

Quelle excuse pour les faibles ?

Si toute faiblesse morale est cognitive, reste à savoir

1) comment les stoïciens s'expliquent non seulement sur la responsabilité du « faible », mais aussi

2) ce qui distingue chez lui l'incapacité d'agir (aboulie) de celle de se contrôler (acrasie).

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 σοφροσύνη². Cléanthe la considérait comme une force (ισχύς) et une puissance (τὸ κράτος) – c'est-à-dire une « tension » (τόνος), définie comme « un choc du feu » (πληγὴ πυρός)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 ἐχεις 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.

Le fort est celui qui est capable d'interpréter correctement les impressions puissantes qu'il reçoit, comme on le voit dans le phénomène pro-pathologique¹³, là où le faible est captif d'elles du fait de son incapacité à les interpréter correctement.

À l'opposé du puissant Héraclès¹⁴, on trouvera deux modèles de faiblesse morale¹⁵, Ménélas, brillant par son incapacité à agir, et Médée, par son incapacité à se contrôler.

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 Je me permets de renvoyer ici à mon article sur les affections préliminaires, « Deux théories stoïciennes des affections préliminaires », dans la *Revue de Philosophie Ancienne*, N°2, 2014, p. 225-257.

¹⁴ Cf. Épictète, *E.* I, 6, 32-36 (Héraclès s'exerce et trouve des occasions dans les circonstances fâcheuses pour révéler ses qualités morales et physiques) ; II, 16, 44-45 (modèle d'Héraclès qui n'est pas resté chez lui mais qui a parcouru le monde) ; II, 18, 22 (Héraclès, modèle pour les athlètes et comparé à Socrate) ; III, 22, 57 (Héraclès est celui qui accomplit avec diligence ce qui lui est demandé) ; 26, 31-32 (Héraclès ne se plaint pas de ce que Dieu ne lui avait rien donné, mais régna sur terre et sur mer en purifiant les hommes – parallèle en 24, 13) ; IV, 10, 10 (Héraclès affronte les difficultés sans se dérober).

¹⁵ Épictète cite Ménélas comme celui qui a considéré la fuite d'une femme adultère, Hélène, comme une perte plutôt que comme un gain (*E.* I, 28, 12-13), et qui est devenu l'ennemi de son ancien ami Alexandre pour cette raison (II, 22, 23), parce qu'il plaçait son bien dans sa réputation (suivant l'argumentation de II, 22, 11-12). On voit bien que, pour lui, l'ἀκρασία de Ménélas n'a rien d'une défaite de la partie rationnelle sous les coups de désirs vigoureux, mais bien plutôt, sous ceux d'une opinion fautive.

Reste à savoir si ces derniers peuvent être excusés pour leur faiblesse. Autrement dit, *comment Épictète peut-il réduire la faiblesse à un défaut cognitif sans anéantir en même temps la responsabilité morale du faible ?*

Il serait utile de rappeler **qu'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)¹⁶. Ayant défini l'acte non consenti comme accompli par violence ou par ignorance¹⁷, Aristote précise en effet que si l'acte accompli *par ignorance* (τὸ δι' ἄγνοϊαν πράττειν) est nécessairement non consenti¹⁸, celui accompli *dans l'ignorance* (τοῦ ἀγνοοῦντα) – qui suppose que l'homme ignore son intérêt propre –, n'implique pas le non-consentement¹⁹ et le rend donc responsable de sa méchanceté²⁰.

