

## MARC AURELE : PENSER LA LIBERTE DANS LE SILLAGE DE LA PHILOSOPHIE PAÏENNE, A L'AVENEMENT DU CHRISTIANISME

Simona NICOLAE\*

(Université de Bucarest / Institut d'Études Sud-Est Européennes)

« Soulever la question qu'est-ce que la liberté? semble une entreprise désespérée. Tout se passe comme si des contradictions et des antinomies sans âge attendaient ici l'esprit pour le jeter dans des dilemmes logiquement insolubles, de sorte que, selon le parti adopté, il devient aussi impossible de concevoir la liberté ou son contraire, que de former la notion d'un cercle carré. »<sup>1</sup>

**Keywords** : ἐλευθερία, *liberty, freedom, stoicism, Marcus Aurelius, Ad se ipsum.*

**Abstract** : *Marcus Aurelius: Thinking Liberty in the Wake of Pagan Philosophy at the Dawn of Christianity.* The concept of liberty emerged in the Greek world in contrast to that of slavery and referred to a social reality, to wit, that of rights warranted by the people belonging to a race. This type of liberty, which is tantamount to indigenesness, evolved afterwards into a political concept that underlies democracy. The philosophical traditions of cynicism and stoicism have turned the collective liberty of the demos into individual liberty and tried to define its character and its limits. Representing the third stoicism, Marcus Aurelius employs the word liberty with various meanings that sum up and tint the previous meanings. The present paper reaches across the plethora of meanings of this word by analysing the occurrences of ἐλευθερία in Ad se ipsum and trying to tease apart the inherited meanings and those that the emperor-philosopher contributes as a personal and innovative touch.

---

\* simona.nicolae@lls.unibuc.ro

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la liberté ?*, in *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, traduction d'Agnès Faure et Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972, 186 (première édition : H. Arendt, *Between Past and Future*, New York, Penguin Publishing Group, 1961).

**Cuvinte-cheie** : ἐλευθερία, *libertate*, *stoicism*, *Marcus Aurelius*, *Ad se ipsum*.

**Rezumat** : *Despre libertate la Marcus Aurelius, pe urmele filosofiei păgâne și prevestind creștinismul*. Conceptul de libertate s-a născut în lumea greacă în opoziție cu acela de sclavie și a desemnat, în primele sale apariții textuale o realitate socială, anume aceea a drepturilor pe care le oferă apartenența la un neam. Această libertate, sinonimă cu autohtonă, a evoluat apoi într-un concept politic care a stat la baza democrației. Curentele filosofice cinic și stoic au transformat libertatea colectivă a demosului în libertate individuală și au încercat să definească caracterul și limitele acesteia. Reprezentant al celui de-al treilea stoicism, Marcus Aurelius folosește cuvântul libertate (ἐλευθερία) cu semnificații diverse ce însumează și nuanțează înțelesurile anterioare. Asupra pletorei de semnificații ale acestui cuvânt se apleacă lucrarea de față, analizând ocurențele termenului ἐλευθερία în *Ad se ipsum* și încercând să deceleze înțelesurile moștenite și pe cele pe care împăratul-filosof le aduce în mod personal și novator.

L'histoire des peuples et des langues indo-européennes atteste la formation des mots qui circonscrivent le champ lexical de la *liberté* en lien étroit avec deux significations complémentaires : l'une antithétique, celle de *servitude*, et l'autre synonymique ou apparentée, celle de *légitimité*. En grec, comme en latin, seulement le mot *liberté* (gr. ἐλευθερία, lat. *libertas*) est d'origine indo-européenne, tandis que son antonyme, la *servitude* (gr. δουλεία, lat. *seruitium/seruitudo*), n'a pas un étymon sûr, étant, probablement, d'origine micrasiatique (lydien ou carian) en langue grecque et provenant du substrat étrusque en latin<sup>2</sup>. Émile Benveniste analyse dans quelques articles parus en 1932 et 1936<sup>3</sup> (qui demeurent cependant la référence pour l'étymologie et le

<sup>2</sup> Voir Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968, *sub uoce* δοῦλος. Une opinion différente, réfutée par Émile Benveniste dans les ouvrages signalés ci-dessous (note 3), est défendue par A. Ernout et A. Meillet dans le *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2001, *sub uoce* *seruus*, *a, um*. Les linguistes rapprochent la racine \**ser*/\**swer* d'une série indo-européenne qui a comme signification 'protéger', 'garder', 'observer' : lat. *uereor*, ils. *varr*, gr. (f)όπάω etc.

<sup>3</sup> Émile Benveniste, *Le nom de l'esclave à Rome*, *REL*, 10, 1932, 429-440, URL : [https://archive.org/details/revuedestud-slat910maro/page/440/mode/2up]; *idem*, *Liber et liberi*, *REL*, 14, 1936, 51-58, URL : [https://archive.org/details/revuedestud-slat1415maro/page/n63/mode/2up?view=theater]. Voir aussi, Émile Benveniste, *L'homme libre*, in *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome 1, *Économie, parenté, société*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, 321-333.

sémantisme des concepts envisagés), le grand « procès de civilisation qui s'inscrit et se résume dans l'histoire du mot *seruus* ». Le classiciste français fait aussi le dossier de la réalité linguistique indo-européenne qui, malgré l'absence d'un terme pour désigner l'*esclavage*, possède pourtant un qui nomme la *liberté*. En ce qui concerne l'*esclavage*, on garde, pour l'économie de cette présentation, seulement les conclusions de la recherche de Benveniste qui considère, en s'appuyant sur la théorie sociologique du droit romain de M. Henry Lévy-Bruhl<sup>4</sup>, que l'esclavage était à Rome, comme en Grèce d'ailleurs, une institution qui n'est pas indigène – « tout esclave étant un étranger » et « tout étranger étant un esclave »<sup>5</sup> – et, par conséquent, « le nom de l'esclave ne saurait être romain »<sup>6</sup>. Emprunt étrusque, selon Benveniste, le mot *seruus* témoigne de la même réalité historique qui a fait que le grec *δοῦλος* ne soit pas indo-européen, puisque les Grecs n'ont pas connu non plus la servitude indigène.

Par opposition à l'esclavage et, précisément, à l'esclave étranger, se définit la première signification de la liberté : l'*autochtonie*<sup>7</sup>. Les Italiques et les Hellènes, indépendamment, d'après Benveniste, ont choisi pour exprimer le terme second de la relation *asservissement/liberté* un radical issu de leurs langues, toutes les deux d'origine indo-européenne, radical dont le sémantisme renvoie à la notion de *naissance légitime* : c'est la racine *\*d<sub>1</sub>élw/\*d<sub>1</sub>léu*, augmentée d'un élargissement *\*-dh-* (suffixe d'état), qui est suivie par le grec *\*έλευθ-*, l'italique *\*leudh-*, le sanskrit *\*rodh-*, le gotique *liudan*<sup>8</sup>. La liberté a été, donc, *in nuce*, synonyme d'une naissance légitime qui donne le droit d'agir « en citoyens libres »<sup>9</sup>. D'un jugement similaire use Pierre Grimal en affirmant qu'être libre « est, négativement, ne pas être esclave.

<sup>4</sup> Voir M. Henry Lévy-Bruhl, *Quelques problèmes du très ancien droit romain (Essai de solutions sociologiques)*, Paris, Les Éditions Domat-Monichrestien, 1934, spécialement, les chapitres *Théorie de l'esclavage, Conditions du Romain à l'étranger*.

<sup>5</sup> É. Benveniste, *Le nom de...*, 434, apud M. Henry Lévy-Bruhl, *op. cit.*, 18.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Voir Peggy Avez, *Chaos, cosmos et eleutheria : la liberté sous la menace de l'errance*, in *L'envers de la liberté. Une approche historique dialectique*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, URL : [<https://books.openedition.org/psorbonne/14202?lang=fr#bodyftn47>].

<sup>8</sup> É. Benveniste, *Liber et...*, 52.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 57.

L'esclave, en effet, est la chose de son maître ; il ne possède ni bien ni famille, il ne dispose pas de son corps »<sup>10</sup>.

On trouve une telle signification du mot dans les vers homériques d'*Iliade*, où sont nommés, pour la première fois (si l'on ne considère pas les mentions épigraphiques), les deux concepts antinomiques, dans une occurrence adjectivale (*ἐλεύθερον ἦμαρ* vs. *δούλιον ἦμαρ*)<sup>11</sup>. « Toute en pleurs », ravie par les Grecs, l'épouse d'Hector perdra sa condition d'*homme libre* :

450 ἀλλ'οὐ μοι Τρώων τόσσον μέλει ἄλγος ὅπισσω  
[...]  
ὅσσον σεῦ, ὅτε κέν τις Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων  
455 δακρυόεσσαν ἄγηται **ἐλεύθερον ἦμαρ** ἀπούρας.  
[...]  
ὥς ποτέ τις ἐρέει· σοὶ δ' αὖ νέον ἔσσειται ἄλγος  
463 χήτει τοιοῦδ' ἀνδρὸς ἀμύνειν **δούλιον ἦμαρ**<sup>12</sup>.

Dans des contextes historiques comme celui-ci, de confrontations tribales et, ultérieurement, entre les cités rivales, la liberté est, tout d'abord, innée et elle ne dépend pas de l'individu, mais des autres, étant pourtant individuelle. Elle se manifeste dans la communauté, dans la famille (*οἶκος*) et au milieu du *δημος*, donnant des droits et des obligations sociales, étant, *ipso facto*, synonyme à la *citoyenneté*<sup>13</sup> (mot anachronique dans cet usage, avant la naissance de la *polis*, qu'on utilise faute de mieux). Par conséquent, la liberté justifiait sa pertinence seulement par l'absence ou par sa valeur de proie de guerre (lors des batailles, les hommes libres pouvaient devenir esclaves et on tuait

<sup>10</sup> Pierre Grimal, *Les erreurs de la liberté*, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1989, 20.

