

Oikeiôsis : cohérence de la doctrine chez Épictète

VINCENT TRUDEL, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Comme nombre de points de doctrine stoïciens, la notion d'*oikeiôsis* implique un certain paradoxe, qu'ont soulevé à l'époque les écoles philosophiques rivales de la *Stoa*. Encore de nos jours, certains auteurs interprètent la notion d'*oikeiôsis* comme sous-entendant une tension (par exemple entre la sphère personnelle et sociale ou à même la théorie axiologique stoïcienne) à résoudre pour maintenir la cohérence du concept. Or, ce rationalisme radical qu'est le stoïcisme est justement reconnu pour la systématisation et la cohérence de sa doctrine. Le présent article tentera ainsi de démontrer la cohérence intrinsèque de la doctrine de l'*oikeiôsis* chez Épictète et le caractère superflu de recourir à une réconciliation de notions qui ne sont contradictoires qu'en apparence. En effet, plusieurs extraits des discours d'Épictète rapportés par Arrien semblent indiquer qu'il n'y a pas de tension autour de la notion d'*oikeiôsis*, d'où l'impertinence d'avoir à faire appel à des notions connexes (comme les indifférents dans l'axiologie stoïcienne ou la clause de réserve) pour préserver la théorie de la *Stoa*.

Introduction

Plusieurs positions stoïciennes, qu'il s'agisse de la liberté et de la pleine responsabilité des actions sous un déterminisme absolu, ou encore de l'importance des rapports sociaux dans un contexte de repli sur les dispositions intérieures, font naître des paradoxes. Sans être des incohérences pour autant, il s'agit bien de paradoxes, au sens de contraires à la *doxa* (l'opinion commune)¹. L'*oikeiôsis*, considérée par certains spécialistes comme « le point de départ de la théorie éthique² » stoïcienne, n'y fait pas exception. En effet, l'*oikeiôsis*, notion qui sera développée plus loin, est dans la *Stoa* une disposition affective envers soi et les autres qui expliquerait les tropismes que

sont l'autoconservation et les liens sociaux chez les animaux (dont les humains, évidemment).

Certains auteurs y voient des contradictions qui nécessitent de faire appel à d'autres concepts stoïciens pour les résoudre, et ainsi maintenir la cohérence de la doctrine. Brad Inwood, en particulier, scinde la notion d'*oikeiôsis* en une dimension personnelle (ou fondamentale) et une dimension sociale : « De toute façon, il y a dans le stoïcisme une tension entre les vertus orientées vers soi-même qui sont fondamentales dans toute éthique eudémoniste, et les vertus orientées vers autrui qui jouent un rôle significatif dans les théories antiques de la moralité. Cette tension devient plus aiguë avec la doctrine stoïcienne de l'*oikeiôsis*³ ».

D'après l'auteur, le fait de placer le bien exclusivement dans nos dispositions intérieures exclut intuitivement le fait de se soucier des autres. Bien qu'Inwood ait correctement démontré le caractère essentiel, pour les stoïciens (et plus précisément pour Épictète), de l'agir social pour bien vivre (de manière rationnelle et en accord avec la nature), il soutient l'existence d'un dédoublement, chez Épictète, de l'*oikeiôsis* : « Épictète considère la réconciliation de l'*oikeiôsis* personnelle et de l'*oikeiôsis* sociale comme une exigence rationnelle, sans laquelle le monde ne pourrait être considéré comme un tout intelligible⁴ ». L'hypothèse d'une opposition entre deux sortes d'*oikeiôsis* chez Épictète oblige Inwood à non seulement introduire une doctrine stoïcienne supplémentaire, celle des valeurs (vertu, vice et indifférents préférables et rejetables), mais aussi à subordonner à cette dernière la doctrine de l'*oikeiôsis*, tout cela dans le but de sauver Épictète de l'incohérence : « Dans sa théorie, les liens sociaux doivent être secondaires, ils ne peuvent être au même niveau de valeur que l'*oikeiôsis* fondamentale que chacun a envers soi-même. [...] [L]a confusion axiologique est la source de la haine autant que de l'amour⁵ ».

