



PHARES

Vol. XVIII n°2 Automne 2018

Revue philosophique étudiante

Nous remercions nos partenaires :

- La Faculté de philosophie de l'Université Laval
- La Chaire de recherche du Canada en *Antiquité critique et modernité émergente* (ACME)
- L'Association des étudiantes et des étudiants de Laval inscrits aux études supérieures (AELIÉS)
- La Confédération des associations d'étudiantes et d'étudiants de l'Université Laval (CADEUL)
- L'Association des chercheurs étudiants en philosophie de l'Université Laval (ACEP)
- La Fondation de l'Université Laval

Revue *Phares*
Bureau 514
Pavillon Félix-Antoine-Savard
Université Laval, Québec
G1K 7P4

revue.phares@fp.ulaval.ca
www.revuephares.com

ISSN 1496-8533



PHARES

DIRECTION ET RÉDACTION

Cassandre Bois
Thomas Anderson

ÉLABORATION DU DOSSIER

« Aspects du stoïcisme antique »

Bernard Collette-Dučić
Cassandre Bois
Thomas Anderson

INFOGRAPHE ET

MISE À JOUR DU SITE WEB

Pierre Moreau

Comme son nom l'indique, la revue *Phares* essaie de porter quelques lumières sur l'obscur et redoutable océan philosophique. Sans prétendre offrir des réponses aptes à guider ou à éclaircir la navigation en philosophie, cette revue vise, en soulevant des questions et des problèmes, à signaler certaines voies fécondes à l'exploration et à mettre en garde contre les récifs susceptibles de conduire à un naufrage. En outre, le pluriel de *Phares* montre que cette revue entend évoluer dans un cadre aussi varié et contrasté que possible. D'une part, le contenu de la revue est formé d'approches et d'éclaircissements multiples : chaque numéro comporte d'abord un ou plusieurs DOSSIERS, dans lesquels une question philosophique est abordée sous différents angles ; puis, une section VARIA, qui regroupe des textes d'analyse, des comptes rendus, des essais, etc. ; et, enfin, une section RÉPLIQUES, par laquelle il est possible de répondre à un texte précédemment publié ou d'en approfondir la problématique. D'autre part, la revue *Phares* se veut un espace d'échanges, de débats et de discussions ouvert à tous les étudiants intéressés par la philosophie. Pour participer aux prochains numéros, voir la politique éditoriale publiée à la fin du présent numéro.

Nous vous invitons à consulter notre site Internet (www.revuephares.com), où vous aurez accès à tous les articles parus dans *Phares*.

Table des matières

Dossier : Aspects du stoïcisme antique

Dossier thématique dirigé par Bernard Collette-Dučić

- 9 Avant-propos : Aspects du stoïcisme antique
BERNARD COLLETTE-DUČIĆ
- 17 La problématique de la magnanimité dans le *De Officiis* de Cicéron
CLET-CLAY MAMVEMBA
- 41 La bienfaisance dans le *De Officiis* de Cicéron
JULIE MOSTERT
- 57 La faculté de se prémunir dans le *De Officiis* de Cicéron
CHARLOTTE POUYAUD
- 77 *Oikeiōsis* : cohérence de la doctrine chez Épictète
VINCENT TRUDEL
- 93 L'homme libre (*eleútheros*) selon Épictète
TRISTAN AMPLEMAN-TREMBLAY
- 111 La réplique d'Épictète à la représentation pénible
BAPTISTE GUARRY PETIT
- 131 Intellectualisme de la piété et socratisme chez Épictète :
Socrate, messie de Zeus ?
VIKTOR TOUCHETTE LEBEL
- 149 La transformation des notions stoïciennes dans le *De Abstinētia* de
Porphyre : le cas de l'*oikeiōsis*
DELPHINE GINGRAS
- 169 Le temps et la mort : l'importance du *kairos* dans les discussions
antiques sur le suicide
VIVIANE GARDNER

Dossier :

Aspects du stoïcisme antique

Dossier thématique dirigé par Bernard Collette-Dučić

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 Stoa¹, 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 Panétius². La confiance dans le témoignage des sens qu'exprimait Zénon³ sera tempérée par Posidonius d'Apamée (disciple de Panétius), qui préférera faire de la raison (*logos*) le critère de vérité⁴ 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 nécrophagie⁵ 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 œuvre⁶.

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 globalement⁷. C'est ce principe qui est à l'œuvre derrière l'élaboration de ce numéro de *Phares* consacré au stoïcisme antique⁸, où deux stoïciens sont mis à l'honneur : Panétius de Rhodes⁹ et Épictète¹⁰, 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 humaines¹¹ » (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 socratismes 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.

La problématique de la magnanimité dans le *De Officiis* de Cicéron

CLET-CLAY MAMVEMBA, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article examine le sens de la préférence par Panétius/Cicéron de la magnanimité sur le courage. D'une part, cette préférence s'inscrit dans la réforme du courage amorcée notamment par Socrate et poursuivie par la Stoa. C'est sous cet éclairage que le *De Officiis*, qui maintient l'unité des vertus, milite en faveur du courage civil et nourrit la magnanimité de différentes tensions entre sagesse et prudence, science et action, passion de la vérité et désir de la première place. D'autre part, cette réforme trouve sa consistance dans l'impératif d'une nouvelle réinterprétation du rapport de la gloire et de la richesse à la justice. Enracinée dans la portée anticipative de la *phronèsis* et fondée dans la justice, la troisième vertu cardinale permet au progressant de mieux se préparer à la magistrature, de gagner les mérites qui découlent de l'exercice du droit, et de déprécier la gloire militaire ou la richesse frauduleuse.

Introduction

Dans le langage courant, le stoïcisme est synonyme de courage dans les vicissitudes de la vie. De fait, le fondateur de la *Stoa*, tout en reconnaissant l'unité des vertus principales, faisait émerger le courage de la prudence¹ : « Zénon de Kition aussi semble être entraîné dans cette direction quand il définit la prudence dans les domaines concernant la distribution comme étant la justice, dans les domaines demandant le choix entre le bien et le mal comme la tempérance et dans les domaines nécessitant l'endurance comme étant le courage² ». D'après cette liste, le courage vient à la quatrième position et appartient à l'arène de la fermeté face aux sombres péripéties de l'histoire. Chrysippe contre la controverse suscitée par Ariston, explicite et élargit la position de Zénon : « Certaines vertus sont premières, mais d'autres leur sont subordonnées. Les

vertus premières sont quatre : prudence, tempérance, courage et justice [...] Au courage [sont subordonnées] l'endurance, la confiance, la grandeur d'âme, l'assurance, l'amour de l'effort³ ». Tout en assumant l'unité et l'inséparabilité des vertus, Chrysippe en soutient également la distinction, avec la subordination des vertus secondaires aux cardinales. Dans le cas du courage, il en dénombrerait cinq, parmi lesquelles on trouve la magnanimité. Celle-ci n'est pas une vertu principale, puisqu'elle est subordonnée au courage. D'après Chrysippe, cependant, la quadripartition ne brise nullement l'unité, puisque ces vertus qui sont des qualités de l'âme, constituées comme sciences et arts, se répartissent leurs théorèmes ou leurs principes, si bien que celui qui agit selon l'une, agit selon toutes⁴.

Or, on constate que Panétius de Rhodes, instaurateur de ce que certains ont appelé le stoïcisme moyen, ramène la quatrième vertu à la troisième position et la désigne comme magnanimité, en lieu et place du courage. Même si, par endroits, il parle de l'âme grande et courageuse, sa préférence pour la magnanimité reste évidente. Ainsi, de façon générale, le Rhodien reformule la configuration des vertus cardinales qu'il développe à l'aune des impulsions naturelles. Mais, quelles sont les raisons d'une telle option et que devient, chez lui, la doctrine sur l'unité des vertus ? S'agit-il d'une même position orthodoxe stoïcienne ou plutôt d'un choix personnel de Cicéron, puisque c'est par l'entremise de ce dernier que nous sont parvenus les éléments de l'œuvre perdue de Panétius dont Cicéron se sert dans son ouvrage *Sur le devoir* (*De Officiis*), intitulée : *Peri kathekontos* (*Sur le devoir* ou *Sur les fonctions propres*) ? Qu'est-ce qui, dans la compréhension de la magnanimité, invitait Panétius/Cicéron à une telle préférence ?

Nous voulons répondre à cette interrogation à partir de l'étude du statut de la magnanimité dans le *De Officiis*⁵. Notre hypothèse est que la préférence panétienne en faveur de la magnanimité trouve sa justification dans l'impératif d'une nouvelle réinterprétation du rapport de la gloire et de la richesse à la vertu. La gloire d'Athènes ou de Rome ne réside pas dans ses monuments et ses victoires militaires, mais dans la qualité de son système législatif et judiciaire. Cette hypothèse se démarque de la position de R. A. Gauthier, qui conteste,

chez Panétius/Cicéron, la préférence pour la magnanimité sur le courage, et soutient la thèse d'une « triade indissoluble » dans une même vertu désignée différemment comme courage, persévérance et magnanimité⁶. Mais, notre point de vue est que la vertu qui exalte l'homme et élève la communauté intime la refonte du courage, dont la définition demeure souvent aporétique. En conséquence, ce remaniement critique les motifs de la recherche de la gloire et de la richesse, et fonde l'exigence d'une *paideia* (éducation) spéciale destinée aux aspirants à la magistrature. Notre objectif est de montrer le caractère problématique de la magnanimité que Panétius réforme à la lumière de l'idéal du progressant et du projet de la république, conformément à l'approche socratique et zénonienne de la vertu. Notre étude analysera la magnanimité dans la perspective de l'unité et de l'origine de la vertu, avant de l'examiner dans le cadre de la morale des fonctions.

1. La magnanimité comme troisième vertu

L'orthodoxie stoïcienne maintient l'unité des vertus, en différenciant nettement les quatre vertus cardinales. Panétius ne déroge pas à cette règle. Cependant, cette fidélité ne l'empêche pas de désigner la magnanimité comme troisième vertu, en lui conférant un statut particulier⁷ : « Nous devons comprendre ceci : comme nous avons posé quatre types de sources d'où découlent l'honnête et le devoir, ce qui paraît le plus splendide, c'est ce qui a été accompli par une âme grande, fière et pleine de mépris pour les choses humaines⁸ ». Pour Panétius, la vertu, qui est une disposition, trouve son mérite dans l'action à accomplir⁹. En ce sens, ce texte recèle des tensions que nous allons progressivement découvrir, entre l'âme et le corps¹⁰, l'action et la pensée, la fierté et le mépris des indifférents. Ses derniers mots fournissent une définition préliminaire de la troisième vertu dans laquelle semble résider toute la splendeur de l'*honestum* (vertu ou bien moral). Deux pistes nous aident à éplucher cette citation : la quadripartition des vertus dans leur unité, et le désir pour les grandes réalisations dans la sauvegarde de l'intérêt commun.

