

L'homme libre (*eleútheros*) selon Épictète

TRISTAN AMPLEMAN-TREMBLAY, *Université Laval*

RÉSUMÉ : La notion de liberté jouit d'une histoire riche en développements conceptuels dont on peut faire remonter les balbutiements à la Grèce antique. Le stoïcisme tardif constitue un moment charnière de cette histoire, parce qu'il fait en quelque sorte passer la réflexion qui entoure cette notion du monde grec au monde romain. Plus particulièrement, Épictète développe une notion de liberté qui, bien que cohérente avec le stoïcisme classique, mérite l'approfondissement en raison de la place centrale que ce concept occupe dans l'économie de sa pensée ainsi que par l'influence massive qu'il aura sur la postérité. Cet article a pour visée d'examiner la notion de liberté dans le stoïcisme tardif. Plus précisément, il s'agira d'explicitier cette dernière à partir de son exposition par Épictète dans les *Entretiens*, en insistant sur son obtention via l'acquisition de la raison droite et la compréhension de la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas.

Introduction

Si la notion de liberté peut aujourd'hui sembler acquise depuis longtemps dans ses déterminations conceptuelles, elle a cependant connu un développement historique riche et sinueux, partant de la période classique de la Grèce antique, où, comme nous le verrons brièvement, elle fut en germe sous la forme de la licence démocratique. En ce sens, toute tentative sérieuse d'une archéologie philosophique du concept de liberté devrait s'attarder à ses déterminations antiques. Plus particulièrement, il serait impératif de se pencher sur le stoïcisme tardif, par lequel la réflexion sur cette notion passe en quelque sorte du monde grec au monde romain¹. Chez Épictète, qui fut lui-même, un temps, esclave à Rome, on retrouve

ainsi d'abondantes considérations entourant la question de l'homme libre et de ce qui permet de le considérer comme tel :

Est libre, en effet, celui à qui tout arrive en accord avec sa faculté de choix et à qui personne ne peut faire obstacle. Quoi ? La liberté est-elle déraison ? Loin de là ! Folie et liberté ne vont pas ensemble. « Mais je veux, moi, qu'arrive tout ce que je juge bon, quoi que ce soit. » Tu es fou, tu déraisonnes. Ne sais-tu pas que la liberté est quelque chose de beau et de grand prix ? Vouloir au hasard que se produise ce que j'ai jugé bon au hasard, cela risque non seulement de ne pas être beau, mais d'être même la chose la plus laide de toutes².

La liberté, comprise de cette manière par Épictète, n'est pas licence illimitée, mais plutôt une caractéristique de celui qui vit selon la droite raison, et à qui tout arrive en accord avec sa faculté de choix. Cet article a pour visée d'examiner la notion de liberté dans le stoïcisme tardif. Plus précisément, il s'agira d'explicitier cette dernière à partir de son exposition par Épictète dans les *Entretiens*, en tentant de montrer en quoi la liberté n'est pas quelque chose que l'on possède d'emblée, comme l'est la responsabilité causale de l'agent³, mais que l'on doit au contraire tenter d'acquérir en progressant vers le statut de sage. Nous insisterons donc sur la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, dont la compréhension réelle constitue une condition nécessaire à l'acquisition de la liberté.

Nous commencerons par dresser un rapide portrait de la position des premiers stoïciens – notamment Chrysippe – sur cette question de la liberté, afin de pouvoir apprécier l'originalité de la pensée d'Épictète par rapport à celle de ses prédécesseurs. Nous suivrons à cet effet l'article de S. Bobzien, « Stoic Conceptions of Freedom and their Relation to Ethics ». Ensuite, nous examinerons le cas plus précis d'Épictète, passant rapidement en revue les interprétations de S. Bobzien, R. Braicovich et B. Collette-Dučić⁴. Dans une troisième et dernière section, nous nous rapporterons à des extraits choisis des *Entretiens* afin de valider, à l'aide des textes, les déterminations conceptuelles de la liberté stoïcienne tardive mises de l'avant par les trois auteurs susmentionnés.