Ricardo Salles voit lui aussi une même sorte de tension chez Épictète, cette fois relativement au souci de préservation d'autrui, souci qui contredirait le fait que, pour Épictète et les stoïciens, autrui semble avoir la valeur d'un indifférent (il n'est ni un bien ni un mal) : « For according to Stoic axiology, the preservation of any

individual human life and health is not in our power and is, therefore, indifferent. Thus, belief in Stoic axiology seems to rule the desire to preserve the life and health of anyone. This reveals a general tension in Stoicism between axiology and *oikeiôsis*⁶ ».

Ainsi, pour Salles, le fait de se soucier de préserver la vie et la santé d'autrui va nécessairement à l'encontre de la théorie axiologique de la Stoa, selon laquelle les autres êtres humains sont des indifférents, puisqu'ils tombent dans le domaine de ce qui ne dépend pas de nous⁷. Cette fois, par contre, Salles fait appel à la notion de « réserve » pour résoudre le paradoxe : « The key lies in the notion of impulse “with reservation” and the idea, implicit in this notion, that one may believe that a certain action Φ is not one's power and yet consistently exercise the impulse with reservation for Φ -ing⁸ ». En d'autres termes, un stoïcien peut suivre une impulsion donnée (donc choisir d'accomplir un acte particulier) et ne pas être contrarié (frustré dans son mouvement), même s'il sait que le résultat de son action ne dépend pas entièrement de lui, puisqu'il utilise pour clause de réserve le fait qu'il ait fait ce qui était sous son contrôle pour y arriver. Cette conception stoïcienne est illustrée par la célèbre métaphore de l'archer, faisant tout en son pouvoir pour atteindre la cible sans être en contrôle des causes extérieures, rapportée par Cicéron dans *Des termes extrêmes des biens et des maux* (III, 22) et commentée par Long et Sedley : « La fin n'est pas leur obtention [des choses que nous nous efforçons d'obtenir] (celle-ci est l'objectif externe), mais l'effort constant pour les obtenir. Ce dernier est toujours en notre pouvoir, non exposé aux contingences qui peuvent empêcher d'atteindre l'objectif⁹ ». La tension entre l'axiologie (théorie de la valeur) et la tendance vers autrui ne se résout donc chez Salles qu'en faisant appel à la clause de réserve. C'est cette dernière qui permet de viser la préservation d'autrui comme un indifférent préférable sans que l'issue de cette visée soit vue comme un bien en soi. Autrement, il y aurait une grave contradiction dans l'axiologie d'Épictète.

Inwood et Salles voient donc une tension au sein même de la doctrine d'Épictète (entre un volet personnel et social), car ils pensent que la notion d'*oikeiôsis* implique deux tendances distinctes

opposées, d'une part l'autoconservation et de l'autre la préservation des autres. Dans les faits, l'*oikeiôsis* serait une tendance à la préservation *des relations* aux autres plutôt que la préservation *des autres*, nuance des plus importante. La position défendue ici tentera au contraire de chercher à montrer qu'une telle séparation ou tension autour de la notion d'*oikeiôsis* chez Épictète n'existe pas et qu'il n'est donc pas nécessaire de faire appel à d'autres doctrines stoïciennes – comme la théorie des valeurs ou la clause de réserve – pour en rendre compte et en préserver la cohérence.

