



## Destin (stoïcisme)

---

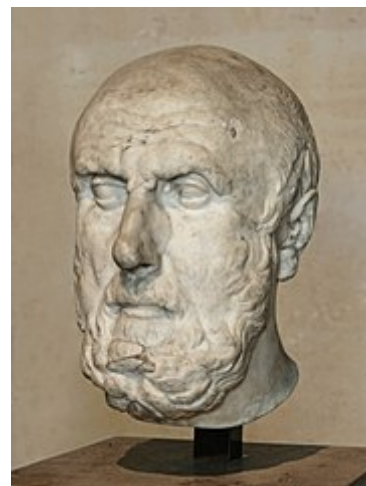
Le **destin dans le stoïcisme** (*fatum stoicum*) désigne la succession de l'ensemble des causes et des effets (*nexus causarum*) qui définit l'organisation de l'intégralité de l'univers (appelé « Cosmos ») en le disposant selon un ordre inéluctable (les événements actuels ne doivent rien au hasard mais sont le résultat logique des causes qui les précèdent, résultant elles-mêmes de causes antérieures, etc.) et rationnel conditionné uniquement par les lois scientifiques qui le régissent. Il est aussi appelé « Nature », ou encore « Logos », « Dieu » ou « Providence », termes synonymes dans le système stoïcien. Cette conception déterministe de l'univers a conduit les adversaires du stoïcisme à le qualifier de fatalisme. Toutefois, ces critiques ont été réfutées par Chrysippe de Soles, puis par l'ensemble des philosophes stoïciens qui lui ont succédé.

### Définition

---

Le déterminisme est au cœur de la doctrine stoïcienne. Ainsi, selon Diogène Laërce : « Toutes choses ont lieu selon le destin ; ainsi parle Chrysippe au traité *Du destin*, Posidonios d'Apamée au deuxième livre *Du destin*, Zénon et Boéthos de Sidon au premier livre *Du destin* »<sup>1</sup>. « *Fatum* » en latin, « *Heimarménè* » en grec, désignent cette même force qui gouverne l'univers.

Le Destin des Stoïciens n'est pas une puissance irrationnelle, mais l'expression de l'ordre imprimé par la raison (*Logos*) à l'univers (*Cosmos*) : « Le destin est la cause séquentielle des êtres ou bien la raison qui préside à l'administration du monde »<sup>2</sup>. C'est donc un principe qui relève moins de la religion, que de la science et de la philosophie, étant donné que le « Dieu » des Stoïciens n'est autre que la « Raison » (*Logos* en grec).



Chrysippe

Le destin est la chaîne causale des événements : bien loin d'exclure le principe de causalité, il le suppose dans son essence même. Cicéron dans son traité *De la divination* le fait définir ainsi par son frère et contradicteur Quintus :

« J'appelle destin (*fatum*) ce que les Grecs appellent *heimarménè*, c'est-à-dire l'ordre et la série des causes, quand une cause liée à une autre produit d'elle-même un effet. (...) On comprend dès lors que le destin n'est pas ce qu'entend la superstition, mais ce que dit la science, à savoir la cause éternelle des choses, en vertu de laquelle les faits passés sont arrivés, les présents arrivent et les futurs doivent arriver<sup>3</sup>. »

### Les arguments « antifatalistes »

---

Si de nombreux philosophes anciens acceptaient l'idée d'un ordre causal rationnel de la nature, l'affirmation stoïcienne d'un destin à la fois universel et nécessaire (« toutes choses arrivent selon le destin ») a soulevé de nombreuses objections de la part de toutes les écoles philosophiques de l'Antiquité, comme en

témoignent les nombreux traités *Péri eirmarménès/De Fato* qui se sont succédé de Cicéron à Plotin, en passant par Alexandre d'Aphrodise.

