοὺς τῇ δόξῃ τῇ πάντα ἐξ ἀνάγκης τε καὶ καθ' εἰμαρμένην γίνεσθαι λεγούσῃ, ἐφ' ἣν μόνους ὀρῶμεν καταφεύγοντας τῶν ἰδιωτῶν τοὺς οὐδὲν αὐτοῖς συνειδότας δεξιὸν ἐπὶ τὴν εἰμαρμένην ἀφ' αὐτῶν τὴν αἰτίαν τῶν περιεστώτων αὐτοὺς κακῶν μεταφέροντας,

liées les unes aux autres : rien n'arrive dans le monde sans que quelque chose d'autre s'ensuive absolument et lui soit rattaché comme à sa cause ; rien non plus, dans les événements postérieurs, ne peut être séparé de ceux qui les précèdent au point de ne pas s'ensuivre de l'un d'entre eux comme s'il lui était lié. De tout ce qui se passe, quelque chose d'autre suit, qui lui est lié par une dépendance causale nécessaire : et tout ce qui arrive a quelque chose qui le précède, et dont il dépend causalement. (φασὶν δὴ τὸν κόσμον τόνδε, ἓνα ὄντα καὶ πάντα τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ περιέχοντα, καὶ ὑπὸ φύσεως διοικούμενον ζωτικῆς τε καὶ λογικῆς καὶ νοεῶς, ἔχειν τὴν τῶν ὄντων διοίκησιν αἰδίου κατὰ εἰρμόν τινα καὶ τάξιν προϊούσαν, τῶν πρώτων τοῖς μετὰ ταῦτα γινομένοις αἰτίων γινομένων καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ συνδεομένων ἀλλήλοις ἀπάντων, καὶ μήτε οὕτως τινὸς ἐν αὐτῷ γινομένου, ὡς μὴ πάντως ἐπακολουθεῖν αὐτῷ καὶ συνῆφθαι ὡς αἰτίῳ ἕτερόν τι, μήτ' αὖ τῶν ἐπιγινομένων τινὸς ἀπολελύσθαι δυναμένου τῶν προγεγονότων, ὡς μὴ τι ἐξ αὐτῶν ἀκολουθεῖν ὡς περὶ συνδεόμενον, ἀλλὰ παντί τε τῷ γενομένῳ ἕτερόν τι ἐπακολουθεῖν, ἡρτημένον <ἐξ> αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης ὡς αἰτίου, καὶ πᾶν τὸ γινόμενον ἔχειν τι πρὸ αὐτοῦ, ᾧ ὡς αἰτίῳ συνήρηται) », trad. Brunschwigg-Pellegrin.

5 Cicéron, De divinatione, I, 127. Il en va bien ici, déjà, dans la réalisation du destin, de quelque chose de l'ordre de la réplique (c'est le verbe replicare qui est utilisé), or on réplique à un coup, dans un jeu, ou, dans un contexte d'interlocution, à une ... réplique).

6 Cicéron, De fato, XII, 28-29.

δόξη οὔτε τοῖς ἐναργέσι συναδούση οὔτε τινὰς πιστὰς ἀποδείξεις τοῦ οὕτως ἔχειν ἐχούση προσέτι τε ἀναιρούση τὸ εἶναι τι ἐφ' ἡμῖν⁷ [...]).

Le problème pour les Stoïciens devient dès lors celui de maintenir la réalité de la liberté humaine dans un monde régi par la nécessité du destin. Tout l'enjeu consiste pour eux à opérer cette dissociation, que refuse Alexandre, entre nécessité et destin pour sauvegarder la sphère du *éph'hémin*, pour sauvegarder quelque chose qui dépend de nous, qui soit en notre pouvoir, et par là même pour sauvegarder la liberté et la responsabilité humaines. En l'occurrence, pour un stoïcien, ce qui dépend de nous, c'est l'assentiment (*sunkatathesis*), et non la représentation (*phantasia*) ou la tendance (*hormê*) dont il procède et qui elles, s'imposent à nous. Pour conserver cette part en notre pouvoir, la théorie physique stoïcienne met en place un dispositif qui mobilise le modèle de la *reprise* : l'assentiment est conçu comme une *reprise* du donné passif de la représentation. Ce moment de la reprise est ainsi celui dans lequel advient un sujet de l'énonciation (dans le cas de la représentation), celui qui après avoir donné son assentiment peut désormais formuler en son nom la proposition à laquelle il vient d'assentir, ou dans lequel advient un sujet de l'action (dans le cas de la tendance), celui qui peut désormais agir en son propre nom parce qu'il a *choisi* d'agir ainsi⁸. Au sein du système du destin, on a donc bien une théorie physique qui articule ce qui est donné et qui ne dépend pas de nous – la représentation ou la tendance – à ce qui est et