1. Liberté et responsabilité : de Chrysippe à Épictète

Dans son article « Stoic Conceptions of Freedom and their Relation to Ethics », Suzanne Bobzien montre le développement par Chrysippe d'une notion de *ce qui dépend de nous (eph' hêmin)*, servant à sauvegarder la responsabilité morale face aux attaques qui visent à faire du stoïcisme un fatalisme. Ensuite, elle traite du déplacement de la problématique chrysippéenne de la responsabilité du plan de la physique vers le plan de l'éthique, qu'Épictète semble privilégier. On peut dès lors en comprendre que si Chrysippe tentait de faire une place causale à la responsabilité, Épictète semble plutôt vouloir distinguer clairement les choses qui dépendent de nous de celles qui n'en dépendent pas, c'est-à-dire celles qu'on peut poursuivre sans risquer d'être entravés et celles dans la poursuite desquelles nous rencontrerons nécessairement des obstacles⁵. Cette responsabilité n'est toutefois pas à confondre avec l'*eleutheria*, ou liberté, attribuée seulement au sage dans la tradition stoïcienne. Comme le montre Bobzien, si chacun peut être dit responsable en ce qu'il est la cause de ses actes, la liberté ne peut être gagnée que par le savoir complet qui est celui que détient le sage ou le dieu. Bobzien écrit :

According to Chrysippus, an individual state or change depends on me if I, qua rational being, am causally responsible for it. [...] In Epictetus, the element of causation is not discussed, and the factor of self-origination is seldom emphasized. [...] It seems that for Epictetus what matters is whether [the individual state or change] belongs to a class of things that cannot be externally hindered or forced⁶.

Il semble pertinent, à cette étape, de noter que si la notion d'*eph' hêmin* (ce qui dépend de nous) prend chez Chrysippe place dans une réflexion sur la responsabilité causale des acteurs, elle devient avec Épictète la clé de voûte de l'éthique stoïcienne tardive, en ce que seule la distinction intégrée par le sage entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas rend réellement libre. Néanmoins, liberté et responsabilité restent deux problématiques différentes : la première est l'état du sage qui se libère de l'ignorance, tandis que la seconde

prend place dans une réflexion sur l'attribution de la causalité, c'est-à-dire de la responsabilité, d'un acte à un agent.

2. Interprétations contemporaines de la liberté d'Épictète

2.1. La liberté du sage selon S. Bobzien

Nous avons donc rapidement pu constater en quoi la problématique de la responsabilité – au sens à la fois causal et moral du terme – diffère de celle de la liberté dans la Stoa, et ce, de Chrysippe à Épictète. Toutefois, et sans confondre les deux notions, on peut affirmer avec Épictète – ce qui aurait semblé impossible avec Chrysippe – qu'une compréhension droite de ce qui dépend réellement de nous (c'est-à-dire de ce dont nous sommes réellement responsables) constitue l'une des conditions de la liberté. Le sage accompli, qui aura effectivement intégré la distinction capitale mise de l'avant par Épictète entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, mettra en conséquence le bien en fonction duquel il agit toujours seulement dans les choses qui ne *peuvent être empêchées ou forcées de l'extérieur*. En ce sens, il sera libre au sens de l'aperçu de la liberté qu'Épictète nous donne à plusieurs endroits⁷. Cette protodéfinition ou prénotion non clarifiée de liberté indique en effet qu'est libre celui qui n'est pas empêché dans ses désirs ou forcé vers ce qu'il craint.

Toutefois, il faut comprendre ici ce concept de liberté comme déterminé de façon purement négative, en tant qu'absence d'entraves ou d'empêchements dans la recherche des biens. Si le sage n'est pas entravé et peut en ce sens être dit « libre », ses actes psychiques et mondains correspondent tout de même à l'enchaînement causal du destin et sont donc déterminés par lui – quoique, ne connaissant pas lui-même l'ensemble de cet enchaînement de causes et d'effets, il ne se perçoive pas comme déterminé. Bobzien résume cette conception de la liberté dans cette formule : « the 'I-cannot-be-bribed-or-blackmailed-into-doing-certain-things' idea of freedom⁸ ».

Ce faisant, Bobzien montre que le concept de liberté d'Épictète exclut toute interprétation allant dans le sens d'un libre arbitre moderne entendu comme faculté de pouvoir choisir entre un acte psychique A et un acte psychique B qui lui serait contraire. La *liberté* ici accordée au sage consiste plutôt en une concordance de sa volonté avec ses

représentations correctes et lui permet uniquement de vouloir ses représentations, sans toutefois être assuré d'atteindre l'objet qui leur correspond – cet aspect dépendant plutôt du destin. La position de Bobzien est donc la suivante : la notion de liberté s'interprète à partir du concept d'*eph'hemin* (ce qui dépend de nous), dont l'extension éthique est accentuée par Épictète (tandis qu'*eph'hemin* constituait, chez Chrysippe, une notion proprement psychologique). L'homme est dit « libre » lorsqu'il atteint l'état du sage, et donc qu'il n'est plus entravé dans aucune de ses poursuites en tant que leur objet reste toujours intrapsychique (donc *eph'hemin*)⁹.