<sup>11</sup> Sur les emplois et les significations différentes de la notion de *liberté* dans quelques textes grecs, nous nous sommes penchée dans l'article *Câte ceva despre libertate. De la Homer, la Platon*, in *Miscellanea philologica et historica. In honorem Floricae Bechet*, Simona Nicolae, Ioana Munteanu (coord.), București, Editura Universității din București, 2021, 366-376. On cite ici cet exemple pour souligner cette première occurrence du mot.

<sup>12</sup> Homer, *Iliade* 6.450-463.

<sup>13</sup> Voir P. Grimal, *op. cit.*, 95 : « Périclès obtint en 451 que ne fût pas considéré comme citoyen quiconque ne serait pas né d'un père et d'une mère ayant le droit de cité ». C'est-à-dire, seulement la citoyenneté innée donne la liberté à l'intérieure de laquelle on a de droits et l'obligation civiles. On ajoute ici que l'asservissement pour dettes, établi par le législateur Dracon, probablement après le modèle existant dans tout le Proche-Orient, fut aboli à Athènes par Solon.

ceux qui l'étaient déjà), puisqu'elle pouvait être supprimée par les étrangers hostiles. Comme, d'habitude, on ne prenait pas d'esclaves, *δοῦλοι*, parmi les concitoyens<sup>14</sup>, la liberté issue de la légitimité de la naissance n'était pas un souci en temps de paix et, dès lors, elle n'est pas devenue un vrai sujet de réflexion. La *liberté-autochtonie* s'avérait objective, car elle définissait (par sa présence ou par son absence) l'individu, hors de sa volonté, mais se manifestait subjectivement, comme peur de l'autorité imposée par la force barbare.

Une distinction fondamentale dans le procès de conceptualisation de la notion envisagée se relève dans un fragment d'Hérodote :

ὥς δὲ καὶ Λακεδαιμόνιοι κατὰ μὲν ἓνα μαχόμενοι οὐδαμῶν εἰσι κακίονες ἀνδρῶν, ἀλέες δὲ ἄριστοι ἀνδρῶν ἀπάντων. **Ἐλεύθεροι γὰρ ἐόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροι εἰσί· ἔπεισι γὰρ σφι δεσπότης νόμος**, τὸν ὑποδειμαίνουσι πολλῶ ἔτι μᾶλλον ἢ οἱ σοὶ σέ. [5] Ποιεῦσι γὼν τὰ ἂν ἐκεῖνος ἀνώγη· ἀνώγει δὲ τὸν αἰεὶ, οὐκ ἔων φεύγειν οὐδὲν πλῆθος ἀνθρώπων ἐκ μάχης, ἀλλὰ μένοντας ἐν τῇ τάξει ἐπικρατεῖν ἢ ἀπόλλυσθαι.

Dans un combat d'homme à homme, ils [les Lacédémoniens] ne sont inférieurs à personne ; mais, réunis en corps, ils sont les plus braves de tous les hommes. En effet, **quoique libres, ils ne le sont pas en tout. La loi est pour eux un maître absolu** ils le redoutent beaucoup plus que vos sujets ne vous craignent. Ils obéissent à ses ordres, et ses ordres, toujours les mêmes, leur défendent la fuite, quelque nombreuse que soit l'armée ennemie, et leur ordonne de tenir toujours ferme dans leur poste, et de vaincre ou de mourir [...] <sup>15</sup>.

*Ἐλεύθεροι γὰρ ἐόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροι εἰσί· ἔπεισι γὰρ σφι δεσπότης νόμος* – ces mots, écrits par l'historien grec vers le milieu du cinquième siècle païen, laissent paraître le glissement de la liberté

<sup>14</sup> « On sait qu'à Athènes, depuis Solon, il n'était plus possible de réduire un Athénien en servitude, sauf dans quelques cas exceptionnels. Mais on sait aussi que la guerre était un moyen de se procurer des esclaves », Claude Mossé, *Du rôle et de l'humanité de l'esclave dans l'Athènes démocratique*, in *Esclaves, Une humanité en sursis*, Olivier Grenouilleau (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, 85-99, URL : [https://books.openedition.org/pur/114537?lang=fr]. D'une bibliographie consistante, voir aussi l'article d'Yvone Garlan, *De l'esclavage en Grèce antique*, *Journal des Savants*, 2, 1999, 319-334, URL : [https://www.persee.fr/doc/jds\_0021-8103\_1999\_num\_2\_1\_1625].

<sup>15</sup> Hérodote, *Ἡροδότου Μοῦσαι*, livre VII.104, *Polymnie, Ἱστοριῶν ἐβδόμη ἐπιγραφόμενη Πολύμνια*, traduction du grec par Larcher, avec des notes de Bochart, Wesseling, Scaliger *et al.*, Paris, Charpentier, 1850, URL : [http://remacle.org/blood-wolf/historiens/herodote/polymnie.htm].

sociale, acquise par une naissance légitime, vers une *liberté politique*, celle du corps social qui a préséance sur l'individu. Autrement dit, la *soumission* à la loi – et, en fin de compte, à Sparte, la tyrannie de celle-ci – équivalait à la *liberté* du groupe dont l'individu faisait partie. Ainsi, la perte de la *souveraineté* absolue ou de l'*autonomie* totale de l'individu garantit l'*indépendance* de la communauté. Devenue un bien commun (ou, plutôt, communautaire), comme elle s'avère avoir été pour les Spartans, cette liberté de tous, objective aussi par son caractère exigé, a déterminé, paradoxalement, le début d'un processus de *subjectivation* qui allait individualiser, de nouveau, la liberté, en faisant de celle-ci une valeur de chacun. Ce n'est pas toutefois la société de Sparte qui a franchi ce pas, car le respect des coutumes, normes et lois était, dans la société lacédémonienne, plutôt oppressif, imposé sous la peine de mort, n'étant pas du tout un choix de l'individu. La *liberté politique*, en tant que valeur définitoire, propre, indissoluble de l'être, de même que vertu et bénéfique de tous, est née dans la démocratie athénienne, là où la loi, synonyme de la justice, comme soutenait Solon, libérait, donnait le droit de la manifestation de l'individu dans l'espace public (par la parole et par la participation à la vie de la cité), établissait l'égalité de tous et de chacun<sup>16</sup>. Pour l'autochtone, pour celui qui a acquis par la naissance la liberté sociale, choisir de respecter la loi signifiait édifier la liberté politique de tous et construire sa propre liberté, en tant que *πολίτης*, citoyen fier et responsable pour sa communauté. À la limite, la loi, même injuste, devait être défendue au prix de la vie, comme Socrate n'a pas hésité à le faire. C'est en ce sens qu'on

<sup>16</sup> Frag. 30, in Maria Noussia-Fantuzzi, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments* (*Mnemosyne Supplements* 326), Leiden-Boston, Brill, 2010, 116 :

πολλοὺς δ' Ἀθήνας, πατρίδ' ἐς θεόκτιτον,  
 ἀνήγαγον πραθέντας, ἄλλον ἐκδικῶς,  
 ἄλλον δικαίως, τοὺς δ' ἀναγκαίης ὑπο  
 χρειοῦς φυγόντας, γλώσσαν οὐκέτ' Ἀττικὴν  
 ἰέντας, ὡς ἄν πολλαχῆι πλανωμένους,  
 τοὺς δ' ἐνθάδ' αὐτοῦ δουλίην ἀεικέα  
 ἔχοντας, ἦθη δεσποτῶν τρομεομένων,  
 ἐλευθέρους ἔθηκα. ταῦτα μὲν κράτει  
 ὁμοῦ βίαν τε καὶ δίκην ξυναρμόσας,  
 ἔρεξα καὶ διήλθον ὡς ὑπεσχόμεν,  
 θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῶι κακῶι τε κάγαθῶι,  
 εὐθεΐαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην,  
 ἔγραφα...

évoque l'originalité essentielle de la liberté grecque, qui, selon Jacqueline Romilly, « n'existait que grâce à la cité et autant qu'elle-même en jouirait »<sup>17</sup>. Dans ces conditions, pendant les siècles suivants et pour une longue durée, la liberté est passée en Grèce antique de l'extérieur vers l'intérieur de l'être, du peuple vers l'individu, tout en restant une valeur politique objective, normée, définie par les lois de la cité, mais une valeur reçue et acceptée, voire désirée, et non pas imposée par la force. Elle devint ainsi un ordre moral qui réglait les conduites et définissait les Grecs par opposition aux barbares.

