



Título: *Ce qui dépend de nous. Le bonheur et la capacité de se changer dans une lecture de Démocrite par Monte Ransome Johnson*

Autora: Iuliia Nikitenko

Número e ano: N^o9, 2021

ISSN: 2184-2388

Como citar este texto: Nikitenko, Iuliia, “Ce qui dépend de nous. Le bonheur et la capacité de se changer dans une lecture de Démocrite par Monte Ransome Johnson”, *Texto Aberto IEF* 9 (2021), 1-13.

Não obstante a aprovação científica do conselho editorial, as ideias expressas neste artigo são da exclusiva responsabilidade do(a) autor(a). A reprodução e a disseminação científicas deste texto implicam a referência ao seu autor, bem como ao *texto aberto IEF*.



Instituto de Estudos Filosóficos

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
3004-530 COIMBRA, PORTUGAL

<http://www.uc.pt/fluc/uidief> |
iestudosfilosoficos@gmail.com

Ce qui dépend de nous. Le bonheur et la capacité de se changer dans une lecture de Démocrite par Monte Ransome Johnson

IULIIA NIKITENKO¹

Monte Ransom Johnson est un chercheur américain associé à l'Université de Californie, San Diego. Ses intérêts scientifiques portent principalement sur Démocrite et Aristote et leurs influences sur la philosophie et la science contemporaines, précisément, sur le développement de la méthode scientifique et son application à la cosmologie, l'anthropologie et la science politique. L'article que nous allons analyser était publié dans le recueil consacré aux études sur l'agence et la responsabilité dans la philosophie antique².

Johnson commence par une revue d'études précédentes sur Démocrite et constate que plusieurs auteurs accusent L'Abdérain de silence à propos du problème de compatibilité entre le déterminisme et la volonté libre. De plus, Johnson remarque que la notion même de déterminisme telle qu'elle est pensée aujourd'hui est peu applicable à la philosophie démocritéenne. L'idée de Démocrite que chaque conséquence à sa cause, n'est pas égale au déterminisme contemporain supposant que toutes les causes peuvent être prédites et calculées. Selon Johnson, même si ce sont les commentateurs antiques qui ont mis en tension l'idée de la volonté libre et la nécessité chez Démocrite, l'application des catégories du déterminisme et la volonté libre reste problématique. Il ne faut pas oublier que ces catégories, comme tous les fruits de l'esprit humain ont subi des changements au cours des siècles. Par conséquent, il serait erroné de traiter ces notions comme universelles et inchangeables.

Toutefois c'est beaucoup plus gratifiant de chercher la réponse dans ce que Démocrite a écrit sur la responsabilité, l'éducation et l'autonomie de l'être humain pour établir le lien entre la physique et l'éthique démocritéenne. Suite à d'autres auteurs qui ont adopté cette méthode, Johnson propose une analyse de la théorie démocritéenne de l'action et de la responsabilité en vue d'aborder le problème de la cause du bonheur et du succès de l'homme qui, selon lui, était plus probablement dans le centre du questionnement éthique d'L'Abdérain³.

1 Endereço eletrônico: Iuliia.Nikitenko@etu.univ-paris1.fr; ORCID: [0000-0002-9446-8530](https://orcid.org/0000-0002-9446-8530).

2 Le présent travail consiste en une revue critique de l'article de Monte Ransome Johnson, "Changing our Minds: Democritus on What is up to Us", in: *What is up to Us: Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, ed. P. Destrée, R. Salles, M. Zingano (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2014), 7-24. Cette revue a été faite pour le séminaire de Pierre-Marie Morel à qui je voudrais exprimer ma reconnaissance pour ses suggestions et remarques.

3 Édition des fragments de Démocrite utilisée dans la présente étude: Démocrite. *Fragments et témoignages. Les atomes, l'âme, le bonheur*, traduction M. Solovine, révision de la traduction, introduction et notes de P.-M. Morel, Paris, Vrin, 2020. D'autres éditions de référence: Diels, H, Kranz W. *Die Fragmente*

Le raisonnement de l'auteur se déroule en cinq sous-parties. La première⁴ et deuxième⁵ sous-parties sont consacrées à l'examen des sources probables du bonheur et à la signification de cette notion même. Dans son examen du point de vue démocratéen, Johnson part de l'aporie d'Aristote où il présente les sources du bonheur, selon les différentes opinions existantes (*Éthique à Nicomaque* (I 10, 1099b 9-11)). Puis Johnson développe l'analyse de l'attitude démocratéenne envers différentes causes du bonheur et examine l'influence que l'âme, selon Démocrite, peut exercer sur le corps. Alors nous voyons que l'état de notre corps, notre disposition et nos actions sont susceptibles de changement et dépendent de la façon dont nous pensons.

Par ailleurs, nous voyons que le désir est aussi un moteur de l'action et dans la troisième sous-partie Johnson nous propose une analyse du rôle du jugement dans la gestion de nos désirs, dont l'équilibre est requis pour le bonheur⁶. La quatrième sous-partie est consacrée à l'analyse du rôle de la nécessité qui est la cause des désirs et de l'application du jugement qui doit discerner ce qui est vraiment nécessaire de ce qui ne l'est pas. À ce moment Johnson retourne à sa question initiale sur les relations entre la liberté de l'homme et le déterminisme qui se traduit dans les relations entre le jugement qui dépend de nous et la nécessité ou les contraintes extérieures⁷.

Enfin, dans la cinquième sous-partie Johnson compare l'efficacité d'une contrainte extérieure représentée par la loi et une restriction intérieure représentée par la honte. Ici Johnson évoque encore une fois Aristote et confronte le point de vue de Démocrite sur cette question à celle d'Aristote⁸.