1.1 L'unité des vertus et la troisième vertu

Le fil rouge de la théorie stoïcienne des vertus est évidemment l'unité de celles-ci, qu'il convient de restituer suivant les tensions qui les traversent, dans la perspective panétienne. En réalité, cette unité a été établie depuis Socrate. Zénon l'avait maintenue. En posant quatre sources de l'honnête, Panétius l'assume également¹¹.

Ces quatre parties, bien que liées les unes les autres et entremêlées, donnent cependant naissance à des types des devoirs déterminés ; ainsi celle dont nous avons parlé en premier lieu, dans laquelle nous plaçons la sagesse et la prudence, inclut en elle la recherche et la découverte du vrai [...] Quant aux autres vertus, leur objet est ce qu'il y a de nécessaire pour se procurer et préserver les conditions dont dépend la vie active¹².

La sagesse, la justice, la magnanimité et le *décorum* sont les quatre vertus retenues par Panétius. Leur unité recèle différentes tensions.

La première tension concerne le rapport entre la théorie et la pratique. La *sophia* (sagesse) est une vertu théorétique, tandis que les trois autres concernent la vie active. Cependant, avant de traverser les différentes vertus, cette tension se dissimule à l'intérieur de la première vertu, qui est à la fois *sophia* et *phronèsis*. Elle consiste dans le fait que, si la *sophia* fonde les autres vertus cardinales, il reste indéniable que l'action a « la priorité sur la connaissance »¹³. Au centre de cette tension, la *phronèsis* désigne la modalité dans laquelle la *sophia* pénètre l'action¹⁴ :

Ainsi donc, je suis d'avis que les devoirs tirés de la communauté sont plus appropriés à la nature que ceux qui dérivent de la connaissance [...]. Et la première de toutes les vertus, cette sagesse que les Grecs appellent σοφία – par la prudence, que les Grecs désignent du nom de φρονησις, nous entendons, en effet, une autre science, celle des choses qu'il faut rechercher et celles qu'il faut éviter –, cette sagesse, donc, dont j'ai dit qu'elle occupait la première place, est la science des choses divines et humaines, qui inclut la communauté et la société des dieux et des hommes entre eux¹⁵.

Le fait que la première vertu soit ainsi doublement désignée n'a rien de contradictoire, mais aide à apporter plus d'éclairage, en vue d'en saisir la spécificité et par ricochet le statut des trois autres vertus¹⁶. Si la première vertu n'est que *sophia*, elle reste inaccessible au progressant et se voit dépourvue de toute utilité. Si elle n'est que *phronèsis*, elle risque de rater l'objectif spécifique que la nature assigne à la raison. Or, en mettant l'accent principal sur l'action, l'analyse de la première vertu semble placer toute sa teneur sur le jugement pratique et perdre de vue sa dimension théorétique. La première vertu se concentrerait alors dans son dynamisme actif au point de se vider de toute sa consistance théorique ou contemplative. Cependant, un tel propos, loin de pourfendre la suprématie de la première vertu, vient plutôt la consolider. Comme science des choses divines et humaines, mais également comme la visée spécifique de la raison, la *sophia* a le primat sur les autres vertus. Mais, la *phronèsis* a ainsi la priorité parce qu'elle dévoile clairement que la *sophia* est utile aux hommes, que celle-ci trouve son mérite dans l'action. Dès lors, la *phronèsis* fait accéder à la première vertu, pour que l'action trouve constamment sa source dans la contemplation. Mais, qu'ajoute la traduction latine de Cicéron, à cette approche panétienne de la première vertu ?

Cicéron traduit la *phronèsis* de Panétius par *prudentia*, terme qui résulte de la contraction de *providentia*. D'après L. Quecherat, le premier sens de *prudentia* d'inspiration cicéronienne est la prévoyance ou la prévision, avant de signifier intelligence et sagesse¹⁷ ; tandis que la *providentia* désigne la prescience ou la connaissance anticipée¹⁸. La différence des racines entre le grec *phronèsis* et le latin *prudentia*, confirme une option personnelle de Cicéron, qui par ailleurs s'inscrit dans la droite ligne du stoïcisme. En effet, *phronèsis* (intelligence, sagesse, sentiment) se rattache au verbe *phroneō*¹⁹ (action de penser) et dérive probablement de la racine *phrén*, qui renvoie aux entrailles ou au cœur comme siège des passions ou de la pensée²⁰. Tandis que *prudentia* renvoie aux yeux, à la perception sensible comme médium de la connaissance, le point de vue de la *phronèsis* apparaît être celui du cœur qui soigne et sauvegarde. Par cette traduction, Cicéron ne dénature nullement le propos stoïcien, parce qu'il aligne le cœur

sur le regard, la pensée qui sauvegarde sur l'horizon temporel dont l'anticipation médiatise le jugement pratique.

Cette traduction a des incidences directes sur les tensions qui unissent la justice à la magnanimité, étant donné qu'une grande âme anticipe les enjeux et défis futurs de sa communauté. En particulier, le magnanime, par ce caractère providentiel, « associe et attache aux choses présentes celles qui sont à venir, il embrasse aisément du regard le cours de sa vie tout entière, et il prépare ce dont il a besoin pour la mener ²¹ ». Il voit à l'avance, prévoit par la théorie et surtout par l'action, afin de se préparer à toute éventualité, de sorte qu'il ne cède jamais aux troubles de l'âme. Par ce caractère prudentiel, l'action apporte à la fois la certitude, l'assurance et la quiétude. C'est par la *prudentia* que, dans l'administration de la cité ou la gestion des affaires, le savoir se révèle effectivement comme un bien, en ce qu'il évite que l'on se trompe. Ceci est déjà un aspect qui montre que le savoir anticipatif élève celui qui l'exerce au-dessus de la mêlée et lui fait échapper aux brusques avalanches de la fortune²². Dans cette tension, la *phronèsis* joue le rôle d'une charnière entre la *sophia* et les vertus pratiques. Et devant la tentation de ramener cette *phronèsis* à la théorie, Cicéron prévient qu'« agir avec réflexion aura plus de valeur que penser avec prudence ²³ »

Ensuite, cette tension de la première vertu se répercute sur la justice, qui est le critère de l'action réfléchie. En effet, la priorité pour l'action s'enracine dans l'exercice de la justice. Celle-ci consiste à ne pas commettre d'injustice et à préserver l'intérêt commun. Son lien évident avec la *sophia* est attesté par Cicéron : « Or le fondement de la justice est la loyauté, c'est-à-dire la constance et la vérité dans les paroles et les engagements²⁴ ». La vérité, qui est l'objet propre de la *sophia*, fonde la justice qui, à son tour, engendre la magnanimité conçue comme « la grandeur et la force d'une âme élevée et invincible²⁵ ». Sur cet entrelacement entre *sophia*, justice et magnanimité, Cicéron écrit : « Par conséquent, nous voulons que les hommes courageux et magnanimes soient, en même temps, bons et simples, amis de la vérité et nullement trompeurs²⁶ ». Si la tension dans la première vertu est perçue de façon interne, il reste qu'elle entrecroise aussi les différentes vertus. Il n'y a pas de prudence

authentique, ni véritable magnanimité, sans justice. L'unité des vertus chez Panétius garde vive cette tension, car « rien ne peut être honnête, qui est exempt de justice²⁷ ».

Une autre explication éclaire cette tension entre le primat de la *sophia* et la priorité de la justice, dans laquelle se structure la magnanimité. En effet, la *sophia* inclut la communauté des dieux et des hommes. Cette coexistence est première au regard de la connaissance que l'on peut en développer. D'un côté, l'impulsion naturelle, avant d'éveiller l'exercice de la connaissance, dispose les hommes à vivre ensemble et à se concilier les uns les autres. De l'autre, dès que cette recherche de la connaissance s'éveille, le devoir d'enseigner qui est inhérent à la communauté, fait que des hommes soient bien formés à coexister et que certains parmi eux recherchent à diriger les autres²⁸. À partir de ce niveau, se profile la magnanimité qui conduit à s'élever et à hisser les autres hommes pour les rendre dignes de la raison. Justement, c'est en adoptant le point de vue de la *sophia* qui serait « mutilée et inachevée » sans la *phronèsis*, que l'homme découvre les exigences de la justice et de la magnanimité²⁹. Par exemple, qui s'attache à étudier notamment la physique et à découvrir les lois naturelles, va, en fonction de cette étude, développer une certaine vertu pratique. La contemplation de la nature en révèle la perfection et conduit le physicien à la piété ou à l'obéissance aux dieux. Ceux-ci ne nuisent à personne, mais commandent selon la justice que l'homme comprend et tente de reproduire³⁰. La piété devient la manière dont l'idée de justice fait irruption chez l'homme. Et puisque les dieux ont confié à ce dernier une part d'eux-mêmes, alors s'y trouve également en germe la résolution à rendre son âme grande et fière.

Enfin, à un titre particulier, ce lien entre les vertus est rendu amplement manifeste par la quatrième vertu. Le *décorum* qui se présente comme une vertu transversale, trouve un ancrage solide dans la coexistence entre les hommes. Il demeure à la fois spécifique, mais aussi présent dans les autres vertus, en tant qu'il resplendit dans chacune d'elles. Il est à la fois constance, modération, tempérance, pudeur et respect envers tout homme, quel qu'il soit³¹. C'est le beau moral qui révèle que la nature nous a conçus non pas pour la

plaisanterie et l'amusement, mais pour des œuvres plus graves et importantes³². C'est l'éclat qui se manifeste quand la magnanimité se résout dans de grandes décisions prises dans le calme et la réflexion³³. C'est à cette beauté morale qu'œuvre la magnanimité quand elle veille à ce que ceux qui veulent diriger les autres soient formés à la justice et grandeur d'âme requises. Une autre tension ici révèle que la justice, même prioritaire, ne suffit pas à elle seule. Le rôle supérieur que les dieux ont confié à l'homme impose de ne pas négliger le rapport à autrui sur qui notre conduite produit des effets³⁴. En retour, dans cette sollicitude, la qualité de ces liens entre les hommes se veut importante pour la magnanimité, d'autant plus que « la grandeur d'âme sans la communauté et le lien entre les hommes serait une sorte de sauvagerie et de monstruosité³⁵ ». Mais, ces différentes tensions sont-elles perçues par rapport aux passions premières de l'âme ?

1.2. Du désir du vrai à la passion pour la première place

Nous voulons à présent comprendre les bases psychologiques de la magnanimité. En réalité, puisant ses audaces et sa détermination dans le remaniement de la théorie des passions, Panétius réussit à établir l'unité génétique des vertus grâce à sa capacité à mobiliser la tension entre les désirs originaires qui engendrent les vertus cardinales.