Aristote exposera la thèse socratique²¹ pour la réfuter, thèse suivant laquelle l'acrasie n'existe pas²² *puisque l'on ne peut que choisir le meilleur apparent* et parce que *c'est toujours contre son gré – et donc « par ignorance » – qu'on se trompe*²³ (thèse qu'adopteront respectivement Épictète et Marc Aurèle)²⁴. Or, dans l'argumentation qu'il développe par la suite²⁵, **Aristote établit contre Socrate la possibilité d'une science inopérante** (« en puissance ») **qui justifierait sa définition de l'ἀκρασία**²⁶ (comme disposition où l'on commet le mal *en connaissance de cause*), tandis qu'il pense pouvoir sauver sa position en montrant que **l'ignorance du faible**, qui fonde en définitive sa responsabilité morale, **n'est pas située au niveau de la connaissance scientifique mais de la connaissance sensible**²⁷. Autrement dit, l'acratique accomplirait un acte mauvais auquel il a consenti, qu'il désire, et dont il devient coupable malgré son ignorance (conçue comme un déficit de connaissance sensible). Cela permet à Aristote de retrouver le sens commun, qui condamne bien la faiblesse morale (μαλακία)²⁸, et qui n'entretient aucune espèce d'indulgence pour le méchant qui ne tient pas fermement ses croyances face à ses appétits vigoureux²⁹.

¹⁶ Cf. Aristote, *EN*, 1109b30-35.

¹⁷ *Ibid.* 1109b35-1110a1.

¹⁸ *Ibid.* 1110b18.

¹⁹ *Ibid.* 1110b30-31.

²⁰ *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. »

²¹ *Ibid.* 1145b22-27. Socrate conteste ainsi la troisième « opinion recevable » (constitutive de l'aporie sur l'incontinence) suivant laquelle, d'une part, l'incontinent (ἀκρατής) sait qu'il accomplit de mauvaises actions mais n'y peut rien du fait d'une affection qui l'y contraint et, d'autre part, celui qui est maître de soi (ἐγκρατής) a des appétits vils, le sait, mais ne les suit pas du fait de sa raison (διὰ τὸν λόγον).

²² Cf. Platon, *Protagoras* 352d-e.

²³ *Ibid.* 358c-d ; *Gorgias* 468c, 509e ; *Sophiste* 228c-e ; *Lois* 731c ; *République* II, 382a-b ; III, 413a ; IV, 443e.

²⁴ Pour la reprise du *Timée* (86d) chez Épictète, voir *E. I*, 28, 4 et *II*, 22, 36. Chez Marc Aurèle, voir *P. VII*, 63. En *E. II*, 26, 1-3, Épictète reprend la thèse platonicienne en lui donnant un fond naturaliste, comme il l'avait fait par ailleurs (par exemple, en *E. I*, 28, 2).

²⁵ Cf. Aristote, *EN*, 1146b24 – 1147b19.

²⁶ *Ibid.* 1146b31 – 1147a24.

²⁷ *Ibid.* 1147b13-17.

²⁸ *Ibid.* 1145b10.

²⁹ *Ibid.* 1146a2-4.

Si l'on compare la position aristotélicienne à celle d'Épictète, on remarque une continuité et une rupture. Suivant Aristote, le stoïcien soutient bien que le coupable consent à agir. Cela le rend responsable *de fait* (puisqu'il est l'unique cause de l'action) et, partant, *de droit* (puisque cette cause est une opinion à laquelle il s'identifie et non un appétit ou une quelconque manifestation d'une partie irrationnelle en lui). Mais rompant avec le Stagirite, il affirme que le coupable n'a pas cédé devant ses appétits vigoureux « par faiblesse » ni « dans l'ignorance », mais a agi à la fois de manière consentie (par assentiment) et « par ignorance »³⁰, le caractère « involontaire » de son erreur³¹ témoignant d'un conflit (μάχη) qui implique l'âme tout entière (une contradiction en réalité, puisque l'âme est de part en part rationnelle). **Ayant agi nécessairement en vue de l'avantage (συμφέρον), le fait que son acte soit en vérité nuisible (ἀσύμφορόν) suppose qu'« il ne fait pas ce qu'il veut » (ὁ μὲν θέλει οὐ ποιεῖ)³², parce qu'il « n'a pas voulu donner son assentiment au faux » (οὐκ ἤθελεν ψεύδει συγκαταθέσθαι)³³.**

L'ἀκρασία³⁴ et la faiblesse morale (μαλακία), qui sont également blâmables pour Épictète³⁵, doivent donc être « chassées de la pensée »³⁶. Cette version rejoint la thèse traditionnelle du Portique, selon laquelle **l'intempérance est à l'origine de toutes les passions**, ces « maladies de l'âme »³⁷ comprises comme autant de **défaillances de l'esprit et de la raison droite**³⁸.

