

« Libère-toi toi-même »
La découverte de l'autonomie chez les Grecs
Karl-Martin Dietz

Cela commença par le combat pour une liberté sociale et politique. Celle-ci était mise en danger de deux côtés : par des puissances étrangères qui menaçaient la chose publique propre, et de la domination de quelques-uns, rois ou tyrans, sur leurs sujets. Les Grecs, en particulier les Athéniens, se trouvaient ainsi, depuis le 7^{ème} siècle av. J.-C., à l'intersection de deux aspirations de liberté différentes. Au 5^{ème} siècle, quelque chose de nouveau en sortit : la conscience d'une liberté prenant naissance en l'être humain. Elle n'était plus à conquérir dans le combat avec d'autres, mais au contraire, dans la confrontation de l'individu avec lui-même. L'être humain individuel devint dès lors de plus en plus la valeur de référence du penser et de l'agir. Les lignes de ce développement de plus de 1000 ans sont suivies dans les pages suivantes. Nous commençons par l'événement historique clef.

Suse, à l'automne de l'année 480 av. J.-C.

La ville de Suse est le centre de l'empire Perse. Cet empire s'étendait, certes, sur la Turquie actuelle jusque directement dans la région de la Grèce, mais la capitale, Suse, se trouvait bien éloignée, dans le territoire de l'Irak actuelle. On y a connaissance, à l'automne 480 av. J.-C., que le grand empereur Xerxès est parti, avec une puissante force militaire, en guerre contre la Grèce, un pays insignifiant, selon la vision qu'en ont les Perses à l'époque. Mais pour Xerxès, c'était une campagne de vengeance. Vingt années auparavant, les Grecs s'étaient mutinés contre le grand roi et avaient soutenu l'insurrection des villes grecques de la côté ionienne (aujourd'hui, turques) contre les revendications de domination perse. Ce « soulèvement ionien » avait échoué et Athènes, en particulier, avait commis la « faute » d'intervenir au profit de ses ressortissants. Dix ans plus tard, une expédition punitive perse atteignit les Athéniens, pour cette raison, mais sans doute contre toute attente, celle-ci fut battue et repoussée (490 av. J.-C., bataille à proximité de Marathon). Chacun pouvait dès lors le savoir : les Perses n'en resteront pas là. Ils reviendront, et certes avec l'engagement de toutes leurs forces de combat. De nouveau dix ans plus tard, il en fut bien ainsi. Il vinrent avec une armée géante de 100 000 hommes et 1000 navires. Avant qu'ils eussent atteint Athènes, la plupart des villes grecques s'étaient déjà rendues — et elles avaient bien fait. Car les représailles des Perses étaient connues pour être épouvantables : assassinat de masse, esclavage ou bien déplacement dans le centre de la Perse (Irak !). Les Athéniens ne pouvaient pas compter sur une indulgence. Ils étaient bel et bien l'objectif véritable de cette expédition. S'ils ne voulaient pas disparaître complètement, ils devaient s'en remettre à l'invraisemblable : une victoire. Tout fut donc prévu. Comme d'usage, on envoya d'abord une légation à Delphes, pour demander conseil à l'Oracle. Il conseilla de construire des « murailles en bois ». Cette information devait encore, comme tout ce qui venait de Delphes, être interprétée au moyen d'une force idéale. C'est au stratège Thémistocle, lequel devait par la suite, au cours de la guerre, jouer aussi le rôle proéminent, que revint le mérite de convaincre ses concitoyens qu'avec des « murailles de bois », il ne devait pas s'agir de palissades, mais au contraire, de construction de navires. Et ainsi ce peuple des Athéniens, qui ne naviguait pas, se mit à construire des navires et à les équiper. — On attendit donc la flotte perse dans le golfe Saronique, devant l'île de Salamine, à proximité immédiate d'Athènes. Alors que les Perses se rapprochaient, les Athéniens prirent une mesure inhabituelle : ils évacuèrent la ville en un temps très bref. Les femmes, les enfants, les anciens, et aussi les idoles, furent transférés en plusieurs lieux de l'Attique, avant tout sur l'île de Salamine, devant laquelle dut faire rage ensuite la bataille navale. L'armée terrestre perse ne rencontra donc personne en arrivant devant Athènes et donc la rasa, avant de poursuivre sa route.

Les nombreux gros navires perses encerclèrent alors les navires quelque peu plus petits des Athéniens dans le golf de Saronique. Les Grecs se retranchèrent derrière les îles, là où les gros navires pouvaient mal manœuvrer. Mais eux-mêmes s’y retrouvèrent aussi piégés. Au prise d’une angoisse énorme, il s’apprêtèrent, contre la volonté de leur capitaine, à traverser les lignes perses à la faveur de la nuit et à tenter de gagner le large. Ce n’était assurément pas une bonne idée, car en haute mer, ils eussent été exposés sans aucune chance à la poursuite des Perses. C’est alors que Thémistocle se servit d’un ruse de guerre à deux têtes : il envoya un esclave aux Perses, qui devait se faire passer pour déserteur et, comme preuve de ses « intentions honnêtes », divulguer aux Perses l’information que le lendemain, au point du jour, les Grecs tenteraient une sortie. Au moment où cela se produisit effectivement, ils rencontrèrent les Perses préparés, de sorte que d’une manière forcée, on en arriva à mener la bataille qu’on voulait éviter. Les Grecs combattirent avec le courage du désespoir et mirent à profit, à l’occasion, la protection de la situation à l’étroit des navires perses, tandis qu’avec leurs navires, plus petits et maniables, ils se glissèrent le long des gros navires perses contraints à entrer, leurs brisèrent les rames, en les rendant ainsi incapables de manœuvrer. La défaite des Perses ne fut en aucune façon foudroyante. Mais l’effet psychologique fit le reste, et les Perses n’y revinrent plus.