7 Alexandre d'Aphrodise, Traité du Destin p.12, II, 3-14, traduction Thillet modifiée.

On retrouve également une variation autour de l'argument paresseux chez Œnomaos de Gadara, cf. Eusèbe, Préparation Evangélique, VI, 7: « — Ô Locrien, tu as envahi la ville du divin Hercule, Trachine : aussi Jupiter te réserve encore de plus grands châtiments que ceux auxquels il t'a déjà soumis. — Que dis-tu, divin oracle? Quoi ! vos destins ne l'avaient-ils pas condamnée à périr? Sommes-nous les auteurs de sa ruine ? Ne faut-il pas plutôt l'attribuer, cette ruine, à votre invincible destin? C'est une injustice révoltante, ô Apollon, que de nous punir, nous qui ne sommes point coupables. Et votre Jupiter, cette nécessité de votre nécessité, pourquoi fait-il peser sur nous ses châtiments et non pas sur lui-même, lui qui nous a appris qu'il existait une pareille nécessité? Pourquoi des menaces contre nous? Pourquoi sommes-nous consumés par la famine, comme si nous eussions fait quelque chose de nous-mêmes ? Mais je suppose que nous réparions une partie de la ville ou non, quel que soit celui des deux partis que nous prenions, il est déjà écrit dans les destinées : cesse donc ton courroux, Jupiter, auteur de cette famine : car c'était dans les destins ; c'est la fatalité qui nous a imposé son joug ; nous ne sommes rien par rapport à elle. Et toi, Apollon, plus d'oracles : car il arrivera ce qui doit arriver, même garderais-tu le silence. Quant à nous, grand Jupiter, divin Apollon, quel sort devons-nous attendre, nous qui ne sommes point les auteurs de la loi, c'est-à-dire de la nécessité que vous nous avez imposée? Qu'y a-t-il de commun entre de pareils châtiments qui vous seraient justement infligés et des actions auxquelles nous avons été contraints ? (Τρηχῖν' ἐξεῖλες πόλιν Ἡρακλέος θείοιο, ὃ Λοκρέ· σοὶ δὲ Ζεὺς ἄτας δῶκ' ἠδ' ἔτι δώσει. τί φῆς; οὐ γὰρ ἐπέπρωτο ὑφ' ὑμῶν ἐξαιρεθῆναι αὐτήν; καὶ τί αἴτιοι ἡμεῖς, ἀλλ' οὐχ ἡ ὑμετέρα ἀνάγκη; οὐ δίκαια ποιεῖς, ὃ Ἄπολλον, οὐδ' ὀρθῶς ἐπιτιμᾷς τοῖς οὐδὲν ἀδικοῦσιν ἡμῖν. ὁ δὲ Ζεὺς οὗτος, ἡ τῆς ὑμετέρας ἀνάγκης ἀνάγκη, τί ἡμᾶς τίνυται, ἀλλ' οὐκ, εἴπερ ἄρα, ἐαυτόν, ὅτι τοιαύτην κατέδειξεν εἶναι τὴν ἀνάγκην; τί δὲ καὶ ἀπειλεῖ ἡμῖν; ἢ τί ἡμεῖς, ὡς ὄντες τούτου κύριοι, λιμώττομεν; ἀλλὰ καὶ ἦτοι ἀνοικισθήσεται πρὸς ἡμῶν ἢ οὐ· ὀπότερον δ' ἂν ἦ, τοῦτο πέπρωται. λῆξον δὴ, ὃ Ζεῦ λιμοποιέ, τοῦ θυμοῦ· ἔσται γὰρ ὁ πέπρωται, καὶ τοῦτο προστέτακται ποιεῖν ὁ σὸς εἰρμός· ἡμεῖς δὲ πρὸς τοῦτον οὐδὲν ἐσμεν. παῦσαι δὲ καὶ σύ, ὃ Ἄπολλον, μάταια χρησιμῶδων· ἔσται γὰρ ὁ δὴ ἔσται, κὰν σὺ σιωπᾷς. ἡμεῖς δὲ, ὃ Ζεῦ καὶ Ἄπολλον, τί πάθωμεν, οὐδὲν ὄντες αἴτιοι τῆς ὑμετέρας νομοθετήσεως, τουτέστιν ἀναγκοθετήσεως; τί δ' ἡμῖν καὶ ταῖς ὑμετέραις ἄταις, ἅς αὐτοὶ ἔχειν δίκαιοί ἐστε ὑπὲρ ὧν ἡμεῖς ἠναγκάσθημεν) ».

8 Je renvoie sur ce point aux analyses de F. Ildefonse dans la seconde partie de la Naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque, Paris, Vrin, 1997.

demeure en notre pouvoir : l'assentiment que nous choisissons de lui donner ou non⁹. La clef de la réponse chrysippéenne au soupçon fataliste consiste ainsi à faire de la représentation comme de l'action des *épreuves*, dès lors que l'épreuve constitue ce qui permet d'articuler la passivité du donné à l'activité de la reprise : l'épreuve, c'est ce qui nous arrive *et* ce qu'on en fait.

Chrysippe doit ainsi avant tout ménager l'existence du possible au sein de la théorie du destin¹⁰, ce qui engage une redéfinition des modalités du possible et du nécessaire¹¹. C'est à cette condition, celle de la dissociation entre possibilité et nécessité (et donc possibilité et réalité¹²), que la réalité peut être pensée comme ce qui du possible – et non du nécessaire – fait l'épreuve du destin, i. e. dans l'exacte mesure où je choisis de la réaliser, d'y collaborer. Je montrerai ainsi que dès lors que le destin est replié sur la nécessité, c'est l'espace de l'articulation dynamique du donné et de l'agir, l'espace de la reprise qui est étouffé. Au sein du destin, le possible n'est pas coextensif au réel, c'est dire qu'il reste tout à conquérir de ce qui pourtant est déjà écrit. Or la métaphore théâtrale chez Épictète vient précisément redéployer dans le champ de l'éthique la thèse logique du maintien du possible au sein de l'économie du destin, La réalité a désormais tout du jeu théâtral, et la vie est comprise comme épreuve. Dès lors, lorsqu'Énomaos propose une critique radicale de la théorie stoïcienne du destin, il le fait précisément en renversant littéralement la compréhension stoïcienne du jeu théâtral.

II. Possible et réalité, le destin au risque de la nécessité.

Dans leur théorie des modalités, les Stoïciens redistribuent la différenciation modale entre le possible et le nécessaire. La dissociation possibilité/nécessité leur permet de proposer une définition du réel au croisement du possible et du non-nécessaire. Les Stoïciens posent en effet une double partition : possible / impossible ; nécessaire / non nécessaire : les propositions sont possibles, impossibles, nécessaires ou non nécessaires¹³.

9 Ce lien assentiment / théorie du destin est à ce titre explicite dans le *De fato*.

10 Chrysippe s'appuie par ailleurs sur une distinction entre différents types de causes pour résoudre un certain nombre de problèmes posés par la théorie du destin (même si les deux entreprises sont bien sûr liées). C'est le fameux exemple du cylindre. Cf. Cicéron, *De Fato*, XVIII, § 41 et Aulu Gelle N.A. VII 2, (SVF II, 1000). Cf. sur cette question S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998 ; A. Long, « Freedom and Determinism », in *Problems in Stoicism* (éd. A.A. Long), Athlone Press, 1996; et, du même auteur, « Chrysippus and Psychophysical Causality », in *Passions and Perceptions, Studies in Hellenistic Philosophy of Mind* (éd. J.Brunschwig, M.C. Nussbaum), Cambridge University Press, 1993, p.313-331.

11 Redéfinition qui s'inscrivait en faux vis-à-vis de celle que proposait la théorie nécessitariste (et en l'occurrence mégarique) des modalités.

12 Et par là même celle de la redistribution du champ du possible et de celui du nécessaire, désormais distincts.

13 Je renvoie sur ce point à l'analyse de J.-B. Gourinat dans *La dialectique des Stoïciens*, Paris, Vrin, 2000, p.202-206 en particulier.