2.2. L'interprétation de Braicovich : la liberté comme prohairesis autorégulée au moyen de normes

Passons maintenant à l'examen d'un deuxième commentateur, qui, bien qu'il cite abondamment Bobzien et semble s'en inspirer, s'attaque à son interprétation sur plusieurs points en défendant un déterminisme plus intégral. Celui-ci entend récuser la conception de la liberté que Bobzien voit chez Épictète, conception qu'il comprend comme une simple ataraxie qui ne serait que résignation face aux événements, et tenter de penser un concept de liberté qu'il juge plus fort à partir des *Entretiens*. Braicovich écrit : « In other words, whereas for Chrysippus both an action and an impulse may or may not [depend on us], Epictetus states that my opinions, assents, judgements and impulses always depend on me ; my actions never do. The consequences are evident and noteworthy¹⁰ ».

S'attardant au concept de *prohairesis* (raison, pensée délibérante), Braicovich argumente que, celle-ci pouvant être soit bonne, soit mauvaise, elle détermine intégralement ce qu'il appelle les *jugements et impulsions*, et que ceux-ci sont précisément dits *eph'hemin*, en tant qu'ils dépendent de la *prohairesis* seule. Cela implique une détermination totale, tant des actions du sage par le destin que de ses impulsions et jugements par sa raison droite – la *qualité* (bonne ou mauvaise) de la *prohairesis* étant en retour déterminée par l'éducation. Si donc Bobzien comprenait la liberté du sage comme une concordance du vouloir et des représentations, Braicovich prétend que cette conception revient à la simple ataraxie, et que le

sage est dit « libre » uniquement en ce qu'il est déterminé par une *prohairesis* droite plutôt que corrompue.

Selon lui, « la somme de nos opinions, assentiments et impulsions passés [...] fait qui nous sommes », et cette histoire personnelle détermine en retour nos « opinions, assentiments et impulsions présentes et futures¹¹ ». La *prohairesis*, par l'éducation et l'habitude dans une histoire personnelle, est donc à la fois le résultat et la source de la *doxa* que nous tenons pour vraie à un moment donné. Dans ce cadre, nous dit-il, il ne subsiste aucune place pour une liberté-ataraxie, à laquelle, selon lui, Bobzien aurait fait équivaloir le concept de liberté, en le déterminant comme l'absence de troubles dans la recherche des biens ou, dans le cas de ce qui dépend de nous, d'empêchements. En effet, nous dit-il, le sage est libre dans l'usage de ses représentations, mais pas de l'atteinte de l'objet qui leur correspond. Il argumente qu'il y aurait au contraire une notion quasi kantienne de liberté chez Épictète (ce qu'il ne dit pas directement, d'ailleurs) en tant que la *prohairesis* du sage serait *autorégulée au moyen de normes*, et qui resterait fermement ancrée dans le sujet, indépendamment de l'atteinte de l'objet de ses poursuites. *Ἐλεύθερος* (*eleutheros*, l'homme libre) y rejoint selon lui la conformité à la nature par cette autodétermination rationnelle (bien que cette dernière soit en dernière instance intégralement déterminée par l'histoire personnelle du sage). Il écrit :

The answer is at hand and in line with Stoic rationalism : only a healthy *prohairesis* which sets rational norms to itself can be considered legitimately free. If this last conception of freedom exceeds the narrow prescription of freedom/ataraxia, it certainly rules out any possible connection between freedom and (indeterminate) free will, however moderate a conception we may have of this last notion¹².

Sa position est donc la suivante : la liberté-ataraxie de Bobzien étant insuffisante, on doit élargir notre compréhension de la conception d'Épictète de la liberté à celle de la santé d'une *prohairesis* autorégulée. Cette définition reste problématique en ce que la faculté de choix dont l'autorégulation saine est censée

constituer la liberté du sage est elle-même déterminée par *l'histoire personnelle* de l'individu – tous, rappelons-le ne peuvent pas être Socrate ou Diogène –, et donc par des causes extérieures qu'on peut, en dernière instance, identifier à l'enchaînement causal du destin. Il existe toutefois une troisième interprétation de la liberté dans le stoïcisme, provenant de l'histoire démocratique du monde grec et de la conception de la liberté propre à ce régime qui ressurgit, selon un troisième commentateur, dans le stoïcisme.