De tout cela, on ne savait encore rien à Suse. On attendait quotidiennement le messenger avec l’annonce de la victoire. Lorsqu’il arriva finalement, il annonça, à vrai dire, la défaite et bouleversa les Perses au plus profond d’eux-mêmes, habités qu’ils étaient aux victoires. Pour ceux qui étaient restés à Suse, ce fut la première occasion de s’informer principalement sur les Grecs. Atossa, la mère du grand roi (lui-même n’était pas encore rentré), demanda au messenger quel genre de gens étaient donc ces Grecs ; et surtout : « Qui se trouve comme souverain parmi eux et commande l’armée ? » C’est effectivement la question facile à concevoir dans un grand empire asiatique. — Mais le messenger rapporta : les Grecs ne sont « les valets d’aucun homme [...], ils ne sont pas des sujets ». On ne comprit absolument pas cela à Suse. Sans un meneur [*Führer*], il ne peut y avoir en effet que le chaos ! Mais ensuite, le messenger récita l’appel au combat du commandant grec, à l’aube de ce matin gris : « Vous fils des Hellènes ! Debout ! Libérez ! / La patrie ! Libérez les Fils et / Les sièges des Mères et Pères divins / Et aussi les tombes de vos ancêtres / Allez à présent / Tous au combat ! » Par contre, en face, on avait érigé en toute hâte un trône au grand roi perse sur une colline sur le rivage du golfe, duquel il pouvait contempler la bataille. Il menaçait ses gens de la mort, s’ils ne se précipitaient pas avec zèle dans la bataille. Les soldats perses n’avaient naturellement aucun plaisir au carnage. — Ainsi bien différente fut la motivation des deux côtés. Chez les Grecs ; pensez à ce qui est sacré pour vous ! Liberté pour vous, pour votre famille et vos dieux ! Chez les Perses : si vous ne vous engagez pas, cela ira mal pour vous ! — Les uns étaient interpellés comme des citoyens libres de la Polis, les autres comme des sujets menacés. — Avec la défaite de Salamine, le danger perse fut définitivement conjuré pour tous les Grecs et la liberté politique établie (« liberté vis-à-vis de la domination par d’autres »)¹.

Nous connaissons cette scène tirée du drame d’Eschyle *Les Perses*. Elle fut représentée en 472 av. J.-C., 8 ans après la victoire de Salamine. L’auteur avait lui-même participé à la bataille navale. L’élément remarquable de ce drame, quoiqu’il fût bien représenté pour la première fois à Athènes, c’est qu’il se joue de fait à la cour du grand roi à Suse et représente les événements de Salamine selon la perspective perse. On ne peut naturellement pas assez se représenter la joie éprouvée par la victoire chez les Athéniens. En effet, toute leur existence en dépendait. Et pourtant, l’événement n’y est pas décrit à partir de leur expérience, mais au contraire de celle des Perses et donc sans hurlements de triomphe. C’est moins la victoire des Grecs qui est représentée, que la défaite des Perses à partir de leur vision. C’est là tout à fait manifestement déjà un résultat de la « liberté intérieure » en éclosion à Athènes. En relève aussi la faculté de prendre ses distances vis-à-vis de ses propres émotions. On apprend à regarder soi-même au-dessus de ses épaules.

¹ Hans Krämer : *La fondation du concept de liberté dans l’Antiquité*, dans Joseph Simon (Éditeur) : *Liberté aspects théoriques et pratiques du problème*, Freiburg/Munich 1977, p.241.

Les habitants de Suse forment le chœur de ce drame. Le chœur, dans la tragédie grecque, a plusieurs fonctions. Par exemple, il met en discussion la surprise de la situation, et signale cependant aussi un coup d'œil qui fait défaut aux acteurs eux-mêmes. Ainsi dans la prévision aussi : « Pourtant les peuples de la terre d'Asie/ ne se laisseront plus longtemps / gouverner sous la férule perse. » La tyrannie orientale signifie, par exemple, — une représentation épouvantable pour les Grecs —, que face au grand roi, on doit encore se jeter à plat ventre à terre. Ces temps-là, selon le chœur, seront bientôt révolus et certes, pas seulement pour les Grecs, mais pour toute l'Asie elle-même ! « Ils ne paieront plus le tribut / Sous la contrainte princière / Ils se couchent encore à terre, / Pour se laisser ordonner. / Car vraiment de la royauté, / est toute anéantie, la force ! / Et plus jamais condamnées au secret / les langues des mortels. / Car le peuple est délivré, / Pour parler en liberté, / Délivré qu'il est / Du joug de l'autorité. »². Avec cela s'exprime en même temps aussi en quoi consistait, pour les Grecs, la différence essentielle entre l'Asie et Athènes : à Athènes, on peut *tout* dire, il y règne la « *parrhesia* ».³ Et en même temps *chacun* parle sans considération de personne (« *isegoria* »). Le chœur des *Perses* exprime déjà le tournant mémorable que prendra la vie sociale des êtres humains.⁴

Nous ici, gens d'aujourd'hui, nous pourrions nous arrêter et nous demander si entre temps nous disposons effectivement ce qui était alors très prisé : liberté de parole, liberté d'opinion, droits égaux pour tous ? Naturellement tout cela se trouve bien dans nos constitutions. Mais est-ce que cela vit ? Dans les organisations de l'État et de l'économie, on rencontre — encore ces nombreux airs de « grands rois » !

