

ANAIIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

Alexandre d'Aphrodise et la κίνησις ἀναίτιος

Isabelle KOCH¹

Aix Marseille Université
Centre Gilles Gaston Granger CNRS UMR 7304

RÉSUMÉ: Alexandre d'Aphrodise a défendu une conception aristotélicienne de la responsabilité, en particulier dans son traité *Sur le destin*, où il se propose de présenter « la doctrine d'Aristote sur le destin et sur ce qui dépend de nous » (*De fato*, 1), ainsi que dans des textes de la *Mantissa* ou dans certaines *Quaestiones*. Cette défense l'a conduit à reprendre des arguments anti-déterministes traditionnels (par exemple l'argument par les conséquences juridico-morales ou sociales) et à en proposer de nouveaux. Parmi ses arguments plutôt originaux et audacieux, on peut compter celui qui consiste à admettre l'existence d'un « mouvement sans cause », *kinesis anaitios*. Il est développé notamment en *Mantissa* XXII, dans un texte dont l'authenticité est fortement discutée. Je chercherai à montrer que ce texte, même s'il ne peut être attribué avec certitude à Alexandre, fait écho à des arguments authentiquement alexandriniens développés dans le traité *Sur le destin*.

MOTS-CLÉS : Alexandre d'Aphrodise ; Aristote ; Stoïciens ; anti-déterminisme ; causalité ; mouvement sans cause.

ABSTRACT : Alexander of Aphrodisias has defended an aristotelian conception of responsibility, particularly in his treatise *On Fate*, which presents "Aristotle's doctrine about fate and what depends on us" (*De fato*, 1), and in some texts of *Mantissa* or *Quaestiones*. This defence led him to reiterate traditional anti-determinist arguments (for example the argument by legal, moral and social consequences) as well as to propose new ones.

Among his rather creative and bold arguments, we can include one that admits the existence of a movement without cause, *kinesis anaitios*. This point is developed in *Mantissa* XXII, through a passage whose authenticity is highly discussed. I will attempt to show that, even if this text cannot be attributed to Alexander with certainty, it echoes some genuine alexandrian arguments, developed in the treatise *On Fate*.

KEYWORDS: Alexander of Aphrodisias; Aristotle; Stoics; anti-determinism; causality; uncaused movement.

Alexandre d'Aphrodise a défendu une conception de « ce qui dépend de nous », dans son traité *Sur le destin* et dans quelques autres textes², fondée sur l'idée d'un

¹ Ce texte s'inscrit dans le cadre du Colloque international "OUSIA : Aristóteles e o Movimento", appuyé par Capes – Min. de l'Education brésilien.

² Il s'agit, dans la *Mantissa*, des textes XXII et XXIII sur « Les doctrines d'Aristote sur ce qui dépend de nous » (Τῶν παρὰ Ἀριστοτέλους περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν), le texte XXIV sur le hasard (Περὶ τύχης), le texte XXV sur le destin (Περὶ εἰμαρμένης), soit presque 20 pages de l'édition Bruns. Dans les *Problèmes*, des

Koch, Isabelle
Alexandre d'Aphrodise et la κίνησις ἀνάιτιος

pouvoir des opposés. De ce pouvoir on trouve plusieurs formulations dans ses écrits : pouvoir de faire et de ne pas faire, d'agir autrement, de choisir les opposés. Cette défense s'est construite contre d'autres doctrines (principalement stoïciennes³) qu'Alexandre jugeait inaptes à soutenir une notion valide de la responsabilité en raison de leurs implications déterministes.

J'analyserai ici les diverses façons dont Alexandre répond à des objections fragilisant sa notion de pouvoir des opposés, objections qui utilisent la notion de « mouvement sans cause » (κίνησις ἀνάιτιος) en faisant valoir qu'un tel mouvement n'existe pas et ne peut exister. Ces diverses façons vont de réponses aristotéliennes "orthodoxes" à d'autres plus singulières, au point qu'on puisse mettre en doute leur authenticité. Dans cette lecture, mon intérêt portera particulièrement sur les échos et continuités repérables entre les réponses alexandriniennes "orthodoxes" et les réponses qui le sont moins.

L'argument stoïcien de l'impossibilité d'un mouvement sans cause

L'impossibilité d'un mouvement sans cause est une thèse sur laquelle les Stoïciens se sont beaucoup appuyés pour défendre leur conception du destin. À partir de cette impossibilité, ils ont construit plusieurs arguments contraignants pour leurs adversaires, en assimilant le rejet du destin à l'admission d'un mouvement sans cause. Ces arguments étaient contraignants dans la mesure où ces adversaires, pour la plupart, acceptaient la thèse de l'impossibilité d'un mouvement sans cause.

Le *De fato* d'Alexandre porte trace de cette stratégie stoïcienne. Au chapitre 22, Alexandre résume les thèmes majeurs de la conception stoïcienne du monde et de la doctrine du destin en ces termes :

Ils disent donc que ce monde, qui est un et qui renferme tous les êtres en lui-même, et qui est organisé par une nature vivante, rationnelle et intelligente, possède l'organisation éternelle des êtres qui avance selon une certaine chaîne et un ordre, ceux qui se produisent les premiers devenant causes pour ceux qui se produisent après, et tous, de cette

sections sont consacrées à la notion de ce qui dépend de nous (II. 4, III. 13) et à son rapport au destin (II. 5), à la suppression du possible et du contingent par le destin (II. 4), au volontaire (IV. 12).

³ Il est soutenu par divers commentateurs qu'Alexandre, selon les passages considérés, englobe dans sa critique d'autres formes de déterminisme (croyances astrologiques, théories de Galien et d'autres péripatéticiens : Fazzo, 2005, p. 275-276), et, parmi les philosophes, diverses thèses non exclusivement stoïciennes (Long, 1970, p. 267), dont certaines viendraient de Galien (Donini, 1974) ou de péripatéticiens "dissidents" (Bobzien, 1998b, p. 399).