[Parmi les propositions], il y a encore les possibles et les impossibles ; les nécessaires et les non nécessaires. Ἔτι τε τὰ μὲν ἐστὶ δυνατά, τὰ δ' ἀδύνατα· καὶ τὰ μὲν ἀναγκαῖα, τὰ δ' οὐκ ἀναγκαῖα¹⁴.

À travers cette double distinction (possible / non possible ; nécessaire / non nécessaire), s'opère la déliaison du possible et du nécessaire : la non-nécessité est posée comme indissociable de la possibilité. Il s'agit de désolidariser possibilité et nécessité et, par là même, nécessité et destin tout en sauvegardant la parfaite détermination causale des événements et donc la prédictibilité des événements futurs (qui devient cependant conditionnelle), tout en sauvant la liberté humaine et donc la responsabilité : mon acte est déterminé, mais il n'en est pas moins libre. Pour le dire autrement, il s'agit de ménager l'espace de ce que j'ai appelé plus haut la *reprise*. Ainsi, ce sont les deux risques symétriques du nécessitarisme aveugle d'une part (et du fatalisme qui en procède), et de l'illusion de l'indétermination des possibles (et avec elle de l'illusion de liberté comme puissance absolue de choix) qui sont évités.

Voici la définition que les Stoïciens donnent du possible¹⁵ :

Est possible toute proposition qui est susceptible d'être vraie, si aucun élément extérieur ne l'en empêche (δυνατὸν μὲν τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθῆς εἶναι, τῶν ἐκτὸς μὴ ἐναντιουμένων εἰς τὸ ἀληθῆς εἶναι, οἷον “ζῆ Διοκλῆς”¹⁶).

Une double condition est requise pour que la proposition soit possible : une proposition est possible si et seulement si 1/elle est non contradictoire et si et seulement si 2/ elle *peut* être vraie si les choses extérieures ne l'en empêchent pas.

On assiste ici à un déplacement majeur par rapport à la définition diodorienne du possible¹⁷ : le possible n'est pas « ce qui est ou sera vrai », nécessairement, mais « ce qui est susceptible d'être vrai », et donc aussi « ce qui n'est pas vrai ou ne le sera pas ». Il se peut que ce qui est possible et que rien n'empêche se produise, mais il se peut tout autant que ce qui est possible et que rien n'empêche ne se produise pas. Il se peut ainsi que Laïos fasse un enfant à Jocaste (la proposition remplit les deux conditions, elle n'est pas contradictoire, et rien d'extérieur ne l'empêche) mais il n'est pas pour autant nécessaire que Laïos fasse un enfant à Jocaste. C'est dire que pour que ce qui est possible et que rien d'extérieur n'empêche se produise, il faut que « quelque chose de plus » entre en scène. Et ce quelque chose de plus, c'est le choix humain. Pour que Laïos fasse un enfant à Jocaste, il faut que Laïos veuille et décide de faire un enfant à Jocaste. La dissociation de la vérité et de la possibilité instaure une véritable césure entre le possible et le réel. Le possible demeure en attente d'une reprise pour

14 DL, VII, 75 (=FDS 914), notre trad.

15 L'impossible est défini symétriquement, cf. DL, VII, 75 (= FDS 988) : « Est impossible celle qui n'est pas susceptible d'être vraie <ou qui est susceptible de l'être, mais que des facteurs extérieurs empêchent de l'être>, par exemple : “ La terre vole”. ἀδύνατον δὲ ὃ μὴ ἐστὶν ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθῆς εἶναι, οἷον “ἡ γῆ ἵπταται.” ». En effet, il faudrait pour cela qu'elle ait des ailes...

16 DL, VII, 75 (=FDS 914), trad. Gourinat. Cf. aussi Alexandre d'Aphrodise, Traité du destin, 176 (FDS 1009) : « il est possible que se produise ce que rien n'empêche d'être, même si cela ne se produit pas », trad. Gourinat. Exemple de proposition possible : « Demain il y aura une bataille navale ».

17 Définition qui récusait, parmi les prémisses de l'argument dominateur, qu'il y ait des possibles qui ne se réaliseront jamais.

devenir réel. En ce sens, les Stoïciens maintiennent l'existence de la contingence au sein de l'économie du destin – le futur n'est pas nécessaire – en rendant possibles les futurs contrefactuels là où Diodore, en éliminant la possibilité des contrefactuels, nécessitait le futur et réduisait le possible à la pure indétermination temporelle¹⁸. Dès lors que le futur n'est pas nécessaire, la liberté est possible.

Tout l'enjeu demeure celui de comprendre la compatibilité de cette thèse de la non nécessité des futurs et de la théorie du destin. Si les futurs ne sont pas nécessaires, l'enchaînement des événements n'en est pas moins pleinement déterminé sur le plan causal. Cependant, la nécessité porte sur l'enchaînement et la liaison des événements et non sur l'événement lui-même. Le destin porte sur des *confatalia*, et c'est en ce sens que la nécessité du possible est une illusion : il est écrit et que Laïos couchera avec Jocaste ET qu'ils auront un enfant, Œdipe. Autrement dit : il n'est pas possible que Laïos couche avec Jocaste et que de cette union ne naisse pas Œdipe (dans l'économie du destin, le fait que Laïos et Jocaste enfantent Œdipe est lié au fait que Laïos couche avec Jocaste – ce second événement est lié, confatal au premier) :

Mais si le destin prévoit « Œdipe naîtra de Laïos », on ne pourra pas dire « que Laïos ait été ou non avec une femme » ; car il s'agit d'un fait couplé, « confatal (*confatalis =suneimarmenos*) ». Il use de ce terme parce que ce que le destin prévoit, c'est à la fois que Laïos couchera avec sa femme et qu'il engendrera d'elle Œdipe¹⁹. [...]

Laïos n'en est donc pas pour autant le jouet du destin, de son destin : l'acte qui est cause de l'enchaînement des événements confataux est le sien. Sa liberté ne consiste pas à inventer, à inaugurer un acte absolument nouveau et singulier mais elle consiste dans la reprise d'un possible qu'il transforme en réel. Il s'agit de faire usage de ce qui nous arrive – et qui est en soi indifférent, ce qui revient à faire de nous-mêmes, et de rien d'autre que nous-mêmes, les causes principales de notre destin²⁰. Du point de vue physique, c'est bien un individu, un sujet dynamique dont la puissance, celle d'une *idia poiotes*, est cause – traduction physique de cette

18 Pour Diodore, la contingence était réduite à n'être que l'indétermination du moment où se produira l'événement futur. Il confond ainsi possibilité logique et possibilité réelle et par là même le possible et le nécessaire. Or tous les possibles logiques ne se réaliseront pas effectivement dans la réalité. Cf. ce qu'en dit Vuillemin dans *Nécessité et contingence, l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Editions de Minuit, 1984 : « Selon Diodore, était nécessaire ce qui, étant vrai, ne devenait jamais faux. Chrysippe apporte une double modification à cette définition. Il dissocie ce qui est positivement nécessaire et ce dont la négation est impossible, le second terme étant privé de la clause initiale de vérité. Il introduit l'idée des circonstances extérieures, constitutives des compossibles et du destin ».