Avant de passer à l'examen plus précis de l'analyse de Johnson, nous voudrions faire une remarque préalable générale. L'auteur commence par l'examen de l'aporie aristotélicienne sur les causes du bien-être et du succès humain. Le souci de Johnson de l'anachronisme du terme « déterminisme » en application à la théorie démocratéenne nous semble assez raisonnable, étant donné que l'histoire des idées nous a appris que les notions se transforment au cours de leur vie.

Johnson commence son analyse de Démocrite par l'examen de point de vue aristotélicien sur ce sujet. Cela semble logique compte tenu que nous ne disposons que des fragments des textes démocratéens cités dans les ouvrages d'autres auteurs. Par ailleurs, Aristote (384-322 a. J.-C.) est l'un des auteurs chronologiquement

Der Vorsokratiker: Griechisch Und Deutsch. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903; Dumont J.-P., avec la collaboration de D. Delattre et J.-L. Poirier, *Les Présocratiques*, préface, traduction et notes, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988; Taylor C.C.W., *The Atomists : Leucippus and Democritus. Fragments, a Text and Translation with a Commentary*, Toronto - Buffalo, University of Toronto press, 1999.

4 Johnson, M.R., "Changing our Minds: Democritus on what is up to us", in *Up to Us: Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, ed. P. Destrée, R. Salles, M. Zingano, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2014, pp. 9-12.

5 Ibid., pp. 12-16.

6 Ibid., pp. 16-18.

7 Ibid., pp. 18-20.

8 Ibid., pp. 20-22.

les plus proches de Démocrite (c. 460-370 a. J.-C.). Cependant, il faut être prudent dans ce cas, puisqu'il ne s'agit pas de référence à Démocrite dans le passage examiné ici par Johnson. Nous pouvons alors nous demander, en quels rapports sont les points de vue aristotélien et démocritéen?

Dans le passage de *l'Éthique à Nicomaque* auquel nous renvoie Johnson, Aristote examine les opinions communes sur la question de la source du bonheur et du bien-être humain. Donc ce passage étant une expression des idées contemporaines pourrait lui fournir un cadre problématique pour le questionnement démocritéen.

L'intention de Monte Ransom Johnson d'utiliser la philosophie aristotélienne comme plus systématique pour trouver le cadre problématique qui pourrait correspondre à celui de Démocrite nous semble à la fois prometteuse, mais aussi elle exige beaucoup de prudence. En réalité Johnson ne perd jamais de vue Aristote. Il continue la comparaison avec son éthique tout au long de l'article. Nous revenons sur cela à la fin de notre revue.

Pour le moment il suffira de nous arrêter sur l'attitude de Démocrite envers les causes différentes de bonheur qu'Aristote présente dans *l'Éthique à Nicomaque*. Nous pouvons être heureux soit par nature (phusis), soit grâce à l'enseignement (mathêsis), l'entraînement (askêsis), par pouvoir divin (daimonion) ou par pouvoir de la fortune (tuchê). Selon Johnson, L'Abdérain accorde encore moins d'importance qu'Aristote à l'influence divine et à la fortune. En revanche, il est plus optimiste qu'Aristote par rapport au pouvoir de l'enseignement et de la persuasion. Ce qui veut dire, en somme, que Démocrite souligne les causes qui dépendent de nous et sous-estime celles qui ne le sont pas.

Johnson défend l'idée, selon laquelle, la fortune et la nature, autrement dit, les causes qui ne dépendent pas de nous, ne jouent pas pour Démocrite un rôle décisif dans l'établissement de bien-être humain. La nature humaine n'est pas rigide et définie une fois pour toute la vie, elle est docile et susceptible au changement par l'éducation et l'entraînement. Autrement dit, notre disposition dépend largement de l'état de notre esprit et de notre pensée. Johnson remarque non seulement l'intellectualisme de l'éthique démocritéenne, mais aussi affirme que cela a permis à Démocrite de développer une sorte de « thérapie cognitive-behaviorale » ou cognitivo-comportementale.

En examinant le point de vue d'Aristote, Johnson procède à la conclusion, selon laquelle Aristote reconnaît l'influence de toutes ses causes sur le bonheur humain, mais leur accorde une importance différente. Nous pouvons remarquer que d'un côté dans cette aporie se présentent les forces extérieures – la faveur divine et le hasard, de l'autre côté, les procédés qui sont dans la puissance humaine – l'apprentissage, l'habitude et l'exercice. Chacune de ces sources supposées du bonheur se présente aussi chez Démocrite.

Johnson constate que de l'antiquité jusqu'à nos jours l'éthique démocritéenne était interprétée dans le cadre de l'approche « eudaimonistique ou téléologique », adoptée aussi dans l'éthique de Socrate, Aristote et Platon. Pour illustrer ce point il évoque la citation d'Arius Didymus, ou ce dernier écrit que Démocrite et Platon, tous les deux affirmaient que le bonheur (*eudaimonia*) réside dans l'âme.

Comme d'autres philosophes anciens, Démocrite reconnaissait que la fin de la vie humaine est le bonheur. Par conséquent, son éthique reste en cet égard téléologique, car elle est visée vers une certaine fin. Cependant, même si cette fin est la vie heureuse, l'éthique démocritéenne n'est pas eudaimonique en ses propres termes, car Démocrite utilise ce terme le plus souvent pour désigner ce qui ne dépend pas de nous et n'est pas la vraie source du bonheur. Johnson remarque que Démocrite emploie des termes différents pour désigner ce que ces forces engendrent. Dans certains fragments elles sont les causes de « devenir bon » de « bonnes actions », d'*euthumia*.