1. Doctrine de l'*oikeiôsis* dans la Stoa

Étymologiquement, *oikeiôsis* vient du nom *oikia* (la maison) et de l'adjectif *oikeion* (propre) et sous-tend ainsi des significations comme « s'approprier », « être familier » et « appartenir ». Long et Sedley recommandent la traduction par « appropriation », mot qui, comme ils l'indiquent, « connote la possession, ce qui appartient à quelque chose ; mais dans l'usage stoïcien, cette notion est aussi conçue comme une disposition affective relative à la chose qui est possédée ou qui appartient¹⁰ ». Ce lien affectif permet d'étendre le sens du terme à celui de familiarisation, tant cognitive qu'épistémologique (par exemple, relativement à ce qu'on connaît, ce qui inclut nos semblables et plus particulièrement nos proches).

Rappelons qu'à l'époque, les épicuriens soutenaient que les animaux étaient naturellement constitués pour tendre vers le plaisir et éviter la souffrance, ce qui leur permettait, en bons naturalistes, de fonder leur doctrine du plaisir comme *telos* : « Contre les épicuriens, qui soutenaient que les créatures vivantes sont poussées à rechercher le plaisir et à éviter la douleur dès leur naissance, les stoïciens soutiennent que la première motivation d'un animal est déterminée par la conscience innée qu'il a de ses constituants physiques et de leurs fonctions¹¹ ».

Dans le système stoïcien, la représentation est la perception passive qu'un sujet reçoit d'un objet quelconque. La manière d'agir (l'impulsion produite par le sujet) relativement à l'objet manifesté par la représentation dépend de la raison du sujet (si elle est « droite » ou non) et de l'usage de sa faculté de choix. Comme l'indiquent

justement Long et Sedley, « [l]es stoïciens ont fait de l'“impulsion” le premier objet de leur théorie éthique¹² » et l'impulsion appropriée pour un sujet donné est alors déterminée par l'*oikeiôsis*. C'est là que se situe le bien (ou la vertu) pour les stoïciens, à savoir dans le bon usage de la faculté de choix (conforme à la raison et à la nature universelle), puisque, selon eux, les hommes sont toujours entièrement responsables de leurs actes moraux (ou psychiques). La nature, de part en part rationnelle pour les stoïciens, guide les hommes et les animaux, grâce à l'*oikeiôsis*, une disposition naturelle à être porté vers ce qui nous est naturellement approprié.

Ainsi, pour les stoïciens, pour pouvoir agir de manière appropriée à sa nature et à son environnement, tout être vivant se doit d'avoir une connaissance innée (ou conscience) de ce qui lui convient (par une appropriation à soi) doublée d'un souci de soi (ou instinct d'autoconservation) le poussant à survivre. C'est ce que rapporte Diogène Laërce : « L'impulsion première de l'animal, disent [les stoïciens], a pour objet de se conserver lui-même, puisque la nature l'approprie dès le début, [...] en disant que la première chose appropriée à tout animal, c'est sa propre constitution et la conscience qu'il en a¹³ ». Comme l'indique justement Thomas Bénatouïl au sujet de cet extrait : « Trois rapports réflexifs sont plus précisément mentionnés dans ce témoignage : impulsion à se conserver, conscience de sa constitution, appropriation à soi-même¹⁴ ».

Or, les observations des stoïciens concernant le comportement naturel des hommes ne se limitaient pas à reconnaître une impulsion à l'autoconservation, mais incluaient la reconnaissance d'une autre tendance, cette fois vers autrui. C'est ce que rapporte Cicéron : « [Les stoïciens] pensent qu'il importe au sujet traité de comprendre que la nature fait que les enfants sont aimés par leurs parents. C'est là le commencement de la société commune du genre humain que nous cherchons à constituer¹⁵ ». Ce que Long et Sedley commentent de la manière suivante : « Les stoïciens avaient été frappés par le fait que les animaux, aussi bien que les humains, se donnent de la peine pour élever leur petits, et que certains animaux ont aussi des formes d'organisation sociale. Ainsi, la nature, même dans ses produits les plus rudimentaires, fournit un programme d' “activité impulsive”

qui entraîne, à la fois, immédiatement l'autoconservation, et aussi la relation à l'autre¹⁶ ».