2.3. Chapitre de B. Collette-Dučić

2.3.1. La conception démocratique de la liberté et le stoïcisme impérial

Dans le chapitre qu'il consacre à « La licence démocratique et son interprétation philosophique dans l'antiquité », Bernard Collette-Dučić retrace l'histoire de l'idée de liberté jusqu'à Musonius Rufus et Épictète, dans sa filiation à ce qu'il appelle la licence démocratique, qui remonterait à la période classique, galvanisée par la démocratie athénienne qui en faisait « l'un de [ses] *principes cardinaux*¹³ ». Prenant comme point de départ un texte de Thucydide¹⁴ dans lequel on retrouve une conception particulière de la liberté, l'auteur montre que cette dernière renvoie à « un pouvoir total, qu'aucun contrôle supérieur ne peut limiter ou brimer¹⁵ », détenu, quoique de façon apparente, par les citoyens des cités démocratiques. Argumentant que les stoïciens adoptent, à travers Platon, la définition démocratique de la liberté¹⁶, comme licence ou pouvoir – accordé par la loi au sens politique et légal du terme – de « vivre comme on veut¹⁷ » – Collette-Dučić rappelle que si, comme chez Platon, seul le sage peut, pour les stoïciens, être réellement libre, c'est que tant le premier que les seconds font du savoir la condition de la liberté. En ce sens, il écrit que « le savoir permet à l'homme de faire ce qu'il veut et de le faire sans contrainte¹⁸ ». Comme Platon, les stoïciens restreignent toutefois la possession réelle de cette liberté au seul sage, qui, correspondant à la forme humaine du savoir accompli, peut être dit libre en ce sens. L'auteur fait également référence à un passage du *Lysis* de Platon que voici :

Il t'es permis, en ce domaine, d'écrire en premier lieu celle des lettres que tu veux, et pareillement pour la deuxième ; et il t'est permis de lire de la même façon. Et lorsque tu prends la lyre, ni ton père ni ta mère, si je ne m'abuse, ne t'empêchent de pincer ou de relâcher la corde que tu veux, ni de la faire vibrer et résonner avec le plectre. [...] Quelle est donc la raison, Lysis, pour laquelle ils ne formulent aucune interdiction en ces matières, alors qu'ils en formulent dans les domaines dont nous avons parlé ? – Je crois, répondit-il, que c'est parce que je connais ces matières, mais non les autres¹⁹.

Un passage des *Entretiens*, déjà partiellement cité en introduction, attire ici mon attention, en ce qu'il résonne de toute évidence avec le texte susmentionné²⁰. Collette-Dučić écrit : « Dans ce passage clé, Socrate fait comprendre à Lysis que la condition de la liberté, définie comme licence ou droit [...] de faire ce qu'on veut, est la possession du savoir. La liberté est un droit que l'on n'accorde qu'à celui qui sait et parce qu'il sait²¹ ». Dans le passage en question, on voit en effet que le savoir est institué par Platon comme la seule condition de possibilité de la liberté du sage. Comme chez Platon, le savoir est chez les stoïciens la condition nécessaire de l'acquisition de la liberté. Cette dernière, nous dit Épictète, est absolument incompatible avec la déraison, et doit donc être attribuée uniquement à l'âme rationnelle du sage. Nous pouvons donc dès maintenant confirmer notre affirmation de départ, selon laquelle la liberté – contrairement à la responsabilité causale, dont on a vu avec Bobzien que chacun était en sa possession – s'acquiert au bout d'un long processus qui correspond, chez Épictète, au chemin qui mène du progressant au sage. Si chaque discipline possède un savoir correspondant qui confère la liberté à son utilisateur, la vie humaine devra également, pour être appelée « libre », être placée sous l'enseigne d'une *prohairesis* droite. Épictète poursuit :

Comment, par exemple, faisons-nous quand nous écrivons ? Est-ce que je me propose d'écrire le nom de Dion comme je veux ? Non, mais on m'enseigne à vouloir l'écrire comme il faut. Et s'il s'agit de musique ? C'est la même chose. D'une

façon générale, dès qu'existe un art ou une science, que faisons-nous ? La même chose. Sinon, si les choses se pliaient aux volontés de chacun, il ne vaudrait pas la peine de savoir quoi que ce soit. En l'occurrence, est-ce uniquement pour ce qui est le plus important et absolument décisif, la liberté, qu'il m'est permis de vouloir au hasard ? En aucun cas, mais recevoir une instruction, c'est, justement, apprendre à vouloir chaque événement comme il arrive. Et comment arrive-t-il ? Selon l'ordre établi par l'ordonnateur²².