Johnson constate que Démocrite utilise plusieurs notions pour désigner le bonheur, cependant la plus fréquente dans ses fragments est l'*euthumia*. Selon Johnson, elle est en même temps la plus importante, car elle fait référence à un bon état de quelque chose intérieur dans le corps humain. Le mot *thumos* a plusieurs significations. Il peut se traduire par 1) le principe de vie ; 2) le principe de l'intelligence, ou de l'esprit, ou de la volonté ou et des passions 3) le cœur comme le siège soit des sentiments, soit de l'intelligence, soit de désirs⁹. Vraiment, nous pouvons comparer l'utilisation de ce mot dans le fragment DK 68 B 298a (414)¹⁰: « *Retiens soigneusement la colère qui naît dans ta poitrine (thumos) et prends garde de ne pas troubler ton âme ; ne laisse non plus ta langue décider de tout* ». Ou bien dans DK 68 B 234 (351) : « *Il est pénible de lutter contre son cœur (thumos), mais la victoire dénote l'homme réfléchi*. Dans les deux fragments *thumos* désigne un siège intérieur et corporel des émotions ou des désirs. Johnson insiste sur le fait que *thumos* chez Démocrite est lié au corps, afin de souligner le lien entre l'éthique et la physique matérialiste de Démocrite. Cependant, même si Démocrite utilisait *thumos* dans le sens moins corporel cela n'empêchera pas la correspondance de son éthique à sa physique matérialiste, car dans une telle physique tout ce qui existe, y compris l'âme, appartient à la matière.

Johnson propose de comparer la notion d'*euthumia* favorisée par Démocrite avec celles d'*eudaimonia*, préférée par Platon et *eutuchia* préférée par l'opinion commune. Johnson souligne que *eudaimonia* aussi bien que *eutuchia* désigne les causes qui, selon Aristote, ne dépendent pas de nous. Démocrite, en revanche, favorise la notion qu'il lie explicitement à ce qui dépend de nous. Cela conduit Johnson dans la fin de la première partie à la conclusion suivante : « *bien que l'éthique démocritéenne en quelque sorte semble être clairement téléologique, il y a une bonne raison de ne pas négliger de tels aspects de son éthique qui ne sont pas particulièrement eudaimonique* »¹¹. Nous supposons que par cette remarque Johnson veut souligner

9 "LSJ, A Greek-English Lexicon", dernier accès le 26 novembre 2020, <https://outils.bibliissima.fr/fr/eulexis-web/> et "Anatole Bailly, Dictionnaire grec-français", dernier accès le 26 novembre 2020, <https://outils.bibliissima.fr/fr/eulexis-web/>.

10 Ici est plus loin la numérotation des fragments de Démocrite est selon l'édition de Diels-Kranz, entre parenthèses est le numéro, selon l'édition de traduction par M. Solovine.

11 Johnson, "Changing our Minds", 12.

que l'éthique eudémonique et téléologique ne sont pas synonymes, et même que ce ne sont pas tous les éthiques dont la fin ultime est le bonheur peuvent justement appelées eudémoniques, comme celle de Démocrite¹².

Dans la suite de son analyse de l'aporie aristotélicienne qui porte sur les causes différentes du bonheur Johnson procède par l'analyse du rôle de l'éducation ou de l'entraînement comme les causes du bonheur. Il s'adresse à deux fragments : DK 68 B 242 (358) : « *la plupart des gens n'étant pas capables de nature (phusis) le deviennent par l'exercice (ex askêsios)* » et DK 68 B 33 (193) « *La nature (phusis) et l'éducation sont très voisines. L'éducation (didache) en effet transforme (metarusmoi) l'homme et en le transformant produit une nature* ». À partir de ces fragments Johnson conclut que la nature de l'homme est susceptible de la transformation et n'est pas fixée ou déterminée. En effet, dans les deux citations il s'agit d'une certaine transformation.

Toutefois, il faut remarquer, que la « nature » qui dans les deux fragments traduit le mot *phusis* semble avoir un sens ou un rôle différent. Dans DK 68 B 242 et la première phrase de DK 68 B 33 (193) la nature est ce qui donne les capacités initiales, ou l'aptitude et les capacités données par naissance. En revanche, dans la seconde phrase de DK 68 B 33 (193) la nature désigne plutôt une manière d'être, caractéristique à une personne.

Dans les deux fragments il s'agit d'une transformation, par conséquent, la nature ici n'est pas utilisée pour désigner une limite, transgression de laquelle est pénible et nous détourne de la vie bonne, comme il est le cas dans le fragment DK 68 B 33 (191) : « *Celui qui veut vivre content (euthumeisthai) ne doit pas entreprendre beaucoup d'affaires, soit privées soit publiques, ni se charger de choses qui sont au-dessus de son pouvoir et de sa nature ...* ».

Naturellement, deux questions se posent: de quel genre d'entraînement et de quelle transformation s'agit-il ? Johnson répond à la première question par l'observation que c'est « l'enseignement qui vise à transformer la nature même d'élève » (teaching which aims to reform the very nature of student)¹³. Nous pouvons cependant, aussi remarquer que dans chaque exemple Démocrite utilise des mots différents : *askêsis* désigne l'entraînement et la pratique, *didache* – l'enseignement ou l'instruction¹⁴. Ce qui veut dire que ce n'est pas nécessairement grâce à une influence exclusivement intellectuelle que la nature d'élève se change, mais aussi, grâce à la pratique. Étant donné cela, nous pouvons voir encore quelque ressemblance avec l'éthique aristotélicienne qui attribue un rôle tellement important à la pratique et à l'habitude.

En ce qui concerne la transformation, nous pouvons voir qu'elle ne change pas le statut ontologique de l'homme. Autrement dit, la nature humaine ne se transforme

12 À ce propos nous proposons de comparer la classification d'encyclopédie destinée au grand public («Teleological ethics», dernier accès le 6 décembre 2020, <https://www.britannica.com/topic/teleological-ethics>), où éthiques antiques sont réunies sous l'étiquette «éthique eudémonique» étant une subdivision de l'éthique téléologique qui est opposée à l'éthique déontologique, avec celle de Stanford Encyclopedia of Philosophy où l'éthique eudémonique ne représente pas toutes les éthiques antiques («Vertue Ethics», dernier accès le 15 mai 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue>).