Plus qu'Aristote, **le stoïcien insiste sur la responsabilité du faible.** Si l'ἀκρασία est une habitude que l'on doit combattre par une habitude opposée³⁹, elle est également réduite à une opinion qui consiste à placer ses biens et soi-même dans les choses étrangères à sa *prohairesis*⁴⁰. Par conséquent, l'action involontaire (τὸ ἄκοντά τι ποιεῖν) est propre à l'esclave⁴¹, qui désire les choses étrangères (ἄλλότρια) à sa *prohairesis*⁴², celles qui ne dépendent pas de lui. L'acratique sera celui dont l'attitude est irresponsable, non pas parce qu'il agirait mal *en connaissance de cause* – comme Aristote le voudrait –, mais au contraire, **parce qu'il se fait du mal du fait qu'il ignore la différence entre ce qui dépend de lui** (c'est-à-dire sa *prohairesis* et ses activités propres) **et ce qui ne dépend pas de lui.**

³⁰ Stobée, *Ecl.* II, 88, 8 – 90, 6 (= *SVF* III, 389 ; = LS 65 A), distingue l'ignorance proprement pathologique, qui ne se dissout pas par des démonstrations. Il y a conflit avec ce que dit Épictète en *E.* II, 26, 4-7 (et en I, 28, 8), sur le fait de « montrer clairement » au fautif qu'il se trompe pour qu'il ne commette plus son erreur.

³¹ Cf. Épictète, *E.* I, 17, 14 ; II, 22, 36.

³² *Ibid.* II, 26, 1-3.

³³ *Ibid.* I, 28, 4.

³⁴ Ce terme apparaît deux fois chez Épictète, une fois chez Galien (qui cite Chrysippe : *PHP* IV, 4, 24-25) et quatre fois en général, en D. L. VII, 92-93 (= *SVF* III, 265) et chez Stobée, *Ecl.* II, 59, 4 – 60, 2 ; 60, 9-24 (= LS 61 H).

³⁵ *Ibid.* III, 1, 8. En II, 21, 6-7, il montre que les gens trouvent dans l'amour une excuse pour être intempérants, comme s'il s'agissait d'un acte involontaire.

³⁶ *Ibid.* II, 16, 46.

³⁷ *Ibid.* 10-11, 24.

³⁸ Cf. Cicéron, *Tusc.* IV, 10, 22.

³⁹ Cf. Épictète, *E.* II, 18, 7 : l'ἀκρασία est ce qu'on alimente quand on cède à la passion charnelle. Cette lecture rejoindrait celle de Plutarque, qui la confond avec l'ἀκολασία (cf. *De Virt. Mor.* 445B3-5), et celle de Sextus (*Adv. Math.* IX, 153-154), qui la distingue de l'endurance corporelle (καρτερία). Mais chez Plutarque il s'agissait de contrer l'argument chrysippéen, qui consistait à subordonner l'ἀκρασία à l'ἀκολασία (comme, à l'inverse, l'ἐγκράτεια est subordonnée à la σωφροσύνη).

⁴⁰ *Ibid.* II, 22, 28.

⁴¹ *Ibid.* IV, 1, 11.

⁴² *Ibid.* IV, 1, 129 ; 10, 29.

1. *Ménélas, vaincu par la beauté d'Hélène*

Qu'en est-il à présent du faible incapable d'agir ? D'où vient sa faiblesse et est-elle excusable ? Les stoïciens paraissent assumer deux types de résistances à l'action, dont il faut comprendre qu'elles n'entament en rien la responsabilité de l'agent.