D'une part, Panétius souligne que le désir de la première place, qui enfante la magnanimité, reste uni à celui de la recherche du vrai. La tension entre les trois premières vertus est perçue au niveau des passions de l'âme : « A cette passion de voir la vérité s'ajoute un désir d'occuper la première place, de telle manière qu'une âme bien formée par la nature ne veut obéir à personne, si ce n'est à celui qui dispense les préceptes, qui enseigne ou commande en vue de l'intérêt commun, de manière juste et légitime ; et de là viennent la grandeur d'âme et le mépris des choses humaines ³⁶ ». Assurément, la passion de voir la vérité fait appel aussi bien au statut propre de la *sophia* dans le stoïcisme, qu'à la problématique des tendances rationnelles qu'introduit Panétius. Celui-ci ajoute à l'impulsion première certaines tendances rationnelles. Ainsi, chaque vertu trouve son origine aussi bien dans la raison que dans ces tendances. Les animaux naissent

avec une impulsion première (*hormê*) qui les pousse à la conservation de soi. Cette impulsion amène l'animal à se posséder, à s'appartenir à soi-même, à s'occuper de lui-même. Ce principe, l'appropriation (*oikeiôsis*), fait que dès sa naissance, l'homme ou l'animal est confié à lui-même³⁷. Il a une perception de soi qui implique tant la conscience, la protection que l'affection de soi³⁸. En poussant à désirer une progéniture, toujours déjà au bénéfice de soi, cette impulsion ouvre à autrui et fonde les devoirs vis-à-vis d'autrui³⁹.

Cependant, chez l'homme, cette impulsion première s'accompagne du bourgeonnement de la raison. En vertu de cet éveil : « l'homme possède en propre de rechercher et de poursuivre attentivement le vrai⁴⁰ ». La passion du vrai caractérise la *sophia*. C'est par rapport à elle que « la nature elle-même nous a imposé un rôle très supérieur et qui l'emporte sur celui des autres êtres vivants⁴¹ ». Ce rôle très supérieur est celui de l'être rationnel, appelé à s'exercer dans le contexte de la cité, non seulement idéale, mais surtout particulière. En associant le désir d'occuper la première place à celui de la connaissance, Panétius suppose que celui qui connaît doit commander. Il est question avant tout de commander à soi-même. Seul celui qui sait se diriger soi-même pourra ensuite mieux conduire les autres. C'est cette nouvelle tension entre le commandement de soi et le désir de la première place qui émerge de la passion du vrai.

D'autre part, pour Panétius, le désir de la première place tient sa sève et sa consistance de l'appétit pour la sauvegarde de l'intérêt commun. C'est la métaphore du coureur qui en porte la preuve dans le stoïcisme : « Celui qui fait la course du stade doit déployer tout l'effort et lutter avec l'énergie dont il est capable en vue de la victoire, mais il ne doit en aucune façon donner un croc-en-jambe à son rival ou le pousser de la main⁴² ». Cette image du coureur suppose que la lutte pour la victoire soit régie par la recherche de la vérité et de la justice. Sans cela, nous tombons dans la barbarie et la sauvagerie. Raison pour laquelle Cicéron évoque Platon, qui estime que « ceux qui rivalisent entre eux pour savoir lequel des deux administrera le mieux l'État ressemblent à des marins qui se disputeront qui d'entre eux tiendrait le mieux le gouvernail⁴³ ». Si d'autres métaphores, notamment celle de la place dans le théâtre,

insistent sur la propriété ou l'intérêt commun, la présente souligne plutôt la pertinence de la vertu de la magnanimité dans laquelle le désir d'occuper la première place se laisse encadrer par les préceptes de justice. Ceci montre que ces métaphores ne doivent pas être prises séparément, mais toujours dans la corrélation des différentes tensions qu'elles mettent en exergue.

Cette tension entre le soi et la communauté, suppose le bon usage des choses extérieures à travers lequel se joue la dialectique entre la poursuite de ses propres avantages et celle de la communauté :

Toujours est-il que l'âme grande et courageuse se distingue surtout par ces caractéristiques. La première réside dans le mépris des choses extérieures, une fois acquise la conviction qu'il convient à l'homme de ne rien admirer, souhaiter ou rechercher, si ce n'est l'honnête et le convenable, et de ne se laisser abattre par aucun homme, aucun trouble de l'âme, ni aucun revers de fortune. La seconde caractéristique consiste à accomplir, doté, comme on est, de l'âme dont j'ai parlé ci-dessus, des actions grandes, sans doute, et fort utiles, mais aussi surtout très ardues et remplies d'épreuves ainsi que des périls à la fois pour la vie et pour bien des choses qui s'y rapportent⁴⁴.

Ces deux caractéristiques révèlent une tension au sein de la magnanimité, entre le mépris des choses extérieures et l'accomplissement des actions grandes, utiles et périlleuses. C'est la tension entre un premier aspect interne et passif, et le second, externe et actif. Les stoïciens sont les seuls à ne faire aucun compromis sur le fait que le seul bien est la vertu. La vie, la santé, la richesse ou la gloire sont des choses extérieures, même si elles sont préférables à leurs contraires⁴⁵. Leur bon usage apporte l'*apatheia* ou l'absence des troubles⁴⁶. Pour ce faire, même l'accomplissement des actions fort utiles doit reposer sur la recherche de l'intérêt commun, et nullement sur la quête de la gloire ou de la richesse, pour elles-mêmes ou pour soi-même. Mais, directement la tension resurgit, parce que, pour Panétius, il n'y a pas de meilleure manière de préserver l'intérêt commun que de rechercher son propre intérêt. Effectivement, le sage est heureux avec ou sans les biens extérieurs.

En cela, il est le seul à être vraiment libre et autonome. En se mettant en accord avec la nature, il n'a aucun obstacle pour alors poursuivre la santé, les propriétés et la première place. Mais, il les poursuit sans injustice, ni sauvagerie, en préservant l'intérêt commun. Par conséquent, quand les circonstances l'exigent, cette tension implique que le magnanime doit être prêt à sacrifier sa gloire, ses intérêts, au profit de la communauté.

Somme toute, Panétius retient l'unité des vertus, en insistant sur leur dimension pratique. Il enracine les quatre vertus cardinales aussi bien dans la raison et que dans les tendances rationnelles. Dans cet ancrage, la magnanimité, qu'il préfère au courage, entretient différentes tensions qui invitent à reformer les motifs de la conquête du pouvoir. Au cœur de cette tension, il y a la justice, sans laquelle le désir de la première place aboutit à la tyrannie, « une sauvagerie bannissant toute forme d'humanité⁴⁷ ». Mais, cette problématique de la magnanimité ne s'éclaire d'un jour nouveau que dans l'arène de la morale des fonctions, en rapport avec la question du progrès moral.

2. La magnanimité dans la morale du progressant

Après l'analyse de la magnanimité dans la perspective de l'unité des vertus cardinales, il importe de l'examiner au regard de la morale des fonctions. Dans ce contexte où l'unité des vertus ne s'infléchit pas directement en celle des devoirs, la troisième vertu trouve sa splendeur dans la vie politique. En ce sens, la préférence chez Panétius/Cicéron pour la magnanimité sur le courage, intègre un effort sans cesse accru depuis Socrate, aussi bien pour rapporter fondamentalement la vertu à l'âme que pour faire du courage une vertu citoyenne. L'un des mérites du Rhodien consiste à montrer que si le courage reste cohérent dans la morale des sages, cette vertu demeure encore aporétique dans la perspective du progressant dont l'évolution à la fois est soutenue et se manifeste par de dispositions plus douces.

2.1. La réforme du courage et la morale du progressant

Contre Pompée et César qui ont acquis une position privilégiée grâce à leur victoire militaire respectivement en Orient et en Gaule,

contre Crassus aussi qui s'est constitué une grande fortune, Cicéron envisage une réforme de la gloire et de la richesse, en remaniant le courage. Cette réforme était entrevue déjà par Panétius qui estimait que l'idéal du sage devenait une utopie. Il était conscient de la nécessité de reformuler une doctrine de la vertu qui tienne compte de l'homme dans sa réalité concrète de citoyen.

Cependant, puisque nous ne vivons pas avec des hommes parfaits et des sages accomplis, mais avec des individus tels que c'est une chose admirable s'il se trouve en eux des images de la vertu, je pense que nous devons encore comprendre ceci : nous ne devons négliger absolument aucun de ceux qui présentent quelque signe de vertu, mais nous devons d'autant plus veiller sur eux que les vertus dont ils seront parés sont les plus douces⁴⁸.

Tout en restant fidèle à Zénon qui proposait dans sa jeunesse une république idéale, il tente ainsi une morale des devoirs intermédiaires, pouvant rendre le bien accessible à l'homme. L'argument du *De Officiis*, avance que cette étude des devoirs est développée non seulement par les stoïciens, mais aussi par les académiciens et péripatéticiens⁴⁹. De plus, il soutient que le devoir concerne tous les domaines de la vie, privé comme public⁵⁰. Contrairement au sage qui, en possédant une vertu, dispose également de toutes les autres, celui qui progresse ne peut mieux développer qu'une seule bonne disposition, à la fois. Ceci se justifie par le fait qu'il atteint la fin morale dans l'accomplissement du type d'action que lui confie la nature. De la sorte, tous ne sont pas appelés forcément à cultiver les devoirs liés à la magnanimité⁵¹.

Cette morale des vertus semble incompatible avec le courage qui s'oppose souvent aux valeurs plus douces. Il ne manifeste pas directement les images de la vertu. Le progressant, contrairement au sage qui est parfait en toute matière, n'a pas encore suffisamment outillé pour mieux discerner et faire face aux situations plus périlleuses. Ne pas le négliger, c'est effectivement le tenir par la main et l'aider à développer des valeurs plus douces. Une fois bien exercé, il peut alors affronter des situations plus complexes⁵². Panétius

se rattache à l'évolution doctrinale portée par la *megalopsychia*, que Cicéron traduit littéralement en latin par *magnanimitas* (magnanimité) ou *magnitudo animi* (grandeur d'âme)⁵³. Même si ce terme peut parfois signifier arrogance, exaltation d'esprit ou libéralité, le sens qui s'impose est celui de grandeur d'âme. Or, *andreia* qui signifie courage, peut également renvoyer à la virilité, de par sa racine : *aner*⁵⁴. Il connote surtout de la force extérieure, même s'il peut s'agir aussi de la force de l'âme. Cette posture rend le courage ambigu, puisqu'il peut supposer que l'on cherche la gloire, même au mépris de l'équité et du droit. Le simplement courageux peut vouloir l'emporter sur les autres concurrents par la force physique, par ruse ou par des simulacres de vertu ou d'intelligence⁵⁵. Raison pour laquelle la grandeur de l'âme viendrait non pas suppléer aux imperfections des moyens que peut utiliser le courageux, mais encadrer et prévenir toute éventuelle dérive du courage. Pour qui progresse, le courage risque de se solder par des courses effrénées de richesse et de pouvoir, et occulter le rapport à la vérité.