Qu'est-ce qui fut décisif ?

Qu'est-ce qui a amené la victoire de Salamine, contre toute vraisemblance ? Tout d'abord, sans aucun doute, les performances de l'intelligence [homérique, *ndt*] de Thémistocle : anticipation des réactions perses, construction d'une flotte, évacuation d'Athènes, et l'astuce de tenter une percée au point du jour, tout en l'annonçant à l'ennemi, ainsi que la faculté de tirer avantage de la situation d'infériorité désespérée où se trouvait sa propre flotte. Ensuite aussi l'engagement des libres combattants Athéniens pour le bien de leur cité. Déjà l'historien Hérodote (env. 485-425 av. J.-C.) faisait valoir ceci : Libre obéissance aux lois. Et les lois sont égales pour tous. Les Orientaux par contre, sont soumis aux humeurs changeantes de leurs dominateurs. Ils ne sont pas en mesure déjà, par conséquent, de penser et d'agir librement.⁵ Cela passa bientôt pour une conquête grecque. Les Athéniens eux-mêmes connurent des rechutes, par exemple, par le mésusage de l'alliance maritime attique et le détournement des fonds communs. — Décisif, pour le succès des Grecs sur les Perses ; au regard rétrospectif, ce fut un moment double : intelligence et vision anticipative, lesquelles n'ont pas non plus reculé de frayeur devant ce qui était inhabituel, comme aussi le courage personnel. Pour s'exprimer plus généralement : performances personnelles de l'intellect et énergies du courage. En elles reposent le germe de la civilisation grecque comme de celle romaine.

Liberté intérieure

² Eschyle : *Les Perses*, versets 582 et suiv. ; les paroles précédentes du messager se trouvent aux versets 241 et suiv., 402 et suiv., traduction de Wolfgang Schadewaldt.

³ Kurt Raaflaub : *La découverte de la liberté*, Munich 1985, p.326.

⁴ Angela Babst : *La démocratie athénienne*, Munich 2003, p.53.

⁵ Voir Hérodote 7, 103.

Le mot « autonomie » (« se donner des lois soi-même ») n'était jusque là utilisé que pour des villes ou des formations étatiques : est-ce qu'une polis est autonome ou se trouve-t-elle sous la domination étrangère ? Mais à présent le concept « *autonomia* » est aussi utilisé pour l'être humain individuel. La plus ancienne déclaration de ce genre que nous connaissions se trouve dans l'*Antigone* de Sophocle (exposée vers 442 av. J.-C.). Les deux fils de l'ancien roi Œdipe luttent pour la domination sur Thèbes. Polynice intervient de l'extérieur. Étéocle défend la ville (et avec cela aussi son pouvoir) de l'intérieur. Mais tous deux meurent de la main l'un de l'autre. Étéocle reçoit des funérailles solennelles, mais pour le corps de Polynice, qui se trouve au pied des murailles à l'extérieur, le nouveau roi Créon, interdit, sous peine de mort, tout ensevelissement. Leur sœur, Antigone, l'ensevelit nonobstant de nuit. Elle enfreint ainsi la nouvelle « loi de la ville », la loi divine. Elle est donc arrêtée et condamnée à mort. Avant l'exécution, le chœur des citoyens de Thèbes lui dit : « Tu ne vécus que selon ta loi propre (*autonomos zosa*), / voilà pourquoi tu vas au pays des défunts ». ⁶ Son crime consistait dans le fait de vivre « *autonomos* », selon les maximes personnelles qu'elle se pose. C'était inouïe à l'horizon du mythe, qui vint ainsi sur la scène, mais il fait retentir en même temps aussi la fanfare d'une nouvelle époque.

Nous devons partir du fait qu'une différence entre liberté intérieure et extérieure ne devient seulement consciente que sous la pression des guerres médiques. Eschyle, 8 ans déjà après la victoire de Salamine, a signalé, par les paroles citées, le caractère d'époque de ce tournant, et aussi du fait que la libération de la cité est redevable, pour l'essentiel, à l'autonomie de ses citoyens. Sparte, l'alliée mal aimée dans le combat contre les Perses, ne connut pas cette liberté des citoyens individuels, ni avant ni après, mais elle fut malgré tout couronnée de succès militaires. Au plan culturel, bien sûr, Sparte resta durablement inféconde. À Athènes, par contre, on en vint dans le temps le plus bref à une floraison inattendue d'art, d'architecture, de poésie, Philosophie et science. En même temps naquit une nouvelle forme d'État, la démocratie (formellement à partir de 462/461). ⁷, qui reposa sur l'autonomie des habitants de la polis, tout en se révélant, dès le début, comme labile et sans cesse en danger. Elle exista à peine cent ans, avec de nombreuses interruptions, et de 146 av. J.-C. jusqu'en 1829 ap. J.-C. la Grèce resta dominée par d'autres puissances : celles des Macédoniens, des Romains et des Turcs.

Ce qui continue d'agir jusqu'à aujourd'hui de ce développement, c'est avant tout la formation de la liberté intérieure, qui apparaît tout d'abord comme une voie particulière empruntée par les Athéniens, mais entre temps — pour le moins dans ses intentions — elle s'empara du monde entier. Comment cela continua-t-il plus loin ?