Exercée au niveau de la communauté, mais ancrée dans les consciences, la liberté a donné naissance, dans les dialogues platoniciens, à ce qu'on peut nommer, avant la lettre (avant que le concept ne soit forgé par les réflexions de Saint Augustin), *le libre arbitre*, le pouvoir de la volonté d'agir *per se* et *ex se* pour déterminer le cours de la vie. D'abord, avec Platon qui, à la fin de la *République*, fait le récit du mythe d'Er, d'origine probablement orphique ou pythagoricienne, narration qui explore le topos de l'immortalité de l'âme, du jugement dernier et de la fatalité du destin. Messenger de l'au-delà, Er raconte, d'une manière surprenante, l'expérience des âmes après qu'ils ont vécu et avant de le faire de nouveau. Après avoir purgé la peine pour les péchés commis, ou avoir reçu la gratification pour les vertus montrées durant l'existence terrestre, les âmes passent devant la déesse du destin et de la nécessité, Ananké, qui gouverne les hommes ainsi que les dieux. C'est elle qui fait mouvoir le ciel en tournant un fuseau dont se servent ses filles, Lachésis, Clotho et Atropos, pour filer les vies des créatures terrestres (hommes et animaux) et prédestiner l'existence des immortels. Face à celle-ci, les âmes *choisissent*. Elles choisissent, en toute connaissance de cause, la vie qu'elles vont mener et que personne ne leur impose, elles ont donc la liberté suprême, une liberté qui n'est même pas accordée aux dieux. Le mythe d'Er contourne ainsi le destin, la nécessité, la fatalité et rend l'homme responsable de tout ce qui sera sa vie. Il transforme la *liberté sociale* innée, individuelle et objective, tout aussi que la *liberté politique*, collective, démocrate et équitable, en liberté de l'âme et de la volonté, vertu personnelle et subjective, et engendre un concept nouveau : celui de *liberté intérieure*, irréductible et responsabilisante. Dressée contre le destin et la fatalité,

---

<sup>17</sup> Jacqueline Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, Édition de Fallois, 1989, 33-34.

elle n'est pas, cependant, achevée, car Platon ajoute un bémol à l'accord de la liberté absolue. Il fait que l'âme, après avoir exercé son choix, boive de l'eau de l'oubli et perde le souvenir de tout ce qu'elle a vécu. Revenue au monde, une fois entrée dans son corps éphémère, l'âme joue le rôle pour lequel elle a opté et la déesse Ananké s'assure que cela se passe sans faute. Un schéma interprétatif, réitéré encore par les historiens<sup>18</sup>, considère la *liberté intérieure* le résultat de la perte d'indépendance et d'autonomie des cités grecques, à la suite de la conquête macédonienne. Le mythe platonicien contredit cette opinion et nous montre que la liberté de la démocratie athénienne, tout en restant une valeur du *demos*, demeure dans les âmes, se réinvente et se mue en prémisses existentielle.

En tant que maître de sa vie, l'homme de Platon, libre par la naissance, par le consentement aux lois et par le choix de son existence terrestre, a, de cette façon, les conditions essentielles, les *pré-conditions*, pour métamorphoser la *liberté ontologique* dans une *liberté morale*. Il le fera par la connaissance et l'exercice des vertus cardinales tout au long de la vie. Une autre valeur du concept se dresse et elle regarde l'homme non pas du point de vue ontologique, en tant qu'être qui vient au monde en maîtrisant son destin, mais le considère, du point de vue moral, comme étant doué du pouvoir de la volonté qui lui permet de régir ses propres passions. Une fois de plus la liberté se définit d'une manière négative : *n'être asservi* à aucune passion, à aucun plaisir est la seule manière d'être vraiment *libre*. Dans son étude pointue, Louis-André Dorion<sup>19</sup> fait l'analyse de l'*ἐγκράτεια* et de sa signification à propos de la partition de l'âme chez Platon et réfléchit aussi sur la relation que Socrate – en tant que personnage soit de Platon, soit de Xénophon – établit entre la liberté et la maîtrise de soi-même : « Pour ceux qui reconnaissent l'importance de l'*enkrateia* – dit l'auteur –, comme Socrate de Xénophon, la véritable liberté consiste à dominer les plaisirs et le pire esclavage est de leur être assujetti ». La *République*, le *Premier Alcibiade*, le *Protagoras* sont les dialogues de Platon qui développent l'idée chère à Socrate qu'« on ne peut pas être

<sup>18</sup> E. g. J. Romilly, *op. cit.*, chapitre *Découverte d'une liberté toute intérieure*, 157 sqq.

<sup>19</sup> Louis-André Dorion, *Enkrateia et partition de l'âme chez Platon*, *Revue de philosophie ancienne*, XXXVI/2, 2018, 153-213, consulté en version électronique, URL : [https://www.cairn.info/revue-de-philosophie-ancienne-2018-2-page-153.htm#re26no26].

libre, ni prétendre au gouvernement d'autrui, si l'on ne gouverne pas au préalable ses propres passions »<sup>20</sup>. Le sens moral de la liberté socratique se définit chez Platon, de la même façon négative que chez Xénophon, en faisant la paire avec son antonyme, l'esclavage (δουλεία). Un passage pertinent explique ce que doit enseigner au futur *basileus* des Perses les quatre pédagogues qui incarnent les vertus cardinales (la sagesse, la justice, la modération et le courage) et comment eux-mêmes doivent se comporter : « Le sage l'instruit à ne se laisser jamais vaincre par ses passions, et, par-là, à se maintenir toujours libre et vraiment roi, en se gouvernant d'abord lui-même. Le vaillant l'exerce à être intrépide et sans peur, car, dès qu'il craint, il est esclave » (ὁ δὲ σωφρονέστατος μηδ' ὑπὸ μιᾶς ἄρχεσθαι τῶν ἡδονῶν, ἵνα ἐλεύθερος εἶναι ἐθίζηται καὶ ὄντως βασιλεύς, ἄρχων πρῶτον τῶν ἐν αὐτῷ ἀλλὰ μὴ δουλεύων<sup>21</sup>).

Liberté sociale, politique, avec des implications ontologiques ou morales, toutes ces connotations se trouvent ébauchées dans les textes de la grécité antique et se développent au fil de l'histoire de la pensée, pour constituer le concept polymorphe qui jalonne la philosophie moderne. Avant Marc Aurèle, deux étapes attirent encore notre l'attention : la philosophie cynique et celle du premier stoïcisme dont les racines entrelacées poussent, en bonne mesure, dans le sol du socratisme. Même si, dans la pensée de ces écoles, le rôle de la liberté ne s'avère pas fondamental *per se*, elle étant plutôt *un effet* qu'une *cause*, le concept se décèle en tant que corollaire moral de la nécessité de vivre conformément aux lois naturelles.

Disciple de Socrate, Antisthène, considéré habituellement le fondateur du cynisme, aurait écrit un traité *Sur la liberté et l'esclavage*<sup>22</sup> qui nous est aujourd'hui totalement inconnu, signe que, à l'époque, la philosophie ne s'y intéressait pas encore. Comme il n'était pas né de parents autochtones, Antisthène n'aurait pas pu être libre

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Platon, *Premier Alcibiade*, 122a, URL : [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0175%3Atext%3DAlc.%201%3Asection%3D122a>], traduction par Victor Cousin, *Œuvres de Platon*, tome cinquième, Paris, Rey et Belhatte, Libraires-Éditeurs, 1851.

<sup>22</sup> Cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, livre VI, chap. 1, *Antisthène*, [16], traduction nouvelle par M. Ch. Zévort, tome premier, Paris, Charpentier, Libraire-Éditeur, 1847, URL : [<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/laerce/6diogene1.htm>].

par sa naissance. Mais, de la même manière qu'Épictète après des siècles, il ressentait une liberté absolue qu'il avait atteinte, comme son maître, par le pouvoir de se libérer des passions de l'âme :

Οἰκῶν τ' ἐν Πειραιεῖ καθ' ἐκάστην ἡμέραν τοὺς τετταράκοντα σταδίους ἀνιῶν ἤκουε Σωκράτους, **παρ' οὗ καὶ τὸ καρτερικὸν λαβὼν καὶ τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας** κατήρξε πρῶτος τοῦ κυνισμοῦ. Καὶ ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστησε διὰ τοῦ μεγάλου Ἡρακλέους καὶ τοῦ Κύρου, τὸ μὲν ἀπὸ τῶν Ἑλλήνων, τὸ δὲ ἀπὸ τῶν βαρβάρων ἐλκύσας<sup>23</sup>.

Comme il habitait le Pirée, il lui fallait faire chaque jour un chemin de quarante stades pour venir entendre Socrate. **Formé par lui à la patience et au courage, jaloux d'imiter sa noble impassibilité d'âme**, il fonda l'école cynique et proclama que le travail est un bien en prenant pour exemple le grand Hercule parmi les Grecs et Cyrus chez les Barbares.

Surgie de la tradition socratique et de l'impossibilité d'exercer les droits donnés par l'autochtonie, la *liberté intérieure* d'Antisthène allait devenir l'emblème de l'école cynique. L'épisode de la vente de Diogène de Sinope relaté par Diogène Laërce<sup>24</sup> relève les significations et l'importance que la liberté de l'âme et de la conscience avait gagnées à l'époque, même si elle n'était pas, qu'en passant, sujet de réflexion :

Καὶ πρᾶσιν ἤνεγκε γενναιότατα· πλέων γὰρ εἰς Αἴγινα καὶ πειραταῖς ἀλοῦς ὄν ἦρχε Σκίρπαλος, εἰς Κρήτην ἀπαχθεὶς ἐπιπράσκετο· καὶ τοῦ κήρυκος ἐρωτῶντος τί οἶδε ποιεῖν, ἔφη, « Ἀνθρώπων ἄρχειν. » Ὅτε καὶ δεῖξας τινὰ Κορίνθιον εὐπάρυφον, τὸν προειρημένον Ξενιάδην, ἔφη, « Τούτῳ με πῶλει· οὗτος δεσπότης χρήζει. »<sup>25</sup>

Lorsqu'on le mit en vente, il fit preuve d'une noble résignation : il se rendait à Égine, lorsque des pirates, conduits par Scirpalus, le firent prisonnier, le menèrent en Crète et le mirent à l'encan ; interrogé par le héraut sur ce qu'il savait faire, il répondit : « Commander aux hommes, » et lui montrant un Corinthien vêtu avec recherche (c'était Xéniade dont nous avons parlé), il ajouta : « Vends-moi à celui-ci, car il a besoin d'un maître. »

En se considérant et en se proclamant *maître de son maître*, Diogène affirma le sens profond et réel de la liberté, valeur qui se trouvait au dedans et non pas au dehors de l'âme. Mais, en fin de compte,

<sup>23</sup> *Ibidem*, [2].