D'une part, il existe des **résistances internes** (le manque de tension, ἀτονία, et la faiblesse de l'âme, ἀσθένεια), d'autre part, on trouve des **résistances externes** (la faiblesse physique et les empêchements). Si les résistances externes sont largement amoindries par le *caractère providentiel de tout événement*, sur lequel nous ne reviendrons pas, reste à savoir en quoi consistent les résistances internes, c'est-à-dire ce qui a empêché le faible d'agir. Notre principale source ici n'est pas stoïcienne mais anti-stoïcienne. C'est Galien, qui rapporte que la passion, **pour Chrysippe, peut avoir pour cause une autre faculté que la faculté rationnelle, à cause du « manque de tension » et de la « faiblesse de l'âme »** :

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 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) »⁴³

La faiblesse de la tension de l'hégémonique doit être identifiée soit à **la faiblesse du jugement** (τῆς ἀσθενοῦς ὑπολήψεως)⁴⁴ qui désobéit à la raison « par faiblesse »⁴⁵, soit à **une forme de précipitation et d'impatience de l'acte d'assentiment**⁴⁶. Galien choisit la première solution :

⁴³ Galien, *PHP*, IV, 6, 1-9 ; p. 270, 21-272, 6 De Lacy (= *SVF* III 473).

⁴⁴ Cf. Stobée, *Ecl.* II, 7, 10.

⁴⁵ Cf. Galien, *PHP* IV, 2, 25, p. 242, 35-36 De Lacy ; Clément d'Alexandrie, *Strom.* II, 13, 59, 6 (= *SVF* III, 377).

⁴⁶ Cf. Plutarque, *De Virt. Mor.* 7, 447A (= *SVF* III, 459) ; *De Stoic. Rep.* 1056E-F (= *SVF* II, 993 ; = LS 41 E).

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. »⁴⁷

Marie-Odile Goulet-Cazé interprète ce passage comme suit :

« Quand la tension de l'hégémonique est en état d'ἀτονία, l'impulsion, qui n'a plus un κινητικόν suffisant, ne devient pas pratique et dans certains cas l'hégémonique peut devenir la proie des passions. »⁴⁸

Selon Goulet-Cazé, **l'action peut être annulée par manque de tension dans l'hégémonique**⁴⁹. Ce faisant, elle fait référence à ces actes manqués dont parle Alexandre d'Aphrodise⁵⁰. Il s'agit de savoir si le « relâchement » de Ménélas, c'est-à-dire son recul et son renoncement face à Hélène, supposent une baisse de tension de la partie directrice de son âme – là où, au contraire, l'exemple de la course témoigne d'une ténacité et d'une vigueur dans les nerfs. En commentant un passage d'Origène⁵¹, le même interprète remarque très justement la présence du vocabulaire de la cause, qu'elle rattache à la distinction chrysippéenne :

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. »⁵²

Dans sa note, Goulet-Cazé explique que **la responsabilité de l'homme séduit par la femme tient, selon Origène, au fait qu'il a mal éduqué sa raison**. Bien que cette lecture soit astucieuse parce qu'elle fait usage de la théorie chrysippéenne des causes⁵³, l'idée d'« acte manqué » par « faiblesse d'une tension de l'hégémonique » relèverait plutôt d'une interprétation anti-stoïcienne que stoïcienne.

En effet, **la faiblesse du jugement de Ménélas** prend deux formes différentes selon que l'on considère son **acte manqué** (tuer Hélène) et son **acte accompli** (déclenchement de la guerre de Troie). Si Galien évoque l'acte manqué de Ménélas (le meurtre d'Hélène) au moyen de la faiblesse du souffle de l'hégémonique, Épictète veut montrer au contraire que son acte a bien été accompli (dans le déclenchement des hostilités), à cause d'une **vision normative**⁵⁴ qui

⁴⁷ Galien, *PHP* IV, 6, 19 ; p. 274, 5-8 De Lacy.

⁴⁸ M.-O. Goulet-Cazé, *Etudes sur la théorie stoïcienne de l'action*, Goulet-Cazé, M.-O. (éd.), Vrin, Paris, 2011, p. 111.

⁴⁹ *Ibid.* p. 107.

⁵⁰ Cf. Alexandre d'Aphrodise, *De Anima*, p. 73, 1-2 Bruns. Goulet-Cazé [2011], p. 109.

⁵¹ Origène, *De Principiis* III 1, 2, 1-5, 26 (= *SVF* II, 988 ; = LS 53 A).

⁵² Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 112-3.

