Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 33 (1973)

Buchbesprechung: André-Jean Voelke: L'idée de volonté dans le stoïcisme

Autor: Piguet, J.-Claude

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 03.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

André-Jean Voelke: L'idée de volonté dans le stoïcisme. Paris, PUF, 1973. 216 p.

Armé d'une très grande érudition, mais surtout en possession d'une faculté critique remarquable et d'une absolue maîtrise sur une matière très complexe, l'auteur dégage à travers mille thèmes divers l'unité cachée de la pensée stoïcienne: il le fait de manière ferme, mais très nuancée. De cette façon, un livre comme celui-ci permet au lecteur de prendre position, et de mettre à l'épreuve ses propres intuitions relatives à un phénomène historique capital: le tournant que représente cette pensée dans l'histoire de l'humanité pensante.

La thèse centrale de l'auteur peut être approchée en soulignant le double refus qui est sien: refus d'attribuer au stoïcisme un «subjectivisme» par trop moderne de nature, et refus d'y voir une métaphysique purement objectiviste, trop antique. Et en effet: le développement contemporain de la logique formelle conduit trop facilement à projeter le nominalisme sur la pensée stoïcienne, alors que, tout à l'opposé, la métaphysique platonicienne ou aristotélicienne est trop vite projetée sur le monde stoïcien. En réalité, la logique stoïcienne n'est pas encore vraiment nominaliste, et ce qu'il y a de métaphysique dans le stoïcisme ne l'est plus à la façon dont le platonisme ou l'aristotélisme étaient encore des métaphysiques.

L'auteur cherche donc à substituer au cadre du dualisme, projeté sur le stoïcisme, le cadre d'un monisme, et en particulier d'un monisme épistémologique. Il faut toutefois dire ici que l'auteur part d'une vision dualiste pour la corriger, et y substituer une vision moniste: c'est que les lectures de M. Voelke ont été presque exclusivement celles d'auteurs français. De ce fait, il n'interprète pas le stoïcisme à partir du monisme, mais, partant du dualisme, aboutit au monisme. L'assimilation d'une perspective historique née en Allemagne avec Lohmann, Gadamer, Arnold ou Apel l'aurait peut-être conduit à procéder autrement.

***

Je pense pour ma part qu'une articulation fondamentale de la pensée stoïcienne est sans cesse présente dans les analyses de M. Voelke, mais ne s'y voit au fond jamais explicitée comme telle: c'est la relation de la partie au tout. Avant le stoïcisme, en effet, la relation de la partie au tout était posée à l'intérieur du tout, comme une relation interne, et rapportée au tout. La partie, si l'on veut, était un manque, une privation, et seul le tout était plénitude. Après lui, et de plus en plus jusqu'à l'époque moderne, et encore plus dès elle, c'est le tout qui est rapporté à la partie, et la partie, en particulier la conscience subjective, a pour tâche exclusive de constituer du dehors des totalités que j'appelle «externes». Le stoïcisme historique marque donc le moment où la partie *commence* à se rapporter, de son point de vue, le tout, au lieu de se rapporter à lui. En d'autres termes, la conscience humaine commence avec le stoïcisme à devenir une *conscience* (le terme de suneidêsis est consacré par le stoïcisme), c'est-à-dire un sujet de référence, qui se définit dans son être par son rapport au tout qu'elle n'est justement pas, et se

signifie le tout par rapport à elle. On comprend dès lors comment le problème de la volonté est absolument central dans la doctrine stoïcienne, puisque la volonté (subjective) est précisément la forme par laquelle le sujet cherche à se constituer comme n'étant plus ce qui est selon le tout, mais devenant quelque chose par soi, et rapportant le tout à ce «soi».

Dans le détail, les analyses de M. Voelke donnent toutes corps à cette vue générale d'une modification radicale des rapports de tout et de partie avec le stoïcisme.

Donnons ici quelques exemples, simplement juxtaposés.