19 Cf. Cicéron, *Du destin*, 28-30 :

20 Je renvoie sur ce point aux analyses de T. Bénatouil dans *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin 2006 ainsi qu'à celles de V. Laurand, en particulier dans « Collaborer avec le destin : une négation de la volonté ? », in *La volonté, L'épicurisme antique, Leibniz, Russel...* (sous la direction de L. Cournarie, P. Dupond et I. Pietri), coll. « Skepsis », Paris : Delagrave, novembre 2002, p. 4-14 et dans « La sympathie universelle : union et séparation », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°4, octobre 2005, « Les Stoïciens et le monde », sous la direction de T. Bénatouil et P.-M. Morel, p.517-535.

thèse logique et éthique. Le risque de l'argument paresseux est conjuré. La prédictibilité des événements futurs est donc sauvegardée, mais elle est conditionnelle, *i. e.* conditionnée à la décision d'un sujet qui se fait cause principale en choisissant de transformer son possible en réalité²¹.

Dans la définition du possible, Chrysippe vide ainsi le champ du *êph'hêmin* (*i. e.* de celui sur lequel j'ai une prise), de toute référence à l'extériorité : si les circonstances sont prises en considération, elles le sont pour être immédiatement exclues de la sphère de ce qui est en mon pouvoir puisque si ce quelque chose est possible, c'est déjà que ce qui est extérieur n'a plus le pouvoir de l'empêcher. Une fois qu'on a écarté la possibilité d'un empêchement extérieur (ce rôle des circonstances que Diodore ignorait), l'empêchement ne relève pas de l'extérieur. Si l'événement ne se produit finalement pas, cela m'est imputable puisque c'était en mon pouvoir qu'il se produise ou pas.

Le possible, c'est donc ce qu'il me revient de choisir d'accomplir, de réaliser, littéralement de rendre réel, mais la réalisation du possible n'engage plus l'extérieur²².

Quant à la définition de la proposition non-nécessaire, elle relève du même geste de dissociation entre possible et réel :

Est non nécessaire une <proposition> vraie qui peut être fautive, si les circonstances extérieures ne s'opposent à rien, par exemple : « Dion se promène » (οὐκ ἀναγκαῖον δέ ἐστιν ὃ καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ ψεῦδος οἷόν τε εἶναι, τῶν ἐκτὸς μηδὲν ἐναντιουμένων, οἷον τὸ « περιπατεῖ Δίῳ »²³).

Les Stoïciens désolidarisent ici la vérité de la proposition (car en vertu du principe de bivalence, une proposition est soit vraie soit fautive) de sa nécessité (tout comme, dans la définition du possible, ils dissociaient la possibilité de la proposition de sa nécessité). La définition de la proposition nécessaire comporte deux parties et reproduit ainsi le dispositif de la définition du possible²⁴.

21 Notons au passage dans la définition du possible cette référence à l'extérieur (*ta ektos*) et le partage extérieur (*ta ektos*) / intérieur qu'il produit qui a pour conséquence un mouvement d'intériorisation de la liberté.

22 Cette irruption via la notion d'extérieur de la notion de limite est tout à fait intéressante : une des personnifications de *ἑίμαρμένη*, c'est Peprôménè, qui impose à tous les êtres leur limite, d'où son nom. Peprôménè à qui s'adresse le poème qui clôt le Manuel d'Épictète : « Conduisez-moi, Zeus et toi Destinée (Peprôménè), vers là où vous l'avez disposé pour moi. Car je suivrai sans faillir. Mais si je devenais méchant et si je ne le voulais pas, je ne suivrai pas moins²² ». La limite, c'est celle du lot déterminé, la part de ce que je reçois et que je peux faire mien, et c'est donc aussi l'expérience de ce qui m'est extérieur, expériences conjointes donc, de ce qui m'est propre et de ce qui m'est étranger.

23 Toujours DL, VII, 75 = FDS 914, trad. Gourinat. Ou, autre exemple : « Cypselus règnera à Corinthe ».

24 Comme le montre J.-B. Gourinat, *op. cit.*, dans la première partie de cette définition, la non-nécessité de la proposition possible qui s'avère vraie découle immédiatement de la définition du possible (puisque celle qui s'avère fautive était également possible, celle qui s'avère vraie était nécessairement non-nécessaire). La non-nécessité est donc consubstantielle à la vérité de la proposition (sans quoi là encore, si la vérité se confond avec la nécessité, il n'y a plus aucune place pour la liberté humaine). En outre, le non-nécessaire doit se distinguer du possible comme du nécessaire : il doit donc, en plus d'être vrai (en cela il n'est pas possible), être susceptible d'être faux (en cela il n'est pas nécessaire). Comme le note J.-B. Gourinat, *op. cit.* : « à partir du moment où une

Par ailleurs, ce qui conditionne la valeur de vérité de la proposition ne relève ni de sa possibilité logique, ni des circonstances extérieures mais de la décision de celui qui agit. Que Dion marche soit vrai tient au fait que Dion a décidé de marcher. Le non-nécessaire est vrai comme le nécessaire, mais peut être faux, comme le possible, et cela, si les circonstances extérieures ne font pas obstacle. Il s'agit toujours d'exclure, de neutraliser le rôle des circonstances dans la valeur de vérité de la proposition pour préserver la sphère du *éph'hêmin*, de ce qui dépend de nous. Si elle est vraie alors qu'elle pourrait être fausse, c'est de mon fait. C'est parce que j'en ai décidé ainsi. Le prévisible n'est pas pour autant nécessaire. C'est à moi qu'il revient de le réaliser. Pour le dire autrement, tout est donné, mais tout reste aussi à conquérir.

III. Jeu théâtral et réalité : la vertu du possible.

Je voudrais maintenant, via une lecture croisée de deux groupements de textes qui filent la métaphore théâtrale de manière opposée, montrer quelle est la compréhension proprement stoïcienne de cette métaphore et comment elle permet d'illustrer cette nature de la liberté comme donné à conquérir, ce « passage du même au même », pour reprendre une expression de V. Goldschmidt²⁵.