Koch, Isabelle

Alexandre d'Aphrodise et la κίνησις ἀναίτιος

manière, étant liés les uns aux autres [...]. En effet, rien de ce qui est dans le monde ni n'est ni ne se produit sans cause (μηδὲν γὰρ ἀναίτιος μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι), du fait que rien de ce qui est en lui n'est délié ni séparé de tout ce qui s'est produit auparavant. Car le monde serait divisé, écartelé, et ne resterait plus une unité, éternellement gouvernée selon un ordre et une administration uniques, si quelque mouvement sans cause s'y introduisait (εἰ ἀναίτιος εἰσάγοιτο κίνησις); et il s'en introduirait un, si tout ce qui est et tout ce qui vient à être n'avait pas de causes antérieures dont il suit nécessairement. Ils affirment que le fait que quelque chose se produise sans cause et le fait que quelque chose provienne du non-être, c'est pareil, et c'est pareillement impossible⁴.

L'identification de l'admission d'un mouvement sans cause à une violation de l'axiome parménidien explique la contrainte argumentative que les Stoïciens pouvaient exercer à partir de la thèse qu'un tel mouvement est impossible : que rien ne puisse venir du non-être est en effet accepté par tous les « physiciens », c'est même là un lieu commun philosophique, que connaît bien Alexandre et auquel il souscrit comme la majorité des philosophes⁵. Aussi le principe qu'il ne peut y avoir un mouvement sans cause, une fois identifié à l'axiome parménidien, reçoit la même irréfutabilité que lui. Par là, les Stoïciens offrent un argument métaphysique fort en faveur de leur thèse cosmologique du destin.

Un autre argument stoïcien tiré de l'impossibilité d'un mouvement sans cause, également rapporté Alexandre, applique cette impossibilité à la catégorie particulière d'événements que forment les actions. Dans ce cas le principe d'impossibilité de toute κίνησις ἀναίτιος est utilisé pour assimiler la possibilité d'agir de deux façons opposées dans les mêmes circonstances, caractéristique de la responsabilité telle qu'Alexandre la défend, à l'admission d'un mouvement sans cause :

Entraînés par cet argument : « Assurément, si, dans des circonstances identiques, on agissait tantôt ainsi, tantôt autrement, un mouvement sans cause se trouverait introduit » (εἰ δὴ τῶν αὐτῶν περιεστώτων ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἐνεργήσει τις, ἀναίτιον κίνησιν εἰσάγεσθαι), ils disent, pour cette raison, qu'il n'est pas possible à l'agent d'accomplir l'action opposée à celle qu'il va accomplir. (*De fato* 15, Bruns p. 185, 7-11)

⁴ *De fato* 22, Bruns p. 191, 30-192, 15. Sauf indication contraire, les textes grecs sont cités dans ma traduction.

⁵ P. ex. *In Metaph.*, Hayduck, p. 213, 10-13 : « Il n'est pas possible en effet que quelque chose se produise à partir du non-être. Car cette opinion est commune à ceux qui ont dit quelque chose à propos de la nature, que rien ne se produit à partir du non-être, et dire que quelque chose se produit de cette manière, c'est, de façon évidente, absurde et impossible. »

Koch, Isabelle
Alexandre d'Aphrodise et la κίνησις ἀναίτιος

Cet argument s'inscrit dans une aporie plus générale de la contingence, qui vaut pour toute cause dont l'effet serait tantôt tel, tantôt autre, alors qu'aucun paramètre de la relation causale, tant du côté de ce qui agit que du côté des circonstances dans lesquelles se produit l'action, ne serait modifié :

Bien que les causes soient assurément plus nombreuses [*i. e.* selon leur doctrine], ils disent qu'il est également vrai de toutes qu'il est impossible, quand toutes les circonstances sont les mêmes, concernant et la cause et ce à l'égard de quoi elle est cause, que tantôt les choses ne se passent pas ainsi, tantôt oui. Car il y aurait, s'il en allait ainsi, quelque mouvement sans cause (ἀναίτιόν τινα κίνησιν). (*De fato* 22, Bruns p. 192, 21-25)

Quelques réponses aristotéliennes à l'argument rejetant la κίνησις ἀναίτιος

Il n'est pas étonnant qu'Alexandre soit un de nos principaux témoins de l'importance que les Stoïciens donnaient à cette notion de mouvement sans cause, et des usages critiques qu'ils en faisaient. En effet, la question du commencement du mouvement, de l'ἀρχὴ κινήσεως, est une question profondément aristotélienne. Alexandre accorde beaucoup d'importance à ces stratégies stoïciennes, au point de donner à la capacité à rejeter la doctrine du destin sans admettre pour autant de mouvement sans cause la valeur d'un test pour sa propre doctrine, voire pour toute entreprise rationnelle :

Si donc il en est bien ainsi, quelque chose se produira-t-il sans cause, et cela, notre raison l'accepte-t-elle ? Ou bien peut-on sauver le fait que rien de ce qui arrive ne se produit sans cause ? (*De fato* 24, Bruns p. 193, 31-194, 2)

Pour sauver ce principe (sans accepter pour autant que tout soit prédéterminé, et donc causé par le destin), Alexandre propose un certain nombre de réponses aristotéliennes que j'appelle "orthodoxes". De fait, en insistant sur l'impossibilité d'un mouvement sans cause, les stoïciens étaient amenés à prendre position dans un cadre théorique qui avait déjà été posé de façon claire par Aristote, et qu'Alexandre réactive face à eux. D'après Aristote, dans une série de termes dont l'un vient de l'autre, il ne peut y avoir ni série à l'infini, ni génération à partir de rien (c'est-à-dire mouvement sans cause). Par exemple, en *Métaphysique* B 4, ce double refus sert à établir la nécessité d'un être éternel :

Koch, Isabelle
Alexandre d'Aphrodise et la κίνησις ἀνάιτιος

Si rien n'est éternel, il ne peut non plus y avoir génération. En effet, il est nécessaire que ce qui vient à être et ce de quoi il vient à être soient quelque chose et que le terme dernier soit inengendré, s'il est vrai qu'il y a un arrêt et que la génération à partir du non-être est impossible. (*Metaph.* B 4, 999b5-9, trad. Duminil-Jaulin)