Cette préférence de la magnanimité sur le courage est le fruit d'un long processus qui consacre la mutation en courage militaire au civil, et dont les premières tentatives sont conservées dans les dialogues socratiques. Cicéron, un académicien sceptique, était sans doute bien informé des controverses que Platon soulève particulièrement dans le *Lachès* et le *Protagoras*. C'est avec confiance et gravité, en s'appuyant sur la position stoïcienne, que Cicéron assume ainsi le changement qu'apporte Panétius, en reconduisant la troisième vertu sur une arène nouvelle, avec une pleine conscience de l'impasse à laquelle engage la définition du courage chez Platon. Sans entrer dans le détail, il est intéressant de comprendre un double déplacement assumé particulièrement par Panétius/Cicéron : le passage du contexte militaire au domaine civil et la subordination du courage à la sagesse à la mesure du combat pour la justice.

C'est dans la deuxième moitié du *Lachès*, que Socrate engage la conversation avec deux illustres généraux athéniens : Lachès et Nicias. Le contexte est celui de l'éducation des jeunes à l'excellence dans l'entraînement des armes, pouvant amener un jour à des victoires et à la gloire. Le premier général avance deux définitions

du courage somme toute insatisfaisantes. La première insiste sur la force du corps qui impose une certaine fermeté physique : « Si un homme est prêt à repousser les ennemis tout en gardant son rang, et sans prendre la fuite, sois assuré que cet homme est courageux⁵⁶ ». Après des objections sur des situations qui commandent de battre en retraite en vue d'une contre-offensive écrasante, la deuxième définition tient le courage pour « une certaine fermeté d'âme⁵⁷ ». Si la fermeté d'âme peut aussi exprimer la témérité, la remarque de Socrate qui subordonne le courage à la sagesse, prépare la définition de Nicias qui faisait du courage, la « connaissance de ce qui inspire la crainte, ou la confiance⁵⁸ ». Ce qui transparaît au fil de la présentation du nœud de ces essais de définition, c'est justement le passage d'une certaine fermeté physique à la fermeté de l'âme, l'abandon de la recherche de la gloire militaire pour inscrire le courage dans la quête de sagesse. Selon L. Rodrigue, le caractère aporétique de la recherche de ce qu'est le courage trouve sa solution dans la personne même de Socrate présenté comme modèle du courageux⁵⁹. Elle décrit le mouvement des définitions proposées qui partent du contexte du combat militaire pour pénétrer la sphère de l'âme et de la connaissance, en vue de dévoiler Socrate comme modèle du courage aussi bien intellectuel que politique⁶⁰. Rappelons que Socrate était hoplite dans trois expéditions militaires de la guerre du Péloponnèse. Mais, au-delà du courage militaire qui caractérise cet engagement, il a fait preuve, au péril de sa vie, d'un réel courage civil en s'opposant notamment à la procédure illégale du jugement collectif des généraux qui ont conduit la bataille des Arginuses.

Sur la même lancée, J. De Romilly souligne également, dans le contexte de la démocratie athénienne, ce déplacement du courage militaire vers un certain intellectualisme propre à la notion socratique de vertu⁶¹. D'après elle, tout en reconnaissant le caractère aporétique de *Protagoras* et du *Lachès*, il apparaît opportun de prendre appui sur le fait que la conjoncture démocratique impose une refonte de la notion de courage héritée du contexte homérique dans lequel la bravoure dans le combat était le critère pour accéder aux honneurs et à la première place. Sous le régime de la démocratie, non seulement la guerre devenait une affaire d'intelligence, puisque se pliant aux

exigences des tactiques, mais, surtout, l'accès à la gloire obéissait désormais au mode électoral.

Cette réforme du courage est poursuivie par Panétius qui enjoint à la magnanimité de refréner les ambitions des plus audacieux et maintient la priorité de la justice : « De fait, une âme courageuse et grande, chez l'homme qui n'a pas atteint à la perfection et à la sagesse, a, la plupart du temps, trop de fougue, tandis que ces autres vertus paraissent plus en rapport avec l'homme de bien⁶² ». Autrement dit, il s'agit d'appivoiser la nature sauvage qui habite, au départ, une âme ambitieuse. Cette domestication passe par la justice⁶³. Ces valeurs de l'homme de bien sont la modestie, la tempérance, le *décorum*, en tant qu'elles soutiennent la bienfaisance et esquissent l'image de la vertu. Mais, ces valeurs ne sont-elles pas en contradiction avec le mode de la politique qui expose constamment au revers de la fortune et à l'opprobre ?

2.2. Magnanimité et excellence de la vie politique

La réforme de la vertu du courage proposée par Cicéron visait aussi la crise créée par les deux dictatures de Sylla et de César qui ont mis en péril la République dont les règles dévoilent pourtant l'excellence de la vie politique. Dans le cercle de Scipion, Panétius avait compris l'importance de l'égalité républicaine octroyée par la nature, et dont la sauvegarde devenait une tâche particulière de la magnanimité : « Mais ceux auxquels la nature a donné les moyens de s'occuper des affaires doivent, sans la moindre hésitation, s'efforcer d'obtenir les magistratures et d'administrer l'État, car ce n'est pas autrement que se gouverne une cité ou que se manifeste la grandeur d'âme⁶⁴ ».

Cet extrait encourage le progressant à s'engager dans la vie politique. Il lie celle-ci à la magnanimité. En effet, c'est la nature qui fait que telle vie soit idéale pour telle personne, et non pas pour une autre. Panétius/Cicéron veut que ceux qui dirigent ou aspirent au pouvoir soient réellement vertueux, justes, magnanimes. Or, César, notamment, et à sa suite, Antoine, ont échoué à cette épreuve⁶⁵. Voilà pourquoi il sied donc de réformer les vertus des personnes qui briguent le pouvoir et de leur proposer d'autres modèles. En clair,

si la nature offre des dispositions pour la vie civique, c'est parce qu'elle ne donne pas seulement la raison, mais aussi des talents particuliers qui permettent de sélectionner une vie donnée. Ce sont là les deux premiers rôles que donne la nature : la nature humaine et la nature individuelle, la raison et les talents particuliers⁶⁶. Pourtant, ces ressources naturelles ne sont pas données de façon égale aux hommes qui sélectionnent différents types de vie⁶⁷. Mais, cette insistance sur la vie politique n'entre-t-elle pas en désaccord avec la théorie stoïcienne des choix des vies ?

Rappelons que le sage stoïcien, pour qui le seul bien est la vertu, peut sélectionner soit la vie royale ou politique, soit la vie civique, soit encore la vie scolastique⁶⁸. Pour le Portique, chacune de ces vies reste possible et appropriée. En effet, le sage qui choisit impérativement la nature ou la raison, sélectionne selon les circonstances l'un de ces types des vies. Or, l'insistance, dans le *De Officiis*, sur l'excellence de la vie politique pourrait laisser penser qu'un stoïcien qui ne sélectionnerait pas une telle vie raterait nécessairement son objectif et serait finalement malheureux. Cette insistance semble également introduire une certaine hiérarchie entre les types des vies, qui placerait la vie politique ou royale au-dessus de la vie philosophique (appelée également vie de loisir studieux)⁶⁹. En réalité, le fait que Panétius parle, dans le dernier extrait commenté, de ceux qui ont reçu de la nature les atouts pour s'occuper des affaires, doit dissiper tout malentendu à ce sujet et rassurer sur la conformité au principe de la Stoa qui commande de suivre la nature, « d'accorder un plus grand poids à la nature⁷⁰ ». Les types des vies sont des choses indifférentes, ni bonnes, ni mauvaises, qui obtiennent, selon les circonstances, une certaine valeur grâce à la nature humaine et individuelle qui donne les moyens de les sélectionner. Pour Panétius, nous pouvons, tout en suivant ainsi la nature et les « dispositions dans lesquelles nous sommes nés⁷¹ », changer doucement et progressivement de type de vie, si les circonstances l'exigent, ce qui atteste bien de leur caractère indifférent.

Par conséquent, on doit comprendre que la magnanimité peut s'exercer aussi bien dans la vie politique que dans la vie scolastique, tant dans le domaine public que dans la sphère privée. Toutefois, il

est bon de remarquer que c'est sous l'égide de son projet de réforme que Panétius/Cicéron, qui donne « la préséance aux devoirs de la justice »⁷², reconnaît que le choix de vie reste un examen très difficile pour le progressant appelé à se décider en dépit de la fragilité de son jugement durant la puberté ou l'adolescence⁷³. Raison pour laquelle il veut lui faire prendre conscience de cette préséance, peu importe le type de vie. C'est en ce sens que le Rhodien n'hésite pas à recommander à ceux qui sélectionnent la vie scientifique, sauf pour raison de talent supérieur, de fragilité de santé, d'éviter une existence retranchée dans la sécurité des richesses ou la tranquillité des loisirs, mais d'intégrer aussi le gouvernement de la cité⁷⁴. Bref, cette insistance sur l'excellence de la vie politique rappelle la préséance de la justice et souligne, au regard de la conjecture de son époque, que cette vie politique devrait être réformée en son idéal : la vertu, les actes et non pas la gloire⁷⁵.

Le principe de cette réforme est sans équivoque : que « les armes cèdent à la toge !⁷⁶ ». Il exige que ceux qui désirent la première place, méprisent la gloire et la richesse que le commun des mortels tient pour honorables⁷⁷. À travers la préférence pour la magnanimité et l'exaltation de la vie politique, Panétius passe au crible de la critique la vie militaire, en dépréciant la gloire que procurent les exploits et les victoires à travers la guerre. Puisqu'il est question des indifférents, Panétius fixe notamment les modalités de la bonne gloire. Il propose prioritairement la gloire civile qui résulte de l'établissement des institutions de justice. L'aspirant à la vie politique se laisse guider par la grandeur des lois républicaines et nullement par le courage de certains généraux. Ainsi, les modèles de courage que l'on présente à la cité à travers notamment la sculpture, peuvent être remplacés par des archétypes durables de grands législateurs ou magistrats. Par le biais d'un bon usage de la gloire et de la propriété, si la vie politique expose constamment aux peines, à l'opprobre, à la honte, à des désagréments, à des revers et à des échecs, la troisième vertu aide à garder la dignité et la constance.