Les Stoïciens usent de la métaphore théâtrale pour signifier le rapport de l'homme à la vie : nous avons reçu de la Nature – du destin – un rôle (*prosôpon*) qu'il nous échoit de jouer au mieux. Je ne suis qu'un acteur dans une pièce qu'un autre a choisi pour moi. Le rôle ne dépend pas de moi, il est déjà écrit, seule ma manière de le jouer est en mon pouvoir :

Rappelle-toi : tu es acteur dans un drame, un drame tel que le veut l'auteur : court, s'il le veut court ; long, s'il le veut long ; s'il veut que tu joues un mendiant, c'est pour que, celui-là aussi, tu le joues avec talent, de même s'il s'agit d'un boiteux, d'un magistrat, d'un simple particulier. Ce qui te revient en effet, c'est de bien jouer le rôle qui t'a été donné ; mais le choisir, c'est l'affaire d'un autre. (Μέμνησο, ὅτι ὑποκριτῆς εἶ δρᾶματος, οἴου ἂν θέλῃ ὁ διδάσκαλος· ἂν βραχύ, βραχέος· ἂν μακρόν, μακροῦ· ἂν πτωχὸν ὑποκρίνασθαι σε θέλῃ, ἵνα καὶ τοῦτον εὐφυῶς ὑποκρίνη ἂν χωλόν, ἂν ἄρχοντα, ἂν ιδιώτην. σὸν γὰρ τοῦτ' ἔστι, τὸ δοθὲν ὑποκρίνασθαι πρόσωπον καλῶς· ἐκλέξασθαι δ' αὐτὸ ἄλλου²⁶).

La longueur de la pièce, la distribution des rôles ne sont pas en mon pouvoir, seule ma manière de jouer mon rôle dépend de moi. Comment comprendre cette exhortation à un partage rôle / acteur, matière / usage, partage qui recouvre celui qui distingue les indifférents de l'usage que j'en fais ?

condition est réalisée, le règne de Cypselus devient certain parce que la combinaison des circonstances et du caractère des individus le rend inévitable ».

25 V. Goldschmidt fait du mouvement propre au système stoïcien un passage du même au même. Cf. *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1969, p. 55.

26 Épictète, Manuel, 17, trad. Cattin légèrement modifiée.

Une première lecture de la métaphore (une lecture diodorienne) pourrait conduire à considérer qu'elle procède à une réduction radicale du possible et par là même à son étouffement. Le possible serait strictement identique au nécessaire et au réel. Si tout est nécessaire, si tout est déjà écrit, alors il n'y a plus qu'à renoncer à tout choix, à tout éventail illusoire des possibles et à se concentrer sur l'usage du rôle nécessaire, cet usage ne réintroduisant qu'une dialectique binaire entre deux possibles minimaux, celui du bon et du mauvais usages. Or cette lecture repose sur l'« erreur » que faisait déjà Diodore en écrasant le possible, le réel et le nécessaire. Ce que permet la métaphore du jeu au contraire, c'est de maintenir l'existence du possible au sein d'une économie du destin dans laquelle tout est déterminé, ce qui ne veut pas dire que le possible et encore moins la liberté, en sont exclus. Il y a une manière de penser la liberté sans tomber dans l'illusion de l'indépendance radicale et du choix des possibles comme choix arbitraire soustrait à toute chaîne de déterminations. Et c'est le jeu de l'acteur qui l'illustre au plus haut point : le champ du possible, c'est la scène, sur laquelle il faut « se produire », non pas *ex nihilo*, mais *dans* un rôle, un rôle déjà écrit mais qui, si je ne le joue pas, restera celui que j'aurais pu jouer et que je n'aurai jamais joué – et on retrouve le sens proprement stoïcien du possible. La métaphore maintient ainsi l'existence du possible tout en le vidant de son acception illusoire et fonde ainsi la distinction entre possible et réel. La liberté consiste à faire usage de ce qui est donné, soit à faire du possible un réel. La métaphore du jeu donne ainsi à la vie la structure causale du destin (ce qui arrive devait arriver, c'était écrit) mais aussi la structure temporelle équivoque, de la répétition comprise non comme réitération mais comme *reprise*. Dès lors, la reconduction du partage acteur / rôle, l'exhortation à ne pas s'identifier à son rôle, à maintenir la distance qui nous en sépare ne fait que réintroduire de la contingence, du jeu, ce jeu du possible qu'il me revient de réaliser. Sans ce jeu, au double sens, sans cette distance, il n'y a pas d'espace de la reprise dynamique de ce qu'il m'est donné d'être. Rappeler cette distance, ce jeu, c'est ainsi exhorter à jouer, à se produire sur la scène, et c'est précisément le mouvement du texte des *Entretiens*, I, 29, 39-46 :

Est-il donc en ton pouvoir de choisir ton thème? Tel corps t'a été donné, tels parents, tels frères, telle patrie, tel rang dans cette patrie. Et voilà que tu viens me dire : "Change-moi le thème". Eh quoi ! n'as-tu en toi aucune ressource pour utiliser ce qui t'a été donné ? Est-ce à toi d'imposer le thème, à moi de bien m'y exercer ? Mais non, tu dis : « Ne me donne pas telle trame narrative, mais telle autre ; ne m'apporte pas tel dénouement, mais tel autre. » Le temps viendra bientôt où les acteurs croiront que leurs masques, leurs brodequins, leur robes, ce sont eux-mêmes. Homme, tout cela tu l'as comme matière, comme thème. Dis quelque chose pour que nous sachions si tu es acteur ou bouffon. Car tout le reste est commun aux deux. C'est pourquoi si on enlève à l'acteur à la fois ses brodequins et son masque et si on le produit à la manière d'une image, l'acteur a-t-il disparu ou subsiste-t-il ? S'il conserve sa voix, il subsiste. De même dans la vie : "Prends un commandement." Je le prends et le prenant, je montre comment se comporte un homme qui a reçu l'éducation philosophique. "Dépose le laticlave, prends les haillons et produis-toi dans ce rôle." Eh bien ! ne m'a-t-il pas été donné d'apporter une belle voix ? "Comment montes-tu donc à présent sur la scène ?" (ἐπὶ σοὶ γὰρ ἐστὶ λαβεῖν ἢν θέλεις ὑπόθεσιν; δέδοται σοὶ σῶμα τοιοῦτον, γονεῖς τοιοῦτοι, ἀδελφοὶ τοιοῦτοι, πατρις τοιαύτη, τάξις ἐν αὐτῇ τοιαύτη· εἰτά μοι λέγεις

