

# Avant-propos :

## Aspects du stoïcisme antique

BERNARD COLLETTE-DUČIĆ, *Université Laval*

*Suivre toujours l'avis d'un seul,  
c'est appartenir non pas à un sénat  
mais à une faction.  
(Sén. Du loisir, 3, 1)*

Malgré l'essor extraordinaire qu'ont connu les études stoïciennes au siècle dernier, la reconstitution de la philosophie de la Stoa demeure une tâche encore largement incomplète et qui le restera sans doute longtemps. C'est que, loin d'être marquée par la seule pensée de son père fondateur – Zénon de Kition –, la philosophie stoïcienne se distingue des autres grandes écoles philosophiques de l'Antiquité (Platonisme, Aristotélisme, Épicurisme) par la pluralité des voix de ses multiples représentants. L'idée de l'existence d'une orthodoxie stoïcienne a été sans doute exagérée. S'il est vrai que Chrysippe de Soles, que nos sources présentent comme le second fondateur de la Stoa<sup>1</sup>, a joué un rôle évident dans la consolidation des doctrines stoïciennes contre ses ennemis intérieurs (notamment le dissident Ariston de Chios) et extérieurs (en particulier l'Académie sceptique), on oublie trop vite que l'une de ses thèses les plus importantes, celle d'un éternel retour au même du monde, a été mise en doute puis rejetée par les générations suivantes de stoïciens, et cela jusqu'à Panétius<sup>2</sup>. La confiance dans le témoignage des sens qu'exprimait Zénon<sup>3</sup> sera tempérée par Posidonius d'Apamée (disciple de Panétius), qui préférera faire de la raison (*logos*) le critère de vérité<sup>4</sup> nous permettant de comprendre la nature des choses. Enfin, au Ier siècle avant notre ère, certains stoïciens jugeront fort embarrassantes les doctrines que Zénon avait professées dans sa *République*, où un comportement comme la nécrophagie<sup>5</sup> était présenté comme acceptable car « conforme à la nature ». On nous rapporte à ce

sujet que le bibliothécaire en chef de la bibliothèque de Pergame, un stoïcien du nom d'Athénodore, fut pris la main dans le sac en train d'essayer de retrancher les propos les plus choquants de cette œuvre<sup>6</sup>.

L'avenir des études stoïciennes passe par la mise en avant de la pensée des *philosophes* stoïciens, et non plus simplement de la philosophie stoïcienne considérée globalement<sup>7</sup>. C'est ce principe qui est à l'œuvre derrière l'élaboration de ce numéro de *Phares* consacré au stoïcisme antique<sup>8</sup>, où deux stoïciens sont mis à l'honneur : Panétius de Rhodes<sup>9</sup> et Épictète<sup>10</sup>, des stoïciens aux parcours bien différents. Panétius était un aristocrate grec, qui devint ambassadeur à Rome, ami de Scipion Émilien et finalement scholarque à Athènes. Épictète, de son côté, fut d'abord à Rome l'esclave du puissant Épaphrodite (secrétaire impérial de Néron), avant d'être affranchi puis exilé à Nicopolis, où il fonda sa propre école. Le paradoxe veut que, alors qu'Épictète n'a rien écrit, une grande partie de son enseignement oral a été préservée par son disciple Arrien, le rédacteur des *Entretiens* et du *Manuel*. En revanche, des nombreux ouvrages de Panétius, aucun n'a survécu. Pire, les témoignages sur le contenu de la pensée de ce philosophe sont rares et souvent difficiles à interpréter.