Sans disposer tout de suite d'un concept pour cela, des points de vue de « liberté intérieure » furent réalisés dans les époques successives. Ainsi l'historien et écrivain, Thucydide (env. 460-400 av. J.-C.), dans les discours qu'il attribue à Périclès, dit de la nature essentielle des Athéniens : « Nous faisons le bien, non pas par calcul, mais au contraire, à partir d'une liberté dont nous sommes sûrs et certains. » ⁸ La liberté intérieure remplace le calcul utilitaire. Pour Thucydide, l'essence de la démocratie athénienne repose au-delà, dans la liberté de la configuration de sa vie au moyen de l'individu. ⁹ « Nous pensons avant d'agir ». ¹⁰

⁶ Sophocle : *Antigone*, traduction de Wilhelm Willige.

⁷ Christian Meier : *Athènes. Un nouveau commencement de l'histoire*, Berlin 1995, p.351.

⁸ Thucydide : *La guerre du Péloponnèse*, II 40.

⁹ Jochen Bleicken : *La démocratie athénienne*, Paderborn 1995, 3^{ème} édition, p.366.

¹⁰ Thucydide : *La guerre du Péloponnèse*, II 40.3.

Socrate (env. 469-399 av. J.-C.), contemporain de Thucydide, passe pour l'inventeur de la liberté intérieure.¹¹ Il ne s'est même jamais laissé détourner, dans les situations difficiles, de faire exactement ce qu'il tenait pour juste. Ainsi a-t-il résisté à l'ordre des « trente tyrans » régnant à Athènes d'arrêter un concitoyen innocent et de le jeter en prison. Au lieu de cela il rentra simplement chez lui. Qu'il ne fut pas traduit en justice pour cela, ce fut simplement parce que la domination des tyrans cessa rapidement. Donc ce fut un geste analogue à celui d'Antigone : faire ce qu'on estime juste, si besoin aussi en opposition au pouvoir de l'État. Des actions de ce genre furent bientôt désignées comme « libres ». « Est libre ce qui s'impose à soi-même ». Et « Liberté est la conduite de vie, une domination de soi sur tout pouvoir »¹² L'auteur de tragédie Euripide (env. 480-406 av. J.-C .) a aussi reflété les aspects intérieurs de la liberté humaine et mis en relief expressément le caractère volontaire dans les acceptations du *Nomos* en tant qu'action humaine standard conforme au discernement.¹³

Platon : le choix du modèle de vie

¹¹ Samuel Vollenweider : *Liberté en tant que création nouvelle*, Göttingen 1989, p.23.

¹² Pseudo-Platon : *Definitions* 415a et 412d.

¹³ M. van Straaten : *What did the Greeks Mean by liberty?* [*Que voulaient dire les Grecs avec la liberté*], dans : *Theta-Pi. A journal for Greek and Early Christian Philosophy*, volume III, 1974, p.123.

Chez Platon, la « liberté » n'eut point de poids particulier. Le mot apparaît rarement et pas sous une forme d'expression philosophique spécialisée. Rainer Sauer, doctorant auprès du philosophe renommé Johannes Hirschberger, rédigea néanmoins avec Bruno Liebrucks, en tant que second expert, une thèse sur le « concept platonicien de liberté ». Pour la question de savoir si et comment pensait Platon le cas échéant sur la liberté de décision, il est décisif, pour ces auteurs, de savoir quelle importance on attribue au motif mythique de « la pérégrination des âmes » dans l'œuvre de Platon. « La pérégrination des âmes n'est pas si invraisemblable chez Platon qu'on pût, en la négligeant, la tenir pour une œuvre mythique accessoire. »¹⁴ La ré-incorporation [*Wiederverkörperung*] si fréquemment thématifiée chez Platon, est-elle donc à prendre à la lettre, ou bien est-elle la manière imagée de présenter l'expression d'un « caractère d'a priori de l'esprit humain » ? Chez les très nombreux mythes de Platon, qui abordent la ré-incorporation [*Wiederverkörperung*], se trouve, au premier plan, le choix du modèle de vie de la vie prochaine. Dans le passage entre deux vies, est atteint un moment de discernement supra-ordonné, à partir duquel le destin à venir est choisi en tant que compensation pour la manière de vie passée — un bref instant de « liberté » entre deux formes de vie subjectivement ressenties comme « nécessaires ». — Comment cela peut-il être philosophiquement compris ? Quoique la question de base posée, n'est finalement pas convaincante de manière décisive, il est stimulant de la discuter sérieusement et ensuite, de considérer, par exemple, le concept de liberté a priori de Kant (liberté en tant que caractère absolu) éventuellement alors comme une abstraction d'un « choix de modèle de vie » de la doctrine platonicienne de la ré-incorporation [*Wiederverkörperung*] ! À d'autres points de vue aussi, la contribution implicite de Platon à la liberté intérieure peut être honorée. Il faut penser ici par exemple à la « *sophrosyne* » platonicienne (le plus souvent traduite par « circonspection »), comme une vertu fondamentale d'une maîtrise sur soi-même¹⁵, mais qui est aussi esquissée, dans la parabole de la caverne, par la formation d'un processus de libération.¹⁶ Mais avant tout, Platon attache avec entêtement de la valeur à un être humain agissant puissamment et volontairement qui, par l'univers entier, est considéré comme libre, parce qu'il fait et peut librement laisser faire, mais est en vérité esclave de ses désirs et émotions.¹⁷ La compensation s'ensuit avec le choix du prochain modèle de vie. Cette distinction correspond largement à la critique de Platon sur la démocratie, dont la « liberté » consiste simplement en un manque de direction raisonnable, de sorte que l'être humain « démocratique » est en vérité contrôlé par ses désirs.¹⁸ [J'ai rencontré des anthroposophes actuels qui partagent exactement ce point de vue de Platon, en faisant ainsi fief, par manque de confiance en l'être humain, du concept de liberté traité dans l'ouvrage de Rudolf Steiner *Philosophie de la liberté*, ndt]

