

Stoïcisme : La maîtrise de soi (ἐγκράτεια) est définie par les philosophes du Portique comme « une disposition qui ne saurait faillir aux prescriptions de la raison droite ou bien une manière d'être qui ne se laisse pas vaincre par les plaisirs »¹.

Dans les rapports de Diogène Laërce et de Stobée, elle apparaissait comme une sous-espèce de la vertu (par opposition à l'ἀκρασία, qui relève du vice), soit à côté de la φρόνησις (chez D. L.), soit subordonnée à la σωφροσύνη². Cléanthe la considérait comme une force (ἰσχὺς) et une puissance (τὸ κράτος) – c'est-à-dire une « tension » (τόνος), définie comme « un choc du feu » (πληγὴ πυρὸς)³ – manifestée dans ce qui demande de la constance⁴. Ce faisant, l'ἐγκράτεια se substituait pour lui à la φρόνησις⁵. Épictète reprend cette idée en identifiant la sagesse et la vertu à la maîtrise de soi⁶, cette beauté morale dont on fait l'éloge⁷, celle que perd l'homme adultère⁸, celle qui fait l'homme libre⁹ qui plaît aux dieux¹⁰. Pour Épictète, c'est une « puissance de faire usage » (δύναμιν ἔχεις πρὸς τὴν χρῆσιν) de la représentation puissante et donc potentiellement captivante de la beauté physique¹¹. Son contraire, l'ἀκρασία, est bien liée, pour Chrysippe, au plaisir, comme en témoigne un passage du περὶ παθῶν d'Andronicus¹².

Aristote : Aristote avait déjà donné une réponse à cette question, en considérant l'acrasie comme une disposition par laquelle on commet le mal en connaissance de cause, et non comme une absence de maîtrise de soi. Aux yeux du Stagirite, seules les actions consenties (ἐκούσια) font l'objet de louanges et de blâmes, tandis que les actions non consenties (ἀκούσια) font appel à l'indulgence et à la pitié (définition utile pour récompenser ou châtier les hommes)¹³. Ayant défini l'acte non consenti comme accompli par violence ou par ignorance¹⁴, Aristote précise en effet que si l'acte accompli *par ignorance* (τὸ δι' ἄγνοιαν πράττειν) est nécessairement non consenti¹⁵, celui accompli *dans l'ignorance* (τοῦ ἀγνοοῦντα) – qui suppose que l'homme ignore son intérêt propre –, n'implique pas le non-consentement¹⁶ et le rend donc responsable de sa méchanceté¹⁷.

Texte 1. Galien : « (trad. M.-O. Goulet-Cazé) [Chrysippe] dit qu'il y a des moments où nous nous détournons des décisions correctes parce que la tension de l'âme se relâche et ne persiste pas jusqu'à la fin, ou n'exécute pas complètement les ordres de la raison, et il indique clairement ce qu'est la passion chez les personnes dans cette situation. Je vais désormais citer un passage de Chrysippe qui donne des explications à ce sujet. Il s'agit d'un extrait de la partie éthique de son traité *Sur les passions* : « C'est en accord aussi avec cela que les tensions concernant le corps sont dites *manquant de tension* ou pourvues d'une bonne tension en référence à

¹ D. L. VII, 93 (trad. Goulet).

² Cf. Stobée, *Ecl.* II, 60, 9 W. (= *SVF* III, 264 ; = LS 61 H). J.-B. Gourinat, « *Akrasia and enkrateia in ancient Stoicism : minor vice and minor virtue?* », dans P. Destree et C. Bobonich (éd.), *Akrasia in Ancient Philosophy*, Leyde, Brill, 2007, p. 218, n. 15, suppose que ces définitions sont chrysippéennes et non zénoniennes, Zénon définissant *chaque* vertu en fonction de la φρόνησις (cf. Plutarque, *De Stoic. Rep.* 1034C = *SVF* I, 200).

³ Cf. Plutarque, *De Stoic. Rep.* 1034D6.

⁴ *Ibid.* 1034D9-10.

⁵ Sans qu'elle soit réduite à ses caractéristiques physiologiques – puisqu'il reconnaît que la vertu s'enseigne (cf. D. L. VII, 91) – il insiste néanmoins beaucoup sur elles.

⁶ Cf. Épictète, *E.* II, 21, 9.

⁷ *Ibid.* III, 1, 8-9.

⁸ *Ibid.* II, 10, 18. L'ἀκρασία est donc aussi liée aux plaisirs charnels pour Épictète. C'est sans doute la raison pour laquelle l'ἐγκράτεια est une perte pour les épicuriens (voir II, 20, 13).

⁹ *Ibid.* IV, 1, 9-11.

¹⁰ *Ibid.* I, 13, 1.

¹¹ *Id.*, M. X.

¹² Andronicus, *περὶ παθῶν* 2, 9.5.

¹³ Cf. Aristote, *EN*, 1109b30-35.

¹⁴ *Ibid.* 1109b35-1110a1.

¹⁵ *Ibid.* 1110b18.

¹⁶ *Ibid.* 1110b30-31.