<sup>24</sup> *Ibidem*, livre VI, chap. 2, *Diogène*, [29], [74].

<sup>25</sup> *Ibidem*, [74].

l'intériorisation de la liberté, la métamorphose par laquelle elle a été convertie dans une vertu de l'âme, allait rejaillir sur sa fonction politique et effacer la prééminence de la loi qui assurait la liberté des individus, en tant que citoyens, membres d'un corps politique. La liberté de tous est devenue ainsi, pour les cyniques, un obstacle à l'accomplissement de la liberté de chacun. Puisque l'homme se considérait son propre et unique maître, il fallait trouver un principe qui gouvernât ses actions. Cela aurait été le moment propice pour l'affirmation de la volonté libre, du libre arbitre. Mais cela ne s'est pas produit et il faudra attendre encore pendant des siècles le raisonnement chrétien de Saint Augustin, confronté avec le problème du bien et du mal. Les cyniques trouvèrent une solution différente, qui semble, dans une certaine mesure, une régression vers un déterminisme anachronique. Ils ont considéré que le *nomos* (*νόμος*) est conjoncturel, relatif, passager et ils ont décrété la *physis* (*φύσις*) principe directeur. Corollairement, mener une vie *κατὰ φύσιν* signifiait pour eux acquérir la liberté absolue. Néanmoins, la *physis* envisagée par Diogène et ses disciples n'était pas primitive et chaotique, mais, au contraire, dominée par la raison de l'homme, l'être achevé dont l'attribut essentiel restait le gouvernement de la raison sur les passions de l'âme et du corps. C'est pour ça que le cynique Diogène qualifiait d'*esclaves* ceux qui s'abandonnaient à la merci des plaisirs :

Τοὺς μὲν οἰκέτας τοῖς δεσπότηταις, τοὺς δὲ φαύλους ταῖς ἐπιθυμίαις δουλεύειν<sup>26</sup>.

Les serviteurs, disait-il, sont esclaves de leurs maîtres, et les gens vicieux de leurs passions.

Le même principe, *κατὰ φύσιν ζῆν* a mené les cyniques vers une vie fruste, dont ils ont rejeté tout ce qui était superflu, en faisant un modèle de l'enfant qui « buvait dans le creux de sa main » ou de celui qui « après avoir cassé son écuelle, ramassait ses lentilles avec une croûte de pain »<sup>27</sup>.

Somme toute, les cyniques ont cultivé, à l'instar de Socrate, la liberté intérieure gouvernée par la raison et ils se sont détachés des

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, [66].

<sup>27</sup> *Ibidem*, [37].

plaisirs et des passions de l'âme<sup>28</sup>, ainsi que des valeurs matérielles. Indifférents aux circonstances extérieures, ils ne se sont pas souciés des normes de la cité ou des lois humaines et ils ont poussé l'idée de *liberté de soi* à la limite, là où elle ne s'intéresse pas à l'autre. L'*apatheia*<sup>29</sup> n'a pas été seulement l'absence de ses propres émotions, même face à la mort, mais elle a été aussi l'indifférence devant les personnes, les lois, le hasard. C'est ainsi que les cyniques ont creusé un abîme qui les a séparés de leur maître et qui a institué à l'intérieur de la cité les germes de l'anomie sociale. Seule la vertu, considérée un don naturel, resta à régler les comportements et les liens humains. La liberté s'est métamorphosée encore une fois : elle est devenue *individualisme*.

L'apport des cyniques, et de Diogène en particulier, à l'édifice de la liberté a été considérable, mais, hélas, hors des sentiers battus. L'homme au tonneau, qui a méprisé la civilisation et a voulu imposer la liberté souveraine avec un comportement d'une lucidité déconcertante, qui était prêt à mourir *hic et nunc*, n'est pas connu par ses écrits et n'a pas légué vraiment sa doctrine. Il l'a incarnée, l'a vécue, d'une manière authentique et assumée jusqu'au bout, dans la solitude, avec toute sa grandeur et ses limites. Son attitude envers la liberté et non pas sa doctrine, sa vie et non pas son œuvre ont traversé les siècles et elles sont reconnaissables de nos jours, comme la cicatrice d'Ulysse, dans l'attitude et les vies des ascètes et des saints. Avec lui, une nouvelle dimension de la liberté a reçu le droit de cité : la liberté absolue de soi-même, indifférente aux autres, aux normes, aux dieux, aux émotions de l'âme, un comportement *anarchiste* sans entrave, dont seules les vertus et les lois naturelles lui mettaient des freins d'or. Dans son cas aussi, la liberté reste une notion négative, pour la bonne raison qu'elle nie plutôt qu'elle choisit, elle viole les lois des hommes et ac-

<sup>28</sup> Les sentiments et les émotions sont pour Diogène les ennemis de la liberté et parmi eux, la crainte, disait-il, est la plus accablante : οὐδὲ γὰρ τοὺς λέοντας δούλους εἶναι τῶν τρεφόντων, ἀλλὰ τοὺς τρέφοντας τῶν λεόντων. Δούλου γὰρ τὸ φοβεῖσθαι, τὰ δὲ θηρία φοβερὰ τοῖς ἀνθρώποις εἶναι (« Les lions ne sont point esclaves de ceux qui les nourrissent ; les véritables esclaves, ce sont les maîtres des lions ; car le propre de l'esclave est de craindre, et les bêtes sauvages se font craindre de l'homme ») ; D. Laërce, *op. cit.*, 6.2 [75].

<sup>29</sup> On ne sait pas sûrement si le terme d'*apatheia* est une création des cyniques ou des stoïciens. Il est possible que les stoïciens aient emprunté le concept de ses confrères, mais il est aussi crédible qu'ils leur en aient attribué la création, même si celle-ci leur appartenait.

cepte seulement celles de la nature. Du point de vue politique ou moral, Diogène n'a pas été libre, il a été seulement rebelle. Il fallait que les réalités sociales et politiques qui avaient engendré les facettes grecques de la liberté changeassent pour qu'elle se transformât de nouveau. La période hellénistique lors de laquelle les Grecs, et spécialement les philosophes, ont montré une affinité, voire sympathie, à l'égard de la monarchie macédonienne conquérante, mais unificatrice, allait se pencher de plus près sur les déterminations de l'être et, timidement, sur leur contraire, la liberté de soi.

Pierre Grimal fait une radiographie paradoxale du moment historique où la dissolution des *poleis* grecques sous la mainmise d'Alexandre aurait pu être accompagnée d'un effacement de leur liberté dans tous les sens du mot. Mais, selon Grimal, « partout, l'hellénisme triomphe. Quant à la liberté intérieure, elle n'est plus une revendication majeure. Les citoyens la possèdent dans leur vie quotidienne, plus entière que jamais »<sup>30</sup>.

Cosmopolite comme il était, dans le sens étymologique du terme emprunté à Diogène le cynique, grécisé lui-même et maître de la Grèce et d'une bonne partie de l'Orient qu'il avait, par sa volonté, grécisée, Alexandre a fait de l'hellénisme une valeur de l'Orient et des barbares les égaux des Grecs. Il a détruit non seulement les murs des cités hellènes, mais aussi les barrières traditionnelles qui séparaient les autochtones des étrangers. L'ennemi, devenu *le concitoyen, le proche, le voisin* et même *le parent par alliance* du Grec libre, fait que « la liberté du citoyen, dans sa plénitude et ses exclusions, soit évidemment dépassée »<sup>31</sup>. Si Diogène se considérait « citoyen du monde »<sup>32</sup> et niait toute limite imposée par des frontières qu'il croyait arbitraires, les stoïciens, confrontés à la réalité du nouvel empire hellénistique, se sont détachés *de facto* de l'*autochtonie*, ainsi que des confins qui restreignaient la *liberté politique* aux bornes de la cité et leur effort pour forger le concept de liberté s'est concentré à l'intérieur de l'être. Ils ont voulu et ils ont réussi à donner une réponse aux dichotomies existantes dans les philosophies qui les ont influencés : le dualisme corps / âme, dans la pensée platonicienne et aristotélicienne et celui qui oppose, dans la philosophie cynique, le déterminisme des lois de la nature à

<sup>30</sup> P. Grimal, *op. cit.*, 116.

<sup>31</sup> *Vide* Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, chap. X, *Dépassements progressifs*, 180.

<sup>32</sup> Diogène Laërce, *op. cit.*, chap. 6, [63] : *Ἐρωτηθεὶς πόθεν εἶη, « Κοσμοπολίτης », ἔφη.*

l'action responsabilisante de l'homme. Il y a peu d'occurrences de la liberté dans les fragments des stoïciens qui nous sont transmis, mais la discussion qui porte sur le destin, la volonté de l'individu face à celle du dieu, l'harmonie entre la loi naturelle et le comportement de l'homme, même en l'absence du terme envisagé, laissent paraître le glissement de la signification sociopolitique vers une signification morale, qui a une vraie consistance philosophique.