## L'argument paresseux

---

Les écoles opposées au stoïcisme cherchèrent à réfuter le *fatum stoicum* en l'opposant à la thèse fondamentale de la morale antique, affirmée par toutes les écoles philosophiques, y compris le Portique : « certaines choses dépendent de nous ». Comment « toutes choses pourraient-elles dépendre du destin » dès lors que certaines d'entre elles sont en notre pouvoir ? L'universalité du *fatum* n'implique-t-elle pas l'impossibilité pour l'homme d'agir ? Ne conduit-elle pas dès lors à la paresse et à l'immoralité ? À la paresse : tel est le sens du fameux argument paresseux (*argos logos* en grec ou *ignava ratio* en latin), que Cicéron résume ainsi :

« Si ton destin est de guérir de cette maladie, tu guériras que tu aies appelé ou non le médecin ; de même, si ton destin est de n'en pas guérir, tu ne guériras pas que tu aies appelé ou non le médecin ; or ton destin est l'un ou l'autre ; il ne convient donc pas d'appeler le médecin. »

— Cicéron, *Traité du destin*, XIII

La même idée sera reprise par Leibniz, dans son *Sophisme du Paresseux*.

## L'argument moral

---

Mais le fatalisme stoïcien inclinerait également à l'immoralité en niant la responsabilité humaine. Si le destin est cause de mes actes, comment pourrais-je en être tenu pour responsable ? « Si tout arrive par le destin, (...) ni les éloges ni les blâmes ni les honneurs ni les supplices ne sont justes » (ibid, XVII). Dans le système du stoïcisme, l'assassin ne pourrait-il s'exclamer, à l'instar de certains des héros d'Homère ou de la tragédie grecque : « Le coupable, ce n'est pas moi, mais Zeus et le destin, qui m'ont déterminé à agir ainsi. » ? Tel est le sens de ce que Dom David Amand<sup>4</sup> nommait, en 1945, « l'argumentation morale antifataliste », objection constamment opposée aux stoïciens.

## Les réponses de Chrysippe à ces arguments

---

Le plus important théoricien de l'école stoïcienne, Chrysippe, s'efforça de répondre à ces arguments pour établir la validité de son fatalisme. Ces arguments sont résumés dans le *Traité du destin* de Cicéron.

## Les liens entre les séries d'événements

---

Le premier argument de Chrysippe contre l'argument « paresseux », consiste à souligner l'existence d'un lien entre les séries causales ou les séries d'événements soumis au destin. Il est rapporté ainsi par Cicéron :

« Si le destin porte qu'Œdipe naîtra de Laïos, on ne pourra pas dire : « soit que Laïos ait eu des rapports avec une femme, soit qu'il n'en ait pas eu » ; car l'événement est lié et « confatal » ; ainsi le nomme-t-il ; car le destin porte et que Laïos aura des rapports avec sa femme et qu'il procréera Œdipe. »

— Cicéron, *Traité du destin*, XIII.

Il convient donc de remarquer qu'il se cache un sophisme dans l'idée selon laquelle tu guériras, que tu aies appelé ou non un médecin ; car ces deux événements sont liés : ils constituent des choses que Chrysippe nomme « confatales », c'est-à-dire "au destin lié", ne pouvant se produire l'une sans l'autre. Les deux choses appartiennent à ton destin, et non pas l'une seulement d'entre elles. Il est donc incorrect de les séparer pour ne retenir que l'une d'elles.

## La distinction entre causes "parfaites et principales" et causes "auxiliaires et prochaines"

---

L'universalité du destin n'exclut pas l'action humaine : il l'intègre au sein de ses causalités. Entrelacement universel des causes, le *fatum stoicum* coordonne en effet deux types de causes : les causes « parfaites et principales » (ou *synectiques*) et les causes « auxiliaires et prochaines » (ou *procatarctiques*), dans l'unité d'un système<sup>5</sup>.

Les causes *procatarctiques* désignent l'ensemble des facteurs extrinsèques, circonstances et événements qui affectent l'homme : elles représentent le donné fatal de l'existence, la part de nécessité à laquelle il doit se résigner. Mais si ces causes externes déterminent l'homme à réagir et à prendre position, elles ne déterminent pas la nature de sa réaction qui dépend de facteurs intrinsèques : la spontanéité de son caractère agissant au titre de *cause synectique*, « parfaite et principale »<sup>5</sup>.

Dans le *Traité du destin (De fato)* de Cicéron, Chrysippe illustre ce distinguo par un exemple emprunté à la physique : le « cône » et le « cylindre »<sup>6</sup>. Ces solides ont beau subir le même choc, ils décrivent des trajectoires différentes, l'un tournoyant et l'autre roulant dans la direction imprimée par l'impulsion. Le choc extérieur détermine le corps à se mettre en mouvement, mais elle ne détermine pas la nature de son mouvement, qui ne dépend que de la forme constitutive de son essence. Le point essentiel de cette théorie est que le mouvement du corps trouve sa raison déterminante à l'intérieur de lui-même, et non dans l'impulsion qu'il reçoit.