Ainsi l'*oikeiôsis*, en tant qu'appropriation/familiarisation, est ce qui fait que l'objet de l'impulsion naturelle soit la conservation, tant de soi que des relations avec ceux avec lesquels il y a une affiliation (la famille, les amis, les alliés, voire l'humanité tout entière). Plutôt que d'y voir deux tropismes distincts (intérieur et extérieur ou bien personnel et social) pouvant s'opposer (distinction jugée ici artificielle comme nous le verrons), nous défendrons l'interprétation que l'*oikeiôsis* est, dans le cas d'Épictète, une seule et même tendance naturelle vers ce qui nous est approprié (ou qui convient à notre nature), qu'il s'agisse de nous-même ou de la relation avec les autres.

2. L'*oikeiôsis* chez Épictète

Un premier passage des *Entretiens* peut nous éclairer sur cette notion chez Épictète, à savoir celui du Livre I, 19 (*Quelle attitude adopter à l'égard des tyrans*) :

Ce n'est pas là de l'égoïsme. Car l'être vivant est né ainsi : tout ce qu'il fait, il le fait pour lui-même. Le soleil lui aussi fait tout pour lui-même, et en fin de compte Zeus lui-même agit ainsi. Mais lorsqu'il veut être Celui qui fait pleuvoir, Celui qui donne les fruits, Père des hommes et des dieux, tu vois bien qu'on ne peut lui attribuer ces œuvres et ces dénominations s'il n'est pas utile au bien commun. D'une façon générale, il a organisé la nature du vivant doué de raison de telle façon que ce dernier ne puisse atteindre aucun de ses biens propres s'il n'apporte pas sa contribution au bien commun. Il s'ensuit que ce n'est pas être insociable que de tout faire pour soi-même. Qu'attends-tu donc ? Que l'on renonce à soi et à son propre intérêt ? Comment subsistera, dans ce cas, ce qui est pour tous les êtres l'unique et même principe d'action, l'attachement [*oikeiôsis*] à ce qui leur est propre ?¹⁷.

D'abord, comme le dit d'entrée de jeu Épictète, agir pour nous-mêmes en visant ce qui nous est approprié, ce n'est pas de l'égoïsme, ni être insociable. Il s'agit en effet d'une fausse contradiction,

simplement apparente, ce que tente d'expliquer Épictète. Lorsqu'il parle de Zeus en utilisant les épithètes « Celui qui fait pleuvoir », « Celui qui donne les fruits » et « Père des hommes et des dieux », il s'agit de rôles ou relations qui sont nécessairement préservés alors que Zeus (qui agit toujours droitement) fait ce qui est approprié relativement à chacune de ces positions. Dans l'exemple d'Épictète, nous pourrions considérer que Zeus n'agit pas en soi pour les autres, mais pour lui-même conformément à ce qui est approprié au contexte de ces relations (par exemple « Père des hommes et des dieux »), ce qui contribue par le fait même (conséquemment) au bien commun. Si un père s'occupe de ses enfants, il agit de la manière qui est appropriée pour un père. Ce faisant, il n'aurait pas selon Épictète à faire du bonheur de ses enfants un bien distinct du sien propre, puisqu'en agissant de manière appropriée à sa nature propre, et donc en poursuivant son bien propre, un père contribuera nécessairement au bien de ses enfants en veillant sur eux (c'est cela, en effet, en quoi consiste être un père). Pour un stoïcien, veiller à son bien personnel et conserver les relations avec les autres (en veillant sur leur bien-être) trouvent naturellement à coïncider, de sorte que, contrairement à ce que soutiennent les interprétations décrites plus haut, il n'y a pas, dans l'*oikeiôsis*, de tension à réconcilier. Un autre point à noter dans cet extrait est que, dans le contexte d'une nature providentielle, faire les choses pour nous-même est la même chose que de servir l'intérêt commun, puisqu'il en a été voulu ainsi par Zeus lui-même. En effet, en raison de la providence divine, suivre la nature revient à servir le bien commun. À l'inverse, renoncer à s'occuper de soi revient à renoncer à soi. Pas de bonheur (voire de survie) possible, donc, si on ne suit pas notre nature propre, c'est-à-dire si personne ne s'occupe d'abord de lui-même. C'est ce que veut dire Épictète lorsqu'il se demande justement « Comment subsistera [...] ce qui est pour tous les êtres l'unique et même principe d'action » si « l'on renonce à soi et à son propre intérêt ». Tout être vivant agit selon sa motivation propre, qui le mène vers son intérêt (« l'être vivant est né ainsi : tout ce qu'il fait, il le fait pour lui-même ») et Épictète insiste sur le fait qu'il n'y a rien de mal à cela (« ce n'est pas être insociable que de tout faire pour soi-même »). Rappelons que pour les stoïcien, l'homme