⁵³ Bien qu'elle puisse passer pour aristotélicienne, en ce qu'elle fonde la responsabilité sur une possibilité passée. Voir Aristote, *EN* III, 7, 1114a4-9.

⁵⁴ Cf. Épictète, *E.* I, 28, 12-13.

l'aurait rendu esclave de ce qui aurait dû au contraire lui apparaître comme une simple « fillette » (γυναικάριον, παιδισκάριον)⁵⁵.

La « faiblesse » de Ménélas qui, dans un cas, lui fait jeter son épée devant la beauté d'Hélène (« ἰδὼν δὲ καὶ καταπλαγεῖς [εἰς] τὸ κάλλος ») et qui, dans l'autre cas, lui fait déclarer la guerre aux Troyens en se représentant comme un dommage la perte d'une femme adultère, **implique nécessairement une interprétation fautive**. Autrement dit, **l'acte manqué de Ménélas n'est pas l'expression d'une impuissance dogmatique**, d'une perte de la raison (sauf à considérer la volonté de tuer Hélène comme un acte de sagesse...), **mais bien d'une interprétation qui le paralyse sur le moment mais qui le fera agir plus tard**.

Galien interprète donc la **faiblesse de l'âme** comme une **défaillance de la raison**, quand Ménélas ne parvient plus à « commander à sa dague » (ταύτης δυνάμενος κρατεῖν), là où Épictète y voit au contraire une **raison viciée**, choquée par ses propres constructions mentales.

Néanmoins, la citation de Chrysippe n'insiste pas tant sur l'impuissance « physique » et la **mollesse de Ménélas**, que sur sa faiblesse cognitive, qui lui fait changer d'avis à l'apparition d'Hélène. Autrement dit, **Ménélas ne tient pas « fermement » ses résolutions malsaines** – ce qui pourrait même passer pour un acte raisonnable, dans la mesure où l'entêtement à les tenir étant au contraire une « absence de tension » (ἀτονία)⁵⁶.

Dans le cas de Ménélas, il s'agit de cette **oscillation pathologique** dont parle Plutarque⁵⁷, qui ne contredit pas l'unicité de l'âme⁵⁸, et de **cette incohérence face aux représentations**⁵⁹.

Par conséquent, l'absence de tension correspond à une faiblesse cognitive, et la « baisse de tension de l'hégémonique » ne constitue en rien une explication « physique » de ce phénomène qui excuserait par avance Ménélas.

Bien sûr, la beauté « impressionnante » d'Hélène fait d'elle une **cause occasionnelle**, littéralement physique, pour le faible d'une **mauvaise interprétation**, mais non sa **cause principale**. Il faudrait donc plutôt y voir une description du phénomène pathologique dont Ménélas est le parfait exemple. De même que le sommeil produit, chez celui qui s'endort, un relâchement de la tension pneumatique⁶⁰, de même l'apparition d'Hélène a fait que ce dernier a relâché son arme, parce que sa partie directrice n'était pas assez forte pour y résister⁶¹.

Pour cette raison, Ménélas se distingue d'Héraclès, mais aussi de Médée. Héraclès, modèle de vertu, et Médée, modèle de vice, auraient tous deux été suffisamment « forts » pour *résister à l'apparition de l'aimé*. Mais là où Héraclès est moralement fort, la faiblesse morale de Médée donne lieu, au contraire de Ménélas, à un phénomène de surtension rationnelle, qu'avait bien saisi Sénèque⁶², un *court-circuit de l'hégémonique* – dont la conséquence est observable dans le comportement de Médée – causé par ses productions psychiques.

⁵⁵ *Ibid.* II, 22, 23 (γυναικάριον) ; III, 25, 6 ; IV, 1, 20 (παιδισκάριον).

⁵⁶ *Ibid.* II, 15.

⁵⁷ Plutarque, *De Virt. Mor.* 446F1-447A11.

⁵⁸ *Ibid.* 447C9-D1.

⁵⁹ Cf. Épictète, *E.* II, 15, 20 ; 22, 6.

⁶⁰ Cf. D. L. VII, 58.

⁶¹ Voir T. Bénatouïl, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006, p. 173, sur le cas du sommeil et de la perte de la vertu.