Ce paragraphe nous indique clairement la filiation platonicienne de la conception que se fit le stoïcisme tardif de la liberté : tout comme chez Platon, le savoir – ici, la *science* – correspondant à un domaine d'action déterminé *rend libre* dans l'usage des choses qui en retournent. De plus, même les exemples utilisés par Épictète – la lyre, l'écriture, etc. – semblent directement évoquer le texte du *Lysis*. Conséquemment, il m'apparaît correct d'affirmer avec Collette-Dučić que la liberté du sage, telle qu'Épictète l'a pensée, ne se comprend qu'en relation avec le savoir acquis par un tel homme, savoir qui, comme nous l'avons vu, est la seule chose qui puisse rendre réellement libre. Indiquons seulement, pour conclure cette section, que la distinction propre à Épictète entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend point est, pour ce commentateur, ramenée à la définition technique de la liberté dans le stoïcisme classique, en lien avec la notion d'*autopraxia* (agir dans le domaine des choses qui nous sont propres)²³. En ce sens, l'homme qui atteindra la liberté le fera en apprenant son domaine d'action propre, et donc en distinguant ce qui est *eph' hêmin* de ce qui ne l'est pas.

2.3.2. Paradoxes et paralogismes : la liberté et la royauté du sage

Avant de terminer cette étude par une analyse de quelques passages des *Entretiens* qui semblent pertinents dans le cadre d'une explicitation de ce qu'Épictète entend par *liberté*, tentons de comprendre en quoi on peut dire, avec Origène²⁴, que la doctrine stoïcienne de la liberté constitue un *paradoxe*. Contrairement aux *paralogismes*, c'est-à-dire aux raisonnements contraires au *logos*, les *paradoxes* stoïciens sont ainsi nommés en ce qu'ils sont contraires

à la *doxa*, donc à l'opinion commune qui veut que celui qui n'est pas esclave soit libre (notion démocratique étendue de liberté). On retrouve un exemple de ces maximes en apparence paradoxales dans le traité de Cicéron, *Les paradoxes des stoïciens*. On peut effectivement parler de *paradoxe* de la liberté, dans la Stoa, en ce sens que, contrairement à l'opinion commune, qui voudrait que la liberté soit d'abord et avant tout une notion politique (un droit conféré par la loi à un certain type de personnes), pour les stoïciens, c'est le savoir (donc une dimension intérieure de la personne, indépendante de toute condition sociale et politique) qui rend réellement libre.

3. La liberté dans les *Entretiens*

Pour conclure notre propos, nous passerons maintenant à l'analyse de certains passages sélectionnés des *Entretiens* afin d'apprécier plus clairement la détermination de la liberté selon Épictète, en tentant bien évidemment d'intégrer les interprétations passées en revue précédemment. Rappelons brièvement quelques éléments ces interprétations : tout d'abord, Bobzien conçoit la liberté stoïcienne comme une absence d'empêchement et une concordance de la volonté du sage avec le déroulement des événements. Ensuite, Braicovich récuse cette première conception, qu'il fait plutôt équivaloir à l'*ataraxie* ou la simple absence de troubles, et prétend voir chez Épictète une liberté définie comme *autorégulation* d'une *prohairesis* saine, argumentant que l'absence d'empêchement décrite par Bobzien est incompatible avec le déterminisme. Finalement, Collette-Dučić semble défendre une conception beaucoup plus près de celle de Bobzien, tout en mettant l'accent sur l'origine démocratique et la filiation platonicienne de la définition stoïcienne de liberté – et par extension, de celle d'Épictète. Commençons par un passage du livre I, 29 :

L'essence du bien est une certaine qualité de la faculté de choix, et pareillement l'essence du mal. Que sont alors les choses extérieures ? Des matières pour la faculté de choix : c'est en s'appliquant à ces matières qu'elle atteindra son bien propre et son mal propre. Comment atteindra-t-elle le bien ? En ne donnant pas de valeur à ces matières. Car les jugements

droits portés sur ces matières font que la faculté de choix est bonne, mais s'ils s'écartent de la voie droite et se fourvoient, ils font qu'elle est mauvaise. Telle est la loi établie par le dieu quand il dit : « Si tu veux un bien, tire-le de toi-même. » Toi, tu declares : « Non, d'un autre. » Ne t'exprime pas ainsi, mais tire-le de toi-même²⁵.