est responsable de ses dispositions intérieures et totalement libre dans ses actes psychiques. Son intérêt se trouve là où il le place (par choix). Mal agir, c'est mal placer son intérêt. Si l'intérêt personnel est bien placé (par exemple, une raison rendue « droite » par une bonne éducation et « tendue » par le bon entraînement), il coïncidera naturellement (via l'*oikeiôsis* qu'Épictète nomme explicitement « l'unique et même principe d'action ») avec l'intérêt commun. En somme, ce texte montre que l'intérêt personnel et commun sont la même chose chez Épictète.

Alors que le premier extrait insistait sur la providence pour expliquer en quoi l'intérêt personnel coïncide naturellement avec l'intérêt commun, l'extrait suivant des *Entretiens* (Livre II, 22 : *De l'amitié*), traitant de l'exemple paradigmatique de l'affiliation et de la tendance naturelle vers autrui qu'est l'amitié, approfondit la question des rapports avec les autres êtres humains :

Car c'est une règle générale, ne vous y trompez pas, que tout être vivant ne s'attache à rien autant qu'à son intérêt propre. Et tout ce qui lui paraît y faire obstacle, frère, père, enfant, aimé ou amant, il le hait, il l'attaque, il le maudit. C'est qu'il est naturellement fait pour n'aimer rien autant que son propre intérêt : voilà son père, son frère, ses parents, sa patrie, son dieu. [...] En conséquence, si l'on fait coïncider son intérêt avec ce qui est sacré et beau, avec la patrie, les parents, les amis, tout cela est sauvegardé ; mais si l'on met son intérêt d'un côté, et de l'autre, les amis, la patrie, les parents et la justice elle-même, ces derniers disparaissent tous, car ils ne font pas le poids face à l'intérêt. En effet, l'être vivant penche nécessairement du côté où se trouvent « le moi » et « le mien », s'ils sont situés dans la chair, c'est elle qui est souveraine ; s'ils résident dans la faculté de choix, c'est celle-ci qui l'est ; si on les met dans les choses extérieures, ce seront ces dernières. Donc, si mon moi coïncide avec ma faculté de choix, alors et alors seulement je serai l'ami, le fils, le père que je dois être. Car ce sera mon intérêt de conserver la loyauté, la réserve, la patience, la tempérance, la solidarité, et de préserver les relations sociales¹⁸.