Aristote : l'être humain existe pour l'amour de soi

¹⁴ Rainer Sauer : *Investigations sur le concept de liberté chez Platon*, Thèse. Francfort 1961, ; p.33.

¹⁵ Platon : *L'État* 430d-431d.

¹⁶ Karl Martin Dietz : *Comment naît la liberté. De l'espace libre à la forme de vie*, Heidelberg 2013.

¹⁷ Platon : *L'état*, 557b et su. ; R.F. Stalley : *La doctrine de Liberté chez Platon*, dans *Proceedings of The Aristotelian Society*, **98**, 3 (1998), pp.145-158. ; ici p.147.

¹⁸ Platon : *L'état*, 557e-558a, 565b, 559d-562a ; R.F. Stalley, à l'endroit cite précédemment, p.147 et suiv.

Aristote, élève de Platon, a caractérisé en la précisant la liberté intérieure : un être humain est libre, s'il est pour l'amour de lui et pas pour l'amour d'un autre. »¹⁹ « Le but de l'action repose en moi ». Cette liberté ne concerne donc pas seulement l'agir en tant que tel, mais au contraire, elle est le fondement de l'existence humaine. La formule d'Aristote « Libre est celui qui vit pour l'amour de lui » (*eleutheros ho autou heneka*) a eu des répercussions puissantes dans l'histoire de l'esprit, avant tout dans sa version latine chez Thomas d'Aquin : « *liber qui est causa sui ipsius* » ; dans l'époque moderne, par exemple chez Spinoza : « *causa sui* » signifie, « dont l'essence » (*essentia*) enclôt en soi l'existence (*existensia*) » ; puis ensuite chez Kant : la personne est « le but en soi » ; et chez Hegel : « je suis libre, lorsque je suis en moi-même ». Dans cette série appartient aussi la *Grundgesetz [Loi fondamentale]* allemande, lorsqu'il est constaté par le Tribunal fédéral de la Constitution que le noyau de la dignité humaine est une « existence pour l'amour de lui-même »²⁰ Ce qui dans l'Athènes antique avait débuté sous forme d'idée, reçoit au 20^{ème} siècle le rang constitutionnel ! [et au prix de combien de sacrifices ! *ndt*]

¹⁹ Aristote : *Métaphysique*, 982b 25f..

²⁰ Ernst-Wolfgang Böckenförde : *Du changement de l'image de l'être humain dans le droit*, Munich 2001, p.34.

Aristote distingue en outre entre « involontair[ement] » (que ce par contrainte extérieure ou bien à par ignorance ; *akousion*) et « volontair[ement] » (*hekousion*). « Comme volontaire peut valoir le principe de mouvement de l'agissant qui repose en lui-même, ce par quoi il a une pleine connaissance des circonstances détaillées de l'action. »²¹ « *Prohairesis* » (le plus souvent traduit par « choix » ou bien aussi par « décision volontaire ») devient un concept central de l'éthique aristotélicienne. Dont les caractérisations par Aristote sont déroutantes de diverses manières, par exemple : « effort déterminé de réflexion », « effort déterminé de compréhension », « esprit s'efforçant », « choix réfléchi », appartenant au « volontaire » en tant que contre-concept au nécessaire ; en opposition au désirer, s'oriente *prohairesis* non pas sur ce qui est inatteignable, mais beaucoup plus sur ce qui mène au but. Y appartiennent aussi les formes de vie. Elles sont distinguées de « opinion » (*doxa*), puisque *prohairesis* est compétente pour bon et mauvais, et non pas pour vrai ou faux. « Pour la pertinente *prohairesis*, le côté cognitif, la raison doit être vraie, le volitif, l'effort, doit être juste, et au surplus rechercher l'effort de la même chose que dit la raison »²². *Prohairesis* est l'origine de l'agir, ce qui naît en premier lieu comme « mouvement » de l'agir. Elle met l'action en branle. Elle est vertu de mouvement de l'âme, ce qui est pris en considération eu égard de ce qui dépend de nous. « Dans la *prohairesis*, l'être humain doit se montrer rassemblé en une homogénéité d'origine (*arche*) en tant que vertu du mouvement devenu raisonnable ou bien de raison activée. »²³ Les divers aspects sont difficile à mettre en accord et donc la signification de « *prohairesis* » est restée énigmatique, quant à préciser son sens exact. Charles Chamberlain trouve une raison intéressante à cela.²⁴ Elle dépend en effet de la dichotomie de l'âme, chez Aristote, en une partie conduite par la raison (avec ses productions cognitives) et une autre, non conduite par la raison (en tant que siège des émotions comme peur, crainte, haine ou désir, jusqu'à la faim, la soif et le désir sexuel). La dualité de l'âme est le fondement des réflexions éthiques d'Aristote. Celles-ci renferment nonobstant aussi des traces d'une trichotomie de l'âme chez Platon en esprit (*nus*), courage et convoitise.²⁵ Le mélange occasionnellement passé sous silence des points de vue contribue à la difficulté de comprendre *prohairesis*. Les deux parties de l'âme aristotélicienne nécessitent, l'aide chacune de l'autre, pour en arriver à leur production maximale (*arete*). Par exemple « *prohairesis* » est soit *nus*, associé au désir (*orektikos nus*) ou désir associé à intellect (*orexis dianoetike*). « Dans la *prohairesis* se rencontrent donc les deux capacités/forces/vertus de l'âme, le raisonnable et le non-raisonnable de diverse manières, et cette « rencontre » forme le fondement de l'éthique, à savoir la coïncidence du connaître et de l'agir. Le caractère de différence, qui saute manifestement aux yeux de l'utilisation de *prohairesis* chez Aristote, provient à présent, selon Chamberlain, qu'à chaque fois une partie différente de raison et volonté/désir-convoitise est en vue. « Aristote semble utiliser le terme de *Prohairesis* pour aborder toutes les parties de ce processus, depuis le choix proportionnant jusqu'au point, auquel se rencontrent désir et raison. »²⁶ — cette observation élucide par dessus le marché, éventuellement, la raison pour laquelle Aristote ne peut pas utiliser ici une nomenclature stable. D'autres contenus de comment sont les choses (la rencontre du penser et du vouloir en tant qu'éthique) exigent des tentatives de différenciation de leur description, avant qu'en naisse une terminologie canonique.