La liberté du premier stoïcisme se dresse autour du commandement de vivre conformément aux lois de la nature, en étant, de ce point de vue, apparentée au concept cynique, comme l'observe Diogène Laërce, qui regroupe les penseurs des deux écoles et suggère ainsi l'influence que Diogène a eue sur les réflexions de Zénon et de ses disciples :

Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ *Περὶ ἀνθρώπου φύσεως* τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ'ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις. Ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ *Περὶ ἡδονῆς* καὶ Ποσειδώνιος καὶ Ἐκάτων ἐν τοῖς *Περὶ τελῶν* πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ'ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ'ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς φησι Χρυσίππος ἐν τῷ πρώτῳ *Περὶ τελῶν*. [88] μέρη γὰρ εἰσὶν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὄλου. Διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὄλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὧν τῷ Δί, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι· εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ'ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὄλων διοικητοῦ βούλησιν. Ὁ μὲν οὖν Διογένης τέλος φησὶ ῥητῶς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ. Ἀρχέδημος δὲ τὸ πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν. [89] Φύσιν δὲ Χρυσίππος μὲν ἐξακούει, ἢ ἀκολούθως δεῖ ζῆν, τὴν τε κοινήν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινήν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ἢ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρος<sup>33</sup>.

C'est pour cela que Zénon dit dans le traité de la *Nature humaine* qu'on doit se proposer pour fin de vivre conformément à la nature, ce qui revient à dire d'après les lois de la vertu ; car la vertu est le but où nous pousse la nature. Cléanthe s'exprime de même dans le traité du *Plaisir*, ainsi que Posidonius et Hécaton dans leurs traités des *Fins*. Chrysippe dit aussi, dans le premier livre des *Fins*, qu'il n'y a pas de différence entre vivre conformément à la vertu et vivre d'après l'expérience du gouvernement de la nature ; car notre nature à nous est une partie de la nature universelle. La fin de l'homme est donc de régler sa conduite sur la nature, c'est-à-dire sur sa nature propre et sur la nature universelle ; il doit s'abstenir de tout ce qu'interdit la loi commune, qui

<sup>33</sup> Diogène Laërce, *op. cit.*, VII, [85].

n'est autre chose que la droite raison répandue dans tout l'univers, c'est-à-dire Jupiter lui-même, le chef, le gouverneur de tous les êtres. Ils ajoutent que la vertu, source du bonheur, celle qui fait couler doucement la vie, consiste à mettre dans toutes ses actions une harmonie parfaite entre sa volonté propre et celle du gouverneur de l'univers. Diogène dit formellement que la fin de l'homme est de suivre toujours la raison dans le choix des actes conformes à la nature, et Archédémus, qu'elle consiste à vivre dans la pratique de tous les devoirs. Chrysippe, lorsqu'il dit qu'il faut régler sa vie sur la nature, entend par là la nature universelle et la nature humaine en particulier. Mais Cléanthe entend seulement qu'on doit régler sa vie sur la nature universelle, et non sur telle nature particulière.

Le fragment cité résume et mélange les conceptions cyniques et stoïques, dont le leitmotiv demeure le respect de la loi naturelle. La distinction se fait entre la ferveur avec laquelle les cyniques font dans leur vie l'exercice de la liberté, par l'intermédiaire de *πόννοι* qu'ils assument, et la précision théorique stoïcienne qui dessine le concept de liberté en tant que cohérence de l'être qui doit s'identifier à sa propre nature, dont la substance n'est pas différente de celle de la nature universelle. En ce sens, l'âme humaine est une partie du *λόγος* divin qui, doué de la liberté absolue, la transfère à l'homme, seulement si celui-ci s'y livre sans réserve. Le principe d'identité essentielle de tous les éléments de la réalité, dans le *λόγος* qu'ils incarnent, dépassera le dualisme platonicien et aristotélicien de la matière et de l'esprit, du corps et de l'âme, en ouvrant les portes de la pensée chrétienne. Représentations jumelles du monde dans le plan de la réflexion morale, le stoïcisme et le christianisme allaient trouver la voie de la liberté intérieure, en faisant de l'homme la personne indépendante, face à tout événement aléatoire, déterminé par des circonstances extérieures, même aux adversités du destin. La liberté perd ainsi presque complètement sa valeur politique qui mettait l'individu dans un engrenage de lois humaines et normes extérieures. Elle ne s'oppose plus à la fatalité, puisque le stoïcisme la fonde dans la nature (*φύσις*) libératrice. Elle se détache aussi des accidents, en sublimant les affects et les passions. Elle produit du bien et du bonheur, pour l'homme même et pour les autres, car elle présuppose l'exercice de la vertu, comme attribut inné de la nature humaine. Mais, en fait, toutes ces questions sont restées dans l'histoire des idées et la société hellénistique ne les a connues qu'à travers les écrits de ses sages. Si la liberté des autochtones et celle des citoyens ont été premièrement vécues et puis conceptualisées, sans être anéantie même pendant les conquêtes des ennemis, la liberté in-

térieure élaborée et raffinée à travers des siècles demeurait idéale et ne fut jamais, même pas par ses créateurs, mise en œuvre jusqu'au bout. De même, la liberté ontologique, le droit de choisir le cours de la vie, est restée un mythe expérimenté par les élus des dieux.

Il y a eu toutefois un moment, un lieu et un homme dans lesquels toutes les cordes de la liberté grecque ont résonné harmonieusement, *sous la main de Dieu*, comme aurait dit Jules Michelet : le moment était loin de l'épanouissement de la pensée grecque, l'époque des dieux était presque révolue, le lieu n'était pas grec non plus et l'homme était le César de l'Empire romain. Au carrefour des mondes, entre l'Antiquité païenne et celle chrétienne, entre la grécité individualiste et l'universalisme romain, la vie et la pensée de Marc Aurèle font de la réflexion stoïque une philosophie politique, de l'*ἀπάθεια* la *pax Romana*, de la liberté intérieure, la liberté de l'empire. Quand on pense à lui, quelques mots viennent à l'esprit : Romain, écrivain, empereur, philosophe, militaire, païen. Des ingrédients qui dessinent un portrait au moins atypique et exceptionnel, qui invite, certainement, à réfléchir, même si, selon Hérodien, l'histoire de Marc Aurèle « n'est ni inconnue, ni sans témoins et elle vit, toute récente, dans la mémoire des auditeurs »<sup>34</sup>. On le fera ici par la fenêtre des pensées auréliennes et à travers le concept de liberté.

Développées sur une ossature stoïque les *Pensées* (*Ad se ipsum*) de Marc Aurèle ne laissent s'apercevoir que très peu d'informations *accidentelles* concernant leur création. Il n'y a que deux mentions objectives, mais discutables, à l'égard de la date et du lieu de la rédaction des *Pensées* : la première indication, avant le deuxième livre (« Chez les Quades, au bord du Gran ») et la deuxième, avant le troisième livre (« À Carnuntum »)<sup>35</sup>. Pierre Hadot se demande cependant à quels livres des *Pensées* se rapportent les deux notations, puisque dans l'An-

<sup>34</sup> Hérodien, *Histoire romaine depuis la mort de Marc Aurèle jusqu'à l'avènement de Gordien III*, traduite du grec par Léon Halévy, Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, Fils et Cie, 1860, 2, URL : [[https://books.google.ro/books?id=gT\\_XgtjeU3AC&printsec=frontcover&hl=ro&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q=marcus&f=false](https://books.google.ro/books?id=gT_XgtjeU3AC&printsec=frontcover&hl=ro&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=marcus&f=false)].

<sup>35</sup> Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même suivi du Manuel d'Épictète*, traduction, préface et notes par Mario Meunier, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, édition numérique réalisée le 3 octobre 2019 à Chicoutimi, Québec, avec le concours de Daniel Boulagnon, professeur de philosophie au lycée Alfred Kastler de Denain (France), URL : [[http://classiques.uqac.ca/classiques/Marc\\_Aurele/Pensees\\_pour\\_moi\\_meme/Pensees\\_pour\\_moi\\_meme.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Marc_Aurele/Pensees_pour_moi_meme/Pensees_pour_moi_meme.html)].

tiquité, les titres ou les indications de ce genre pouvaient figurer au début ou à la fin d'un texte. L'incertitude qui couvre l'histoire factuelle de *Tὰ εἰς ἑαῦτον ὑπομνήματα* fait ressortir le caractère anhistorique de l'œuvre, qui ne transmet que des assertions indépendantes des années, des faits, des lieux, en un mot, des accidents. L'œuvre a son rythme, sa liberté intérieure, celle de la pensée qui revient toujours sur soi, lors même qu'on peut s'imaginer, comme le fait Hadot, que le texte est noté pendant les opérations de guerre menées sur le Danube en 170-173, « et pas seulement d'ailleurs dans le calme relatif du quartier général, mais dans l'inconfort d'une expédition au pays des Quades »<sup>36</sup>. L'absence recherchée des éléments contextuels qui met l'œuvre *sub specie aeternitatis* en la rendant vraie, vive et indélébile pour toujours, dresse un mur entre l'empereur et l'homme. « Le double corps de l'empereur », pour paraphraser d'une manière anachronique le syntagme de Ernst Kantorowicz, se relève par les réflexes des deux facettes de la liberté : d'une part, *la liberté politique* du citoyen Marcus Catilius Seuerus, des Romains et de leurs territoires, défendue par Marc Aurèle, celui qui incarne la dignité impériale, et de l'autre, *la liberté intérieure*, du philosophe stoïcien qui se penche sur lui, tout en se détachant des accidents, pour se fondre dans la nature universelle. Il est vrai, la dimension intérieure du concept prime et l'homme – individu et archétype – se dessine plus vivement dans les pages des *Pensées*. Pourtant, la liberté politique n'est pas absente et sa mention explicite renforce l'attachement de Marc Aurèle au troisième stoïcisme romain et précisément aux théories de Sénèque, Thræsea Paetus, Helvidius, Caton le Jeune, en tant que représentants de l'opposition stoïque aux « mauvais » empereurs du premier siècle<sup>37</sup>. Sans jamais se dérober à ses charges impériales, Marc Aurèle s'avère l'adepte d'une vie engagée politiquement et moralement, la seule qui puisse représenter, selon Martha C. Nussbaum<sup>38</sup>, une vraie thérapie philosophique, autant pour les désordres de la communauté que pour les passions de l'âme :

<sup>36</sup> Pierre Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux pensées de Marc Aurèle*, Fayard, 1997, 279.