Dans son commentaire à la *Métaphysique*, Alexandre explicite cet argument de la façon suivante :

S'il n'y a pas un substrat dernier qui est éternel, à partir duquel il y a génération, il suivra que soit une chose se produira à partir d'une autre à l'infini, soit quelque chose se produira à partir du non-être (εἰ μή ἐστὶ τι ἔσχατον ὑποκείμενον αἰδῖον ἐξ οὗ ἢ γένεσις ἀκολουθήσει ἢ ἐπ' ἄπειρον γίνεσθαι ἄλλο ἐξ ἄλλου ἢ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι) ; mais les deux sont impossibles. [...] Il n'est pas possible non plus qu'une chose soit cause d'une autre à l'infini, ni qu'une chose soit substrat pour une autre à la file, comme il [Aristote] l'a montré dans le livre α qui précède. (*In Metaph.*, Hayduck p. 213, I. 6-8)

En *Métaphysique* α 2, 999a1, Aristote explique qu'une série des termes infinie ne contient que des termes moyens et le terme présent (celui qui maintenant se trouve le dernier, et qui deviendra terme moyen dès qu'il sera cause pour autre chose), et aucun terme ultime. Aussi, aucun des termes d'une telle série n'est cause, puisque ce qu'on appelle cause, c'est le terme premier :

Mais de plus, qu'il existe un principe et que les causes des êtres ne soient pas en nombre infini, ni en ligne droite ni selon la forme, c'est évident. En effet, pour la matière, il n'est pas possible que telle chose résulte de telle autre à l'infini (par exemple, la chair de la terre, la terre de l'air, l'air du feu et cela sans arrêt), ni pour le principe d'où part le mouvement (par exemple, que l'homme soit mis en mouvement par l'air, l'air par le soleil, le soleil par la discorde et cela sans limite). De même, la fin ne peut non plus aller à l'infini: la marche pour la santé, la santé pour le bonheur, le bonheur pour autre chose et ainsi toujours une chose pour une autre ; il en est de même pour l'être ce que c'est. [...] De fait, dans les termes moyens entre un dernier et un premier, le premier est nécessairement la cause de ceux qui le suivent. En effet, s'il nous fallait dire lequel des trois est cause, nous dirons le premier, car ce n'est sûrement pas le dernier, parce que ce qui termine n'est cause de rien, mais ce n'est pas non plus le terme moyen, car il n'est cause que d'une chose (il est sans importance qu'il soit un ou plusieurs, en nombre infini ou fini). Or, des choses infinies de cette manière et de l'infini en général, toutes les parties sont également des termes moyens jusqu'au terme présent ; en conséquence, si rien n'est premier, absolument rien n'est cause. (*Metaph.* A 2, 994a 1 ss., trad. Duminil-Jaulin)

Koch, Isabelle
Alexandre d'Aphrodise et la κίνησις ἀνάιτιος

Quant à l'impossibilité de la génération à partir du non-être, elle est établie grâce à l'accord de tous les physiciens (passage cité plus haut).

Cette position est celle qu'Alexandra développe dans le *De fato*. Le rejet d'un mouvement sans cause (qu'il partage avec les stoïciens) ne prouve rien en faveur d'un enchaînement causal infini, parce que cet enchaînement à l'infini est tout aussi impossible (car contradictoire) que l'existence d'un mouvement sans cause :

Comment ne serait-il pas absurde d'enseigner que les causes, ainsi que leur chaîne et leur liaison, vont à l'infini, de sorte qu'il n'y ait ni premier terme ni terme ultime ? Car dire qu'il n'y a pas de cause première (πρῶτον αἴτιον), c'est supprimer la cause (ἀναιρεῖν τὸ αἴτιον). En effet, si le point de départ est supprimé (ἀναιρουμένης ἀρχῆς), nécessairement ce qui le suit l'est aussi. (*De fato* 25, Bruns p.196, 1-5)

L'admission d'un mouvement sans cause dans la *Mantissa*

J'en viens maintenant à la réponse non standard qu'on trouve dans un texte issu de l'école d'Alexandre intitulé « Sur ce qui dépend de nous d'après Aristote » (texte XXII de la *Mantissa*). Comme on le sait, *Mantissa* intitule une collection de textes dont l'attribution à Alexandre est discutée au cas par cas. On considère néanmoins que même les textes présumés inauthentiques présentent l'intérêt de refléter les discussions internes à l'école d'Alexandre, qu'elles portent sur des doctrines philosophiques diverses ou sur des positions défendues par Alexandre lui-même. Dans le cas qui nous occupe, il est clair que le canevas de *Mantissa* XXII est le même que celui du *De fato* : y est proposée une définition de ce qui dépend de nous fondée sur le pouvoir des opposés, défendue contre deux arguments déterministes également discutés dans le *De fato*.

Le premier argument porte sur la détermination du choix par le caractère, issu de la nature, des habitudes et de l'éducation (je le laisse de côté⁶). Le second repose sur le principe stoïcien que, rien ne se produisant sans cause, tout a une cause antécédente. Donc, ce que nous faisons a une cause préexistante, et cette cause préexistante ne peut

⁶ Cet argument pose que nos actions pourraient être déterminées par ce que nous sommes, c'est-à-dire une combinaison de qualités naturelles, d'habitudes et d'éducation. Dans ce cas, étant le genre de personne que nous sommes, ou étant devenus tels, nous ne pourrions pas faire un autre choix que celui que nous faisons (*Mantissa* 22, Bruns p. 169, 34-39). On trouve au §26 du *De fato* une objection très similaire fondée sur la relation déterminante qui existe entre la disposition morale qui caractérise un individu et les choix qu'il fait selon cette disposition.