Jusqu'ici, les progressions suivantes, sur le chemin de la liberté intérieure, sont reconnaissables :

- La différenciation de la liberté intérieure et de celle extérieure sur la base de l'expérience des guerres médiques (Eschyle : *Les Perses*) ;

²¹ Aristote : *Éthique à Nicomaque* III, 13, 1111 a 23f. Traduction allemande de Hermann Bonitz.

²² Gottfried Höffe : *Prohairesis*, dans, du même auteur : *Lexicon d'Aristote*, Stuttgart 2005, pp.493-495.

²³ Helmut Kuhn : *Le concept de prohairesis dans l'éthique à Nicomaque*, dans : *L'actualité des Grecs dans le nouveau penser*, dissertation en l'honneur du soixantième anniversaire de Hans-Georg Gadamer, Tübingen 1960, pp.125-127.

²⁴ Charles Chamberlain : *The Meaning of Prohairesis dans l'éthique d'Aristote*, dans : *Transactions of the American Philological Association* 114 (1984), pp.147-157.

²⁵ Voir *L'état*, 4, 435b et suiv. ; *Phèdre*, 243a et suiv. *Timée* 69c-71a.

²⁶ Chamberlain, à l'endroit cité précédemment, p.153 et suiv.

- Une compréhension conceptuelle de la liberté intérieure : « *autonomos* », « régner sur soi-même », « être cause originelle de soi » ;
- Exigence d'une disposition d'esprit de la liberté intérieure : « *prohairesis* », raison contre désir/convoitise (Aristote).

Les esquisses d'une liberté intérieure ainsi exprimée ne sont pas encore vraiment devenues nettes, abstraction faite, peut-être, du « choix d'un modèle de vie » chez Platon et de la liberté caractérisée comme existentielle par Aristote. Ici les Stoïciens deviennent quant à eux plus intelligibles.

La *paradoxia* de liberté chez les Stoïciens

Depuis le 3^{ème} siècle av. J.-C., jusque bien loin dans l'empire romain, la philosophie stoïcienne développe son effet. Elle pose la liberté, non seulement dans un horizon social, mais encore aussi dans un horizon cosmique. En tant qu'être humain je suis une partie du monde naturel, et celui est pénétré de lois et nécessités (« destin », [*heimarmene*]). D'un autre côté, la liberté intérieure est rehaussée : la volonté de l'être humain est absolument libre. Mais comment adapter l'une à l'autre, la nécessité extérieure avec la liberté intérieure ? Un point de vue spirituel, comme chez Platon, le choix d'un modèle de vie, qui tente de faire se rencontrer les deux extrêmes dans une lumière supérieure (réincorporation [*Wiederverkörperung*]) est fermé aux Stoïciens. « Ce sont les concepts du stoïcien, imprégnés du matérialisme, des lois universelles et de la causalité, qui leur rendent difficile de frayer une voie vers la liberté. »²⁷ L'éthique stoïcienne ne connaît, en principe, que le « ou bien-ou bien »²⁸ et restreint l'autonomie requise totalement au domaine intérieur, au disponible²⁹, de sorte qu'elle en arrive à une « dépréciation de l'indisponible »³⁰. Dans cet effort, les Stoïciens distinguent strictement entre « ce qui est sous notre contrôle » (*to eph' hemin*), et ce « qui n'est pas sous notre contrôle » (*to ouk eph' hemin*), entre ce qui est notre « acte personnel », et ce qui « n'est pas notre acte personnel. » Le premier est illimité et sans entrave, le dernier faible et esclave. Le Stoïcien tente de repousser les influences extérieures et de fonder « sur cette indépendance du monde extérieur... sa liberté intérieure ». « Il est libre quelle que soit nonobstant sa situation de vie extérieure. »³¹

Avec cela une haute exigence de l'être humain est demandée à soi-même, dont la conversion stoïcienne à vrai dire déjà ne convainc point de bout en bout les contemporains.