ἐλθῶν ἄλλαξόν μοι τὴν ὑπόθεσιν'. εἶτα οὐκ ἔχεις ἀφορμὰς πρὸς τὸ χρῆσασθαι <τοῖς> δοθεῖσιν; σὸν ἐστὶ προτεῖναι, ἐμὸν μελετῆσαι καλῶς. οὐ· ἀλλὰ 'μὴ τοιοῦτό μοι προβάλλης τροπικόν, ἀλλὰ τοιοῦτον· μὴ τοιαύτην ἐπενέγκῃς τὴν ἐπιφοράν, ἀλλὰ τοιαύτην.' ἔσται χρόνος τάχα, ἐν ᾧ οἱ τραγωδοὶ οἰήσονται ἑαυτοὺς εἶναι προσωπεῖα καὶ ἐμβάδας καὶ τὸ σύρμα. ἄνθρωπε, ταῦτα ὕλην ἔχεις καὶ ὑπόθεσιν. φθέγγει τι, ἵνα εἰδῶμεν πότερον τραγωδὸς εἶ ἢ γελωτοποιός· κοινὰ γὰρ ἔχουσι τὰ ἄλλα ἀμφοτέρω. διὰ τοῦτο ἂν ἀφέλῃ τις αὐτοῦ καὶ τὰς ἐμβάδας καὶ τὸ προσωπεῖον καὶ ἐν εἰδῶλω αὐτὸν προαγάγῃ, ἀπώλετο ὁ τραγωδὸς ἢ μένει; ἂν φωνὴν ἔχῃ, μένει. Καὶ ἐνθάδε. 'λάβε ἡγεμονίαν.' λαμβάνω καὶ λαβῶν δεικνύω, πῶς ἄνθρωπος ἀναστρέφεται πεπαιδευμένος. ἴθες τὴν πλατύσημον καὶ ἀναλαβῶν ῥάκη πρόσελθε ἐν προσώπῳ τοιοῦτῳ.' τί οὖν; οὐ δέδοται μοι καλὴν φωνὴν εἰσενεγκεῖν; 'πῶς οὖν ἀναβαίνεις νῦν)²⁷.

Ce partage acteur / rôle (*hypothesis*) comme corrélat de cet écart qui constitue le noyau de tout jeu permet à l'acteur cette ressaisie du destin par le possible en laquelle consiste le jeu : le jeu devient dès lors ce lieu limite d'effectuation du possible, qui, subordonné à l'économie du destin devient réel – comment dois-je faire avec le destin pour qu'il devienne *mon* destin, celui en lequel je me reconnais car j'y collabore ? Il s'agit de faire en sorte que l'altérité de ce qui m'arrive redevienne du même – ce qui était écrit qu'il m'arrive et ce à quoi ma nature me destine – et ainsi à (re)devenir ce que l'on est, ce qu'il nous est donné d'être. La métaphore théâtrale figure ainsi cet infime écart, néanmoins fondamental, qui sépare le même du même (pour reprendre une formule de V. Goldschmidt qui fait du mouvement propre au système stoïcien un passage du même au même), l'écart qui me sépare de ce que le destin prévoit pour moi, et dans lequel se loge ce sens de la liberté qui fait de celle-ci la *reprise* de ce qu'il m'est donné d'être, l'adhésion à ce que la nature a voulu pour moi, ce en quoi consiste précisément la vertu. Elle substitue en effet à la modalité temporelle de la réitération (ce qui arrive ne serait jamais que la répétition du même – cadre de la nécessité diodorienne où le possible s'identifie au nécessaire) celle de la reprise – ce même n'est pourtant pas tout à fait réductible à ce qui était déjà écrit, il y a toujours un écart entre le rôle et le jeu, et il y a en outre plusieurs manières de jouer son rôle. Pour le dire autrement, l'écart qui sépare le rôle – déjà écrit - de mon jeu qui l'actualise vient figurer celui du possible et du réel. Ce qu'il faut comprendre, c'est qu'il ne s'agit pas d'étouffer le possible (puisque précisément le possible est déjà défini par le rôle, en ce sens, il est seul susceptible d'être vrai et rien d'extérieur ne l'en empêche dans la configuration de l'intrigue) mais de le réaliser. Etouffer le possible, bien au contraire, c'est le situer là où il n'est pas, dans le choix illusoire d'un thème, d'une intrigue et d'une pièce déjà commencée, choix qui ne sont pas en mon pouvoir. La liberté ne consiste pas dans le pouvoir arbitraire de changer de thème, changer de pièce, la distribution est faite mais de reprendre (comme un acteur reprend tel ou tel rôle qui a existé avant lui) ce rôle. C'est cette reprise qui est en mon pouvoir. Rappeler que l'homme est libre, c'est donc lui rappeler qu'il y a du *jouable*. Et c'est le sens de l'invitation, voire l'injonction à jouer : « Produis-toi dans ce rôle ! »

Il me semble que c'est à partir de cette compréhension de la métaphore qu'on peut lire le fragment 11 d'Épictète qui présente un glissement du thème de la dialectique du bon et du

²⁷ Épictète, Entretiens, I, 29, 39-46, trad. Souilhé modifiée.

mauvais usage d'un *unique* rôle (quel qu'il soit), récurrent dans le stoïcisme impérial, à celui de la capacité à jouer *tous* les rôles aussi vertueusement, à l'image de Polos que l'homme vertueux doit imiter. Ce passage peut sembler en tension avec d'autres passages d'Épictète articulés autour de l'injonction à ne jouer qu'un seul rôle (et où par ailleurs ce rôle est mon rôle *propre*). Et en ce sens Épictète renoue dans ce fragment 11 avec un usage cynique de la métaphore qui assimile la vertu à une adaptabilité constante à *tous* les rôles, un des modèles de la vertu étant Ulysse *polytropos*). L'insistance ne porte pas ici sur l'unicité du rôle que l'on doit tenir, mais sur la capacité à se produire sur scène indépendamment du rôle que l'on reçoit, et ici, il ne semble pas exclu que l'on passe d'un rôle à un autre comme Polos (même si, limite non négligeable à cette multiplicité de rôles en présence, c'est toujours au même individu que renvoient tous les personnages : Œdipe). Je fais l'hypothèse que cette image d'un glissement d'un rôle à un autre vient dire quelque chose de cette capacité qu'exige la reprise : cette adaptation au possible, encore une fois, déterminé de celui qui fait avec ce qui lui est donné :