Au plus fort de son argumentation, l'Arpinate va jusqu'à déconseiller carrément la vie militaire. On ne le dira jamais assez : il mène un véritable plaidoyer en faveur du courage civil. Les « armées

fort obéissantes et fort courageuses » proviennent de la victoire de ces lois et institutions civiques⁷⁸. Au cœur de cette défense se tient l'argument selon lequel l'excellence des hommes d'État se trouve dans l'élaboration des lois et des constitutions qui non seulement assurent la justice dans la cité, mais servent aussi des références pour le fonctionnement de l'armée et la déclaration de la guerre.

Pour finir, dans ce plaidoyer pour le courage civil, on voit réapparaître la tension entre la magnanimité, la justice et la prudence, dans sa dimension anticipative : « Sans doute est-ce là le partage d'une grande âme, mais voici, en plus, celui d'une grande intelligence : anticiper par la pensée ce qui est avenir, déterminer, assez longtemps à l'avance, ce qui peut arriver dans un sens comme dans l'autre ainsi que ce qu'il faudra faire quand un événement se produira, et ne pas s'exposer à dire un jour : « Je n'y avais pas pensé⁷⁹ ». D'après Panétius, l'aspirant doit aussi acquérir une grande intelligence pratique, qui évite de se tromper et prévoit des événements futurs, tout en s'y préparant en conséquence. Pour l'intérêt de la République, la prudence opère particulièrement dans l'élaboration des constitutions et des lois qui perdurent à travers les siècles, et cristallise le mémorial des hommes illustres. C'est aussi par la diplomatie et d'autres études que l'on peut faire des projections sur l'administration de la cité, la gestion des rapports entre les cités, afin d'éviter les tensions et les guerres. De plus, Panétius insiste sur le jugement. Cette intelligence qui s'accompagne de la liberté vis-à-vis des passions inhérentes à la richesse et à l'argent, discerne les difficultés présentes, tout en envisageant les décisions pour l'avenir. Elle se veut prévisionnelle, provisionnelle et même prospectrice. Bref, elle rend la magnanimité anticipatrice. Que conclure ?

3. Conclusion

La présente étude a porté sur la problématique de la magnanimité dans le *De Officiis* de Cicéron. En cherchant les raisons pour lesquelles Panétius préfère la magnanimité au courage, nous avons trouvé dans ce traité la possibilité de vérifier comment la conformité à la doctrine stoïcienne de la vertu a poussé le Rhodien à recentrer la troisième vertu sur le mépris des richesses et de gloire. Celles-

ci sont des choses indifférentes que le commun des mortels tient pour admirables et que les ambitieux estiment comme de véritables motifs de la conquête du pouvoir. Cette réforme intègre et poursuit le projet socratique de faire du courage une vertu, non plus militaire, mais civile. Nous avons montré, d'une part, que Panétius, qui enracine l'unité des vertus cardinales tant dans la raison que dans les premières pulsions humaines, insiste sur la dimension pratique de ces vertus. En établissant clairement la priorité pour l'intérêt commun, il fait ressortir les différentes tensions qui relient ces vertus et pousse également à repenser la magnanimité, tendue, quant à elle, entre la passion d'occuper la première place et le mépris des affaires humaines. D'autre part, nous avons découvert comment, à travers la morale des fonctions, Panétius persuade les prétendants à la première place de l'excellence de la vie politique, à condition de fonder leur projet sur la justice et la prudence. Ce désir de la première place ne suffit pas. Les valeurs douces qui nourrissent la magnanimité, aident le progressant à présenter des signes extérieurs attestant un réel progrès et permettant à la fois de se préparer à la magistrature et de gagner l'admiration, la confiance ou l'amitié des personnes sages ou avisées. Sur fond du caractère providentiel ou anticipatif de la *phronèsis* qui insère la *sophia* dans la *praxis*, la magnanimité s'enracine dans la justice et brille grâce à la modération ou la pudeur qui l'encadrent. Comme désir de la première place, elle s'ancre dans la passion pour le bien commun. De ce fait, la nature offre à l'homme un rôle supérieur, afin qu'il se gouverne soi-même et, si possible, gouverne les autres, en prenant soin de ceux qui progressent. Cette sollicitude prévoit et anticipe sur l'avenir, en votant des lois ou en les adaptant à l'aune des défis futurs.

Cette même étude peut être menée sur d'autres vertus, pour vérifier l'originalité panétienne concernant l'orientation qu'il leur donne. En amont, l'attention panétienne sur la magnanimité et le courage n'a pas manqué de réveiller un réel intérêt pour la culture grecque et romaine, où le rôle du héros et la bravoure dans la guerre avaient une portée inestimable. En aval, des discussions sur le statut de magnanimité ont traversé les époques, en invitant généralement Panétius/Cicéron à la barre. Mais, le plus grand mérite revient à la

doctrine stoïcienne dont les anciens, les médiévaux, les modernes et même les contemporains n'ont pas encore fini de découvrir le mystère. Deux perspectives majeures s'ouvrent dès lors à nous. D'une part, à la lumière de la prudence, le projet du *De Officiis* exalte effectivement la préparation des futurs cadres d'une nation, en tenant compte de la diversité des domaines propres à chaque temps. Il n'y a pas de pédagogie véritable sans valorisation des talents particuliers et des signes manifestes d'une vraie progression. D'autre part, aujourd'hui plus qu'hier, Panétius tire la sonnette d'alarme pour souligner que la conquête du pouvoir risque de se jouer toujours sur un terrain dont les règles de jeu permettent tous les coups possibles. Mais, il est de la responsabilité de ceux qui se croient destinés à gouverner les autres, de veiller à la moralité de ces règles. Aux grands maux, les grands remèdes !

-
1. Cf. B. Collette-Ducic, « L'unité des vertus chez Zénon de Citium et son interprétation chrysippéenne » dans B. Collette-Ducic et S. Delcomminette (éd.), *Unité et origine des vertus dans la philosophie ancienne. Cahiers de philosophie ancienne*, n° 23 (2014), p. 237-267.
 2. Plutarque, *De la vertu morale*, 441A, cité par A. A. Long et D. N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, vol. 2, traduction par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 459-460.
 3. Stobée, II, 59, 4-60, cité par A. A. Long et D. N. Sedley, *op. cit.*, p. 464.
 4. Cf. Stobée, *op. cit.*, II, 63, 6-10, cité par A. A. Long et D. N. Sedley, *op. cit.*, p. 462.
 5. Cf. Cicéron, *Les devoirs*, texte établi par M. Testard, introduction, traduction et notes par S. Mercier, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
 6. Cf. R.-A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1951, p. 160.
 7. Cf. E. Smoes, *Le courage chez les Grecs, d'Homère à Aristote*, Paris, J. Vrin, 1995, p. 267-280. C. Veillard, « Comment définir le devoir? Les enseignements du plan suivi par Panétius dans son *Peri kathekontos* » dans *Philosophie antique*, n° 14 (2014), p. 71-109.
 8. Cicéron, *op. cit.*, I, 61, p. 71.
 9. Cf. *Ibid.*, I, 64, p. 75.

10. Cf. *Ibid.*, I, 79, p. 89. Puisque la magnanimité appelle la force non pas du corps, mais de l'âme, il sied donc d'exercer le corps à la raison. Ce rapport entre le corps et l'âme trouve un écho dans la relation de la direction militaire et la magistrature.
11. Cf. Plutarque, *op. cit.*, 440E-441D, cité par A. A. Long et D. N. Sedley, *op. cit.*, p. 459-460.
12. Cicéron, *op. cit.*, I, 15-17, p. 19-21.
13. Cf. *Ibid.*, I, 153, p. 175.
14. Cf. J. Etienne, « Sagesse et prudence selon le stoïcisme » dans *Revue théologique de Louvain*, n° 1(1970), p. 173-182, p. 176.
15. Cf. Cicéron, *op. cit.*, I, 153, p. 175.
16. Cf. *Ibid.*, II, 9-12, p. 195-197. La contradiction est largement apparente entre la première partie de *De Officiis*, qui pose fermement l'inaltérable suprématie de la sagesse, et la deuxième, qui postule clairement la priorité de la justice, partant celle de la vie active sur la vie contemplative. En effet, la vertu ou l'honnête, mis en lumière dans la première partie, et l'utile, que mobilise la deuxième, coïncident. La vertu est à la fois belle, utile et juste. Les premiers qui sont utiles sont les dieux, puis viennent les hommes.
17. Cf. L. Quicherat et A. Develuy, *Dictionnaire Latin-Français*, 48^e éd. révisée, corrigée et augmentée par E. Chatelain, Paris, Hachette et Compagnie, 1955, p. 1119a.
18. Cf. *Ibid.*, p. 1117c. ; A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine : Histoire des mots*, 4^e éd. revue par J. André, Paris, Klincksieck, 1979, p. 541.
19. Cf. M. A. Bailly, *Dictionnaire Grec Français*, éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 1950, p. 2099a.
20. Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2009, p. 1182-1183.
21. Cicéron, *op. cit.*, I, 11, p. 15.
22. Cf. J. Etienne, « Sagesse et prudence selon le stoïcisme », *loc. cit.*, p. 181.
23. Cicéron, *op. cit.*, I, 160, p. 183.
24. *Ibid.*, I, 23, p. 27.
25. *Ibid.*, I, 15, p. 19.
26. *Ibid.*, I, 63, p. 73.
27. *Ibid.*
28. Cf. *Ibid.*, I, 155, p. 177.
29. Cf. *Ibid.*, I, 153-154, p. 175-177.
30. Cf. *Ibid.*, II, 12, p. 197.

31. Cf. *Ibid.*, I, 98-99, p. 111-113.
32. Cf. *Ibid.*, I, 103, p. 117.
33. Cf. *Ibid.*, I, 82, p. 93.
34. Cf. *Ibid.*, I, 98, p. 111.
35. *Ibid.*, I, 157, p. 179.
36. *Ibid.*, I, 13, p. 17.
37. Cf. A. A. Long et D. N. Sedley, *op. cit.*, p. 402-416.
38. Cf. *Ibid.*, p. 404-409.
39. Cf. A. A. Long, « Stoic philosophers on persons, property-ownership and community » dans R. Sorabji (éd.), « Aristotle and after » dans *Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement*, n° 68 (1997), p. 13-32.
40. Cicéron, *op. cit.*, I, 13, p. 17.
41. *Ibid.*, I, 97, p. 111.
42. *Ibid.*, III, 42, p. 337.
43. Cf. Platon, *République*, VI, 488a-488e, cité par Cicéron, *op. cit.*, I, 87, p. 99.
44. Cicéron, *op. cit.*, I, 66, p. 77.
45. Cf. *Ibid.*, II, 24, p. 211.
46. Cf. R.-A. Gauthier, *op. cit.*, p. 121-123.
47. Cicéron, *op. cit.*, I, 62, p. 73.
48. *Ibid.*, I, 46, p. 55-57.
49. Cf. *Ibid.*, I, 4-6, p. 7-9.
50. Cf. *Ibid.*, I, 4, p. 7.
51. Cf. F. Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Rome, Bibilopolis, 1994, p. 49-50.
52. Cette question des exercices trouve un développement plus élaboré chez Epictète. Cf. Epictète, *Entretiens, Fragments et sentences*, traduction par R. Muller, Paris, J. Vrin, 2015, I, 2, 19-29, p. 48-49.
53. Cf. M. A. Bailly, *op. cit.*, p. 760.
54. Cf. *Ibid.*, p. 148-149.
55. Cf. Cicéron, *op. cit.*, III, 72, p. 369.
56. Platon, *Lachès. Euthyphron*, traduction par L. A. Dorion, Paris, GF-Flammarion, Kinshasa, 1997, 191a, p. 110.
57. *Ibid.*, 192b, p. 113.
58. *Ibid.*, 194e, p. 122. Autre traduction possible : « la science des choses qu'il faut craindre et des choses qu'il faut oser ».
59. Cf. L. Rodrigue, « La définition du courage dans le *Lachès* et son illustration dans l'*Apologie* » dans *Histoire et actualité des sciences de l'antiquité*, n° 25 (2009), p. 127-144.