Dans ce qui suit on tente de communiquer « l'antagonisme entre liberté et nécessité »³² à l'appui des idées de base du stoïcisme par la description d'un cheminement intérieur, dont les étapes ôtent la contradiction originelle au moyen des métamorphoses progressives.

1. *Oikeiosis* (propriété, particularité)

²⁷ Johannes Hirschberger : *Histoire de la philosophie*, vol. I, Fribourg ¹¹1976, p.274.

²⁸ Max Pohlenz : *La Stoa. Histoire d'un mouvement spirituel*, Vol.I Göttingen ⁵1978, p.153.

²⁹ Georg Wöhrle : « *L'esclavage libre* ». *Esclavage antique et « le concept de liberté intérieure »*, dans Elizabeth Herrmann-Otto (Éditeur) : *Comportement de travail et de vie non libres de l'Antiquité au temps présent. Une introduction*, Hildesheim 2005, p.39.

³⁰ Malte Hossenfelder : *La philosophie de l'Antiquité 3, Stoa, Épicurisme et Scepticisme*, dans Wolfgang Röd (Éditeur) : *Histoire de la philosophie*, Vol. 3, Munich 1985, p.45.

³¹ Pohlenz, à l'endroit cité précédemment, p.155.

³² Hirschberger, à l'endroit cité précédemment, p.271.

L'être humain a une position intermédiaire entre être de nature et être de raison ; il lui est propre de développer un genre de « sentiment-Je », à savoir, de rapporter à lui tous les événements terrestres. Autrement dit : devenir lui-même, en venir à lui-même (*suum fieri*).³³ Ainsi est caractérisée la situation fondamentale de l'être humain. Il n'est pas simplement une partie du monde naturel, mais au contraire il a à s'installer dans le monde, à s'y prendre de manière intelligente avec ce qu'il y trouve et à en prendre les données en compte dans son action. Pour cela il doit conquérir ses critères de jugement de lui-même. Ce tournant sur « ce qui est propre » (*oikeion/proprium*) de l'être humain a un large spectre. Il s'étend depuis le « déploiement et la conservation de notre être naturel » jusqu'au pur déploiement de la raison (*logos*) en tant que vraie essence humaine.³⁴ *Oikeiosis* sert ainsi d'intermédiaire « entre l'être humain en tant qu'être naturel et être humain en tant qu'être de raison, entre son effort pré-moral et son action raisonnable. »³⁵

2. *Prohairesis* (décision consciente)

En m'assurant moi-même, la question surgit de savoir ce que je « veux » et ce que je « peux » en vérité, et comment, se trouve d'un autre côté mon agir, dans le contexte du monde humain et naturel. Dans la même mesure, la responsabilité augmente aussi avec la liberté. Pour aller plus loin ici, il ne suffit pas de vivre aussi simplement que je me découvre, mais bien plus, je dois donner à ma vie et à mon agir sa propre direction volontaire. Le stoïcien Épictète (vers 50-135 ap. J.-C.), lui-même né esclave et affranchi plus tard, a renouvelé le concept aristotélicien de « *Prohairesis* » et il en a fait le concept central de son éthique.³⁶ *Prohairesis* englobe une pré-décision conforme à l'intellect sur ce que doit être le but de notre action et se trouve au milieu de la configuration de la vie. La question du bien et du mal, chez Épictète, n'est pas purement cognitive. Elle reçoit sa valeur d'abord des résolutions fondamentales de la vie. Il est tenté ici (d'ailleurs avec un succès variable) de mettre en accord connaissance et vouloir. Le stoïcien romain Sénèque (env. 4-65 ap. J.-C.) pose l'exigence correspondante, en tant que devise dans ses *Épîtres à Lucilius* : « *vindica te tibi* » (« Rends-toi libre toi-même »).³⁷ Pour cela, il faut acquérir l'autonomie (*autonomia*) et une fermeté inébranlable (*ataraxia*) ; puisque la liberté intérieure est une faculté spirituelle, et non pas un statut social.³⁸ Dans la lutte avec soi-même *prohairesis* devient le principe qui doit déterminer toute la vie et n'est pas lui-même déterminé d'autrui : le soi raisonnable, de plein gré, qui inclut ce qui repose en notre pouvoir. Cela vaut de surmonter les limites intérieures et d'engendrer en soi les normes de l'action, que l'on ne peut pas recueillir de l'extérieur.

3. *Orthos Logos* (Le Logos droit dans l'être humain)

³³ Sénèque : *epistulae morales*, 75, 18.

³⁴ Pohlenz, à l'endroit cité précédemment, pp.114 et suiv.

³⁵ Maximilian Forschner : *Oikeiosis. La théorie stoïcienne théorie de l'appropriation de soi*, p.169.

³⁶ Pohlenz, à l'endroit cité précédemment, Tome 1, pp.332-334.

³⁷ Sénèque : *epistulae morales*, 1, 1.

³⁸ R.F. Stalley, à l'endroit cité précédemment, pp.156 et suiv.