Parmi les ouvrages de Panétius dont on a gardé le plus de fragments figure son traité *Sur les devoirs*, sur lequel Cicéron s'appuie en grande partie pour rédiger un ouvrage éponyme, le *De Officiis*. Dans ce traité, adressé à son fils, Cicéron expose un élément essentiel de la théorie stoïcienne du bien : qu'il n'y a rien de plus utile que la vertu. Alors qu'utilité et vertu (*l'honestum*, la beauté morale) sont souvent traitées comme des termes opposés par les autres grandes écoles de l'Antiquité, l'utilité renvoyant à un bien personnel et égoïste, la vertu (et en particulier la justice), à un bien commun et social, Panétius entend montrer que, en réalité, les deux se rejoignent nécessairement : la vertu est certes un bien incommensurablement supérieur aux « biens » extérieurs, comme la sauvegarde de sa vie et la renommée, mais quiconque aspire à la sécurité et à la gloire devrait comprendre qu'elles ne sont pas possibles sans la vertu et que celle-ci, une fois présente, tend à les procurer pour ainsi dire nécessairement. Ainsi, l'homme politique ne peut espérer réussir

dans son action et se maintenir au pouvoir sans faire preuve de justice et de magnanimité.

C'est ce dernier point que Clet-Clay Mamvemba examine dans son article « La problématique de la magnanimité dans le *De Officiis* de Cicéron », article dans lequel il montre en quoi la préférence de Panétius pour la notion de magnanimité (qui tend à remplacer le courage dans la série des vertus cardinales) s'explique par le contexte politique de sa réflexion : qui aspire à occuper la première place (*principatus*) ne peut atteindre son objectif sans la magnanimité, laquelle suppose « le mépris des affaires humaines<sup>11</sup> » (I, 13), parmi lesquelles on trouve les biens extérieurs comme les honneurs et la gloire. L'apparente contradiction existant entre le fait de chercher à occuper la première place et celui de mépriser les honneurs s'évanouit dès lors que l'on comprend, comme le soutiennent les stoïciens, qu'il n'y a rien de plus utile que la vertu, pour les raisons évoquées plus haut.

Pour Panétius, la vertu implique, dans le chef de l'homme politique, une disposition bienfaisante à l'égard du peuple, disposition qui permet de rendre le chef d'État aimé de ses sujets et même protégé par eux. Dans son article intitulé « La bienfaisance dans le *De Officiis* de Cicéron », Julie Mostert explore le lien existant entre bienfaisance et utilité et s'interroge sur les risques liés à cette apparente instrumentalisation de la bienfaisance au profit du pouvoir politique. Elle rappelle par ailleurs l'importance que joua le *De Officiis* de Cicéron dans la réflexion politique du *Prince* de Machiavel, lequel s'oppose explicitement à l'idée que la bienfaisance puisse être utile au prince. L'auteure montre cependant que les positions de Machiavel et de Cicéron ne sont pas aussi divergentes qu'on pourrait le croire.

Un troisième élément important de la pensée de Panétius est abordé par Charlotte Pouyaud, dans son article « La faculté de se prémunir dans le *De Officiis* de Cicéron », où elle examine la dimension pour ainsi dire « providentielle » de la raison humaine et de la prudence (*prudentialia, phronêsis*), à savoir sa capacité à anticiper les dangers futurs et à s'en prémunir. L'auteure montre en quoi la raison est un véritable secours pour les êtres humains en ce qu'elle

leur permet de compenser l'ignorance dont ils souffrent relativement aux événements à venir. Elle souligne la dimension pratique de la *prudentia* et explique en quoi cette vertu permet au sage stoïcien de toujours bien agir (et réagir), quelles que soient les circonstances.