1. Le stoïcisme, dit M. Voelke (p. 12), vise en même temps le dépouillement de l'individu au profit du logos, et il affirme la singularité de tous les individus (p. 13). C'est que justement l'individu humain commence à se constituer, comme personne autonome, et comme sujet épistémique relevant de sa propre législation. Dans le stoïcisme, il le fait de deux manières, dont l'une est ancienne et héritée, et dont l'autre est nouvelle et prophétique. A l'ancienne, le sujet se rapporte au tout et se définit par son appartenance au tout: le logos enveloppe toutes choses, et abolit les différences individuelles. Mais, de façon nouvelle et quasiment leibnizienne, le sujet devient composante du tout: il rapporte le tout à la partie qu'il est; il engendre une individuation, et la composition du tout est elle-même subordonnée à ce «principe d'individuation» (p. 13).

La notion de tension (tonos) devient alors bel et bien centrale. L'individu n'est pas encore individu tant qu'il se prend dans le tout, mais s'individue dans la mesure où il rapporte le tout à ce qu'il est. Et ce tout est englobant dans le premier cas, individuant dans le second. Le pneuma agit donc bien «en lui» et «hors de lui» (p. 15), et dans cette relation entre l'extériorité et l'intériorité gît toute la nouveauté du stoïcisme. Comme le dit l'auteur, ce mouvement du pneuma se propage «dans deux sens opposés» (p. 15), puisque, dans un sens, il va de la partie au tout (fusion de l'individu dans un tout englobant), et, dans l'autre sens, il va du tout à la partie (qui se constitue comme telle et s'individue). Il y a donc, fait remarquer l'auteur, à la fois détermination et autodétermination: l'autodétermination de la partie qui s'individue détermine le tout (qu'elle rapporte à elle), et le tout comme autodéterminé détermine la partie (prise en lui). Jamais, bien entendu, il n'y a pure détermination extérieure, dans le sens d'une causalité. La causalité signifierait que les parties sont rapportées *les unes aux autres*, alors que dans le stoïcisme la partie se rapporte *à un tout qui la contient*. Le stoïcisme pose donc les prémisses, ici, de ce qui apparaîtra plus tard comme la difficile question de «l'ensemble des ensembles».

2. La théorie de la connaissance s'éclaire alors. Car connaître, c'est rapporter le tout à la partie que je suis, et qui voit le tout «de mon point de vue». Or, dans le stoïcisme, la partie n'est partie que dans un tout qui la précède. Si on appelle «notion» la vue que la partie prend du tout, de son point de vue subjectif, alors la *prénotion* est la vue que le tout donne de lui-même à la partie. Une prénotion, c'est donc une notion qui n'est pas rapportée à la partie, mais au tout. Il est donc équivoque de dire, à propos de la prénotion (p. 28), qu'il s'agit de «chercher *au concept* un fondement réel». Car ce n'est pas

dans la notion qu'il faut chercher la prénotion, mais inversement: seule la prénotion livre la clef compréhensive de la notion. Il y a là la différence même que Gadamer met entre le Verständnis et le Vorverständnis.

La différence entre le stoïcisme et le nominalisme moderne est alors évidente. M. Voelke la marque du reste fort bien. Il note en effet que pour Descartes une faute dans l'assentiment (fruit de la volonté qui est divine) est une marque de puissance: la subjectivité cartésienne met sa supériorité (fût-elle erronée) dans la maîtrise que la partie (subjective) prend du tout. Or, dit M. Voelke, l'erreur subjective chez les Stoïciens ne peut être que faiblesse, jamais puissance. Et parallèlement, ajouterons-nous, la prénotion chez Descartes est d'emblée située dans la partie que nous sommes: elle est idée innée, donc posée *en nous*, comme partie. Tandis que la prénotion stoïcienne est la marque réelle que le tout dépose dans la partie *rapportée au tout* – ce qui permet à la partie de se rapporter à elle-même le tout sous la forme d'une *notion*.

Au niveau et de l'assentiment et du jugement, par conséquent, les mondes stoïcien et cartésien sont différents. Pour Descartes, tout et partie sont projetés hors de la partie qu'est le sujet pensant. Pour le stoïcien, en revanche, la partie que nous sommes, comme sujet pensant, n'est jamais hors du tout, mais toujours *en lui*.