⁶² Voir *De Ira* II, 2-4.

L'absence de tension physique sera donc avant tout morale parce que cognitive⁶³, la tension (τόνος) pouvant être l'attribut des sages (Héraclès) comme des vicieux (Médée). Preuve de sa faiblesse, Médée, qui semble balancer entre les extrêmes, est proprement incurable lorsqu'une vigueur malsaine s'ajoute à ses atermoiements⁶⁴.

Pour Galien, l'absence de tension et la faiblesse de l'âme contredisent l'assentiment et l'impulsion préalables et imposent, par le biais d'une représentation impulsive (φαντασία ὀρμητικῆ), une action contraire aux « résolutions » de Ménélas. Pour Épictète, au contraire, *l'apparition d'Hélène ne provoque qu'une nouvelle interprétation, qui « mesure » à son tour une action positive*. Autrement dit, Ménélas a posé sa dague parce qu'il a trouvé « **plus avantageux** » de ne pas tuer Hélène que de la tuer, et non parce qu'il en aurait été incapable à cause d'une « impression impulsive » **paralysant son action**. **En définitive, c'est bien une faiblesse de l'âme (et donc cognitive) qui est responsable du changement de comportement adopté par Ménélas, qui suppose son entière responsabilité.**

2. *Médée, vaincue par son courroux*

Comme nous l'avons vu, Médée a la figure d'un exemple classique chez les stoïciens pour définir peut-être leur position par rapport à Platon et à Aristote. Ce faisant, la lecture que fait Galien de la Médée de Chrysippe est certainement déformante⁶⁵ :

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. »⁶⁶

La faiblesse morale de Médée serait due à un conflit psychique entre deux parties de l'âme :

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 sais que j'ai l'intention de faire quelque chose de mauvais, mais la colère maîtrise mes délibérations. »⁶⁷

Remarquons que la lecture de Galien n'est pas plus stoïcienne qu'aristotélicienne.

1) Elle n'est pas aristotélicienne, puisqu'en reconnaissant qu'elle agit mal mais qu'elle ne peut rien y faire, Médée ne comprend pas ce qu'elle dit (« je sais bien tout le mal que je vais faire, mais... »), à l'instar de ces acteurs ou de ces ivrognes qui débitent du Empédocle sans

⁶³ Cf. Épictète, *E.* II, 15, 3-4.

⁶⁴ *Ibid.*, II, 15, 19-20.

⁶⁵ Comme le souligne C. Gill, dans « Galien a-t-il compris la théorie stoïcienne des passions ? », *Les Passions antiques et médiévales*, Paris, PUF, 2003, p. 145-152.

⁶⁶ Galien, *PHP* IV, 2, 27.

⁶⁷ *Ibid.* III, 3, 14-16.

rien y comprendre, selon le mot d'Aristote⁶⁸. Ne possédant le savoir qu'en puissance et non en acte, ses formules et ses arguments ne sont nullement l'indice qu'elle est savante⁶⁹. Cela ferait de Médée, **aux yeux du Stagirite, un parfait exemple de faiblesse morale**, parce qu'elle commet l'infanticide en connaissance de cause⁷⁰ mais « dans l'ignorance » de son intérêt propre (elle est donc volontaire et non involontaire), sa connaissance sensible étant perturbée par un désir qui la fait se méprendre sur la valeur de ce qui lui apparaît.

2) En un sens, et comme nous l'avons déjà souligné, cette lecture est très proche de celle des stoïciens, **à la différence fondamentale près que le désir, pour ces derniers, est un produit de la raison. L'infirmité cognitive et l'aveuglement de Médée n'ont donc pas le même sens pour Aristote⁷¹ que pour Épictète.**

L'erreur interprétative de Galien est facilement dissipée grâce à Plutarque.

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 inflexissement d'une raison unique dans deux directions, inflexissement 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. »⁷²

Ce dernier nous apprend en effet que **l'oscillation rapide des jugements contraires que l'on trouve chez les passionnés peut nous persuader à tort de l'existence de deux parties dans l'âme** qui se répondent en prenant alternativement le dessus l'une sur l'autre, et ce, jusqu'à la cession finale de la partie rationnelle.