Comme le dit Épictète, l'homme suivra toujours, par nature, son intérêt propre (« tout être vivant ne s'attache à rien autant qu'à son intérêt propre »), mais il lui appartient de bien placer cet intérêt. Faire coïncider son intérêt avec ce qui est sacré et beau pour un stoïcien revient à suivre la nature providentielle et à bien agir moralement (le beau pour les Grecs a souvent une connotation morale). La seule façon de sauvegarder les amis, la patrie et les parents est de les faire coïncider avec notre intérêt (« car ils ne font pas le poids face à l'intérêt »). De cette façon seulement, l'intérêt personnel est recherché en même temps que l'intérêt commun. Contrairement à ce que laisserait entendre la tension apparente qu'il y aurait dans l'*oikeiôsis*, la préservation des rapports avec les autres êtres humains ne demande donc pas de sacrifier notre bien propre. Comme l'indique d'ailleurs Épictète, il est de toute façon impossible (puisque contre nature) de ne pas viser ce bien propre (« l'être vivant penche nécessairement du côté où se trouvent "le moi" et "le mien" »). L'essentiel est de correctement placer ce bien, à savoir dans le domaine des choses qui dépendent de nous (notre âme, voire notre *prohairesis* ou faculté de choix) plutôt que dans ce qui ne dépend pas de nous, comme la chair et les soi-disant biens extérieurs. Épictète tente entre autres de démontrer que le fait de comprendre que nous sommes voués à suivre notre intérêt (et qu'il nous revient d'apprendre où correctement le placer) est la condition de possibilité des relations avec les autres. Ce n'est ainsi qu'une fois que l'on a justement identifié où ce bien se trouve (dans ce qui dépend de nous), que la préservation des liens avec les autres se produit et s'impose nécessairement (« si l'on fait coïncider son intérêt avec ce qui est sacré et beau, avec la patrie, les parents, les amis, tout cela est sauvegardé »). C'est justement la quête du Soi qui nous mène à identifier notre bien comme intérieur (les vertus). En effet, le bien (ce qui dépend de nous) se trouve dans les vertus, lesquelles ont d'ailleurs une dimension sociale (dont les modalités sont par exemple la loyauté, la réserve, la patience, la tempérance ou la solidarité). Bien que la distinction principale que cet extrait cherche à montrer soit l'importance de placer son bien propre dans nos dispositions intérieures, Épictète met l'accent dans la dernière phrase sur le fait

que l'intérêt (qui apparaît au final n'être rien d'autre que le bien moral) aboutit finalement à « préserver les relations sociales », c'est-à-dire les liens tels qu'ils doivent être en accord avec la nature (par exemple, conformément à la nature d'un père, quand on est père, frère, quand on est frère, etc.). Faire les choses pour soi est justement le seul moyen de préserver les rapports avec les autres et n'implique pas d'être totalement inerte ou impassible vis-à-vis des autres, au contraire. Le bon agir est celui qui conserve notre indépendance et préserve les dispositions de la nature. Épictète est explicite à ce sujet, c'est le fait de se concentrer d'abord et avant tout sur soi qui est la condition de possibilité des relations avec les autres (« alors et alors seulement je serai l'ami, le fils, le père que je dois être »). En nous faisant tendre vers ce qui est approprié pour nous, l'*oikeiôsis* favorise à la fois notre propre préservation et l'authenticité de nos relations sociales, sans nécessiter de dédoublement ou d'opposition entre un volet intérieur et extérieur.

Finalement, ce dernier extrait des *Entretiens* (III, 3 : *Quelle est la matière de l'homme de bien, et à quoi il faut surtout s'exercer*) insiste à nouveau sur la question des rapports aux autres :

Voilà pourquoi, si le bien diffère du beau et du juste, c'en est fait du père, du frère, de la patrie et de tout le reste. Dois-je, moi, dédaigner mon bien pour que toi tu en prennes possession? Vais-je me retirer devant toi? En échange de quoi? « Je suis ton père. » Mais non mon bien. « Je suis ton frère. » Mais non mon bien. Si cependant nous mettons le bien dans la rectitude de la faculté de choix, préserver nos relations avec autrui devient un bien; et celui qui en outre renonce à certaines choses extérieures, celui-là atteint le bien. « Ton père t'enlève la fortune » Mais il ne me fait aucun tort. « Ton frère aura la plus grande part du champ. » Autant qu'il voudra! Aura-t-il pour autant plus de réserve, plus de loyauté, plus d'amour fraternel? De ce patrimoine-là, qui peut me spolier? Pas même Zeus. Il ne l'a d'ailleurs pas voulu, mais il l'a fait dépendre de moi et me l'a donné tel qu'il le possédait lui-même, exempt d'empêchement, de contrainte, d'entraves¹⁹.