60. Cf. *Ibid.*, p. 137-139.
61. Cf. J. De Romilly, « Réflexions sur le courage chez Thucydide et chez Platon » dans *Revue des Études Grecques*, n° 93 (1980), p. 307-323.
62. Cicéron, *op. cit.*, I, 46, p. 57.
63. Cf. *Ibid.*, I, 47, p. 57.
64. *Ibid.*, I, 72, p. 83.
65. Cf. A. A. Long, « Cicero's politics in De Officiis » dans A. Laks and M. Schofield (eds), *Justice and Generosity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 213-240.
66. Cf. F. Alesse, *op. cit.*, p. 23-31.
67. Cf. T. Bénatouïl, « Le débat entre platonisme et stoïcisme sur la vie scolastique : Chrysippe, la nouvelle académie et Antiochus » dans M. Bonassi et C. Helmig (éds.), *Platonic stoicism – Stoic platonism : The dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven, Leuven University Press, 2007, p. 1-21.
68. Cf. *Ibid.*, p. 4, et p. 14. Bénatouïl reconstruit les arguments de Chrysippe contre les défenseurs de la vie scolastique. Il pose deux hypothèses interprétatives : soit l'équivalence, soit la hiérarchie entre la vie scolastique et la vie civique. L'auteur montre que Cicéron, en tant qu'académicien sceptique, défend l'idéal de la vie scolastique contre Chrysippe.
69. Cf. *Ibid.*, p. 10; Cicéron, *op. cit.*, I, 69, p. 79-81.
70. *Ibid.*, I, 120, p. 137.
71. *Ibid.*, I, 119, p. 135.
72. Cf. *Ibid.*, I, 155, p. 177.
73. Cf. *Ibid.*, I, 117, p. 133.
74. Cf. *Ibid.*, I, 70-71, p. 81.
75. Cf. *Ibid.*, I, 65, p. 77.
76. Cf. *Ibid.*, I, 77, p. 89.
77. Cf. A. A. Long, « Cicero's politic in The *De Officiis* », *loc. cit.*, p. 229-231.
78. Cicéron, *op. cit.*, I, 76, p. 87.
79. *Ibid.*, I, 81, p. 91.

La bienfaisance dans le *De Officiis* de Cicéron

JULIE MOSTERT, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans le *De Officiis*, Cicéron aborde le sujet de la bienfaisance sous l'angle de l'utilité politique. Est-il préférable, si l'on souhaite diriger l'État, de se faire aimer ou de se faire craindre? Cicéron souhaite par ce questionnement prouver que la vertu et l'utilité se confondent, et que nous sommes toujours gagnants à faire le bien. S'il s'agit d'un noble objectif, la lecture du *De Officiis* ne peut manquer de soulever une question éthique importante : cette instrumentalisation de la bienfaisance au service du pouvoir peut-elle être moralement valable, et risque-t-elle de mener à des dérives? D'ailleurs, que penser du fait qu'un philosophe et lecteur de l'Arpinate – Machiavel – est devenu célèbre en s'opposant à Cicéron et en affirmant que, la bonté et le pouvoir ne pouvant aller de pair, il fallait préférer le pouvoir?

Introduction

Dans *L'amitié*, Cicéron écrit : « Supprimez du monde les rapports de bienveillance : aucune maison, aucune ville ne pourra rester debout¹ ». Le contraste entre la douceur et la violence de cet avertissement nous fait bien sentir l'ambiguïté sous-jacente à cette vertu. Ce qu'il affirme est évident, et en même temps, comment envisager un concept aussi pur que celui de la bienveillance dans une perspective aussi sombre? Surtout, penser la bienveillance, la bienfaisance en termes d'utilité, de nécessité, est-ce prendre conscience de son devoir moral ou instrumentaliser les relations humaines?

Ces questions nous viennent inévitablement en tête à la lecture d'un autre traité de Cicéron, qui porte sur les devoirs, et qui aborde, entre autres, la question de l'utilité de la bienfaisance. Politiquement, est-il plus efficace d'être bienveillant ou d'être sévère et d'inspirer

la crainte? Il s'agit de l'une des grandes questions du traité, sur laquelle nous tenterons de prendre position. À cette question, nous ajouterons celle-ci : si la bienfaisance était moins efficace politiquement que la cruauté, serait-elle plus ou moins utile pour la réussite d'une vie dans son ensemble?

Nous commencerons par quelques remarques préalables concernant l'usage des termes, la place qu'occupe la bienveillance parmi les vertus cardinales, au sein même du *De Officiis*, ainsi que dans le stoïcisme à l'époque de Cicéron. Nous préciserons également sous quel angle cette notion est abordée dans le traité sur les devoirs. Nous comparerons le traité de Cicéron avec *Le Prince* de Machiavel dans le but de présenter le débat concernant l'utilité politique de la bienfaisance.

Afin d'éclaircir notre conception de la bienveillance, nous présenterons les critères permettant de différencier la bienfaisance authentique de son imitation vicieuse. Finalement, nous aborderons le sujet de la bienfaisance dans son rapport à l'amitié. Grâce à la définition de ce qu'est un homme de bien, nous verrons comment ces deux notions sont liées. Nous nous demanderons de quelle manière les amis sont impliqués dans la bienveillance l'un par rapport à l'autre, et nous étudierons la relation entre amitié et utilité.

1. Remarques préalables et usage des termes

Tout d'abord, il est important de noter que le traité *Les devoirs* de Cicéron se base, au moins en ce qui concerne les deux premiers livres, sur un ouvrage éponyme du stoïcien Panétius de Rhodes. La théorie que Cicéron défend au sujet de la bienveillance est donc grandement inspirée de Panétius.

Cicéron emploie plusieurs termes pour parler de bienfaisance, dont le plus communément adopté est celui de bienveillance. Pouvons-nous utiliser indistinctement les termes de bienfaisance, de bienveillance, de libéralité ou de générosité? Étymologiquement, le terme de bienveillance se réfère à un état plus passif que celui de bienfaisance, qui, comportant en son centre le verbe « faire », semble impliquer l'action d'une manière nécessaire. Nous devons cependant prendre en considération le traité *Les Devoirs* lui-même

pour interpréter les concepts du point de vue de Cicéron. Ce dernier semble nous accorder la licence de les employer comme synonymes : « La bienfaisance (*beneficentia*), que l'on peut également appeler bienveillance (*benignitatem*) ou générosité (*liberalitatem*)² ». Une étude plus exhaustive de l'idée de bienfaisance exigerait un approfondissement de la recherche concernant l'usage des termes latins. Cependant, puisqu'il s'agit d'une présentation abrégée, synthétisée, de ce concept, nous nous permettrons, avec l'accord de Cicéron, d'en faire un usage synonymique.

Maintenant que nous avons clarifié l'usage des termes, nous tenterons succinctement de situer la place accordée à la bienfaisance dans le *De Officiis*. Elle constitue une « part of that one of the four cardinal virtues that deal with our relations with others³ ». Cette vertu cardinale, Cicéron l'appelle vertu sociale. Si la bienveillance n'en est qu'une part, c'est parce que la justice est également une vertu sociale et qu'elle occupe même, pour ainsi dire, l'emplacement central de la vertu sociale. La bienveillance est en quelque sorte une sous-division de la justice, puisque, s'il peut y avoir justice sans bienveillance, une bienfaisance authentique n'est jamais, de son côté, exempte de justice. Cependant, la générosité est un pas de plus vers l'autre, puisqu'elle n'est pas exigée par le devoir, contrairement à la justice.

La bienfaisance cicéronienne est toutefois plus près de la notion de devoir que ne l'est celle de Sénèque, par exemple, ce qui n'est pas étonnant, puisque celle de Cicéron est développée dans un traité qui porte sur les devoirs. Sénèque, quant à lui, a écrit un traité qui ne concerne que les bienfaits, ainsi que le remarque F.-R. Chaumartin :

L'Arpinate [...] englobe les *beneficia*, actions impliquant la volonté libre de celui qui les accomplit et les *officia*, actions qui nous sont imposées par les liens [...] qui nous unissent à notre patrie, à nos parents, à nos enfants et à l'ensemble de nos proches. Sénèque, au contraire, distingue soigneusement le *beneficium* de l'*officium* dans un passage du *De ben.* qui suit immédiatement une référence expresse à Hécaton⁴.

Nous clorons la question des remarques préalables en mentionnant que Cicéron aborde essentiellement le sujet de la bienveillance dans le deuxième chapitre du *De Officiis*, et que ce chapitre se concentre sur la notion d'utilité. Nous pouvons par voie de conséquence en déduire que cette question est abordée particulièrement par Cicéron sous l'angle de l'utilité.

2. Bienveillance et utilité politique

L'Arpinate se demande surtout quelle peut être l'utilité de la bienveillance à des fins politiques. Est-il préférable, si nous souhaitons diriger l'État ou avoir un poste d'importance au pouvoir, de se faire aimer du peuple par des bienfaits, ou de se faire craindre? La réponse ne fait pour lui aucun doute : « C'est que la crainte est un mauvais gardien sur le long terme; au contraire, une bienveillance sincère offre une protection qui dure même pour toujours⁵ ».