Encore une fois, la qualité de la faculté de choix – elle-même déterminée par une certaine *histoire personnelle* – vient déterminer les représentations que nous avons par rapport aux choses extérieures, et donc partiellement déterminer – le destin assumant l'autre part – tant nos actes psychiques que la suite de cette *histoire personnelle*. Le rapport entre la qualité de la faculté de choix et celle des représentations semble ici quasi mécanique, ce qui renforce selon nous le déterminisme écrasant qui est celui du cosmos stoïcien. Toutefois, comme nous l'avons vu, le déterminisme du stoïcisme n'entre pas en conflit avec la liberté du sage : celle-ci est conforme à la raison en ce qu'elle découle du savoir, et ne constitue un paradoxe qu'au sens où elle s'oppose précisément à cette *doxa* de la liberté qu'avaient les Grecs des cités démocratiques. En ce sens, ce passage est tout à fait conforme à l'interprétation faite auparavant du I, 12, 9 à 15 en relation avec le texte cité par Collette-Dučić du *Lysis* de Platon. L'opposition entre le déterminisme causal et la liberté, sur laquelle joue par exemple Braicovich, est donc ici artificielle et anachronique. Il semble qu'en argumentant que le sage n'atteint pas nécessairement l'objet de sa libre représentation, il ait précisément oublié la distinction capitale qu'Épictète dresse dès les premières lignes des *Entretiens* : en effet, on ne peut être libre que dans le domaine de ce qui dépend de nous, *l'intrapsychique*, et l'atteinte d'un objet que se donne le désir dans la vie courante échappe tout à fait à ce domaine.

Mais si l'on me demande : « Quelle est donc la meilleure des choses qui existent ? », que puis-je répondre ? Le talent de bien dire ? Impossible. Mais : la faculté de choix quand elle est droite. C'est cela, en effet, qui se sert aussi bien du talent de bien dire que de tous les autres, petits et grands. Quand

elle est correctement orientée, l'homme devient bon, et quand la bonne orientation est manquée, l'homme devient mauvais. C'est en fonction d'elle que nous connaissons l'échec ou le succès, que nous nous faisons des reproches les uns aux autres ou que nous nous plaisons les uns avec les autres ; bref, ignorer cela produit le malheur, y être attentif, le bonheur²⁶.

Comme dans l'extrait précédent, Épictète entend manifestement un rapport direct de cause à effet entre l'orientation de la faculté de choix (*prohairesis*) et la moralité ou le succès d'un individu. C'est en effet *en fonction d'elle* que nous sommes bons ou mauvais, heureux ou malheureux. Mais c'est en retour en fonction de notre vie que nous développons une *prohairesis* droite ou pas. Ce cercle, qui, comme le remarque Braicovich, ne paraît pas pris en charge par Épictète, semble mettre hors d'atteinte la possibilité réelle de parvenir à l'obtention de la liberté du sage à ceux dont le destin n'est pas fait pour en prendre les traits essentiels. Cette dernière remarque ne constitue toutefois pas un argument allant à l'encontre de la présence d'un concept de liberté dans le stoïcisme, en ce qu'Épictète lui-même semble tout à fait conscient de la difficulté d'atteinte du statut de sage – il ne convient en effet pas à tout le monde d'être Socrate. Rappelons également que le sage est libre par le savoir par rapport à ceux qui sont esclaves par l'ignorance, et non pas libre au sens où sa *prohairesis* échapperait à l'enchaînement causal du destin. C'est que le sage a intégré parfaitement la distinction capitale d'Épictète : « Il voit que parmi les choses qui le concernent il possède les unes exemptes d'empêchement et dépendant de lui, les autres frappées d'empêchement et dépendant d'autrui : sont sans empêchement celles qui relèvent de son choix, empêchées celles qui lui sont soustraites²⁷ ». La liberté réside donc dans ce choix : « s'il juge que son bien et son avantage résident uniquement dans ce qui n'est pas empêché et dépend de lui, il sera libre, serein, heureux, hors d'atteinte...²⁸ ».