Quant à la pensée d'Épictète, elle fait l'objet d'une première étude par Vincent Trudel qui, dans son article « *Oikeiôsis* : cohérence de la doctrine chez Épictète », entend démontrer la cohérence de la doctrine de la « familiarisation » ou « appropriation », doctrine chère à la Stoa et qui reçoit un traitement tout à fait fascinant chez Épictète. D'après une interprétation dominante de la pensée d'Épictète, celui-ci aurait du mal à réconcilier deux pôles inhérents à l'*oikeiôsis* : l'impulsion vers soi-même et l'impulsion vers autrui. L'auteur montre que cette tension n'existe en réalité pas et qu'Épictète conçoit l'*oikeiôsis* seulement dans les termes d'une familiarisation à l'égard de soi-même, familiarisation qui, la vie durant d'un individu, lui fait privilégier son bien propre. Pour Épictète, il ne faut pas décrire cette tendance comme une forme d'égoïsme car, d'une part, elle est naturelle et propre à tous les êtres vivants et, d'autre part, elle n'est pas en soi incompatible, bien au contraire, avec le souci pour autrui : lorsqu'un être humain découvre ce qu'est sa véritable identité (son âme et la partie directrice de celle-ci), il identifie son bien propre aux vertus (les biens de l'âme), lesquelles ont toutes une portée sociale, en particulier la justice. Dans ces conditions, rechercher son bien propre mène nécessairement, selon Épictète, au souci pour autrui.

Un autre aspect important de la pensée d'Épictète est abordé par Tristan Ampleman-Tremblay, dans son article « L'homme libre (*eleutheros*) selon Épictète ». Épictète est en effet l'un des stoïciens qui a le plus, apparemment, développé la question de la liberté, lui qui affirme que les facultés psychiques humaines que sont le désir, l'impulsion et le jugement sont naturellement libres, au sens où elles possèdent une orientation (vers le bien, l'action conforme à la nature et la vérité) qui leur est inhérente et ne peut être contrainte : impossible, par exemple, de désirer autre chose que le bien. Certes, l'âme peut se fourvoyer et se rendre elle-même esclave d'un jugement erroné. Mais l'important, pour Épictète,

est de montrer qu'aucun obstacle extérieur ne peut contraindre l'âme humaine. Dans son étude, l'auteur examine la question de la compatibilité entre cette conception de la liberté et celle du déterminisme physique que soutiennent par ailleurs les stoïciens.

Dans son article « La réplique d'Épictète à la représentation pénible », Baptiste Guarry Petit examine pour sa part la discipline de l'usage des représentations, en particulier dans le cas des représentations pénibles. Il se penche sur la distinction entre représentation et représenté que l'on trouve dans le *Manuel* et revisite l'interprétation de Victor Goldschmidt d'après laquelle Épictète, de même que d'autres stoïciens de la période impériale, introduirait une distance entre la représentation et ce qu'elle représente, alors même que pour les premiers stoïciens il existait bien plutôt une continuité naturelle entre les deux, la représentation étant en général tenue pour fiable et non trompeuse. L'auteur montre que la distinction entre représentation et représenté doit s'interpréter à la lumière du contexte de son énonciation dans le *Manuel*, à savoir dans le cadre de l'examen des représentations pénibles. De telles représentations, pour un stoïcien, impliquent nécessairement l'existence d'un jugement erroné dans le chef de celui qui en fait l'expérience, puisque rien, dans le réel extra-psychique, ne peut a priori être un mal d'après la Stoa. Dans ces conditions, la prise de distance que nous conseille Épictète n'est pas à réaliser entre la représentation et le représenté (son objet), comme le pensait Goldschmidt, mais entre la représentation et le jugement faux qui s'y est mêlé.

Un autre aspect qui a souvent été souligné comme étant propre à Épictète est son apparente très grande religiosité, laquelle semble difficilement compatible avec l'intellectualisme stoïcien qui tient la raison pour seul guide. C'est ce rapport entre piété et intellectualisme qu'examine Viktor Touchette Lebel dans son article « Intellectualisme de la piété et socratisme chez Épictète : Socrate, messie de Zeus ? ». En s'intéressant à l'importance « quasi messianique » de la figure de Socrate dans la pensée d'Épictète, l'auteur montre comment l'exigence de rationalité critique conduit le stoïcien au développement d'une piété personnelle et humaine.