13 Johnson, «Changing our Minds», 12.

14 «LSJ», dernier accès le 26 novembre 2020, <https://outils.bibliissima.fr/fr/eulexis-web/> et «Anatole Bailly,, Dictionnaire grec-français», dernier accès le 26 novembre 2020 <https://outils.bibliissima.fr/fr/eulexis-web/>.

pas en une nature divine grâce à l'éducation. Le changement touche plutôt la nature individuelle, le caractère d'un individu. Johnson développe par la suite le sujet de transformation de l'individu par l'éducation en s'adressant au fragment DK 68 B 196 (313) : *Les sots (anoêmones) règlent (rusmountai) leur vie d'après les avantages que leur offre la fortune, mais les gens qui connaissent ces avantages règlent la leur d'après ceux qu'offre la philosophie (sophia).*

Dans son interprétation, Johnson suit la lecture de ce fragment proposée par Gregory Vlastos. Vlastos a remarqué que le lexique utilisé dans ce fragment correspond bien à la théorie physique de Démocrite. Les mots *rusmountai* utilisés dans ce fragment et *metarusmoi* de fragment DK 68 B 33 viennent du mot *rusmos* utilisé par Démocrite pour désigner la forme, la configuration des groupes des atomes. Cela veut dire que la configuration des atomes peut être changée par l'éducation¹⁵.

Cependant, si le fragment DK 68 B196 (313) parle aussi de changement qui peut faire dans un homme la philosophie (*sophia*), le même rôle est attribué à la fortune. Si à chaque fois le sujet est soit le sot, soit le sage qui transforme sa vie, cela suppose que l'éducation n'est pas le seul pouvoir capable de faire cette transformation. D'autre part, si nous considérons que la sagesse est un état intérieur de l'homme, tandis que la fortune est une force extérieure, nous pouvons interpréter ce fragment en sorte que les sots qui règlent leur vie suivant les forces extérieures, sont en réalité transformés par eux, tandis que dans le cas du sage la source de la force qui le transforme, de la sagesse, se trouve en intérieure, en lui-même, ce qui signifie que le sage est le principe active de sa transformation, il se transforme lui-même.

Johnson montre que, selon Démocrite, la nature individuelle peut être reformée par l'enseignement et l'entraînement¹⁶, mais les capacités innées déterminent dans quelle mesure elle en est capable . En lien avec cela Johnson évoque encore une fois Aristote et écrit que chez Aristote la limite possible dans laquelle un individu peut être transformé est définie par ses capacités naturelles. Ici deux significations de nature réapparaissent d'une manière paradoxale. La nature individuelle (l'état, la manière de vivre) peut être impactée, mais c'est la nature (les capacités innées) qui définit la possibilité et la qualité de cette transformation.

Johnson compare l'idée démocratéenne du pouvoir que l'éducation a sur notre esprit, à la théorie de la plasticité en psychologie. Pour faire un exemple, Johnson s'adresse à *Principles of psychology* par William James. James en faisant référence à la théorie atomiste définit la plasticité comme la susceptibilité de changement au niveau de la structure caractéristique non seulement de notre pensée mais aussi du tissu nerveux. Selon lui, la plasticité est une qualité d'une structure d'être, à la fois susceptible à la transformation et capable de garder son identité. Aujourd'hui la plasticité est l'une des principales hypothèses de la thérapie cognitive, dont, selon Charles Kahn, Démocrite était l'un des premiers avocats¹⁷.

15 G. Vlastos "Ethics and physics in Democritus", in: *Studies in Presocratic Philosophy* (Volume 2: Eleatics and Pluralists), eds. D.J. Furley and R.E. Allen, (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), 391.

16 Il faut remarquer que Johnson ne fait pas beaucoup d'attention à ce dernier et oublie de le mentionner dans cette conclusion transitoire.

17 Kahn 1998, *apud* Johnson 2014, 14.

Les pensées n'influencent pas seulement nos émotions et notre comportement, comme c'est le cas dans la thérapie cognitive. Mais les pensées, selon Démocrite, transforment la structure des atomes de l'âme et ont une influence aussi sur notre corps. Pour illustrer ce point, adressons-nous au fragment DK 68 B187 (303) : « *Il convient aux hommes de prendre soin de leur âme plutôt que de leur corps, car l'âme parfaite redresse (orthoï) le mauvais état du corps, tandis que la force corporelle non accompagnée de raisonnement ne rend l'âme nullement meilleure* ». Johnson compare cette idée à une thèse de l'étude contemporaine dans la technique de la réduction du stress par moyen de pleine conscience (Mindfulness-Based Stress Reduction), selon laquelle, la méditation peut transformer la matière grise du cerveau¹⁸.

Cependant, comme nous l'avons supposé dans l'interprétation du fragment DK 68 B196 (313), ce n'est pas uniquement la pensée et l'éducation qui peuvent influencer notre vie, c'est aussi les principes qui ne dépendent pas de nous, la fortune, le hasard et les dieux. Johnson montre que Démocrite reconnaît en eux aussi les principes qui influent sur les hommes, mais il souligne que Démocrite a tendance à amoindrir l'importance de ces causes qui ne dépendent pas de nous.