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)⁷³. Jackie Pigeaud offre à cette

⁶⁸ Cf. Aristote, *EN*, VII, 5, 1147a 18-19.

⁶⁹ On pourrait rapprocher également ce passage de *Rhétorique* 23, 1400b 9-16, dans lequel Aristote évoque la *Médée* de Carcinus, qui se défend à partir des erreurs qu'elle a commises, en produisant un enthymème que le Stagirite rapporte à la technique oratoire précédant Théodore.

⁷⁰ Voir Aristote, *Poétique*, 14, 1453b30, où Médée est notamment opposée à Œdipe, qui n'a reconnu son lien de parenté qu'après avoir tué son père (il n'a donc pas su qu'il commettait le parricide).

⁷¹ Richard Bodéüs (*EN*, p. 163, note 1) souligne qu'Aristote affirme par là l'inefficacité potentielle de la science (contre Socrate), puisque l'erreur (conçue comme déficit au niveau de la connaissance sensible), qui n'est pas l'effet d'une absence de science, est néanmoins la cause de l'actualité de la science (qui reste donc *en puissance*). Pour Épictète au contraire, le conflit psychologique est une contradiction logique (*E*, II, 26). Il n'est donc pas question d'absence ou de présence de la science (Socrate), ou de science en acte ou en puissance (Aristote), mais plutôt d'usage droit ou pervers de la raison.

⁷² Cf. Plutarque, *De Virt. Mor.*, 446F-447A (= *SVF* III, 459 ; = LS 65 G).

⁷³ 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.

occasion une explication convaincante au moyen d'une comparaison saisissante, qui n'est pas dépourvue d'une certaine touche kantienne⁷⁴ :

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. »⁷⁵

Pour Épictète, Médée n'a évidemment pas agi sous la détermination d'une puissance irrationnelle (son « θυμός »), mais a suivi l'avantage apparent (se venger de Jason en satisfaisant son courroux plutôt que de sauver ses enfants)⁷⁶.

La « faiblesse de Médée » est donc cognitive, et n'a rien à voir avec l'ἀκρασία telle que la conçoit Aristote. Paradoxalement (ce que l'exemple de Médée nous fait comprendre, mais pas celui de Ménélas), cette faiblesse interprétative donne lieu à une violence incroyable⁷⁷.

À la différence de Ménélas, l'absence de tension de Médée, qui fait son infirmité, implique une vigueur qui lui fait fermement tenir ses résolutions mauvaises⁷⁸. Épictète n'accorderait donc pas à Médée une dualité psychique comme il pourrait le faire pour Ménélas (dont l'action manque de vigueur), puisque son crime est « l'explosion d'une âme aux nerfs vigoureux » (ἐκπτώσις ψυχῆς μεγάλα νεῦρα ἐχούσης)⁷⁹.

Cette « vigueur », au contraire d'un Ménélas aussi mou intellectuellement que moralement, dépendrait même d'une **cognition** par laquelle, comprenant que ce ses enfants sont qu'il y a de plus cher à Jason, elle saisit la meilleure façon de se venger de lui⁸⁰. Bien que négative, cette force interprétative explique ce qui distingue Médée de Ménélas, en donnant à celle-ci un air d'anti-Héraclès qui suscitera quelque part l'admiration d'Épictète⁸¹.

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

⁷⁵ 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.

⁷⁶ Cf. Épictète, *E. I*, 28, 7.

⁷⁷ Cf. Galien, *PHP IV*, 2, 27, p. 244 De Lacy.

⁷⁸ Cf. Épictète, *E. II*, 15, 20.

⁷⁹ *Ibid.* II, 17, 21.

⁸⁰ Ce moment est bien décrit par Sénèque dans sa *Médée* (voir vv. 544-551). Ce meurtre, elle le justifie par le destin qu'elle soumet (= vv. 520-521 ; parallèle chez Euripide, *Méd.* vv. 1062-1063 et 1067-1069).

⁸¹ *Ibid.* II, 17, 19.