Les deux derniers articles examinent respectivement l'influence exercée par le stoïcisme et la question du suicide dans l'Antiquité. Dans son étude intitulée « La transformation des notions stoïciennes dans le *De Abstinencia* de Porphyre : le cas de l'*oikeiōsis* », Delphine Gingras se penche sur une notion clé du stoïcisme, déjà évoquée plus haut, celle de l'appropriation ou familiarisation, et montre l'importance qu'elle a dans le traité *De l'abstinence* (de manger de la chair animale) du néoplatonicien Porphyre. Dans ce traité, où il défend le végétarisme, Porphyre se réapproprie la notion d'*oikeiōsis* pour l'opposer aux stoïciens eux-mêmes et montrer que les êtres humains et les animaux doivent être inclus dans une seule et même communauté d'êtres familiers. Cette communauté, fondée sur une parenté commune, devrait imposer la reconnaissance d'un rapport de justice à l'égard des animaux.

Enfin, dans « Le temps et la mort : l'importance du *kairos* dans les discussions antiques sur le suicide », Viviane Gardner examine le lien existant entre suicide et « temps opportun » dans les principales écoles philosophiques de l'Antiquité. Elle observe en effet que, malgré leurs divergences, toutes ces écoles tendent à reconnaître que le suicide – entendu au sens large et incluant certains cas d'exécutions – est légitime s'il se produit au moment opportun. Elle rappelle à cet effet l'explication donnée par Platon, dans *l'Apologie*, où il indique que le fameux signe divin de Socrate, pourtant jusque-là enclin à le sauver de la mort, ne l'a pas cette fois empêché de se rendre à son procès, alors même qu'il y encourt la peine capitale. L'auteure montre que l'interprétation des signes envoyés par la divinité est sans doute aussi ce qui explique la décision de Zénon (fondateur de la Stoa), de se laisser mourir, après s'être cogné... l'orteil. Elle montre encore comment l'idée de *kairos* vient éclairer la phrase de Sénèque d'après laquelle

« [l]e sage vit autant qu'il le doit, non autant qu'il le peut » : si le suicide est acceptable c'est parce que la durée de la vie ne dépend ultimement que de la capacité de chacun à persévérer dans la moralité.

1. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VII, 183. Une excellente traduction française a été réalisée sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Librairie Générale Française, 1999).
2. *Ibid.*, VII, 142.
3. Cicéron, *Académiques*, I, 42. Pour une très bonne traduction française de cette œuvre, voir Cicéron, *Les Académiques – Academica*, Traduction, notes et bibliographie par J. Kany-Turpin, et introduction par P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2010.
4. Diogène Laërce, *op. cit.*, VII, 54.
5. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, III, 247. Pour une traduction française, voir Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, Introduction, traduction et commentaires par P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.
6. Diogène Laërce, *op. cit.*, VII, 34.
7. C'était déjà l'ambition de l'ouvrage, désormais classique, de A. A. Long et D. N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, 3 vols., traduction par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2001 [première édition, en anglais, en 1987] (le volume 2 est consacré au stoïcisme). Mais, du fait de sa structure thématique, cet ouvrage ne peut pas toujours suffisamment mettre en lumière la spécificité des positions adoptées par des philosophes stoïciens particuliers.
8. La majorité des articles ici présentés sont des versions remaniées de travaux rédigés dans le cadre de séminaires (sur le *De Officiis* de Cicéron et sur la pensée d'Épictète) donnés à la Faculté de philosophie de l'Université Laval en 2017 et 2018.
9. Un recueil de fragments ainsi qu'une traduction (en italien) et un très bon commentaire ont été réalisés par Francesca Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Naples, Bibliopolis, 1994; Francesca Alesse, *Panezio di Rodi. Testimonianze*, Naples, Bibliopolis, 1997.
10. Une excellente traduction française, réalisée par un spécialiste de la Stoa, est désormais disponible : Épictète, *Entretiens, fragments et sentences*, introduction et traduction par R. Muller, Paris, Vrin, 2015.
11. Cicéron, *De Officiis*, I, 13.