3. C'est également par ce rapport spécifique de partie à tout qu'il faut comprendre le refus de la causalité sur lequel insiste tellement, et avec tellement de justesse, M. Voelke (p. 54–55). Dans une chaîne causale entendue à la moderne, en effet, l'acte qui constitue le rapport de partie à partie (de cause à effet) ne figure pas dans ce rapport même. Dans le stoïcisme, en revanche, le rapport de cause à effet implique en lui le rapport de partie à tout (et non pas seulement de partie à partie, de façon à constituer un tout distinct des opérations qui l'engendrent). Le rapport, dit Voelke excellement, est alors à la fois celui de un et de deux. J'ajouterais: *Un*, parce que la partie est toujours dans le tout (et le tout est unité, logos), et *deux*, parce que c'est toujours la partie qui se rapporte à elle-même le tout. La distinction entre telos et scopos (p. 55) est alors claire: le telos, c'est le but vu du point de vue du tout, donc tel que le tout se le rapporte. Le scopos, en revanche, c'est le but tel que se le représente la partie de son point de vue.

4. Le même problème rejaillit au niveau des valeurs. «La valeur objective d'une chose, écrit M. Voelke, est inséparable d'un acte subjectif d'évalution» (p. 70). La valeur objective, en effet, c'est celle de la partie *dans le tout*. La valeur subjective, c'est celle que la partie se donne *du tout*. Dans les deux cas, il y a jugement de valeur. Mais justement, ce jugement de valeur qu'est la «dosis» n'est pas, comme on le croit aujourd'hui quand on parle de jugement de valeur, un jugement qui attribue une valeur. La dosis, ce n'est pas une valeur attribuée, mais c'est la valeur telle qu'elle *se donne* à la partie, non pas telle que la partie se la figure en se la rapportant à elle-même. M. Voelke a donc raison de dire que la dosis n'est pas un «jugement», si ce terme doit être pris à la moderne. Elle est, dit-il, une «reconnaissance de valeur», car dans la dosis la valeur n'est pas donnée *dans* le jugement, mais *au* jugement. Il importe peu alors que celui qui donne la valeur (la dosis étant, dit excellemment

M. Voelke, une «dotation de valeur») soit le tout (qui offre la valeur à la partie), ou la partie elle-même, qui se la donne à elle-même et se reconnaît valeur, dans la mesure où la partie est aussi à elle-même son propre tout.

* * *

Ce sont les pages consacrées au «Consentement au Destin» qui auraient dû, me semble-t-il, être développées, en incluant le fond même de la problématique stoïcienne, et surtout la dialectique des rapports de tout à partie. Sous leur forme actuelle, elles me paraissent un peu courtes, et moins originales que les analyses de détail. Elles auraient pu inclure également le problème du logos, et en particulier la distinction stoïcienne des deux logos : externe et interne, selon le rapport de partie à tout.

Mais le livre de M. Voelke n'avait pas la prétention de parler du stoïcisme dans son entier. Sachons-lui gré des apports extrêmement instructifs qui sont siens, en particulier de cette sorte d'appendice destiné à mettre en lumière la notion de prohairesis. Il est intéressant de noter que cette idée apparaît dans le stoïcisme tardif, car c'est alors que la partie commence très nettement à se substituer au tout, et à considérer le tout comme n'étant plus que cela qu'elle (la partie) est à même de se rapporter de son point de vue. La prohairesis consiste, sommairement dit, à attribuer à la partie et à elle seule tous les prédicats qui valaient dans le stoïcisme ancien *pour le tout*, en particulier pour le cosmos.

Il est extraordinaire par ailleurs combien cette notion de prohairesis est actuelle. On en parlerait aujourd'hui sous le nom de «choix éthique», ou d'autodétermination. «Détermination de soi par soi», dit Ansermet, laquelle pense-t-il aussi, précède tous les choix vitaux, esthétiques, concrets que l'on peut faire. Et Sartre finalement ne dit, fondamentalement, pas autre chose.

La force de M. Voelke, dans ce livre, est donc d'avoir servi, au travers de l'histoire de la philosophie, la philosophie tout court. Il n'a eu de cesse qu'il n'ait compris le sens des doctrines qu'il aborde, et pour lui ce sens n'est pas dans la doctrine seulement. La doctrine n'est qu'une part de la vérité, et le sens de la doctrine dépasse le sens qu'elle contient elle-même. C'est ce qui nous vaut des développements passionnants de l'auteur et des rapprochements toujours instructifs avec saint Augustin, Descartes, Spinoza et Kant. De cette manière, M. Voelke témoigne de la fécondité de la philosophie éternelle.

J.-Claude Piguet