Koch, Isabelle
Alexandre d'Aphrodise et la κίνησις ἀνάιτιος

produire les opposés, sauf à admettre un mouvement sans cause. La définition de « ce qui dépend de nous » par le pouvoir des opposés est dès lors menacée par l'impossibilité d'un mouvement sans cause :

Mais on pourrait d'autant plus se poser cette question si rien ne se produit sans cause ; et tous en ont été d'avis. Car il faut que, à ce qui, dans une situation présente, arrive à cause de nous, préexiste une cause, or il est impossible que les opposés aient une même cause. Mais, si c'est le cas, tout ce qui se produit a lieu de manière nécessaire, car les causes en ont été établies d'avance. Il est donc nécessaire que ce soit ainsi, à moins qu'on ne découvre un mouvement sans cause. Or on le trouve et il existe. Une fois qu'on l'aura démontré, ce qui dépend de nous, le hasard et les choses qui dépendent de la fortune seront sauvés⁷.

On reconnaît ici la difficulté mentionnée en *De fato* XXII : admettre qu'une même cause puisse produire des effets différents (« tantôt de cette manière tantôt autrement », ou encore « les opposés ») serait admettre un mouvement sans cause, autrement dit enfreindre un axiome unanimement admis dans la communauté philosophique⁸. Mais la solution proposée est toute différente, puisqu'elle consiste à *admettre* l'existence d'un tel mouvement sans cause, pour en faire la réponse à opposer aux arguments déterministes.

Cette solution audacieuse se voit dotée d'un ancrage textuel aristotélicien : « Aristote aussi est d'avis qu'il existe un mouvement sans cause, comme il le dit au livre epsilon de la *Métaphysique* » (*Mantissa* XXII, Bruns p. 170, 6-9). En E 2, ce n'est pas exactement ce que dit Aristote, qui travaille plutôt sur le rapport entre l'être par accident et le non-être. Dans ce chapitre, Aristote remarque tout d'abord que « Platon n'a pas eu tort de ranger la sophistique dans la région du non-être. En effet les arguments des sophistes traitent pour ainsi dire avant tout de l'accident⁹ », et « il est manifeste que l'accident est proche du non-être (ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος)¹⁰ ». Aristote mentionne aussi la cause de ce qui est par accident : « La cause de ce qui existe ou de ce qui se produit par accident est, elle aussi, par accident¹¹. » C'est sur la base d'une telle

⁷ *Mantissa* 22, Bruns p. 170, 2-10. Les citations de l'opuscule sont données dans la traduction de David Lefebvre (Lefebvre, 2006, p. 113-117).

⁸ Cf. *De fato* 22, Bruns p. 192, 8-15. Voir aussi le commentaire à B 4 cité plus haut.

⁹ *Metaph.* E 2, 1026b 14-16 (GF p. 227).

¹⁰ *Metaph.* E 2, 1026b 21, trad. Duminil-Jaulin un peu modifiée.

¹¹ *Metaph.* E 2, 1027a 7-8, trad. Duminil-Jaulin un peu modifiée.

Koch, Isabelle
Alexandre d'Aphrodise et la κίνησις ἀναίτιος

proximité entre non-être et accident que repose la démonstration qu'il existe un mouvement sans cause dans *Mantissa XXII* :

On établit qu'un mouvement sans cause existe si l'on peut montrer que le non-étant est en quelque façon parsemé dans les étants et les accompagne (παρεσπαρμένον πῶς αὐτοῖς καὶ συνοδεῦον). En effet si le non-étant est en quelque manière dans les étants, c'est l'étant par accident (εἰ γὰρ ἐστὶν πῶς τὸ μὴ ὄν ἐν τοῖς οὄσιν, ἔστι τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν), car le non-étant est un certain étant par accident. Mais s'il se trouve être dit une cause par accident, il y aurait aussi un certain mouvement sans cause ; et si c'est le cas, ce qui se trouve en question serait démontré¹².

L'existence du non-être est établie par une identification du non-être à l'être par accident, à travers une intensification du thème de la proximité entre eux, tiré de *Métaphysique* E 2. Puis cette identité est appliquée à la cause par accident, toujours en s'appuyant sur E 2, où Aristote affirme que la cause de ce qui est par accident est elle-même par accident. Ce qui permet de conclure que, si le non-être ainsi conçu se trouve être dit cause par accident, ce pour quoi cette cause est cause est donc un mouvement sans cause. C'est ce que confirme la suite :

Car lorsque quelque chose fait suite à une certaine cause, sans que la cause soit en vue de ce qui devient, alors ce qui a précédé (τὸ προηγούμενον) est appelé une cause par accident de ce qui a suivi (τοῦ ἐπηκολουθηκότος), c'est-à-dire que ce n'est donc pas une cause (τουτέστιν οὐκ αἴτιον). Tout en y faisant suite, cette chose a lieu sans cause (ἀναιτίως ἐγένετο), car elle n'a pas eu lieu par sa cause propre (οὐ γὰρ δι'οικείαν αἰτίαν). Dans les causes externes (ἐν μὲν τοῖς ἐκτός αἰτίοις), cela produit la fortune et le hasard, mais dans les causes qui sont en nous, cela produit ce qui dépend de nous (ἐν δὲ τοῖς ἐν ἡμῖν τὸ ἐφ'ἡμῖν). (*Mantissa XXII*, Bruns p. 171, 11-16)

Deux traits sont à souligner ici. Le premier est le motif de l'intensification du point de départ aristotélicien. Dans les analyses sur le hasard et le spontané du livre II de la *Physique*, Aristote utilise la notion de cause par accident pour décrire les cas où l'effet qui advient est autre que celui que la cause était censée produire. Je vais au marché pour faire des emplettes et, rencontrant sans l'avoir cherché mon débiteur, je récupère l'argent qu'il me devait. Aristote dit dans ce cas qu'aller au marché est cause par accident de la récupération de mon dû, et il précise : « Le hasard est une cause par

¹² *Mantissa XXII*, Bruns p. 170, 10-15. Voir aussi *ibid.* Bruns p. 171, 10-11 : « Quelque chose du non-étant est aussi dans les causes, ce que nous appelons une cause par accident. »

Koch, Isabelle
Alexandre d'Aphrodise et la κίνησις ἀνάιτιος

accident, mais au sens absolu, il n'est cause de rien¹³. » Cette remarque, bien entendu, ouvre la question de la propriété de sa désignation comme une cause, question que pose et tranche *Mantissa* XXII : quand on dit que telle chose est cause par accident de ce qui a suivi, cela signifie que *τουτέστιν οὐκ αἴτιον*, que ce n'est pas une cause du tout, et que ce qui arrive à la suite arrive sans cause.