Ne vois-tu pas que Pôlos ne jouait pas Œdipe le tyran avec une voix plus belle ni de manière plus plaisante qu'il ne jouait le mendiant errant à Colone ? Alors un homme noble se montrera plus mauvais que Polos, en ne jouant pas magnifiquement tout personnage qui lui a été attribué par son *daimôn* ? Et n'imitera-t-il pas Ulysse qui, même en haillons, n'était nullement plus remarquable que dans son épais manteau de pourpre ? (οὐδὲ ἥδιον ὁ Πῶλος τὸν τύραννον Οἰδίποδα ὑπεκρίνετο ἢ τὸν ἐπὶ Κολωνῶ ἀλήτην καὶ πτωχόν; εἶτα χείρων Πώλου ὁ γενναῖος ἀνὴρ φανεῖται, ὡς μὴ πᾶν τὸ περιτεθὲν ἐκ τοῦ δαιμονίου πρόσωπον ὑποκρίνασθαι καλῶς; οὐδὲ τὸν Ὀδυσσεῖα μιμήσεται, ὅς καὶ ἐν τοῖς ράκεσιν οὐδὲν μείον διέπρεπεν ἢ ἐν τῇ οὐλῇ χλαίνῃ τῇ πορφυρᾷ;) ²⁸.

IV. Du jouable : la reprise et le commencement.

Je voudrais maintenant envisager un retournement total de cet usage stoïcien de la métaphore, précisément dans le cadre polémique d'une critique radicale de la conception stoïcienne du destin, et qui me semble précisément appuyer ce lien entre usage de la métaphore et définition du possible et par là même, conception de la liberté²⁹.

Ne vois-tu pas que fréquemment, cette puissance qui est en notre pouvoir, nous qui jouons ce drame, interrompt le drame tout entier ? Ainsi, prends l'intrigue que tu souhaites, je délierai votre enchaînement et je prouverai qu'il est impossible. Mais peut-être sais-tu quel en sera le dénouement ? L'intrigue tient et tend tout entière à une puissance capable d'interrompre un enchaînement. C'est qu'en toute intrigue, devin, les êtres vivants, sont souvent considérés comme principes, pour un plus ou moins grand nombre d'entre eux. Ces principes rompent ce qui s'est déroulé jusqu'à eux et

28 Stobée (IV, 33, 28 = fr.11 Schenkl = fr.174 Schweighäuser = SSR I C 528) = Fragment d'Épictète rapporté par Stobée (notre trad.)

29 Sur ce texte, cf. les analyses d'A. Brancacci, « L'attore e il cambiamento di ruolo nel Cinismo » in *Philologus*, n°146, 2002, p. 65-86.

ils amènent une situation nouvelle, ils peuvent progresser aussi longtemps qu'un autre principe, venu d'ailleurs, ne force pas ce qui vient après lui à découler, non plus de ce qui venait avant, mais de lui-même. Ainsi, un âne, un chien, une puce, peuvent être des principes. Car, par Apollon, vous n'ôtez pas même à une puce sa liberté. Elle suivra au contraire sa propre impulsion, et, venant à se mêler parfois aux affaires humaines, elle se fournira elle-même comme principe d'une certaine voie. Vous-même, sans vous en apercevoir, vous avez rendu des oracles sur les animaux. (ἢ οὐχ ὀρᾶς ὡς πυκνὰ διακέκοφε τὸ ὅλον δράμα ἢ ἐν ἡμῖν τοῖς τὸ δράμα συμπληροῦσι δύνამις; οὕτω δὲ καὶ ἦν βούλει ὑπόθεσιν λαβὼν διατεμῶ τὸν εἰρμὸν ὑμῶν ἀποφανῶ τε ἀδύνατον ὄντα. ἀλλὰ σὺ τὰ τῆς ὑποθέσεως ἔσχατα εἰδέναι λέγεις, ἢ δὲ ὑπόθεσις ἐκ διακοπτικῆς εἰρμοῦ δυνάμεως ὅλη συντέτακται. ἢ ὁ λέγω οὐ συνιεῖς; ἀλλὰ καθ' ἐκάστην ὑπόθεσιν, ὃ μάντι, τὰ ζῶα ἢ ὀλίγας πολλάκις ἀρχὰς ποιοῦμενα ἢ πολλὰς ἐν αὐτῇ. αἱ δὲ ἀρχαὶ αἰεὶ τὰ μέχρι αὐτῶν διακόψασαι αὐταὶ ἄλλα προάγουσι πράγματα· τὰ δ' ἐπὶ τοσοῦτον προχωρεῖν δύναται, ἐφ' ὅσον ἐὰν μὴ ἄλλη ποθὲν ἐπιστᾶσα ἀρχὴ τὰ μετ' αὐτὴν μὴ τοῖς ἔμπροσθεν ἀκολουθεῖν, ἀλλ' ἑαυτῇ κελεύσει. εἴη δ' ἂν ἀρχὴ καὶ ὄνος καὶ κύων καὶ ψύλλα, οὐ γὰρ παραιρήσει οὐδὲ τῆς ψύλλης, μὰ τὸν Ἀπόλλω, τὴν ἐξουσίαν, ἀλλ' ὀρμήσει τινὰ ἰδίαν ὀρμὴν ἢ ψύλλα, ἢ καὶ τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν ἐνίοτε συμπλακεῖσα ἀρχὴν ἑαυτὴν παρέξεταιί τινος ὁδοῦ. σὺ δὲ χρώμενος οὐκ αἴσθη τῷ γένει τούτῳ)³⁰.

Ce qui m'intéresse tout particulièrement, dans ce texte du *Poētôn Phora* d'Œnomaos, c'est que cette critique du destin repose sur la subversion de l'usage de la métaphore théâtrale. Il est tout entier construit sur le jeu entre le va-et-vient constant du logique et du théâtral, jeu inauguré par l'assimilation postulée entre *heirmos* (enchaînement) et *heimarménè* (destin) qui sont ici posés comme équivalents, jeu qu'on retrouve dans la double acception du terme *hypothesis* (acception logique – prémisses – et théâtrale – thème et par extension, intrigue voire rôle). Ainsi, briser l'*heirmos*, l'enchaînement des causes, c'est briser le destin. L'intrigue qu'Épictète nous enjoignait plutôt à « prendre » telle qu'elle nous est donnée, il s'agit désormais de la fabriquer, de la faire. Dans cette critique du destin, Œnomaos procède ainsi conjointement à une réextension du champ du possible et à une redéfinition et à une extériorisation de la liberté.