La lutte de l'être humain avec lui-même doit le transposer dans la situation de se maintenir lui-même dans la rectitude du Logos en lui-même. En se rattachant à la doctrine du Logos fondée par Héraclite (vers 500 av. J.-C.) à Éphèse, les Stoïciens comprennent le Logos comme une force/vertu universelle, qui agit aussi bien dans la nature (dans le Cosmos) qu'elle est inhérente à l'être humain. Le Logos, rendu par « *ratio* » en latin, est en propre à l'être humain. Alors que, selon Héraclite, les choses de la nature sont « œuvres » du Logos, des manifestations parfaites/achevées de son action, le Logos est encore à l'œuvre dans l'âme de l'être humain. Il importe à l'être humain de savoir s'il le met en action.³⁹ Les Stoïciens ajoutent à cela qu'il s'agit dans la vie de maintenir en moi la rectitude du Logos, et donc de ne pas le faire succomber. Au moyen du Logos qui lui est inhérent, non seulement la subjectivité règne dans mon âme, mais encore un principe universel par lequel je ne fait pas face au monde en lui étant étranger. Ce principe universel dans l'âme n'est pas à penser statiquement, mais en évolution, en « croissance ».

4. *Homologoumenos zen* (vivre en harmonie)

Celui qui, va dans la vie « en rectitude » avec le Logos, celui-là intègre les grandes oppositions de la vie. Il est ensuite alors totalement lui-même et en même temps dans la vie. Sénèque : « En cela se dévoile le plus souvent alors son incroyable sottise[de l'être humain] : bientôt il se montre ainsi, une autre fois autrement, et — ce que je considère comme le sommet d'ignominie — jamais identique à lui-même. C'est déjà quelque chose de grand que de ne présenter toujours qu'un seul et même être humain. »⁴⁰ D'un autre côté, Épictète caractérise une vraie liberté en tant qu'intégration à l'ordre universel de Dieu.⁴¹ Identité à soi-même et soumission à l'ordre universel sont, pour les Stoïciens, les deux côtés de la même médaille. Intégrer les deux, était déjà pour le fondateur de la Stoa, Zénon (335-262 av. J.-C.), le but de la vie et de l'action : « vivre en harmonie » (*homologoumenos zen*). En harmonie avec quoi ? Avec soi-même, avec le Cosmos, avec la nature, avec le Logos. Ensuite la volonté personnelle s'accorde avec la volonté de Dieu, et il en naît la liberté vraie dans l'unité de l'être humain d'avec le Logos.

Considérée dans cette succession de degrés — ce que les Stoïciens n'ont pas fait ! — se résout donc progressivement la rude opposition entre liberté absolue et prédétermination absolue.

| | |
|--|--|
| <i>Oikeiosis</i> (propriété) | S'orienter dans le monde, agir à partir de ce qui est donné : Accepter les exigences, les traiter de manière autonome et intelligente avec ce qui se présente à nous. |
| <i>Prohairesis</i> (se décider consciemment) | Surmonter les limites intérieures. Agir en tant que libération de soi ; acquérir la liberté intérieure ; retourner activement la conscience personnelle. |
| <i>Orthos logos</i> (rectitude au logos) | Agir à partir de soi-même et en même temps en cohérence avec le Logos dans le monde ; Faire de l'être du Cosmos l'échelle de mesure de l'action individuelle. |
| <i>Homologoumenos</i> (vivre en harmonie) | Intégration de l'être propre dans l'univers en tant que but de vie. Coïncidence du Je et du monde : je suis devenu un autre être humain. |

³⁹ Plus de détails sur Héraclite et sa doctrine du Logos chez Karl Martin Dietz : *Métamorphoses de l'esprit*, Vol. 3 : *Héraclite d'Éphèse et le développement de l'individualité*, Stuttgart 2004.

⁴⁰ Sénèque : *epistuela* 120, 22, traduction de Ernst Glaser-Gerhard.

⁴¹ Vollenweider : *Liberté dans la Stoa*, pp.30 et suiv.

La liberté intérieure, découverte par les Grecs est donc restée une tâche de la vie. À partir de l'autonomie individuelle donnée par la société, il fut tout d'abord possible, d'assurer la liberté politique d'Athènes (« Salamine »). En rapport avec cela, la conscience des Athéniens s'éveilla aussi pour les conditions intérieures de la liberté, qui furent par la suite sans cesse travaillées plus précisément et à fond (par exemple par Thucydide), parallèlement aux indications expresses données à ce sujet que la liberté tire son origine de l'intérieur (Sophocle, Euripide, Socrate). Dans un autre parcours, on en vint à une exigence posée aux philosophes d'expliquer conceptuellement (Platon Aristote) le caractère et les conditions de la liberté intérieure. Les Stoïciens, enfin, tentèrent à partir de divers points de départ, de comprendre l'être humain comme un être libre et d'affirmer cette liberté dans un environnement qui lui devenait de plus en plus ennemi. Résoudre la *paradoxia* entre liberté et nécessité, demeura en définitive une exigence. Comment une résolution peut être tentée, cela fut indiqué à la fin de cet article par la succession mentionnée ci-dessus. La tâche, entre temps, n'est pas devenue plus mince et elle est même carrément actuelle aujourd'hui : « vivre en harmonie » n'était déjà pas un problème seulement théorique pour les Stoïciens. Elle est devenue, sous les angles, individuels, sociaux, économiques et écologiques une exigence principale posée à notre pratique de vie aujourd'hui.

Die Drei, n°1/2014.

(Traduction Daniel Kmiecik)

Karl-Martin Dietz: Friedrich von Hardenberg Institut für Kulturwissenschaften, Hauptstraße 59, 69117 Heidelberg, tel. 06221-25134, Fax: 06221-21640, k.m.dietz@hardenberginstitut.de
Publication, voir www.hardenberginstitut.de