En utilisant les fragments DK 68 B 175 (291) et DK 68 B 234 (350) Johnson montre que, d'après Démocrite, les hommes sont enclins à attribuer trop d'importance aux principes extérieurs, comme la fortune et les dieux, pour fuir la responsabilité de ses actions. Et, comme il est dit dans DK 68 B 175 (291), la vraie cause des malheurs que l'homme attribue à l'influence nuisible de la mauvaise fortune et de la volonté divine est sa propre ignorance et le manque de jugement. Dans ce fragment, « *Les dieux accordent toujours aux hommes tous les biens. Ils ne leur donnent jamais ce qui est mauvais, nuisible et inutile. Ce sont eux-mêmes qui vont au-devant de ces choses par suite de leur aveuglement et de leur ignorance (agnômosunê)* ». Alors nous pouvons dire que Démocrite reconnaît l'influence des principes extérieurs, mais elle n'est pas décisive. C'est à l'homme d'utiliser comme il faut les dons des dieux qui en soi ne sont jamais nuisibles et de réagir d'une bonne manière aux circonstances que lui fournit la fortune. Dans le fragment DK 68 B 119 nous lisons : « *Les hommes ont façonné l'idole du hasard pour trouver une excuse à leur propre imprudence. Il est rare que le hasard fasse échec à la raison, et l'homme d'une intelligence pénétrante sait diriger à son gré la plupart des choses dans la vie* ».

Cela évoque le problème de la responsabilité. Selon Johnson, si la prudence est une cause qui dépend de nous, les mauvaises conséquences que peut amener son absence sont blâmables, il est faux de reposer la responsabilité de nos malheurs sur la fortune¹⁹. Par ailleurs, comme le montre le fragment DK 68 B 176 (292), « *la fortune (tuché) est prodigue mais inconstante, tandis que la nature se suffit à elle-même. C'est pourquoi elle remporte avec ses moyens inférieurs mais sûrs la victoire sur les grandes espérances* ». Elle est inconstante, par conséquent,

18 Johnson, "Changing our Minds", 14, n. 25.

19 Johnson, "Changing our Minds", 15.

vivre sur son influence veut dire vivre dans les troubles, ce qui est contraire à l'idée du bonheur démocratéen qui consiste à un certain équilibre. Le même thème apparaît dans DK 68 B 210 (326) : « *la fortune nous procure une table somptueuse, et la tempérance suffisante* ». Dans ce fragment la fortune apporte les dons excessifs et l'excès est aussi contraire à l'équilibre. Ici encore c'est la responsabilité de l'homme de gérer les dons de fortune avec tempérance.

Même si les dons de la fortune ne sont pas néfastes, ils deviennent bénéfiques uniquement si l'homme les utilise avec prudence et tempérance. Conformément à cela, Johnson remarque que les circonstances favorables (*moral luck*) qui apportent les effets agréables sans la participation active de l'homme, sont considérée par Démocrite comme une plus grande menace à la responsabilité personnelle que la nécessité causale²⁰, apparemment, parce que la disposition naturelle peut être changée par l'éducation. Mais si le bonheur et les conditions agréables sont apportés par la fortune, la possibilité de s'améliorer fournie par les inconvenances et les contraintes extérieures est absente.

Même compte tenu des influences extérieures, c'est l'homme, et plus précisément, son âme, qui reste la cause principale de son bonheur ou malheur. Pour illustrer ce point nous pouvons nous adresser aux fragment DK 68 B 170 (286) où il est dit que Démocrite attribuait à l'âme la cause de ses malheurs: « *Le bonheur et le malheur résident dans l'âme*».

Cette citation nous renvoie au début de l'article où Johnson en citant Arius Dydimus s'est demandé à quel point nous pouvons considérer l'éthique démocratéenne comme eudémonique. À ce point de son raisonnement Johnson nous montre que la citation de Dydimus n'est pas le témoignage de l'eudémonisme démocratéen, mais de son attitude envers la responsabilité.

Dans la troisième partie de son article, Johnson propose d'examiner précisément comment la façon dont nous pensons les choses fait en sorte que notre vie est tranquille et paisible, ou bien perturbée par des passions et des désirs pénibles. Comment pouvons nous atteindre l'*euthimia* qui se caractérise par la modération, un bon équilibre de la vie ou une bonne proportion ?

Pour résoudre ces questions Johnson propose une analyse de fragment DK 68 B 191 (307) où se pose la question de l'acquisition de la joie (*euthimiê*) « *par la modération de la jouissance et par la vie sage* ». Pour atteindre cette modération il faut « ... *se contenter de ce qui est à notre portée, ne pas trop s'occuper des gens qui sont un objet d'envie et d'admiration et ne pas courir après eux par la pensée ...* », parce que cela peut mener à un «... *acte irréparable et défendu par les lois ...* ».

Les désirs perturbent l'âme au cas où nous ne sommes pas capables de faire ce que nous désirons. Johnson remarque une différence entre ce fragment et le fragment DK 68 B 234 (350) où il est dit que la santé n'est pas donnée par les dieux, mais que les hommes en sont eux-mêmes les maîtres. Il souligne que si dans DK 68 B 234 (350) il s'agit de ce qui dépend de nous dans le sens général, dans DK 68 B 191 (307) « ce qui est à notre portée » est utilisé dans le sens concret,

²⁰ Ibid.

ce dont chaque personne est capable.

Nous pouvons aussi remarquer une sorte d'ambivalence par rapport à ce qui est à notre portée. D'une part, le dépassement de cette borne peut troubler l'équilibre de l'âme et peut nous apporter les souffrances et les peines. D'autre part, l'amélioration et la transformation de l'âme procède, selon Démocrite, par un effort et peut être pénible. Dans DK 68 B 182 (298) nous pouvons lire : « *L'instruction ne peut développer les bonnes dispositions qu'avec peine ...* ». Et pour acquérir une « seconde nature » (DK 68 B 33 (193)), les nouvelles capacités et adopter une nouvelle manière de vivre, il faut se détacher de sa nature passée. Ce paradoxe semblant se résoudre si nous considérons la différence entre l'état des choses présent et potentiel. Aspirer ce qui est hors nos capacités potentielles mène au dérèglement et est pénible. En revanche, pour s'améliorer il faut, en suivant ses capacités potentielles, transformer sa nature dans ce sens-là, dépasser ces capacités présentes.