La liberté est en ce sens comprise d'une façon étonnement simple par Épictète : « l'homme qui n'est soumis à aucune entrave est libre, lui qui a toutes choses sous la main, à son gré²⁹ ». Lui-même esclave, il considère pourtant que le réel esclave est « celui

que l'on peut entraver ou contraindre, à qui l'on peut faire obstacle, celui que l'on peut, malgré lui, jeter dans quelque difficulté³⁰ », c'est-à-dire l'homme en qui la faculté de choix se porte encore sur ce qui ne dépend pas de lui. Au contraire, l'homme qui, fort du *savoir* relatif à la distinction cardinale entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, est « affranchi de toute entrave, [et] ne désire rien de ce qui lui est étranger³¹ », est libre. Corps, fortune, honneurs : tous ces biens, nous dit Épictète, sont étrangers à la *prohairesis*. La réalisation de cette différence essentielle constitue le seul chemin de l'homme vers le bonheur : « telle est la route qui conduit à la liberté ; la seule qui délivre de l'esclavage ». En ce sens, Épictète nous enjoint de considérer deux exemples d'hommes libres que sont Socrate et Diogène. Attardons-nous quelques instants sur le second, en ce que son comportement convient parfaitement à la description de la liberté que nous venons de faire. « Diogène », nous dit Épictète, « était libre. Comment cela ? [...] De tout ce qu'il possédait il pouvait aisément se détacher, toute chose était suspendue à lui³² ». Diogène constitue conséquemment un parfait exemple d'homme libre. Capable de se détacher de tous ses biens face aux aléas du sort, incluant son propre corps, son comportement traduisait une parfaite compréhension de ce qui dépendait de lui et de ce qui au contraire était soustrait à sa faculté de choix.

Terminons notre analyse en insistant sur le caractère englobant de la liberté ainsi comprise : elle nécessite un savoir inébranlable qui permet au sage de se diriger sans jamais être empêché dans la poursuite de l'objet de sa volonté. L'analogie qu'Épictète semble privilégier pour nous le rappeler, c'est-à-dire celle entre chaque science particulière et une science générale de la conduite de la vie, montre la totalisation sous-jacente à l'éthique qu'il nous propose : « Qu'est-ce donc qui fait que l'homme n'est pas empêché et dispose absolument de lui-même ? [...] Voyons, quand on écrit, qu'est-ce qui fait qu'on n'est pas empêché ni entravé ? – La science de l'écriture. – Et quand on joue de la cithare ? – La science du jeu de la cithare. – Donc, quand il s'agit de vivre, c'est la science de la conduite de la vie³³ ».

Tout va en effet comme si la vie elle-même était comparable à un domaine déterminé d'activité que l'on peut maîtriser via la possession de la science correspondante. Toutefois, on peut très probablement affirmer que certains ont effectivement maîtrisé la science de l'écriture, ainsi que celle de la cithare. La « science de la conduite de la vie » semble beaucoup plus difficile à observer chez l'homme. La liberté du sage, en ce sens, joue également le rôle d'un idéal régulateur ; idéal qui, plutôt que d'être relégué à la raison pure comme d'autres le feront, est personnifié dans la figure du sage qui devient ainsi un élément quasi mythologique du monde stoïcien³⁴.

4. Conclusion

Nous avons donc examiné le développement de la liberté du stoïcisme initial à Épicète, d'abord en parcourant diverses interprétations de ce concept. Ensuite, nous avons tenté de préciser la conception de la liberté telle qu'octroyée au seul sage par Épicète – à la suite de toute la tradition stoïcienne – en examinant des passages clés des *Entretiens*. Finalement, il semble que notre affirmation de départ – à savoir que la liberté, contrairement à la responsabilité, n'est pas d'emblée octroyée aux hommes, mais s'acquiert par le savoir – est désormais en mesure d'être suffisamment confirmée. Nous avons également vu que cette liberté joue le rôle d'un idéal à atteindre pour tout stoïcien.