¹⁷ *Ibid.* 1110b31-32. C'est dire avec R. Bodéüs (dans sa traduction de l'*EN*, p. 136, note 3) que « le méchant n'ignore jamais ce qu'il fait, mais il ignore toujours que ce qu'il fait est mal, précisément parce qu'il est méchant. L'ignorance 'responsable de sa méchanceté' est donc ici la perversion totale du jugement qui lui fait toujours prendre le mal qu'il fait pour le bien. »

DOC 7

l'ensemble des nerfs, du fait que nous avons de la force ou nous manquons de force dans les actions accomplies au moyen de ces nerfs ; quant à la tension qui est dans l'âme, elle est dite tension au sens de bonne tension ou de manque de tension. » Il poursuit : « De même que dans une course ou dans une activité où l'on fait preuve de ténacité et dans des actions similaires accomplies à l'aide des nerfs, il y a une manière d'être propice à l'accomplissement de ce qu'on entreprend et une propice au relâchement, quand les nerfs se fatiguent et faiblissent, de façon analogue dans l'âme aussi il y a un état nerveux qui est tel, si bien que nous disons par métaphore que des gens sont sans nerfs ou qu'ils ont du nerf ». Expliquant ensuite cela même, il écrit ce qui suit : « L'un recule lorsque surviennent les dangers, un autre s'est relâché et a cédé quand il a reçu une récompense ou une punition, un autre de même dans un bon nombre d'autres situations identiques. Car chacune de ces situations nous met en déroute et nous rend esclaves si bien que, en leur cédant, nous trahissons amis et cités et nous nous prêtons à maintes actions honteuses, une fois que notre premier mouvement s'est relâché. C'est ainsi qu'Euripide a présenté Ménélas. Il sort son épée et se précipite vers Hélène pour la tuer. Mais la voyant, il est frappé par sa beauté et laisse tomber son épée, incapable qu'il est de commander à celle-ci. (οἷος εἰσῆκται καὶ τῷ Εὐριπίδῃ ὁ Μενέλαος· σπασάμενος γὰρ τὴν μάχαιραν φέρεται ἐπὶ τὴν Ἑλένην ὡς ἀναιρήσων, ἰδὼν δὲ καὶ καταπλαγεὶς [εἰς] τὸ κάλλος ἐξέβαλε τὴν μάχαιραν, οὐδὲ ταύτης ἔτι δυνάμενος κρατεῖν) »¹⁸

Texte 2. Galien : « (trad. M.-O. Goulet-Cazé) Si quelqu'un, sous la pression de la colère ou la séduction du plaisir, s'écarte de ses jugements initiaux, son âme est faible, elle manque de tension, et le mouvement de cette âme est la passion. »¹⁹

Texte 3. Goulet-Cazé : « La femme séductrice, [dit Origène], n'est pas 'une cause qui suffit à lui faire abandonner son intention'. Cette femme n'est qu'une 'cause prochaine et auxiliaire', pour parler en termes chrysippéens ; en réalité, la 'cause complète et principale', c'est l'état de faiblesse dans lequel se trouve le πνεῦμα de l'hégémonique de cet homme et de cet état de faiblesse il est pleinement responsable. [...] Cette interprétation s'harmonise avec l'idée stoïcienne que nous sommes responsables de tous nos actes, même de ceux pour lesquels nous avons tendance à croire que notre responsabilité n'est pas engagée. Les représentations ne sont que des causes auxiliaires, la cause principale tient à l'état de notre hégémonique et à la façon dont nous avons su fortifier et affermir notre raison. »²⁰

Texte 4. Galien : « (trad. Gill) 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, 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. »²¹

Texte 5. Galien : « (trad. Gill) Elle savait qu'elle faisait quelque chose de terrible en proposant de tuer ses enfants et donc elle hésita. [...] Puis la colère la poussa par force vers les enfants, comme un cheval désobéissant qui a vaincu son maître ; et la raison à son tour la retint et l'écarta, puis la colère la tira en sens contraire, puis encore la raison. Par conséquent, poussée à plusieurs reprises, quand Médée cède à la colère, Euripide lui prête ces mots : moi aussi, je

¹⁸ Galien, *PHP*, IV, 6, 1-9 ; p. 270, 21-272, 6 De Lacy (= *SVF* III 473).

¹⁹ Galien, *PHP* IV, 6, 19 ; p. 274, 5-8 De Lacy.

²⁰ Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 112-3.

²¹ Galien, *PHP* IV, 2, 27.

sais que j'ai l'intention de faire quelque chose de mauvais, mais la colère maîtrise mes délibérations. »²²

Texte 6. Plutarque : « 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 donné la faiblesse de ces enfants. »²³

C'est, par ailleurs, ce que l'on voit dans la *Médée* de Sénèque, Médée changeant d'avis à plusieurs reprises et se ravisant (vv. 137-149 et 937-945), comme c'est aussi le cas chez Euripide (vv. 1040, 1046-1048, 1049-1050, 1055, 1051-52)²⁴. Jackie Pigeaud offre à cette occasion une explication convaincante au moyen d'une comparaison saisissante, qui n'est pas dépourvue d'une certaine touche kantienne²⁵ :

Texte 7 : « Chrysippe utilisait ces deux vers comme appui de sa démonstration de l'unité de la passion et du jugement [...]. Le triomphe du *thumos* sur les *bouleumata* n'est pas le résultat d'un duel, mais le déferlement d'une vague qui emporte avec elle la vague précédente et dépasse la lisière où elle s'était arrêtée. Ces deux vagues n'en sont plus qu'une, et c'est le mouvement même de la mer. »²⁶

²² *Ibid.* III, 3, 14-16.

²³ Cf. Plutarque, *De Virt. Mor.*, 446F-447A (= *SVF* III, 459 ; = LS 65 G).

²⁴ Sur la comparaison des deux *Médée*, voir C. Gill, Two monologues of Self-division : Euripides, *Medea* 1021-1080 and Seneca, *Medea* 893-977 », dans P. Hardie, M. Whitby (éds.), *Homo Viator: Classical Essays for J. Bramble*, Bristol, 1987, p. 25-37.

²⁵ Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, III, De la faculté de désirer, § 74, 252.

²⁶ J. Pigeaud, *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme au corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 381.