Le second point remarquable du passage est l'articulation entre les questions cosmologiques et les questions éthiques¹⁴. Le refus du statut de cause à la cause par accident, qui ouvre la possibilité d'un mouvement sans cause (puisque ce qui arrive par accident arrive dès lors sans cause), est utilisé doublement, pour rejeter la nécessité physique et pour fonder la responsabilité pratique. C'est ce que souligne la fin du passage cité plus haut : « Dans les causes externes (ἐν μὲν τοῖς ἐκτὸς αἰτίοις), cela produit la fortune et le hasard, mais dans les causes qui sont en nous, cela produit ce qui dépend de nous (ἐν δὲ τοῖς ἐν ἡμῖν τὸ ἐφ'ἡμῖν). » Il y a donc une unification du traitement de deux questions qui, dans le *De fato*, restent abordées séparément.

Comment s'opère cette unification ? Le non-être est ce qui empêche les êtres sublunaires « d'être toujours et de se comporter de manière toujours semblable ». Deux conséquences en découlent : c'est le non-être qui, dans la nature, fait qu'il y a des êtres corruptibles¹⁵ ; et, dans le choix et l'action, c'est lui qui explique que nous ne sommes pas « toujours semblablement mus vers les mêmes choses¹⁶ ». La variabilité de nos choix, avec leur imprévisibilité corrélatrice, constitue une sorte d'équivalent éthique de la corruptibilité des êtres naturels, qui est rapporté à une figure plus déterminée du mélange d'être et de non-être : c'est « le défaut de force et de tension de la nature mortelle¹⁷ » qui fait que nous ne sommes pas toujours mus de la même manière vers les mêmes objets. La solidarité de l'analyse cosmologique et de l'analyse éthique est ainsi nouée par l'utilisation du non-être comme présence explicative de certains phénomènes dans les deux champs. Dans la réalité naturelle, la présence du non-être affaiblit, jusqu'à l'exténuer, le lien entre une chose et celle qui la suit, en en faisant une simple

¹³ *Phys.* II 5, 197a 14-15 : ἔστιν αἴτιον ὡς συμβεβηκὸς ἢ τύχη, ὡς δ' ἀπλῶς οὐδενός, trad. Pellegrin.

¹⁴ Sur cet aspect, cf. Lefebvre, 2006, p. 106.

¹⁵ *Mantissa* XXII, Bruns p. 170, 17-171, 1. L'existence d'êtres corruptibles, donnée d'observation, sert d'ailleurs à prouver l'existence du non-être mélangé à l'être.

¹⁶ *Mantissa* XXII, Bruns p. 170, 16-171, 1 (citation p. 171, 1). Et p. 171, 2-3 : « La nature du non-étant, pour ce dans quoi elle se trouve, supprime l'éternité et l'acte qui s'accomplit toujours de manière identique. »

¹⁷ *Mantissa* XXII, Bruns p. 170, 19 : ἡ ἀτονία τε καὶ ἀσθένεια. La formule est reprise en 171, 19 ; voir aussi 172, 3, où il est question de l'ἀσθένεια due au non-être.

Koch, Isabelle
Alexandre d'Aphrodise et la κίνησις ἀναίτιος

succession sans connexion causale ; et, concernant le champ causal particulier qu'occupe la *πρᾶξις*, le non-être rend possibles des choix qui ne découlent pas des causes les plus fréquentes de la décision pratique (nature, enseignement ou habitude) et qui dépendent dès lors de nous au sens où nous les faisons sans cause, ἀναίτιως. Le sens authentique de la responsabilité est ainsi attribué à « ce que nous choisissons sans cause, c'est-à-dire sans qu'une cause y préexiste¹⁸ » :

Le non-étant n'est ni dans ce qui se produit par nécessité (c'est pourquoi le contingent non plus <n'y est pas>), ni dans ce qui se produit le plus souvent, en tant qu'il est ainsi, mais dans leurs opposés: ce sont les choses qui arrivent le moins souvent ; parmi elles se trouvent les choses de la fortune, celles du hasard, et celles qui, à proprement dit, dépendent de nous. En effet les choix dont la nature ou l'éducation et les habitudes sont causes, on dit qu'ils dépendent de nous au sens où ils se produisent à travers nous (ἐφ' ἡμῶν λέγονται ὡς δι' ἡμῶν γιγνόμεναι), <mais> ceux qui sont sans cause du fait du non-étant (ἀναίτιως καὶ κατὰ τὸ μὴ ὄν), ceux-là préservent ce qui à proprement dit dépend de nous de cette façon, en se produisant à cause d'un défaut de force (ἀσθένεια) de la nature. Tel est ce qui dépend de nous : ce dont celui qui en a fait le choix aurait pu choisir aussi l'opposé. (*Mantissa* XXII, Bruns p. 172, 8-15)

Au centre de cette distinction entre un sens lâche et un sens propre de ce qui est ἐφ' ἡμῶν, on trouve la définition alexandrinienne de la responsabilité comme pouvoir de choisir les opposés, qui apparaît sous diverses formulations dans le *De fato*, auxquelles font écho ces lignes de la *Mantissa* : « Tel est ce qui dépend de nous : ce dont celui qui en a fait le choix aurait pu choisir aussi l'opposé. » Ce qu'ajoute *Mantissa* XXII, par rapport au *De fato*, c'est la justification de cette définition à partir d'une distinction causale entre deux types de choix. Certains de nos choix découlent de caractéristiques naturelles, ou de dispositions acquises, que ce soit par une éducation ou par simple habitude ; ils sont bien des choix, et des choix nôtres, mais ils ne manifestent qu'un sens faible de la responsabilité parce que leur cause réside dans l'un ou plusieurs de ces trois facteurs. On peut donc supposer, puisqu'ils ne correspondent pas au sens propre du ἐφ' ἡμῶν tel qu'il vient d'être déterminé, que la nature, l'éducation et l'habitude sont des causes qui ne laissent pas ouverte la possibilité de choisir l'opposé, et qui ne laissent subsister de la responsabilité qu'une version que l'on pourrait qualifier de compatibiliste. On remarquera à ce propos que l'expression prépositionnelle δι' ἡμῶν,

¹⁸ *Mantissa* XXII, Bruns p. 171, 22-23 : ἃ οὖν ἀναίτιως καὶ μὴ προυπαρχούσης αἰτίας προαιρούμεθα, ταῦτά ἐστιν τὰ λεγόμενα ἐφ' ἡμῶν εἶναι.