Machiavel s'est rendu célèbre en affirmant, pratiquement dans les mêmes termes, la position inverse de celle de Cicéron. Pour Machiavel, si nous sommes contraints à choisir, il vaut mieux être craint que d'être aimé par le peuple. Cette polémique n'a pas été suscitée par hasard. En effet, Machiavel a lu le *De Officiis*, et il s'agit d'une attaque directe contre Cicéron, comme le note G. Allard : « Il y a lieu de croire que la controverse dont parle Machiavel a eu lieu, en quelque sorte, entre Cicéron et lui-même, le premier affirmant la double supériorité, morale et pratique, de l'amour, le deuxième la niant⁶ ». Ce débat entre les deux philosophes, nous le rencontrons « aux chapitres XVI à XVIII⁷ » du *Prince*. Prenons un extrait du Chapitre XVII :

De là naît un débat : vaut-il mieux être aimé que craint, ou *e converso* [« ou le contraire »]? On répond qu'il faudrait être l'un et l'autre; mais, puisqu'il est difficile de les accoler, il est beaucoup plus sûr d'être craint qu'aimé [...] En effet, sur les hommes, on peut dire ceci en général : ils sont ingrats, changeants, [...] fuyards devant les dangers, avides au gain; et, tant que tu leur fais du bien, ils sont tout à toi, ils t'offrent leur sang, leurs biens [...], quand le besoin est éloigné : mais, quand celui-ci s'approche de toi, ils font volte-face, et ce

prince qui s'est en tout point fondé sur leurs paroles [...]va à sa ruine. Car les amitiés que l'on acquiert en les payant, et non par la grandeur et la noblesse de l'esprit, on les achète, mais on ne les a pas, et en temps voulu, on ne peut en tirer profit ; et les hommes offensent avec moins de circonspection celui qui se fait aimer que celui qui se fait craindre : en effet, l'amour tient par un lien d'obligation qui, puisque les hommes sont méchants, est rompu par ceux-ci à la moindre occasion qui comporte une utilité personnelle ; mais la crainte tient par la peur d'être puni, qui ne t'abandonne jamais⁸.

Machiavel affirme, contrairement à Cicéron, que l'amour du peuple, acquis par des bienfaits, ne sera pas rendu par la même bienfaisance par le peuple, qui dira tout le bien du monde de son souverain en période de paix, mais ne sera prêt à aucun sacrifice personnel lorsque la situation l'exigera. L'homme étant méchant, nous ne devons pas nous attendre à ce qu'il respecte ses obligations de reconnaissance en rendant le bienfait qui lui a été accordé par le prince.

Cependant, Machiavel ne s'éloigne pas autant de Cicéron qu'il ne le semble au premier abord : « Car les amitiés que l'on acquiert en les payant, et non par la grandeur et la noblesse de l'esprit, on les achète, mais on ne les a pas, et en temps voulu, on ne peut en tirer profit⁹ ». En défendant l'idée que la bienveillance n'est pas efficace, Machiavel ouvre la porte à l'idée que l'amitié vertueuse le soit, sans pourtant développer ce point.

3. Bienfaisance en actes

Cicéron, à l'instar de Machiavel, voit les dangers d'une bienfaisance qui ne s'appuie que sur des ressources financières : « Quel motif [...] t'a donné l'espoir de gagner la loyauté de ceux que tu auras corrompus à prix d'argent ? [...] Celui qui en bénéficie devient plus mauvais et toujours plus disposé à attendre la même chose¹⁰ ». Cicéron affirme néanmoins qu'il ne faut pas rejeter absolument son aide financière à un pauvre méritant. Par contre, il faut généralement préférer d'autres formes de générosité qui sont supérieures au don monétaire : « Cicero distinguishes between the giving of money

and the offering of services, and favours the latter on the grounds that while the former is easier, particularly for the rich, the latter is more noble (II,52)¹¹ ».

Outre la noblesse plus grande du geste, la générosité par les actes, pour Cicéron, est inépuisable, tandis que les ressources financières, elles, sont limitées : « Ainsi la bienfaisance supprime-t-elle la bienfaisance, puisque, plus les bénéficiaires à l'égard desquels on en a usé sont nombreux, moins le sont ceux à l'égard desquels on le peut encore¹² ».

Pourtant, il y a lieu de se demander si la bienfaisance par les actes est véritablement inépuisable. C'est une question soulevée par Raphael Woolf dans *Cicero : Philosophy of a Roman Sceptic*. Woolf n'aborde cependant pas ce point pour s'opposer à Cicéron, mais pour apporter des précisions sur sa pensée : « One might assume the same to be true of one's time and energy in the case of offering services. But [...] our energies, if not literally boundless, tend to be restored by rest. Money, by contrast, if given away in large quantities, is not sustained or replenished by a comparably self-correcting mechanism¹³ ».

En effet, nous pouvons donner pratiquement toute notre énergie à aider quelqu'un une journée, rentrer chez soi, se reposer, et avoir la même quantité d'énergie disponible le lendemain, ou le surlendemain. Toutefois, si nous donnons tout notre argent dans un grand élan de générosité, nous n'en aurons pas la même quantité le lendemain. L'argent bien investi peut se régénérer lui-même, mais seulement s'il est redonné en proportion modérée.

Cicéron pousse encore plus loin son éloge des bienfaits en actes. Il dit que non seulement ceux-ci constituent, pour ainsi dire, une énergie renouvelable, mais qu'au surplus, elle est exponentielle. Plus nous donnons en acte, plus nous sommes en mesure de donner : « Au contraire, ceux qui seront bienfaisants et généreux en actes [...] auront [...] d'autant plus d'associés pour les seconder dans la pratique de la bienfaisance qu'ils auront rendu service à un plus grand nombre¹⁴ ».

Nous avons jusqu'à maintenant présenté deux formes de générosité, celle en argent et celle en acte, toutefois plusieurs autres types de bienfaits sont mentionnés dans le *De Officiis*. Parmi ceux-

ci, la simple intention est considérée comme de la bienveillance par Cicéron : « Celle-ci [la bienveillance] s'obtient surtout à force de bienfaits, c'est vrai, mais, en second lieu, la bienveillance naît de la volonté d'accorder des bienfaits, même si d'aventure les ressources n'y suffisent pas¹⁵ ». Une bonne intention est donc déjà une forme de générosité.

4. Bienveillance ou prodigalité

Ces diverses formes de bienfaisance sont d'ailleurs propres à la « grandeur et la noblesse de l'esprit¹⁶ ». C'est la porte ouverte que nous laisse Machiavel à l'intérieur même de sa critique de Cicéron. Il est en effet essentiel de différencier ce qui est de la générosité de ce qui n'en a que l'apparence. Il existe plusieurs actes qui semblent bienveillants et qui donnent pourtant une mauvaise réputation à cette vertu. Cicéron nous explique : « En somme, ceux qui donnent largement se divisent en deux catégories : les uns sont prodigues, et les autres, généreux¹⁷ ». L'individu prodigue donne sans compter, dilapide son patrimoine, tandis que la personne généreuse donne avec économie et mesure, pour s'assurer d'être encore en mesure de donner dans le futur.

Cette recommandation de ne pas dilapider son patrimoine par de grands gestes d'éclats, Machiavel l'a faite d'ailleurs lui-même :

Si l'on veut maintenir parmi les hommes le renom d'être libéral, il est nécessaire de ne laisser de côté aucune espèce de somptuosité : de telle sorte qu'un prince ainsi fait consumera toujours, dans de semblables actions, toutes ses facultés ; et à la fin, il lui sera nécessaire, s'il veut maintenir son renom d'être libéral, d'imposer les peuples de façon extraordinaire, d'être draconien et de faire toutes les choses qui se peuvent faire pour avoir de l'argent ; ce qui commencera à le rendre odieux à ses sujets ou à le faire peu estimer de chacun, lorsqu'il deviendra pauvre¹⁸.

L'autre élément séparant le prodigue du généreux est la nature du don. Le prodigue offre du divertissement, des spectacles, des banquets. Les hommes généreux, comme l'affirme Cicéron, ont

comme critères de don la nécessité et l'utilité. Ils « épongent les dettes de leurs amis, les aident pour trouver des maris à leurs filles et les secondent dans la constitution ou l'accroissement de leur avoir¹⁹ ».

Le problème, selon Machiavel, avec ce type de générosité, est qu'il ne fait pas assez de bruit. Un homme vertueux qui apporte son aide à quelques individus gênés de leur misère sans faire sa propre publicité, risque de passer pour moins bienfaisant que celui qui organise une grande fête au centre-ville : « En effet, si on en use vertueusement et comme on en doit user, elle [la libéralité] ne sera pas connue et l'infamie de la qualité contraire ne tombera pas pour autant²⁰ ».

5. Amitié et cibles de bienveillance

La bienfaisance, aux dires de Cicéron, aide à entretenir des liens sociaux entre les citoyens d'une même cité. L'un des liens humains les plus concernés par la notion de bienveillance est l'amitié. Cicéron nous dit que « l'amitié ne peut exister qu'entre hommes de bien²¹ », et que « l'homme de bien est celui qui rend service à qui il peut sans nuire à personne, sauf à y être provoqué par l'injustice²² ». Ainsi donc, l'ami est une personne qui rend service. Pour être un ami, il faut être bienveillant. La bienfaisance est le point commun qui unit les amis.

Toutefois, envers qui faut-il être serviable ? L'ami est-il une cible de bienveillance ou un simple allié avec qui travailler en vue de la bienfaisance ? Beaucoup de personnes ont besoin d'aide. Comment déterminer à qui il est bon de donner en priorité ? : « La nature nous a faits pour vivre en société. Nous prenons ainsi place dans une série de cercles, dont le plus large englobe l'humanité, dont de plus étroits nous lient à nos proches, à nos parents [...] Cette bienveillance, nous ne pouvons la mobiliser qu'à l'égard d'un petit nombre²³ ».

Ces cercles nous permettent d'établir en bonne partie qui doit être visé par notre générosité. Nous devons accorder davantage aux gens plus proches de nous, et la nature de la relation facilite également le choix du type de bienfait à offrir. Un homme a, par exemple, à prendre soin matériellement de sa femme, de ses enfants, de sa famille. L'ami a un lien avec nous qui réside essentiellement dans

les points communs et la vertu. La bienveillance que nous aurons à l'égard de l'ami risque donc d'être davantage en acte et en conseils.

D'une façon générale, les meilleurs bienfaits sont ceux que l'on offre pour les besoins de l'État. En ce qui concerne les individus, il est « mieux de placer un bienfait auprès d'hommes de bien que d'hommes de biens²⁴ ». Les gens riches ne souhaitent pas être redevables d'un bienfait à quiconque. Ils seront plus soupçonneux par rapport aux intentions du bienfaiteur et ils s'imagineront avoir préalablement rendu un service pour obtenir ce bienfait. Le pauvre méritant risque davantage de se souvenir du bienfait de génération en génération et d'inciter le peuple à voir dans le bienfaiteur un protecteur. Il sera donc plus facile dans ces circonstances pour le bienfaiteur d'accéder à des postes de pouvoir au sein de l'État.