<sup>37</sup> Pour des opinions politiques de Sénèque et des représentants de l'opposition stoïque, *vide, e.g.* Martha C. Nussbaum, *Stoicii despre extirparea pasiunilor et Seneca despre mânia din viața publică*, in *Terapia dorinței. Teorie și practică în etica elenistică*, traducere din engleză de S. G. Drăgan, București, Humanitas, 2022.

<sup>38</sup> Martha C. Nussbaum, *op. cit.*, 350.

Παρά τοῦ ἀδελφοῦ μου Σεουήρου τὸ φιλοίκειον καὶ φιλάληθες καὶ φιλοδικαίον· καὶ τὸ δι αὐτοῦ γνῶναι Θρασέαν, Ἑλβίδιον, Κάτωνα, Δίωνα, Βρούτον, καὶ φαντασίαν λαβεῖν **πολιτείας ἰσονόμου, κατ' ἰσότητα καὶ ἰσηγορίαν διοικουμένης**, καὶ βασιλείας τιμώσης πάντων μάλιστα **τὴν ἐλευθερίαν τῶν ἀρχομένων**· καὶ ἔτι παρὰ τοῦ αὐτοῦ τὸ ὁμαλές καὶ ὁμότονον ἐν τῇ τιμῇ τῆς φιλοσοφίας· καὶ τὸ εὐποιοητικὸν καὶ τὸ εὐμετάδοτον ἐκτενῶς καὶ τὸ εὐέλπι καὶ τὸ πιστευτικὸν περὶ τοῦ ὑπὸ τῶν φίλων φιλεῖσθαι· καὶ τὸ ἀνεπίκρυπτον πρὸς τοὺς καταγνώσεως ὑπ' αὐτοῦ τυγχάνοντας· καὶ τὸ μὴ δεῖσθαι στοχασμοῦ τοῦς φίλους αὐτοῦ περὶ τοῦ τί θέλει ἢ τί οὐ θέλει, ἀλλὰ δῆλον εἶναι<sup>39</sup>.

De mon frère Sévère : l'amour du beau, du vrai, du bien ; avoir connu, grâce à lui, Thraséas, Helvidius, Caton, Dion, Brutus ; avoir conçu **l'idée d'un état juridique** fondé sur **l'égalité des droits**, donnant à tous un **droit égal à la parole**, et d'une royauté qui respecterait avant tout **la liberté des sujets**. Et de lui aussi : l'estime constante et soutenue pour la philosophie ; la bienfaisance, la libéralité assidue ; la confiance et la foi en l'amitié de ses amis ; ne pas déguiser ses reproches envers ceux qui se trouvaient les avoir mérités, et ne pas laisser ses amis se demander : « Que veut-il, ou que ne veut-il pas ? », mais être d'une évidence nette.

Vraie profession de foi, le fragment cité ci-dessus rend compte des valeurs universelles que l'empereur embrasse, *le beau, le vrai, le bien*, et de son esprit libre, qui fait de la philosophie le compagnon de la vie politique. Le stoïcien Marc Aurèle n'hésite pas à considérer l'aristotélicien Sévère « son frère », tout comme celui-ci n'avait pas hésité à lui apprendre l'enseignement des philosophes stoïques qui, exerçant la liberté de conscience au prix de leur liberté de vivre, s'étaient opposés à la tyrannie et à l'autocratie. Saillante est aussi l'importance accordée à *ἡ ἐλευθερία τῶν ἀρχομένων* (la liberté des sujets), que l'empereur doit respecter en tant que son devoir essentiel et qui est assurée seulement par « un état juridique fondé sur *l'égalité des droits*, donnant à tous un *droit égal à la parole* ». L'égalité face à la loi et l'exclusion de la censure qui asservit la pensée propre aux idées d'un autre, par une aliénante violence, transfèrent les valeurs de la philosophie morale et du droit naturel dans un ordre politique. Un raisonnement graduel se développe sous une apparente inconsistance théorique. Si

<sup>39</sup> Marc Aurèle, I. 14. Pour les citations grecques, on a utilisé l'édition la plus proche de la traduction française : M. Antonius Imperator *Ad Se Ipsum*, Jan Hendrik Leopold, in *aedibus* B. G. Teubneri, Leipzig, 1908, disponible à l'adresse URL : [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0641%3Abook%3D1%3Achapter%3D1%3Asection%3D1]. Pour la traduction française, on a choisi celle de Mario Meunier (*vide supra* n. 35).

l'énumération des conseils reçus de Sévère paraît au début une simple liste, elle dénote toutefois une gradation bien conçue. Le fragment commence dans un climax qui exprime la gratitude et l'admiration ressenties pour son maître, qui lui a offert non seulement la connaissance des valeurs absolues, mais beaucoup plus, l'amour de ceux-ci et la compagnie de ces beaux esprits qui peuvent l'inspirer à les acquérir. Viennent après les trois plans où l'homme a la possibilité d'agir sur lui-même et sur les autres pour découvrir et instaurer *le beau, le vrai et le bien* : d'un côté se situe la politique, domaine extérieur à l'être, de l'autre côté, la morale, qui permet la pratique des valeurs, et, au milieu, garante de l'équilibre, la philosophie qui les gouverne, les maîtrise et les contient. Entre les trois, l'empereur stoïcien passe naturellement, *ad libitum* et, quelquefois, efface, volontiers aussi, les limites :

Πάσης ὥρας φρόντιζε στιβαρῶς ὡς **Ῥωμαῖος καὶ ἄρρηγ** τὸ ἐν χερσὶ μετὰ τῆς ἀκριβοῦς καὶ ἀπλάστου σεμνότητος καὶ φιλοστοργίας καὶ **ἐλευθερίας** καὶ δικαιοσύνης πράσσειν καὶ σχολὴν σαυτῷ ἀπὸ πασῶν τῶν ἄλλων φαντασιῶν πορίζειν<sup>40</sup>.

À tout moment, songe avec gravité, **en Romain et en mâle**, à faire ce que tu as en mains, avec une stricte et simple dignité, avec amour, **indépendance** et justice, et à donner congé à toutes les autres pensées.

*Ῥωμαῖος καὶ ἄρρηγ* – ainsi définit Marc Aurèle son identité, en ajoutant à la dimension politique de l'être l'attribut dont la nature l'a muni. En tant que *Romain et mâle*, dans la même mesure, l'homme-empereur, libre et juste, doit juger et agir en secouant le joug des plaisirs. Il doit se rappeler à chaque instant qu'il faut retrouver son âme et il faut la libérer, en lui donnant la juste mesure. « Ne te gaspille pas, ne te raidis pas ! » se dit lui-même Marc Aurèle et sa voix adopte la perspective de la raison universelle. La liberté intérieure devient ainsi un canon pour que la liberté politique ne soit pas démesurée. En tant que citoyen, ou Roman, ou empereur, il doit se rappeler qu'il est, avant tout, *homme* et, en dépit de toute autre qualité ou dignité, *mortel*.

λοιπὸν οὖν μέμνησο τῆς ὑποχωρήσεως τῆς εἰς τοῦτο τὸ ἀγρίδιον ἑαυτοῦ καὶ πρὸ παντὸς μὴ σπῶ μηδὲ κατεντείνου, ἀλλὰ **ἐλεύθερος** ἔσο καὶ ὄρα τὰ πράγματα ὡς **ἀνὴρ**, ὡς **ἄνθρωπος**, ὡς **πολίτης**, ὡς **θνητὸν ζῶον**<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Marc Aurèle, II. 5.

<sup>41</sup> *Ibidem* IV. 3.

Il reste donc à te souvenir de la retraite que tu peux trouver dans ce petit champ de ton âme. Et, avant tout, ne te tourmente pas, ne te raidis pas ; mais **sois libre** et regarde les choses **en être viril, en homme, en citoyen, en mortel**.

Vivre « en être viril, en homme, en citoyen, en mortel » signifie, en fait, *vivre en philosophe*, avoir de l'empathie pour ceux qui ont la même condition existentielle et le même *principe directeur* (τὸ ἡγεμονικόν), assumer sa condition d'une manière exemplaire et se maintenir dans le chemin de la vertu.

Dans l'ensemble, dans les douze livres des *Pensées*, un seul passage porte explicitement sur l'essence de la liberté politique (I. 14, cité ci-dessus), en la définissant en lien étroit avec la justice et la liberté de la parole. En ce qui concerne le reste des occurrences, la liberté se développe dans le registre éthique, même s'elle touche l'homme dans sa qualité politique de citoyen de l'empire. De cette façon, la liberté extérieure, qui dépend des autres, se fond et se confond avec la liberté souveraine de l'âme. Le plus souvent, le terme apparaît vaguement, sans être défini, dans les énumérations des vertus dont l'exercice signifie *vivre conformément à la nature universelle* (κατὰ φύσιν ζῆν), comme dans les exemples ci-dessous :

1. μήτι οὖν τὸ συμβεβηκὸς τοῦτο κωλύει σε δίκαιον εἶναι, **μεγαλόψυχον, σὴφρονα, ἔμφρονα, ἀπρόπτωτον, ἀδιάφυστον, αἰδήμονα, ἐλεύθερον**, τἄλλα, ὧν συμπαρόντων ἢ φύσις ἢ τοῦ ἀνθρώπου ἀπέχει τὰ ἴδια;<sup>42</sup>.

Cet accident t'empêche-t-il **d'être juste, magnanime, sage, circonspect, pondéré, véridique, réservé, libre, et cætera**, toutes vertus dont la réunion fait que la nature de l'homme recueille les biens qui lui sont propres ?