On repère bien ici le double dispositif métaphorique vie /drame – homme / acteur (en témoigne la présence de *drama*, *sumplerô* – qui, outre le sens de « remplir », a bien un sens théâtral également « remplir un rôle », « jouer » – ou encore celle de *hypothesis*). Mais si Œnomaos récupère la métaphore, il en fait pourtant un usage absolument opposé à l'usage stoïcien : à l'unicité du rôle d'une vie de la perspective stoïcienne, rôle qu'il faut jouer avec la même constance, Œnomaos oppose la multiplicité des possibles comme autant de rôles qu'on invente, en écrivant ainsi l'histoire en même temps qu'on la joue. Dans le dispositif stoïcien, la réduction du champ du possible était la condition pour pouvoir donner au possible une consistance, précisément en le liant au destin – on avait affaire à un possible déterminé, non nécessaire mais déterminé. Ici, le champ du possible est entièrement indéterminé, et cette indétermination, c'est celle de la puissance (*dunamis*) de l'acteur qui peut briser l'ensemble

30 Eusèbe, Préparation Evangélique, VI, 7, notre trad.

de la trame (attaque directe contre le destin, défini par les Stoïciens on l'a vu tout à l'heure, comme enchaînement inviolable). Cet inviolable, « je prouverai qu'il est impossible » nous dit Œnomaos.

À l'art du jeu comme capacité de reprise, c'est ici un art du jeu comme capacité d'initier, d'inaugurer sur la scène du monde une nouvelle série d'événements, en témoigne l'image de la rupture (cf. *diakékophe* et *diatemô*). Il est bel et bien possible de dénouer les fils du destin – ce rôle imposé par un autre, pour en contester l'invulnérabilité et y agir selon sa volonté propre. Il est possible de briser la chaîne causale, de changer l'intrigue et son dénouement. Si l'acteur est interprète, cela signifie ici que c'est lui qui se fait *auteur* du drame en même temps qu'il le joue.

Comme le note A. Brancacci, si, en un sens, Œnomaos renoue avec un *topos* de l'usage cynique de la métaphore, à travers la présence d'une multiplicité de rôles à jouer et l'insistance sur la centralité de l'adaptabilité de l'acteur, une rupture majeure s'opère néanmoins. Dans l'usage cynique comme dans l'usage stoïcien de la métaphore – au moins dans les textes dont nous conservons trace, les rôles n'en restent pas moins attribués par une instance qui les distribue. Or ici Œnomaos fait l'économie du tiers. En effet, à la structure ternaire *didaskalos* / acteur / rôle, il substitue un dispositif qui n'engage personne d'autre que l'acteur lui-même. La métaphore ne construit plus un modèle de l'attribution, voire de l'assignation : c'est le double sens de *moira* qui désigne le lot, la part qui m'est attribuée, assignée, tout autant que le destin. Ce n'est pas un autre qui me donne mon rôle, c'est moi-même qui me l'écris en même temps que je le joue. L'homme-acteur se fait *archè*, principe et cause, sa liberté se mesurant dans sa capacité à introduire de la rupture par rapport à ce qui le précède : elle est *dunamis*, puissance des possibles et *exousia* : le terme ne signifie plus ici cette liberté relationnelle accordée par un autre dont elle s'autorise, mais celle qui est prise une fois qu'elle a été accordée et qui ne s'autorise désormais plus que d'elle-même. L'*exousia* est désormais licence, « permissivité³¹ » sans limite. Tout est désormais permis. On peut remarquer au passage un usage tout à fait ironique d'*hormê*, dans lequel l'*exousia* procède de l'*hormê*, ce qui ferait bondir un stoïcien. On a alors un primat du futur que l'acteur invente, et non plus du présent de la performance, le rôle étant déjà écrit. C'est que la liberté n'est plus comprise comme *autarkeia* et collaboration au destin mais comme *exousia* et invention des possibles. Le stoïcisme, comme je l'ai montré, procédait à un mouvement d'intériorisation de la liberté, Œnomaos lui, remet la liberté sur la scène, la scène des possibles, entièrement indéterminée et non de *mon* possible, déterminé. Ici, j'ai prise sur l'extériorité, si mon jeu est en mon pouvoir, ce qui se passe sur la scène aussi. La liberté n'est pas coextensive à l'intériorité : dans un renversement radical par rapport à l'usage stoïcien, elle commence lorsqu'elle fait l'épreuve de l'extériorité.

31 J'emprunte la traduction d'*exousia* comme « permissivité » à Monique Dixsaut, dans son article « De l'homme démocratique à l'animal grégaire », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 1/ 2013 (N° 37), p. 81-95.

Bibliographie indicative

- T. BÉNATOUÏL, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin 2006.
- S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- A. BRANCACCI, « L'attore e il cambiamento di ruolo nel Cinismo » in *Philologus*, n°146, 2002, p. 65-86.
- M. DIXSAUT, « De l'homme démocratique à l'animal grégaire », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 1/ 2013 (N° 37), p. 81-95.
- V. GOLDSCHMIDT, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1969, p. 55.
- J.-B. GOURINAT, *La dialectique des Stoïciens*, Paris, Vrin, 2000, p.202-206.
- J. VUILLEMIN, *Nécessité et contingence, l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Editions de Minuit, 1984.
- F. ILDEFONSE, *Naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*, Paris, Vrin, 1997.
- V. LAURAND, « Collaborer avec le destin : une négation de la volonté ? », in L. Cournarie, P. Dupond et I. Pietri (dir.), *La volonté, L'épicurisme antique, Leibniz, Russel...*, Paris, Delagrave, novembre 2002, p. 4-14.
- V. LAURAND, « La sympathie universelle : union et séparation », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°4, octobre 2005, « Les Stoïciens et le monde », sous la direction de T. Bénatouïl et P.-M. Morel, p.517-535.
- A. LONG, « Freedom and Determinism », in *Problems in Stoicism* (éd. A.A. Long), Athlone Press, 1996.
- « Chrysippus and Psychophysical Causality », in J. Brunschwig, M. C. Nussbaum (éd.), *Passions and Perceptions, Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, 1993, p.313-331.

Marion, BOURBON, « Jeu théâtral et réalité dans le stoïcisme : du possible jouable à la reprise », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Modalisations du réel, Zetesis – Actes des colloques de l'association* [En ligne], n°5, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr>

© Tous droits réservés