Koch, Isabelle

Alexandre d'Aphrodise et la κίνησις ἀναίτιος

dédiée au sens faible de la responsabilité, est celle par laquelle les stoïciens, selon le témoignage du *De fato* d'Alexandre, expriment la participation de l'homme à ce qui arrive selon le destin¹⁹, dans un contexte où, comme on l'a vu par quelques arguments évoqués au début de cet article, ils rejettent toute idée d'un pouvoir des opposés qui caractériserait l'action humaine ou du moins certaines d'entre elles. Face à ce sens faible, le sens propre du ἐφ' ἡμῖν se voit défendu par un argument dont l'indéterminisme est radical. En nous, le non-être affaiblit l'efficacité causale des facteurs qui produisent la plupart du temps nos comportements, et engendre des actions qui sont des mouvements sans cause dans le champ pratique :

Le fait donc que, à cause de l'existence (ὑπαρξιν) du non-étant, la continuité des causes en nous soit complètement affaiblie (τὸ οὖν διὰ τὴν τοῦ μὴ ὄντος ὑπαρξιν ἐξησθηκὸς τὴν συνέχειαν τῶν αἰτίων τῶν ἐν ἡμῖν) maintient ce qui dépend de nous et celui-ci occupe cette place en devenant une cause (αἴτιον γιγνόμενον) dans les choses où la cause nécessaire a manqué (ἐν οἷς τὸ ἀναγκαῖον ἐπιλέλοιπεν αἴτιον) à cause du mélange (μίξις) et de l'entrelacement (συμπλοκήν) du non-étant avec l'étant. (*Mantissa* XXII, Bruns p. 172, p. 12-15)

À propos de *Mantissa* XXII, Robert Sharples fait deux remarques importantes, dans un article de 1975 qu'il a consacré à ce texte²⁰. Sa première remarque est que la combinaison des idées développées ici à propos de la contingence dans la nature et dans la πράξις est unique dans les discussions anciennes sur ces sujets. La seconde est que, si atypique que soit ce texte, il se situe néanmoins et de façon incontestable dans le sillage du *De fato*. Plus précisément, Sharples considère que l'auteur de *Mantissa* XXII, qu'il s'agisse d'Alexandre ou d'un de ses élèves, se propose de traiter des questions que le *De fato* a posées sans leur apporter de réponse, ou qui y ont été analysées de façon éparpillée et parcellaire²¹. C'est sur cet aspect que je développerai un dernier point : les échos que l'on peut relever en comparant les arguments hétérodoxes de *Mantissa* XXII

¹⁹ Cf. *De fato* 13, Bruns p. 181, 14 : « Ils disent que dépend de nous ce qui arrive de notre fait » (λέγουσιν ἐφ' ἡμῖν εἶναι τὸ γινόμενον [καὶ] δι' ἡμῶν) ; *De fato* 13, Bruns p. 182, 12-13 : « Ils disent que dépendent des animaux les choses qui arrivent par le destin du fait des animaux » (τὰς διὰ τῶν ζώων ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης γινομένας ἐπὶ τοῖς ζώοις εἶναι λέγουσιν). Une formulation un peu différente, mais toujours prépositionnelle, est rapportée par Diogénien, avec une référence explicite au *De fato* de Chrysippe (Diogénien *apud* Eusèbe, *Praep. ev.* VI 8, 265d, *SVF* II 998 : les choses que nous faisons « seront de notre fait, dit-il [Chrysippe], car ce qui est de notre fait est enveloppé par le destin » (περιελημμένον μέντοι τοῦ παρ' ἡμᾶς ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης). Sur les formulations prépositionnelles de la responsabilité dans les témoignages sur les Stoïciens, cf. Bénatouïl, 2005.

²⁰ Cf. Sharples, 1975.

²¹ Sharples, 1975, p. 52 : « The passage attempts to deal with questions Alexander's *De fato* leaves unanswered. »

Koch, Isabelle
Alexandre d'Aphrodise et la κίνησις ἀναίτιος

avec les développements plus standard présentés sur les mêmes problèmes par le *De fato*. Cet examen portera ici sur un exemple, l'utilisation de la délibération dans le cadre d'une argumentation en faveur du pouvoir des opposés.

Continuités entre *Mantissa XXII* et *De fato* : l'exemple de la délibération

Pour soutenir son opposition à la définition stoïcienne de « ce qui dépend de nous » et pour démontrer que la responsabilité humaine ne peut se conjuguer avec une doctrine qui soumet la réalité au destin, entendu comme causalité qui n'admet aucune exception ou contingence, Alexandre développe plusieurs arguments utilisant la notion aristotélicienne de délibération. Certains sont tout à fait conformes à la façon dont Aristote lie délibération et contingence, notamment en excluant les divers types de réalités nécessaires des objets sur lesquels un homme sain d'esprit délibère²². L'idée générale est que, si tout arrive par nécessité, sans pouvoir se produire autrement qu'il ne se produit, alors, que nous délibérons ou pas ne changera rien au cours des choses. Admettre l'omni-causalité du destin, c'est donc vouer à l'inutilité la délibération. Or, la délibération étant propre à l'homme en tant qu'agent capable de choisir une action au terme d'une recherche rationnelle sur sa situation pratique, rendre inutile la délibération serait admettre que la nature l'a octroyée pour rien aux hommes. Par là, Alexandre peut ancrer le débat dans un principe admis par les Stoïciens, à savoir que la nature ne fait rien en vain :

Il suit, du fait que tout ce qui arrive existe par des causes antécédentes, déterminées et préexistantes, que c'est pour rien aussi que les hommes délibèrent sur ce qu'ils doivent faire. Et si c'est pour rien qu'on délibère, c'est pour rien que l'homme aura la faculté de délibérer. Pourtant, si la nature ne fait aucune de ses œuvres principales pour rien, et si le fait que l'homme soit un animal délibératif est principalement dû à la nature, et ne survient pas selon quelque conséquence accidentelle des choses qui arrivent de façon principale, on conclura que ce ne peut pas être pour rien que les hommes ont la faculté de délibérer²³.