Alors, étant naturellement penchants de désirer ce qui est plaisant et louable, ou cas où ces choses-là sont au-dessus de nos capacités actuelles, nous devons nous en détourner pour équilibrer nos passions et diriger notre regard vers ceux qui sont plus malheureux, sinon nous risquons d'être poussé par des désirs immodérés vers les mauvaises actions et les crimes. Nous pouvons comparer le message de ce fragment à celui des fragments DK 68 B 290 (406) « *Le chagrin qu'une âme engourdie n'arrive pas à maîtriser doit être chassé par le raisonnement* » qui parle aussi de la puissance de raisonnement capable de chasser une passion qui trouble l'âme. Selon Johnson, nous pouvons voir que la manière de penser bonne et mauvaise peut également pousser une personne à mener une vie bonne ou mauvaise. Le fragment encourage à adopter la bonne façon de penser pour se diriger vers des bonnes actions. Tout cela mène Johnson à la conclusion que « *euthymia dépend de nous, car ce dont nous pensons, y compris ce sur lequel nous pouvons délibérer, dépend de nous* »²¹.

Nous voyons que, selon l'interprétation de Johnson, chez Démocrite, la pensée est capable de diriger le désir et qu'il suffit de détourner sa pensée de l'objet pour ne pas le désirer. Nous avons vu aussi que, chez Démocrite, ce sont nos pensées qui définissent nos actions. Par ailleurs, nos pensées prudentes ou déraisonnables peuvent nous mener conformément aux actions bonnes ou mauvaises. De la même façon que la plasticité de la nature humaine est neutre en soi et peut contribuer à l'instauration d'une vie bonne ou mauvaise. Cela veut dire que si nous pouvons choisir nos pensées, par conséquent, nous serons capables de choisir nos actions.

Mais si ce sont nos pensées qui définissent notre vie et nos actions, comment les diriger vers la bonne direction ? Et si la bonne direction est celle qui correspond à notre nature, à nos capacités potentielles, comment ne pas se tromper à propos d'eux ? Johnson évoque la possibilité de se tromper à propos de sa propre nature.

21 Johnson, "Changing our Minds", 18.

Pour résoudre ce problème, il propose d'analyser deux fragments. DK 68 B 198 (314): « *L'animal n'exige que ce qui lui est nécessaire [dont il a besoin], l'homme au contraire va au-delà* » et DK 68 B 289 (405)²² : « *C'est une marque d'irréflexion (alogistia) que de ne pas s'accommoder des nécessités de la vie (ton bion anagkais)*»²³. Ces deux citations font surgir un paradoxe : 1) Aller au-delà de la nécessité est irrationnel ; 2) Contrairement à l'animal, l'homme est doué de la réflexion ; 3) Toutefois, c'est l'homme et pas un animal qui va au-delà de la nécessité.

Nous pouvons supposer que c'est un verso du pouvoir d'autotransformation dont l'homme est doué. Dans le sens strict un animal n'agit pas, il ne réfléchit pas et ne décide pas, il est porté vers certain comportement. Alors l'animal est déterminé par le système de l'influence et de causalité de la nature dont il fait partie et ne peut y apporter aucune autre détermination. Autrement dit, les animaux ne sont pas responsables de leur comportement.

Dans le cas de l'homme doué de la raison, c'est tout autrement. L'homme agit en fonction de sa raison. Cela lui permet de s'améliorer et d'apporter d'autres causes de ses actions qui s'ajoutent à la détermination extérieure. Ce qui le rend responsable pour ces actions. Mais comme nous montre DK 68 B 198 (314) cette capacité ne mène pas toujours au bien, par exemple, si nous nous trompons à propos de ce qui est nécessaire. Et comme c'est le jugement qui nous permet de se transformer et d'agir au sens fort, le manque de celui-ci nous empêche de comprendre ce qui est nécessaire et de le suivre.

Il faut aussi remarquer que dans la première citation il s'agit du besoin intérieur, tandis que dans la deuxième citation, plus probablement, Démocrite parle d'une contrainte extérieure. Alors, nous pouvons dire qu'il faut faire correspondre ses nécessités intérieures à une nécessité extérieure. Nous pouvons rappeler le fragment DK 68 B 5 où il est dit que c'est la nécessité qui a appris à l'homme les arts et les métiers. Alors nous pouvons dire que c'est l'application de l'intelligence à cette nécessité qui permet la transformation bénéfique de l'homme.

Le problème cependant est non seulement de ne pas reconnaître comme nécessaires les choses qui le sont, mais aussi de prendre par erreur pour ce qui est nécessaire ce qui ne le pas. Le fragment DK 68 B 223 (339) où les choses pénibles qui affligent la vie ne viennent pas des désirs du corps, mais du jugement erroné, confirme cette idée. C'est donc le jugement (ce qui dépend de nous) qui nous permet de comprendre ce qui est vraiment nécessaire.

22 Cf. une autre traduction de ce fragment: *C'est déraison que de ne pas s'accommoder aux nécessités de la vie* dans Dumont, J.-P., Delattre D., Poirier J.-L. *Les Présocratiques*, Paris: Gallimard, 1988, 914.

23 Johnson par erreur a changé respectivement les numéros des fragments. Voyez Johnson, "Changing our Minds", 18.

Johnson propose une interprétation, selon laquelle, la pensée, l'intelligence et le bon sens sont les causes de nos décisions. Ils ne sont pas déterminés par d'autres causes (nature, fortune, dieux) qui ne dépendent pas de nous. Alors il est possible de changer nos passions et nos désirs par le moyen de la pensée et, par conséquent, nos actions. D'où découlent deux conclusions. Premièrement, nous pouvons fuir les troubles psychiques dont la cause est le désir excessif en fixant notre regard sur ceux qui sont plus malheureux. Deuxièmement, nous évitons les peines, si nous nous libérons des nécessités illusoires.