Tel que précédemment mentionné, le beau a ici encore une connotation morale. Pour que le bien corresponde au beau et au juste, il faut un agir moral conforme à la nature et donc adapté aux relations sociales (père, frère, citoyen). Épictète insiste de plus belle sur le fait que mettre « le bien dans la rectitude de la faculté de choix » (ne s'occuper que ce qui dépend de nous, c'est-à-dire nos dispositions intérieures) a pour conséquence nécessaire de faire coïncider notre bien propre avec celui d'autrui (« préserver nos relations avec autrui devient un bien »). Par exemple, il serait cohérent selon Épictète qu'un père fasse tout pour sauver son enfant. Par contre, ce père ne serait pas mû par l'altruisme, mais par ce que sa nature de père exige. En effet, il irait dans son intérêt de père de préserver son enfant. Dans ce contexte, agir pour soi dans l'intérêt d'autrui n'a rien de contradictoire, ce qui élimine la tension apparente qu'avaient notée certains au sujet de l'*oikeiôsis*. Il s'agit effectivement d'un effet naturel qui se produit de lui-même (sans effort ou sacrifice). D'ailleurs, comme ajoute Bénatouïl : « Si l'on place le bien ailleurs que dans ce qui est beau et juste, on sacrifiera inmanquablement ses proches à ce bien lorsqu'ils divergeront, puisqu'on est naturellement obligés de poursuivre son bien²⁰ ». Limiter le bien à ce qui dépend de nous nous assure qu'il n'interférera jamais avec ce que les autres considèrent être le bien ou avec les autres eux-mêmes. Ainsi, le bien revient à limiter notre choix moral à ce qui nous revient (ou à ce qui nous est propre), c'est-à-dire à ce qui dépend de nous. Autrement dit, si l'on place le bien dans le libre choix de ce qui nous est approprié (et donc conforme à la nature), agir pour soi devient la même chose qu'agir pour les autres. Bien agir (comme l'indique Épictète, avec réserve, loyauté et amour) est agir selon ce qui est propre à une relation donnée (frère, père) sans égard aux indifférents (par exemple, les revers de la fortune, les richesses, les querelles, etc.). En soi, l'*oikeiôsis* ne mène à aucune contradiction. Si on suit cette tendance correctement, il n'y a pas de tension entre s'occuper de soi et se soucier des autres. Se soucier des autres en leur apportant notre contribution par un agir impliquant les vertus appropriées (par exemple, réserve, loyauté et amour) est la conséquence directe du fait de correctement s'occuper de soi. Comme le dit Épictète, un

père ou un frère ne sont pas en soi des biens (« “Je suis ton père.” Mais non mon bien. “Je suis ton frère.” Mais non mon bien »), ce qui n’empêche pas d’agir avec eux de la manière qui est appropriée (dictée par la nature via l’*oikeiôsis*) pour un fils ou un frère. Bien remplir son rôle de père, autrement dit préserver la relation tel qu’il est approprié de le faire avec ses enfants, implique de les protéger, de les nourrir, de veiller sur eux. Selon Épictète, l’*oikeiôsis* nous pousse à nous conserver²¹ et par le fait même à préserver nos relations sociales, sans qu’il y ait d’incohérence. En effet, c’est toujours pour nous que nous le faisons, ce qui n’empêche pas que par le fait même soient favorisés nos liens sociaux authentiques.