À côté de cet usage "standard" de la délibération, pensée à partir d'un ordre de la nature où, sinon tout, du moins le principal n'est jamais inutile et réalisé « pour rien »,

²² Cf. *Ethica Nicomachea* III 5, 1112a 21-26.

²³ *De fato* 11, Bruns p. 178, 8-15. L'argument de l'inutilité (ἄχρηστον) de la délibération, faculté que la nature dès lors aurait octroyée à l'homme pour rien, est repris un peu plus bas, Bruns p. 179, 12-28.

Koch, Isabelle
Alexandre d'Aphrodise et la κίνησις ἀναίτιος

figure une autre manière d'exploiter ce thème pour rejeter que ce que nous faisons ne saurait arriver autrement qu'il n'arrive. L'argument relatif à la délibération que j'appellerai "non standard" apparaît au chapitre 14, où Alexandre se livre à la critique de la conception stoïcienne du ἐφ' ἡμῶν qu'il a résumée au chapitre 13 de la façon suivante : selon les Stoïciens, dépend de nous ce qui arrive « de notre fait par le destin » (δι' ἡμῶν ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης), et ce qui arrive « de notre fait » est le mouvement selon l'impulsion et l'assentiment. Le chapitre 14 est long et comporte plusieurs critiques, notamment celle qui consiste à reprocher aux Stoïciens d'avoir choisi l'impulsion, et non la délibération, pour donner un sens à ce qui dépend de nous. Si les Stoïciens en arrivent à la conclusion, inacceptable selon Alexandre, que ce qui arrive par nous, soit les actions humaines, ne peut être autrement que cela n'est, c'est parce qu'ils ont identifié ce qui dépend de nous à ce qui se produit selon notre impulsion, au lieu de le situer ἐν τῷ βουλευέσθαι (*De fato* 14, Bruns p. 184, 24). On pourrait s'attendre à ce que l'avantage reconnu à la délibération sur l'impulsion, à titre de fondement de la responsabilité, soit le fait que la délibération est propre à l'homme, là où l'impulsion caractérise tous les animaux. Mais ce n'est pas le cas. Si la délibération permet de rejeter l'idée que nous ne pourrions pas agir autrement que nous ne le faisons, étant les êtres que nous sommes et agissant dans des circonstances telles ou telles, c'est plutôt parce qu'elle est une condition contingente de l'agir : c'est « parce que l'homme, tout en étant doué de délibération, ne fait pas tout ce qui arrive de son fait en délibérant²⁴ ». Alexandre développe ainsi cet argument :

En effet, ce n'est pas tout ce que nous faisons que nous faisons après en avoir délibéré, mais souvent, si le moment opportun de ce qui doit être fait ne laisse pas de temps pour délibérer, nous faisons certaines choses même sans avoir délibéré, et souvent aussi, c'est par paresse ou par quelque autre cause. Si donc certaines choses se produisent parce que nous avons délibéré, tandis que d'autres se produisent sans que nous ayons délibéré (εἰ τὰ μὲν βουλευσάμενοι, τὰ δὲ μὴ βουλευσάμενοι ποιοῦμεν), il n'y a plus lieu de dire que ce qui arrive parce qu'il a fait l'objet d'une délibération dépend de l'homme par ceci que cela ne peut arriver autrement que par son biais. De sorte que, si nous faisons certaines choses en ayant délibéré, et d'autres sans avoir délibéré, de cette manière les choses qui arrivent par notre biais ne se produisent pas simplement comme ce qui arrive par le biais des animaux, ou du feu, ou de deux corps lourds. (*De fato* 14, Bruns p.184, 27-185, 4)

²⁴ *De fato* 14, Bruns p. 184, 26-27 : τῷ τὸν ἄνθρωπον ὄντα βουλευτικὸν μὴ πάντα τὰ γινόμενα δι' αὐτοῦ βουλευόμενον ποιεῖν.

Koch, Isabelle
Alexandre d'Aphrodise et la κίνησις ἀναίτιος

À la différence de l'argument standard dont on trouve plusieurs formulations au chapitre 11, dans ce nouvel argument, ce n'est plus la nature même de la délibération qui exclut que nos actions ne puissent être autres qu'elles ne sont ; ce n'est pas sa définition, en tant qu'elle implique la contingence des matières sur lesquelles nous délibérons, qui fait preuve contre la nécessité stoïcienne. C'est le fait que nos actions tantôt aient pour cause notre délibération, tantôt non – autrement dit, la contingence de la délibération elle-même, qui est utilisée indépendamment de l'axiome selon lequel la nature ne fait rien en vain.

En outre, si l'on examine les raisons pour lesquelles il peut arriver que nous agissions sans délibérer, il apparaît que la liste en est très ouverte. Il peut s'agir de la précipitation qu'impliquent certaines situations pratiques, ainsi lorsqu'on doit réagir dans le contexte d'un danger proche qui exige une réponse rapide incompatible avec le temps plus long de la délibération. Il peut s'agir aussi de la paresse, lorsque l'individu ne fait pas l'effort d'examiner la situation et de déterminer les bons moyens d'atteindre sa fin, se laissant aller à la première action venue. Mais il apparaît assez vite que la question de savoir pourquoi nous agissons tantôt après avoir délibéré tantôt sans avoir délibéré paraît tout à fait négligeable à Alexandre : l'important est que cela soit le cas, que ce soit en raison de l'urgence, de la paresse ou « par quelque autre cause » dont la détermination importe finalement peu. L'identification de ces causes n'a *aucune importance* : car ce qui vaut contre le déterminisme stoïcien, c'est la contingence elle-même de la délibération.