Dans la dernière partie de son article Johnson se demande quelle est, selon Démocrite, la limite du pouvoir de la nécessité sur nous. À partir de son interprétation du fragment DK 68 B 191 (307) Johnson montre que la détermination psychologique peut être éliminée par la pensée. Par ailleurs, son analyse des fragments DK 68 B 276 (392) et DK 68 B 278 (394) manifeste que ce qui est perçu comme nécessaire par convention ne l'est pas toujours. Par conséquent, pour comprendre s'il s'agit vraiment de la nécessité, il faut appliquer le jugement personnel. Enfin, Johnson remarque qu'une contrainte de la loi chez Démocrite a un pouvoir limité. Il se réfère au fragment DK 68 B 239 (355) : « *Les serments que font les coquins quand ils sont dans la nécessité, ils ne les tiennent pas dès qu'ils parviennent à se sauver* ». Ce fragment montre que la contrainte consécutive à un serment ne produit pas une disposition à le suivre.

Démocrite reconnaît la plasticité de la nature humaine pour la transformation par contrainte extérieure et par persuasion. La transformation de la manière de penser de l'homme permet de changer ses actions et sa fortune.

Johnson partage l'avis de Charles Kahn, selon lequel, Démocrite a anticipé la source autonome de la sanction morale qui réapparaît plus tard chez Kant (Kahn. Démocritus on moral psychology). Cette lecture est fondée sur le fragment DK 68 B 264 (380)²⁴ : « *Il ne faut pas avoir plus de honte devant les autres que devant soi-même, et il faut aussi peu faire le mal quand personne ne le voit que quand tout le monde le voit. C'est plutôt devant soi-même qu'il faut rougir le plus et graver cette loi dans son âme : ne fais rien d'inconvénient* »²⁵.

Alors un homme vertueux, selon Démocrite, intériorise le jugement extérieur des autres. C'est une loi intérieure qui dirige les pensées et les actions d'un individu. Et c'est précisément cette loi intérieure qui fait un homme vraiment vertueux. Une telle personne vit librement dans la vertu, ses bonnes actions sont volontaires. Comparément à la loi intériorisée, la loi extérieure est beaucoup moins efficace à cet égard, parce que, selon l'interprétation de Johnson du fragment DK 68 B 245 (361), elle peut modifier le comportement mais pas les désirs, de sorte que les actions commises sous le contrainte de loi extérieure ne seront pas volontaires et vraiment vertueuses.

24 Voir aussi DK 68 B 84 (243).

25 Voir: C. Kahn "Democritus and the Origins of Moral Psychology", *American Journal of Philology* 106 (1985), 1-31 et Ch. H. Kahn, "Democritus on moral psychology" in: *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus. Xanthi 6-9 October 1983. 2 vols. Vol. 1. Xanthi*, (Xanthi: International Democritean foundation, 1984), 307-316.

Johnson finit son article par la comparaison entre le point de vue démocratéen et aristotélien sur la puissance de l'éducation et les lois d'influencer un homme et le rendre vertueux. Selon son interprétation, Aristote croit plutôt à l'efficacité de la loi, tandis que Démocrite la reconnaît insuffisante. Nous pensons que cette interprétation n'est pas assez précise et que Démocrite et Aristote, en réalité, ont plus en commun.

Adressons-nous d'abord aux passages qu'utilise Johnson pour justifier sa lecture. Il se réfère au fragment DK 68 B 181 (297). Et au passage de livre X de l'*Éthique à Nicomaque* (EN X, 9 1179b 4-13). Apparemment, Démocrite dit que les lois sont moins efficaces, Aristote semble affirmer le contraire. En effet, ce désaccord supposé se résoudra, si nous regardons plus précisément ce que les deux philosophes entendent par être vertueux.

Nous pensons que l'attitude de Démocrite envers la loi n'est pas si univoque et si différente de celle d'Aristote, comme l'affirme Johnson. Dans le fragment DK 68 B 47 (205) il est écrit qu' « *il convient de respecter la loi, le magistrat et celui qui est plus sage* ». En revanche, l'efficacité du discours par rapport aux sots est contestée dans le fragment DK 68 B 76 : « *Ce n'est pas le discours, mais le malheur qui peut apprendre quelque chose aux sots* ». Alors, les lois ne sont pas inutiles, même plus, comme le montre le fragment DK 68 B 51, la raison n'est pas toujours capable d'influencer un homme : « *C'est perdre sa peine que de vouloir ramener à la raison celui qui s'imagine avoir de l'esprit* ».

Dans le livre X, Aristote écrit que le raisonnement n'est pas suffisant pour rendre la plupart des gens vertueux, parce qu'ils n'ont pas d'honneur et ne s'abstiennent de choses honteuses que par la crainte des châtiments (EN X, 1179 b). Cela veut dire que la plupart des gens qui sont déjà dans la mauvaise disposition pour vertu, ne sont pas capables, d'après lui, de changer leur disposition par raisonnement. Le moyen de se mettre dans la bonne disposition la plus efficace, selon Aristote, est l'habitude et c'est par une contrainte extérieure, par la loi qu'on peut mettre les gens insensés dans une bonne habitude. Toutefois, ces gens-là ne seront pas vertueux dans le sens fort qu'au moment où ils agiront vertueusement par leur propre choix.

Selon Aristote, la nature nous donne les capacités d'acquérir les vertus, qui s'instaurent en nous par l'habitude. Le gouvernement qui établit les bonnes lois établies chez les citoyens de bonnes habitudes et qui rendent vertueux ces derniers (EN II, 1103a-b). En outre, l'idée du choix délibéré qui définit notre personne morale et qui porte sur ce qui dépend de nous était très important pour Aristote (EN III, 1112a), parce que pour appeler les actions vertueuses ou vicieuses il faut que leur principe soit en nous (EN III, 1113b).