2. ἐκεῖνα οὖν παρέχου, ἅπερ ὅλα ἐστὶν ἐπὶ σοί, τὸ ἀκίβδηλον, τὸ σεμνόν, τὸ φερέπονον, τὸ ἀφιλήδονον, τὸ ἀμεμφίμοιρον, τὸ ὀλιγοδεές, τὸ εὐμενές, τὸ ἐλεύθερον, τὸ ἀπέρισσον, τὸ ἀφλύαρον, τὸ μεγαλεῖον<sup>43</sup>.

Acquiers-les donc, puisqu'elles dépendent entièrement de toi : sincérité, gravité, endurance, continence, résignation, modération, bienveillance, *liberté*, simplicité, austérité, magnanimité.

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, IV. 49.

<sup>43</sup> *Ibidem*, V. 5.

3. οὐ παύση καὶ ἄλλα πολλὰ τιμῶν; οὐτ' οὖν **ελεύθερος** ἔση οὔτε **αὐτάρκης** οὔτε **ἀπαθής** [...]44.

Ne cesseras-tu pas d'estimer aussi beaucoup d'autres choses ? Tu ne seras donc jamais libre, ni capable de te suffire, ni sans passion.

4. ἀλλὰ θέασαι, εἰ προσηνέστερον **μεγαλοψυχία, ἐλευθερία, ἀπλότης, εὐγνωμοσύνη, οσιότης**, αὐτῆς γὰρ φρονήσεως τί προσηνέστερον, ὅταν τὸ ἄπταιστον καὶ εὖρουν ἐν πᾶσι τῆς παρακολουθητικῆς καὶ ἐπιστημονικῆς δυνάμεως ἐνθυμηθῆς45;

Mais examine donc s'il n'y a pas plus d'apaisement dans **la grandeur d'âme, la liberté, la simplicité, la bienveillance, la sainteté** ? Quant à la sagesse, qu'y a-t-il de plus apaisant, si tu considères la stabilité et la prospérité qui proviennent en toutes tes actions de cette faculté d'intelligence et de science ?

5. τούτου μέμνησο ἀεὶ καὶ ἔτι ἐκείνου, ὅτι ἐν ὀλιγίστοις κεῖται τὸ εὐδαιμόνως βιώσαι καὶ μὴ, ὅτι ἀπήλπισας διαλεκτικὸς καὶ φυσικὸς ἔσεσθαι, διὰ τοῦτο ἀπογνῶς καὶ **ελεύθερος καὶ αἰδήμων καὶ κοινωνικὸς καὶ εὐπειθῆς θεῷ**46.

Souviens-t'en toujours, et encore de ceci : que le bonheur de vivre dépend de très petites choses, et que, si tu désespères de pouvoir être un dialecticien et un physicien, il ne faut pas pour cela renoncer **à être libre, modeste, sociable et docile à la voix de Dieu**.

6. τίνα δόγματα; περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν, ὡς οὐδενὸς μὲν ἀγαθοῦ ὄντος ἀνθρώπων ὃ οὐχὶ ποιεῖ **δίκαιον, σώφρονα, ἀνδρείον, ελεύθερον**, οὐδενὸς δὲ κακοῦ ὃ οὐχὶ ποιεῖ τάναντία τοῖς εἰρημένοις47.

Quels principes ? — Ceux qui ont trait au bien et au mal : qu'il n'y a de bien, pour l'homme, que ce qui le rend **juste, tempérant, courageux, libre**, et qu'il n'y a de mal, que ce qui produit en lui des effets opposés aux susdites vertus.

Puisque, dans tous ces fragments, la signification des mots *libre* et *liberté* n'est pas précisée, il est vraiment difficile de les interpréter. Placés à côté des vertus stoïques (prévalentes dans les trois premiers textes, n°. 1, 2, 3), ils peuvent signifier '*libéré de passions*', '*serein*',

<sup>44</sup> *Ibidem*, VI. 16.

<sup>45</sup> *Ibidem*, V. 9.

<sup>46</sup> *Ibidem*, VII. 67.

<sup>47</sup> *Ibidem*, VIII. 1.

‘exerçant *apatheia*’. Dans la compagnie de la *bienveillance*, de la *grandeur de l’âme*, de la *magnanimité* (les textes n<sup>o</sup>. 3, 4 et 5), ils reçoivent plutôt la valeur aristotélicienne de *libéralité* (générosité de l’âme)<sup>48</sup>. Remarquable est la dernière occurrence (n<sup>o</sup>. 6) qui inscrit, comme Platon le fait aussi<sup>49</sup>, *ἐλευθερία* parmi les vertus cardinales (δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀνδρεία). Elle laisse en dehors de la liste *la prudence* (φρόνησις) et nuance la tempérance, en étant également la somme des autres vertus.

Une signification plus précise transparaît dans les fragments subséquents, où l’idéal de la liberté se rapproche plutôt de celui de *l’autarcie*, prouvant, d’une certaine manière, l’individualisme grec de l’époque hellénistique qui a développé l’éthique de l’homme tourné vers sa propre intériorité :

1. Ὡς ἐξεληθὼν ζῆν διανοῆ, οὕτως ἐνταῦθα ζῆν ἔξεστιν· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιτρέπωσι, τότε καὶ τοῦ ζῆν ἔξιθι, οὕτως μέντοι ὡς μηδὲν κακὸν πάσχων. καπνὸς καὶ ἀπέρχομαι· τί αὐτὸ πρᾶγμα δοκεῖς ; μέχρι δὲ με τοιοῦτον οὐδὲν ἐξάγει, μένω **ἐλεύθερος** καὶ οὐδεὶς με κωλύσει ποιεῖν ἃ θέλω· θέλω δὲ κατὰ φύσιν τοῦ λογικοῦ καὶ κοινωνικοῦ ζῆου<sup>50</sup>.

La vie que tu projettes de vivre une fois sorti d’ici-bas, tu peux ici même la vivre. Si toute liberté ne t’en est point laissée, sors alors de la vie, mais toute-fois en homme qui n’en souffre aucun mal. « De la fumée... et je m’en vais ! » Pourquoi considérer ceci comme une affaire ? Mais tant que rien de pareil ne

<sup>48</sup> Vide Peggy Avez, *op. cit.*, [104] : « Cette extension de la liberté à la libéralité est terminologiquement marquée par l’apparition au V<sup>e</sup> siècle de l’adjectif *aneleutheros*. Jusqu’alors, le seul contraire de *eleutheros* était le *douleios*, l’esclave. Mais l’invention de ce second contraire semble conforter l’idée que le non-libre (*aneleutheros*) désignait l’homme qui, même s’il a une liberté de statut, n’a pas la vertu *eleutheriotes* que le *douleios* peut pourtant avoir. Jacqueline de Romilly résume ainsi ce glissement de sens du libre vers le libéral : ‘Un des contraires de “libre” est le mot grec *aneleutheros*. Or à un exemple près, il ne se rencontre qu’à partir de la fin du V<sup>e</sup> siècle, et avec une valeur toujours morale. Platon, Xénophon, Aristote l’emploient dans le sens d’“indigne d’un homme libre”, pour désigner la mesquinerie et la servilité. Puis apparaissent *eleutheros* et *eleutheriotes*, qui servent à désigner cette liberté d’allure, ou d’esprit, qui va avec le courage et la générosité. L’adjectif existait auparavant, mais il était réservé à Zeus : *Zeus libérateur*. Désormais, à partir de Xénophon ou de Démocrite, c’est-à-dire à partir du IV<sup>e</sup> siècle, voici qu’il désigne les hommes qui ont des façons d’hommes libres ou qui pratiquent [...] la “libéralité” ’ ». (J. de Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, p. 158).

<sup>49</sup> Platon, *Faidon*, 114e-115a. Platon associe aux trois vertus (ἡ δικαιοσύνη, ἡ σωφροσύνη, ἡ ἀνδρεία) un couple, *ἐλευθερία καὶ ἀλήθεια*.

<sup>50</sup> Marc Aurèle, V. 29.

me chasse, je reste **libre** et rien ne m'empêche de faire ce que je veux. Or, je veux ce qui est conforme à la nature d'un être raisonnable et sociable.

2. εἴτα οὐ κρεῖσσον χρῆσθαι τοῖς ἐπὶ σοὶ **μετ' ἐλευθερίας** ἢ διαφέρεισθαι πρὸς τὰ μὴ ἐπὶ σοὶ μετὰ δουλείας καὶ ταπεινότητος<sup>51</sup> ;

Alors, ne vaut-il pas mieux user **avec liberté** de ce qui est en ton pouvoir, que de te porter, avec servitude et avilissement, vers ce qui ne l'est pas ?

3. πῶς οὖν πηγὴν ἀέναον ἔξεις καὶ μὴ φρέαρ; ἂν φυλάσσης σεαυτὸν πάσης ὥρας **εἰς ἐλευθερίαν** μετὰ τοῦ εὐμενῶς καὶ ἀπλῶς καὶ αἰδημόνως<sup>52</sup>.

Comment auras-tu donc en toi une source intarissable, et non un puits ? En te haussant à toute heure **vers l'indépendance**, avec bienveillance, simplicité, modestie.