Cet argument est donc très différent de l'argument standard fondé sur le principe que la nature « ne fait rien en vain ». Par lui, l'imperfection de l'agir humain, qui n'est pas tel qu'il soit toujours réfléchi comme il devrait l'être, se trouve investie d'une fonction éminente : distinguer la façon dont les choses arrivent par l'homme, et la façon dont elles arrivent par les animaux ou les êtres inanimés, c'est-à-dire des êtres qui ne sont pas susceptibles de se voir imputer des actes. C'est ainsi que la paresse de celui qui ne prend pas la peine de délibérer peut faire preuve contre le déterminisme.

Koch, Isabelle
Alexandre d'Aphrodise et la κίνησις ἀνάιτιος

Cet argument ne fait écho à aucun texte chez Aristote, même s'il se construit à partir de cas proches de certains examinés à propos de l'incontinence²⁵ – mais, comme on l'a vu, ces cas dans leur particularité importent finalement peu puisque seul compte le caractère contingent de la délibération. En revanche, il évoque la façon dont, en *Mantissa XXII*, Alexandre cherche à définir le ἐφ' ἡμῶν en le distinguant d'un δι' ἡμῶν, puisque la contingence de la délibération est invoquée contre ceux qui prétendent que l'action humaine « dépend de l'homme par ceci que cela ne peut arriver autrement que par son biais²⁶ ». Par ailleurs, la manière dont l'irréductibilité du ἐφ' ἡμῶν au δι' ἡμῶν est établie mobilise, sinon le thème du non-être, du moins celui des imperfections et des irrégularités de l'agir humain : la délibération sert de preuve d'abord par ses absences et ses intermittences, qui renvoient elles-mêmes à des déficiences dans le processus de décision. De la contingence de la délibération à la « faiblesse²⁷ » des agents humains, qui varient dans leurs choix et ne sont pas « toujours semblablement mus vers les mêmes choses²⁸ », il est possible de défendre l'idée d'une continuité. Si le texte de *Mantissa XXII* exacerbe une certaine manière alexandrinienne d'actualiser la référence aristotélicienne dans le contexte d'un débat avec des adversaires post-aristotéliciens, voire contemporains, cette actualisation qui est aussi transformation opère également, de façon plus discrète mais néanmoins nette, dans le *De fato*.

Bibliographie

Sources : éditions et traductions

Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria Scripta minora. De anima cum mantissa, ed. I. Bruns, Supplementum Aristotelicum, vol. II, pars 1. Berlin: G. Reimer, 1887.

Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria Scripta minora. Quaestiones, De Fato, De Mixtione, ed. I. Bruns, Supplementum Aristotelicum, vol. II, pars 2. Berlin: G. Reimer, 1892.

Alexandri Aphrodisiensis In Aristotelis Metaphysica Commentaria, ed. M. Hayduck. Berlin: G. Reimer, 1891.

²⁵ Cf. par ex. en *Eth. Nic.* VII 8, à propos de l'incontinence par « précipitation » (τὴν προπετὴ ἀκρασίαν, 1150b 26).

²⁶ *De fato* 14, Bruns p. 184, 32-185, 1 : τὰ διὰ τοῦ βουλευέσθαι γινόμενα ἐπὶ τῷ ἀνθρώπῳ εἶναι τῷ μὴ δύνασθαι ἄλλως τι δι' αὐτοῦ γίνεσθαι.

²⁷ Cf. les formules déjà citées en *Mantissa XXII*, Bruns p. 170, 19 ; 171, 19 ; 172, 3.

²⁸ *Mantissa XXII*, Bruns p. 171, 1.

Koch, Isabelle
Alexandre d'Aphrodise et la κίνησις ἀναίτιος

On Fate, text, translation and commentary by R. W. Sharples. London: Duckworth, 1983.

Traité du Destin, texte établi et traduit par P. Thillet. Paris: Les Belles Lettres, CUF, 1984.

Il Destino, a cura di C. Natali, prefazione, introduzione, commento, bibliografia e indici. Milano: Rusconi, 1996. Seconda edizione riveduta: Sankt Augustin: Academia Verlag, 2009.

De anima libri mantissa, a new edition of the Greek text with introduction and commentary by R. W. Sharples. Berlin/New York: De Gruyter, 2008.

Aristote. Physique, traduction et présentation par P. Pellegrin. Paris: Flammarion, GF, 2000.

Aristote. Métaphysique, présentation et traduction par M.-P. Duminil et A. Jaulin. Paris: Flammarion, GF, 2008.

Aristote. Éthique à Nicomaque, traduction et présentation par R. Bodéüs. Paris: Flammarion, GF, 2004.

Études

BÉNATOUIL, Th. Échelle de la nature et division des mouvements chez Aristote et les Stoïciens. *Revue de métaphysique et de morale*, 48/4, 2005. p. 537-556.

BOBZIEN, S. Determinism and Freedom in Stoic Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1998.

DONINI, P. L. Tre Studi sull'Aristotelismo del II secolo d.C. Torino/Milano/Genova: G. B. Paravia & C., 1974.

FAZZO, S. Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell'opera di Tito Aurelio Alessandro di Afrodisia. In: NATALI, C.; MASO, S. La Catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo. Amsterdam: Hakkert, 2005. p. 269-295.

LEFEBVRE, D. "Extrait de ce que dit Aristote sur ce qui dépend de nous". Supplément au traité *De l'Âme (De anima libri mantissa, XXII, CAG, II/1, 169, 33-172, 15)*. In: LAURENT, J.; ROMANO, C. Le Néant: contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale. Paris: Presses Universitaires de France, 2006. p.104-117.

LONG, A. A. Stoic determinism and Alexander of Aphrodisias *De fato* (I-XIV). *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 52, 1970. p. 247-268.

SHARPLES, R. W. Responsibility, chance and not-being (Alexander of Aphrodisias *Mantissa* 169-172). *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 22, 1975. p. 37-64.

[Recebido em outubro de 2018; aceito em dezembro de 2018.]