Alors, chez Aristote, est vraiment vertueux celui qui agit selon un besoin intérieur de bien agir (EN V, 1135b). Conformément à cela, les actions accomplies sous une contrainte ne sont ni justes, ni injustes. Il reconnaît aussi qu'un homme vertueux est capable d'agir mieux que celui qui suit la loi, car la loi ne donne que les consignes générales et ignore les particularités correspondantes auxquelles fait une action vraiment vertueuse (EN V, 1137b).

Nous pensons, qu'il ne s'agit pas tellement de l'optimisme de Démocrite et que la différence principale entre son avis et celui d'Aristote consiste en leur idée de l'interaction entre la pensée, d'une part, et les désirs et les dispositions, d'autre part. Alors que chez Démocrite le changement de pensées entraîne nécessairement le changement des désirs et dispositions, chez Aristote les actions ne sont pas volontaires de la même façon que les dispositions (EN III, 1114b). Nous ne pouvons pas changer ces dernières par notre volonté du jour au lendemain.

Bibliographie

- Diels, H, Kranz W. *Die Fragmente Der Vorsokratiker: Griechisch Und Deutsch*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903.
- Dumont J.-P., avec la collaboration de D. Delattre et J.-L. Poirier, *Les Présocratiques*, préface, traduction et notes, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988.
- Gauthier R.A., Jolif J.Y., Aristote. *Éthique à Nicomaque*, T. 1-2, Louvain-la-Neuve; Paris, Edition Peeters, 2002.
- James, W., *The Principles of Psychology*. New York: H. Holt and Company, 1890.
- Johnson, M.R., "Changing our Minds: Democritus on what is up to us", in *What is up to Us: Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, ed. P. Destrée, R. Salles, M. Zingano, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2014, 7-24.
- Kahn, C.. "Democritus and the Origins of Moral Psychology", *American Journal of Philology* 106 (1985), 1-31.
- Kahn, C. "Pre-Platonic Ethics", *Ethics*, ed. S. Everson, Cambridge, England: Cambridge University Press, 1998.
- Kahn, C. "Democritus on moral psychology" in: *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus. Xanthi 6-9 October 1983. 2 vols. Vol. 1. Xanthi, (Xanthi: International Democritean foundation, 1984), 307-316.*
- Solovine, M., Morel, P.-M., *Démocrite, Fragments et témoignages. Les atomes. L'âme. Le bonheur*. Paris: J.Vrin, 2020.
- Taylor C.C.W., *The Atomists : Leucippus and Democritus. Fragments, a Text and Translation with a Commentary*, Toronto - Buffalo, University of Toronto press, 1999.
- Tricot, J., *Aristote, Éthique a Nicomaque*. Paris: J. Vrin, 1959.
- Vlastos, G.. "Ethics and physics in Democritus", in: *Studies in Presocratic Philosophy (Volume 2: Eleatics and Pluralists)*, eds. D.J. Furley and R.E. Allen. London: Routledge and Kegan Paul, 1975, 381-408.
- "Anatole Bailly, Dictionnaire grec-français", dernier accès le 26 novembre 2020, <https://outils.bibliissima.fr/fr/eulexis-web/>.
- "LSJ, A Greek-English Lexicon", dernier accès le 26 novembre 2020, <https://outils.bibliissima.fr/fr/eulexis-web/>.
- "Teleological ethics", dernier accès le 6 décembre 2020, <https://www.britannica.com/topic/teleological-ethics>.
- "Vertue Ethics", dernier accès le 15 mai 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>.

Il n'est pas snob: il vit dans un milieu. C'est ce que j'appelle snob: d'opendre d'un milieu, de l'opinion d'un milieu. Est-ce que milieu veut dire un group comme "peer group" ou ses pairs? Sens de la phrase "il vit dans un milieu" Est-ce que quelqu'un peut m'aider a traduire le sens de cette phrase en anglais? Voici le texte dans lequel la phrase se trouve: Je cherche le sens du mot "milieu". Il est intelligent. Oui, mais il n'en tire pas suffisamment parti. M^ame dans les affaires. Il est trop snob. Il n'est pas snob: il vit dans un milieu. C'est ce que j'appelle snob: d'opendre d'un milieu, de l'opinion d'un milieu. Est-ce que milieu veut dire un group comme "peer group" ou ses pairs? Aug 19, 2014 11:19 PM. Une approche syst^mique a ^t utilis^e pour capturer le comportement des risques suivant leurs diff^erentes sources en essayant de mettre en exergue le r^ole et l'impact des technologies de l'information et de la communication (TIC) dans la gestion desdits risques dans l'ordre d'une ^economie num^{er}is^e. L'approche syst^mique pour la mod^{el}isation des risques des chaⁱⁿes logistiques met le point sur les menaces r^ecurrentes ainsi que leurs impacts globaux, et permet ^eventuellement de d^etecter en donnant un sens aux r^{is}lex et ^a l'impact des TIC dans la gestion de ces risques. Mots cl^{es} : Gestion des risques, pens^ee syst^mique, mod^{el}isation des risques, ^economie num^{er}ique, technologies de l'information et de la communication. La diff^erence r^{es}side justement dans le d^esir, pris comme une ^motion, et l'exercice de la volont^e qui s'exprime dans le verbe continuer. En ce sens, la traduction propos^ee par Suehil me para^t la plus exacte, et tr^os proche du sens en fran^{ais}. H. Harrythelm. Bienvenue sur le forum, FrenchAmateur ! Heureusement qu'on n'est pas toujours d'accord ! Est-ce que tu estimes la diff^erence entre les deux phrases toujours aussi grande si l'on ajoute "d^ej^a " ^a la seconde, ce qui correspondrait mieux ^a l'anglais ? You must log in or register to reply here. Share