Finalement, il paraît adéquat de comprendre la liberté du sage d'Épicète non pas comme une résignation face au destin, mais bien plutôt comme l'absence de trouble causée par le savoir de ce qui dépend réellement de nous. En ce sens, l'ἐλευθερος est donc paradoxalement libre – c'est-à-dire qu'il l'est de façon contraire à la *doxa*, l'opinion des ignorants de la foule, qui ferait au contraire de la liberté une licence illimitée. Il semble toutefois convenable d'apprécier ici toute la distance qui existe entre une telle conception de la liberté et celle que nous nous faisons intuitivement de ce concept – bien que cet élément soit tout à fait pris en charge par la notion stoïcienne de paradoxe, et que, ce faisant, nous soyons peut-être nous-mêmes prisonniers d'une certaine *doxa*. En outre, il semble également légitime de considérer qu'Épicète tient la liberté

pour le bien suprême : seul le sage, plus heureux d'être tous les hommes, en jouit réellement. Certes, la possibilité réelle d'atteindre l'état du sage, que ce soit pour nous modernes ou même pour les contemporains d'Épictète, semble tout à fait improbable : par-là, la liberté joue toutefois son rôle d'idéal régulateur. En toute rigueur, la possibilité réelle d'atteindre la liberté n'importe pas au stoïcien : il agit uniquement de par la droiture de sa *prohairesis*, laissant à Zeus le soin de déterminer son destin.

-
1. Frédérique Ildefonse, « La personne en Grèce ancienne » dans *Terrain*, n° 52 (mars 2009), p. 64-77.
 2. Épictète, *Entretiens*, traduction par R. Muller, Paris, Vrin, 2015, I, 12, 9 à 15, p. 85.
 3. Qui correspond, comme nous le verrons, à l'opinion (*doxa*) de la foule, qui consiste à concevoir la liberté comme licence illimitée, « droit de faire ce que l'on veut ».
 4. J'aimerais d'ailleurs remercier M. Bernard Collette-Dučić de m'avoir remis une copie de son chapitre encore à paraître, intitulé « La licence démocratique et son interprétation philosophique dans l'antiquité », ainsi que d'avoir commenté le travail ayant servi de base à cet article à la fin de l'automne 2017.
 5. S. Bobzien, « Stoic Conceptions of Freedom and their Relation to Ethics » dans *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 41 (1997), p. 80.
 6. *Ibid.*
 7. Je pense ici aux *Entretiens* I, 12, 9 (*op. cit.*, p. 85) et IV, 1, 62 (*op. cit.*, p. 392).
 8. S. Bobzien, *loc. cit.*, p. 82.
 9. *Ibid.* p. 84.
 10. R. S. Braicovich, « Freedom and determinism in epictetus' discourses » dans *Classical Quarterly*, vol. 60, n° 1 (2010), p. 204.
 11. *Ibid.*
 12. *Ibid.*, p. 218.
 13. Bernard Collette-Dučić, « La licence démocratique et son interprétation philosophique dans l'antiquité » dans B. Collette-Dučić, M.-A. Gavray et J.-M. Narbonne (éds.), *Critique et licence dans l'antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 2018 (à paraître), p. 1.

14. Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, VII, 69, traduction par Denis Roussel, adaptée, tel que cité dans Bernard Collette-Dučić, *loc. cit.*, p. 2 :
« Il leur parla de leur patrie, la plus libre des cités, où tous possèdent, dans le domaine du genre de vie, un *pouvoir non contrôlé*. »
15. Bernard Collette-Dučić, *loc. cit.*, p. 2.
16. *Ibid.* p. 7.
17. Épictète, *op. cit.*, II, 1, 23, p. 150. Cicéron, *Paradoxes stoïciens*, V, 34, tel que cité dans Bernard Collette-Dučić, *loc. cit.*, p. 7.
18. Bernard Collette-Dučić, *loc. cit.*, p. 7.
19. Platon, *Lysis*, 209a-209c, dans Platon, *Charmide. Lysis*, traduction par L.-A. Dorion, Paris, GF-Flammarion, 2004, tel que cité dans Bernard Collette-Dučić, *loc. cit.*, p. 7.
20. Épictète, *op. cit.*, II, 1, 22, p. 150.
21. Bernard Collette-Dučić, *loc. cit.*, p. 6.
22. Épictète, *op. cit.*, I, 12, 9 à 15, p. 85.
23. Bernard Collette-Dučić, *loc. cit.*, p. 10.
24. *Ibid.*, p. 8.
25. Épictète, *op. cit.*, I, 29, 1 à 4, p. 137.
26. *Ibid.*, II, 23, 27 à 29, p. 251.
27. *Ibid.*, IV, 7, 8-9, p. 440.
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*, IV, 1, p. 383.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*, IV, 1, 152 à 154, p. 409.
33. *Ibid.*, IV, 1, 62-63, p. 393.
34. Socrate et, comme nous l'avons déjà mentionné, Diogène, peuvent en ce sens être considérés comme la personnification quasi mythique de cet idéal du sage libre.