4. ἐμβίβασον οὖν σαυτὸν εἰς τὰ ὀλίγα ταῦτα ὀνόματα, κἂν μὲν ἐπ' αὐτῶν μένειν δύνῃ, μένε ὥσπερ εἰς μακάρων τινὰς νήσους μεταφικισμένος· ἐὰν δὲ αἴσθῃ ὅτι ἐκπίπτεις καὶ οὐ περικρατεῖς, ἄπιθι θαρρῶν εἰς γωνίαν τινά, ὅπου κρατήσεις, ἢ καὶ παντάπασιν ἔξιθι τοῦ βίου, μὴ ὀργιζόμενος, **ἀλλὰ ἀπλῶς καὶ ἐλευθέρως καὶ αἰδημόνως**, ἐν γε τοῦτο μόνον πράξας ἐν τῷ βίῳ τὸ οὕτως ἐξελεθῆν<sup>53</sup>.

Embarque-toi donc sur ces quelques noms ; et, si tu peux demeurer sur eux, restes-y comme si tu étais transporté vers certaines Îles des Bienheureux. Mais si tu sens que tu échoues et que tu n'es plus le maître, gagne courageusement quelque coin où tu puisses reprendre l'avantage ; ou bien, sors définitivement de la vie, sans colère, **mais simplement, librement, modestement**. Tu auras du moins, une fois en ta vie, fait une bonne chose en sortir ainsi.

Hors du discours entier de Marc Aurèle, les mots parlent par eux-mêmes de la liberté absolue, de l'indépendance sans limites : « Libre et rien ne m'empêche de faire ce que je veux », « user avec liberté de ce qui est en ton pouvoir », « En te haussant à toute heure vers l'indépendance (εἰς ἐλευθερίαν) », « sors ... de la vie ... simplement, librement, modestement ». L'autarcie est, d'ailleurs, mentionnée et appréciée par Marc Aurèle, qui remercie son père pour lui avoir appris l'indépendance : **καὶ τὸ αὐταρκές ἐν παντὶ καὶ τὸ φαιδρόν· καὶ τὸ πόρρωθεν προνοητικὸν καὶ τῶν ἐλαχίστων προδιοικητικὸν ἀπραγῶδως**<sup>54</sup>

<sup>51</sup> *Ibidem*, IX. 40.

<sup>52</sup> *Ibidem*, VIII. 51.

<sup>53</sup> *Ibidem*, X. 8.

<sup>54</sup> *Ibidem*, I. 16.

(la capacité de se suffire en tout par soi-même et d'être serein ; prévoir de loin et régler d'avance les plus petits détails sans outrance tragique). Mais l'autarcie et *la liberté* dont elle est synonyme dans les fragments auréliens, n'isole pas l'homme, en le séparant des autres, ne le transfère pas sur une île d'égoïsme, ni ne le fait muer dans un rebelle, comme dans le cas de Diogène. Une telle conclusion serait facile et inadéquate. Il faut recomposer le contexte de la philosophie stoïcienne, pour comprendre que *libre*, parfaitement indépendant et en se suffisant à soi-même, peut se considérer seulement l'homme vertueux, qui n'agit pas contrairement au bonheur des autres, qui ne traite pas ses proches en esclaves et lui-même n'est pas l'esclave des circonstances et des passions. Il faut, ensuite, penser à la vie de Marc Aurèle pour saisir l'idée d'un *soi*, constant, souverain, avéré, qui ne se met pas à l'écart, mais, au contraire, se met à la disposition des autres, qui ne se dérobe pas à ses attributions sociales ; d'un *soi* qui s'octroie, de plein gré, mais strictement, la liberté qui est conforme aux lois de la nature et de la société et qui affirme clairement ses principes (*supra*, frag. n° 1): θέλω δὲ κατὰ φύσιν τοῦ λογικοῦ καὶ κοινωνικοῦ ζῆου (Or, je veux ce qui est **conforme à la nature d'un être raisonnable et social**). Il s'ensuit que, pour notre empereur, « les exercices spirituels » qui renforcent son être, selon le propos d'Hadot, pratiqués en solitude, se complètent avec l'implication sociale et politique, demandée d'ailleurs par sa dignité. La liberté intérieure, subjective s'achève donc avec les traits de la liberté objective, extérieure à l'être. Pour encore une fois, comprendre la liberté dans les contextes auréliens c'est y accorder des significations morales, sociales, politiques et, enfin et surtout, philosophiques, empruntées à pensée antérieure et enrichies avec des nuances nouvelles.

L'empreinte personnelle que l'empereur-philosophe met dans l'usage du mot *liberté* se révèle de nouveau dans les fragments ci-après :

1. ἀντικαθῆσθαι γὰρ τῷ λογικῷ καὶ πολιτικῷ ἀγαθῷ οὐ θέμις οὐδ' ὅτιοῦν ἑτερογενές, οἷον τὸν παρὰ τῶν πολλῶν ἔπαινον ἢ ἀρχάς ἢ πλοῦτον ἢ ἀπολαύσεις ἡδονῶν· πάντα ταῦτα, κἂν πρὸς ὀλίγον ἑναρμόζειν δόξῃ, κατεκράτησεν ἄφνω καὶ παρήνεγκεν. σὺ δέ, φημί, **ἀπλῶς καὶ ἐλευθέρως ἐλοῦ τὸ κρεῖττον καὶ τοῦτου ἀντέχου**· 'κρεῖττον δὲ τὸ συμφέρον.' εἰ μὲν

τὸ ὡς λογικῶ, τοῦτο τήρει· εἰ δὲ τὸ ὡς ζῶν, ἀπόφηναι, καὶ ἀτύφως φύλασσε τὴν κρίσιν· μόνον ὅπως ἀσφαλῶς τὴν ἐξέτασιν ποιήσῃ.<sup>55</sup>

À ce bien de la raison et de la vie sociale, il ne t'est pas permis d'opposer quoi que ce soit d'une autre nature, tel que les louanges de la multitude, le pouvoir, la richesse et la jouissance des voluptés. Toutes ces choses, même si elles semblent pour quelque temps convenir à notre nature, prévalent soudain et la font dévier. Pour toi donc, dis-je, **choisis simplement et librement ce que tu vois de meilleur et persiste en ce choix.** — Mais le meilleur, c'est l'utile. — S'il s'agit de l'utile se rapportant à toi comme à un être raisonnable, veille à sa garde ; mais s'il ne se rapporte qu'à ton être animal, déclare-le et, sans orgueil, maintiens ton jugement ; tâche seulement de mener cette enquête en toute sûreté.

2. Μέμνησο ὅτι καὶ τὸ μετατίθεσθαι καὶ ἔπεσθαι τῷ διορθοῦντι ὁμοίως ἐλεύθερόν ἐστι· σὴ γὰρ ἐνέργεια κατὰ τὴν σὴν ὀρμὴν καὶ κρίσιν καὶ δὴ καὶ κατὰ νοῦν τὸν σὸν περαινομένη<sup>56</sup>.

Souviens-toi que **changer d'avis et obéir à qui te redresse, c'est faire encore acte de liberté.** Ton activité, en effet, s'étend selon ta volonté, selon ton jugement et, par conséquent, selon aussi ta propre intelligence.

On nie d'habitude la consistance philosophique de la liberté pendant l'Antiquité gréco-romaine avant le détour chrétien et on est d'accord, à l'unisson, que *liberum arbitrium*, la faculté qui permet à l'être de se déterminer et d'agir par lui seul, en toute conscience de cause, est un concept augustinien (*De libero arbitrio uoluntatis*). Mais, si on se penche sur les fragments cités, on voit le concept apparaître, *in nuce*, dans les *Pensées* auréliennes : « choisis simplement et librement ce que tu vois de meilleur et persiste en ce choix » (ἀπλῶς καὶ ἐλευθέρως ἐλοῦ τὸ κρεῖττον καὶ τούτου ἀντέχου) ; « changer d'avis et obéir à qui te redresse, c'est faire encore acte de liberté » (τὸ μετατίθεσθαι καὶ ἔπεσθαι τῷ διορθοῦντι ὁμοίως ἐλεύθερόν ἐστι). Les deux apophtegmes se complètent l'un l'autre. Le premier demande (par un impératif – ἐλοῦ) de *choisir* le meilleur bien (τὸ κρεῖττον), de le faire à *dessein* (ἐλευθέρως) et *jusqu'au bout* (ἀπλῶς). C'est aussi le premier conseil qui affirme la nécessité *d'être* toujours *ferme* dans sa décision (τούτου ἀντέχου). Le deuxième rend plus forte l'idée de liberté par une sorte de jugement-litote : pouvoir nier le résultat de son propre et libre choix signifie être « plus » libre. Bien sûr, ces pensées

<sup>55</sup> *Ibidem*, VI. 3.

<sup>56</sup> *Ibidem*, VIII. 16.

ne circonscrivent pas le concept sous tous ses aspects, mais on peut déceler une intention perçue d'émphatiser autant la faculté de la volonté de choisir en toute liberté, que la liberté de se nier soi-même, comme preuve révélatrice d'un acte conscient et volontaire. Ce n'est pas faux d'affirmer que, dans le texte de Marc Aurèle, le concept de *liberum arbitrium* est déjà né.

Avec l'empereur Marc Aurèle et ses *Pensées*, les deux réunis, car la vie et l'œuvre sont, dans ce cas, inséparables, on a fermé les portes de la philosophie grecque et l'on a exaucé le désir de Platon : les philosophes gouvernaient, enfin, le monde. En ce qui concerne la liberté, l'empereur et son texte si concentré, si éclectique, si personnel, réunissent les germes de la pensée philosophique antérieure : la liberté sociale devient liberté politique et la liberté politique se fond dans la liberté éthique. L'individu libre les comprend toutes. Il n'y a pas, pourtant, de l'amour et de la foi. C'est le christianisme qui fera reposer la liberté sur l'amour de Dieu et l'amour de semblable. Lui aussi montrera que Dieu a donné à l'homme la liberté absolue : celle de choisir ou de ne pas choisir la foi. Mais jusque là, quelques siècles allaient encore passer.