3. Conclusion

Selon Épictète, l’homme n’a pas à faire du bonheur des autres un bien distinct du sien, puisqu’en agissant pour lui-même (en poursuivant son bien propre), il contribuera nécessairement au bien commun. D’abord, la providence divine a fait les choses de cette manière (chacun est utile au tout). Ensuite, comme il est naturel et nécessaire qu’il suive son bien propre, l’homme n’a qu’à correctement placer ce bien (dans la faculté de choix quand elle est droite, c’est-à-dire conforme à la nature) pour que son intérêt personnel coïncide avec l’intérêt d’autrui. Ainsi, s’occuper de soi-même est ce qui rend possible et préserve les relations sociales (voire autrui). L’*oikeiôsis* permet à la nature de nous dicter ce qui est approprié, c’est-à-dire l’agir en conformité avec les liens que nous entretenons (agir en ami avec un ami, en fils avec un père, en frère avec un frère, etc.). Ce faisant, suivre nos dispositions rationnelles naturelles (au sens entendu par Épictète) n’implique pas de tension entre un agir personnel et social, ni de césure dans la conception de l’*oikeiôsis* entre des tendances personnelle et sociale à réconcilier. Les auteurs qui voient une tension dans la doctrine d’Épictète pensent que la notion d’*oikeiôsis* implique, en plus de l’autoconservation, une tendance à la préservation des autres, ce qui en fait deux tendances distinctes et opposées. Or, les textes d’Épictète ne parlent que d’un seul tropisme, unilatéral et vers soi, dont la conséquence se trouve à avoir naturellement un effet sur les autres. Ces éléments ayant été pris

en compte, l'oikeiôsis chez Épictète devient un concept autosuffisant et cohérent en soi, sans artifices théoriques.

-
1. À cet effet, Cléanthe (apud Épictète, *Entretiens*, IV, 1, 173 = *Stoicorum veterum fragmenta*, I, 619) mentionnait déjà la possibilité de défendre des positions contraires à l'opinion (*paradoxa*) sans l'être pour autant à la raison (*paraloga*).
 2. Note de traduction de R. Muller dans Épictète, *Entretiens*, introduction et traduction par R. Muller, Paris, Vrin, 2015, Livre I, 19, 12, p. 107.
 3. B. Inwood, « L'oikeiôsis sociale chez Épictète » dans K. A. Algra, P. W. Van der Horst et D. Runia (eds.), *Polyhistor, Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Leiden-New York-Köln, 1996, p. 243.
 4. *Ibid.*, p. 256.
 5. *Ibid.*, p. 264.
 6. R. Salles, « Oikeiôsis in Epictetus » dans A. J. Vigo (ed.), *Oikeiôsis and the natural basis of morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2012, p. 108.
 7. Rappelons qu'Épictète a introduit cette distinction entre ce qui dépend de nous (*eph' hêmin*) et ce qui ne dépend pas de nous (*ouk eph' hêmin*), distinction radicale puisqu'elle exhorte à ne se soucier que de ce qui est en notre pouvoir, entièrement et toujours, autrement dit de nos actes psychiques (par exemple, nos intentions et décisions morales). Ainsi, la préservation d'autrui, même si nous pouvons y contribuer, ne dépend pas de nous puisqu'elle peut être entravée par des causes extérieures et n'est donc pas entièrement et toujours sous notre contrôle.
 8. R. Salles, *loc. cit.*, p. 108.
 9. A. A. Long et D. N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, vol. 2, traduction par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 516.
 10. *Ibid.*, p. 411.
 11. *Ibid.*
 12. *Ibid.*
 13. *Ibid.*, p. 402.
 14. T. Bénatouïl, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2007, p. 23.
 15. A. A. Long et D. N. Sedley, *op. cit.*, p. 406.

16. *Ibid.*, p. 413.
17. Épictète, *op. cit.*, Livre I, 19, 11-15, p. 107
18. *Ibid.*, Livre I, 19, 11-15, p. 243.
19. *Ibid.*, Livre III, 3, 6-10, p. 276
20. T. Bénatouil, *Les stoïciens III*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 77.
21. Nous conserver est à entendre au sens de conservation de notre bien, qui passe, avec le temps, de la préservation du corps à la préservation de la rectitude de nos dispositions intérieures.