Or, le devenir existentiel est comparable au mouvement physique. Les individus différents réagissent différemment aux mêmes événements, preuve qu'ils sont la cause principale (ou *synectique*) de leur devenir. Les représentations sensibles ne déterminent pas leur réaction, qui ressortit aux seuls jugements, fous ou sages, qu'ils portent sur les événements qui les affectent. C'est dire que l'individu échappe à la nécessité en tant qu'il réagit à l'impulsion du destin en fonction de sa nature propre. Le *fatum stoicum* est personnalisé par l'individualité de chacun. Loin de faire violence aux hommes, il suppose leur spontanéité : il ne détermine pas leur destin indépendamment de leur nature. Trouvant la cause principale de leurs actes à l'intérieur d'eux-mêmes, ils peuvent légitimement en être tenus pour responsables : ils ne sauraient imputer au destin ce dont ils sont eux-mêmes le principe.

Il convient cependant de remarquer ici que le texte de Cicéron, principale source sur ce sujet, ne permet pas d'aboutir à cette conclusion. Pour Cicéron, les stoïciens ont employé la distinction entre les causes *synectiques* et les causes *procatarctiques*, mais pas celle entre les causes internes et les causes externes, ces deux distinctions ne se recoupant pas. Selon Cicéron, qui affirme reprendre le *néo-académicien* Carnéade<sup>7</sup>, seule la distinction entre les causes internes et les causes externes permet de penser la liberté.

## La liberté au sein du *fatum*

---

Le stoïcisme maintient ainsi la liberté de l'homme en tant qu'être rationnel. Si je ne puis rien modifier aux événements qui m'affectent, je suis cependant le maître de la manière dont je les accueille et dont j'y réagis. Le dieu m'a laissé la jouissance de l'essentiel : le bon usage de ma raison. Le cylindre ne se déplace pas comme le cône, et le fou ne réagit pas comme le sage : il ne tient qu'à moi et à ma pratique de la

philosophie de perfectionner ma raison pour porter des jugements sains sur le monde qui m'entoure. Mais si Chrysippe s'efforça de concilier le *fatum stoicum* avec l'action et la moralité, sa réponse ne fut guère entendue par les adversaires du stoïcisme, qui, jusqu'à la fin de l'Antiquité ne cessèrent de ressasser les mêmes objections à l'encontre de cette école.

## Références

---

1. Diogène Laërce, *Vies, Doctrines et sentences des philosophes illustres*, VII, 149.
2. Diogène Laërce, *ibidem*.
3. Cicéron, *De divinatione*, I, LV
4. dans *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque*, Louvain, 1945.
5. Cicéron, *De fato*, XVIII.
6. Cicéron, *De fato*, XIX.
7. Cicéron, *De fato*, XI, 23-25

## Bibliographie

---

- Émile Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, P.U.F., Paris, 1951
- Cicéron, *Traité du destin*, trad. É. Bréhier revue par P. Aubenque, in *Les Stoïciens*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1983 (1<sup>re</sup> éd. 1962) ; *Traité du destin*, trad. A. Yon, Les Belles Lettres, Paris, 1923 ; *De la divination*, trad. G. Freyburger et J. Scheid, Les Belles Lettres, Paris, 1992
- Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* [détail des éditions] (lire en ligne (<http://ugo.bratelli.free.fr/index.php#Laerce>))
- Duhot Jean-Joël, *La conception stoïcienne de la causalité*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1989.
- Épictète, *Entretiens* et *Manuel*, (lire en ligne).
- Goldschmidt Victor, *Le système stoïcien et l'idées de temps*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1953, éd. augm. 1979.
- A. Long et David N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, 3 tomes, éd. par Anthony (1986), trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, Garnier-Flammarion, 2001.
- Moreau Joseph, *Épictète ou le secret de la liberté*. Paris, Seghers, 1964.

## Articles connexes

---

- Carnéade
- Cicéron, *De fato* (*Traité du destin*, sur Wikisource).