Cependant, si l'ami, plus que l'inconnu, est une cible de bienveillance, c'est d'abord en raison de l'amour qu'il éprouve envers nous : « Concernant maintenant la bienveillance dont on fait preuve envers nous, le devoir consiste, pour commencer, à accorder davantage à celui dont nous sommes le plus aimé. Jugeons toutefois de cette bienveillance non d'après la chaleur de l'affection, comme font les jeunes gens, mais plutôt d'après sa solidité et sa constance²⁵ ».

Ainsi, le véritable signe de l'amitié n'est pas une démonstration d'affection impressionnante et spontanée, mais la constance d'une affection plus calme. Il en va de même pour les bienfaits. Nous devons être plus reconnaissants envers les gens qui nous octroient des bienfaits en petite quantité à long terme qu'envers ceux qui apparaissent, font un geste d'éclat et disparaissent.

6. Amitié et utilité

Puisque la bienfaisance est abordée sous l'angle de l'utilité dans le *De Officiis*, nous pourrions être tentés de croire que Cicéron nous incite à avoir des amis essentiellement pour des raisons pratiques. Cependant, dans le traité de *L'amitié*, il nous présente ce sujet sous un tout autre jour : « De plus, à ce qu'il me semble, ceux qui fondent l'amitié sur l'utilité ôtent à ce lien ce qu'il y a de plus aimable. Car ce qui en fait le charme, c'est moins l'avantage obtenu par le moyen

d'un ami que l'amour de l'ami ; le service qu'il rend est agréable, s'il est rendu avec affection²⁶ ».

Dans le traité sur les devoirs, Cicéron nous présente les avantages pratiques de l'amitié dans le but de montrer que l'honnête et l'utile vont de pair. Cela ne signifie pas pour autant qu'il encourage le lecteur à se concentrer sur les bénéfices de l'amitié et de la rechercher pour l'utilité.

7. *Qui a raison : Cicéron ou Machiavel ?*

Alors, quel est le critère qui détermine l'objectif que nous devons poursuivre ? L'utilité et la vertu vont-elles de pair ou Machiavel a-t-il raison de croire que l'on réussit mieux politiquement si on s'abstient de viser deux cibles ? Surtout, a-t-il choisi la meilleure des deux cibles ?

Tout d'abord, si les deux hommes politiques sont passés à l'histoire pour leur enseignement philosophique, pourrait-on dire que la vie de l'un d'eux a été un modèle de réussite sur le plan politique ? Dans le cas de Cicéron, sa vie s'est tout de même achevée par un assassinat, et en ce qui concerne Machiavel, il prie Laurent de Médicis, dans l'introduction du *Prince*, de le sortir de sa situation peu enviable : « Et si votre Magnificence, depuis les hauteurs suprêmes où elle se trouve, tourne quelquefois les yeux vers ces lieux d'en bas, elle saura à quel point, sans le mériter, je supporte une grande et continuelle malignité de fortune²⁷ ».

Cette tentative de retrouver une place en politique s'est d'ailleurs soldée par un échec puisque Laurent de Médicis n'a pas même fait l'effort de lire *Le Prince*.

Que conclure donc ? L'homme de bien peut-il être victime de médisance par des hommes jaloux de lui sur le plan politique ? L'homme qui ne vise que l'utilité sans s'embarasser de la vertu peut-il s'avérer devoir penser en pratique au moindre mal, voire au bien commun pour éviter les soulèvements du peuple ? La part de hasard et d'apparences en politique est-elle suffisamment grande pour diluer les intentions du politicien, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, prudentes ou rusées ? De quoi sont faits les cœurs des princes de ce monde ?

Nous devons maintenant admettre que nous ne parvenons pas à répondre à cette question. Toutefois, est-ce la bonne question? Est-il souhaitable pour un homme de bien de rechercher le pouvoir politique? Le pouvoir est-il une finalité pour l'homme vertueux? Si ce n'est pas le cas, quel peut donc être son objectif? Recherche-t-il le bonheur? On peut sans doute être très heureux sans occuper un rôle central en politique. Recherche-t-il le bien commun? Dans ce cas, il faut souhaiter qu'un homme de bien soit au pouvoir, l'encourager si possible et chercher à faire le bien autant qu'il sera possible. Être ou non personnellement au pouvoir est très secondaire, accessoire. Recherche-t-il la gloire? La gloire peut-elle être un objectif de vie légitime pour un homme vertueux? La vertu et l'utilité vont peut-être souvent de pair, mais le pouvoir politique est-il nécessairement utile à l'homme vertueux?

Nous croyons que la gloire et le pouvoir personnel ne peuvent pas être considérés comme des finalités, puisqu'ils ne comportent pas de bien par eux-mêmes. Le pouvoir ne peut être qu'un moyen en vue d'une fin plus élevée. En écrivant sur l'utilisation de la vertu au service du pouvoir, Cicéron a renversé l'ordre du bien. Cette inversion cicéronienne du moyen et de la fin a été la prémisse incitant Machiavel à croire que l'atteinte du pouvoir justifie le fait de sacrifier la vertu.

8. Conclusion

En somme, après nous être autorisés, grâce à un passage du *De Officiis*, à employer les termes de bienveillance, de bienfaisance et de générosité comme synonymes, nous avons vu que cette notion est classée, avec la justice, dans la vertu sociale, qui est une vertu cardinale. La bienfaisance, chez Cicéron, est étudiée avec d'autres devoirs dans son traité, et n'est abordée pratiquement que sous l'angle de l'utilité. Cependant, à une époque rapprochée quoique légèrement plus tardive, dans le stoïcisme, il existe un traité portant exclusivement sur les bienfaits, qui a été écrit par Sénèque, inspiré par Cicéron. Un autre lecteur de l'Arpinate, beaucoup plus tardif que Sénèque, est devenu célèbre notamment en raison de sa critique du traité de Cicéron. Pour Machiavel, peu importe les moyens que nous

employons, nobles ou non, l'important est qu'ils nous permettent d'arriver à nos fins. Ce dernier ne croit pas que l'utile et l'honnête vont de pair, et il préfère l'utile. C'est pourquoi il décide de s'opposer à Cicéron sur l'idée qu'il vaut mieux être aimé que craindre. Entre les deux, Machiavel choisit la crainte, et pourtant, à l'instar de Cicéron, il laisse sous-entendre que ce ne sont que les amitiés perverties par l'argent, et non la bienveillance vertueuse qui est inefficace sur le plan politique.

Cicéron affirme pourtant que le bienfaiteur peut accorder des faveurs de plusieurs manières, pas seulement grâce à l'argent, même s'il ne faut pas exclure ce mode de don. L'Arpinate croit même que les bienfaits en actes sont de beaucoup préférables à ceux en argent, notamment parce qu'ils sont plus facilement renouvelables.

Cependant, il faut être prudent face à celui que l'on perçoit comme un bienfaiteur, et ne pas confondre avec un individu prodigue. La constance tranquille est le critère selon lequel on reconnaît un ami véritable. Utile pour obtenir des bienfaits, l'ami ne doit toutefois jamais être aimé en raison de cette utilité, mais parce que ce qu'il fait pour nous, il le fait avec amour. Toutefois, cette discrète et tranquille générosité des hommes vertueux pourrait ne pas constituer un atout politique, parce qu'elle n'est pas connue du public. Elle est tout de même préférable à la prodigalité, car elle est raisonnable et permet de ne pas dilapider son patrimoine.

Toutefois, que la vertu soit ou non un atout politique, le fait qu'elle soit supérieure au pouvoir et à la gloire rend difficile le fait de la penser en termes de moyen en vue du pouvoir, et bien qu'elle a rarement été aussi noblement utilisée que dans le traité de Cicéron, son instrumentalisation même pourrait s'avérer être une pente glissante vers le vice.

Au terme de cette recherche, une question reste en suspens. Pourquoi Machiavel, s'il affirme que ce ne sont que « les amitiés que l'on acquiert à prix d'argent et non par grandeur et noblesse d'âme²⁸ » qui sont politiquement inefficaces, ne s'est-il pas rangé du côté de Cicéron ? Nous ne le saurons jamais vraiment. Néanmoins, lorsque l'on étudie, par exemple, le portrait du sage stoïcien, une question nous vient à l'esprit : ce sage existe-t-il ? Panétius et Cicéron ont mis

de côté le sage, parce qu'ils avaient foi en la capacité de l'homme du commun de grandir en vertu. Cependant, pour Machiavel, « l'on peut dire des hommes généralement ceci : qu'ils sont ingrats, changeants, [...] lâches [...], avides, [...] méchants²⁹ ». Alors, s'il y a lieu de se demander si le sage, possédant « grandeur et noblesse d'âme³⁰ », existe, et que Machiavel ne croit pas au potentiel de bonté de l'être humain moyen, peut-être que la réponse à notre question est simplement que, dans ce monde politiquement et humainement très difficile dans lequel il a vécu, il faut avoir pitié de cet homme qui n'a toujours rencontré sur son chemin que la désillusion.

-
1. Cicéron, *L'amitié*, texte établi et traduit par L. Laurent, Paris, Les Belles Lettres (coll. Des Universités de France), 1965.
 2. Cicéron, *Les Devoirs*, texte établi par M. Testard, présenté et traduit par S. Mercier, Paris, Les Belles Lettres, 2014, I, 20, p. 25.
 3. Myriam T. Griffin, *Seneca on Society : A Guide to De beneficiis*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 22.
 4. François-Régis Chaumartin, *Le De Beneficiis de Sénèque : Sa signification philosophique, politique et sociale*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 35-36.
 5. Cicéron, *Les Devoirs*, *op. cit.*, II, 23, p. 211.
 6. Gérald Allard, « Machiavel, lecteur des Anciens » dans *Laval théologique et philosophique*, volume 46, n° 1, 1990, p. 50.
 7. *Ibid.*, p. 50.
 8. Nicolas Machiavel, *Le prince*, traduction par J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, Paris, PUF, 2014, p. 197-199.
 9. *Ibid.*, p. 199.
 10. Cicéron, *Les Devoirs*, *op. cit.*, II, 53, p. 247.
 11. Raphael Woolf, *Cicero : The philosophy of a Roman sceptic*, New York, Routledge, 2015, p. 189.
 12. Cicéron, *Les Devoirs*, *op. cit.*, II, 52, p. 245.
 13. Raphael Woolf, *op. cit.*, p. 189.
 14. Cicéron, *Les Devoirs*, *op. cit.*, II, 52, p. 245.
 15. *Ibid.*, II, 32, p. 221.
 16. Nicolas Machiavel, *op. cit.*, p. 197-199.
 17. Cicéron, *Les Devoirs*, *op. cit.*, II, 55, p. 249.
 18. Nicolas Machiavel, *op. cit.*, p. 191.
 19. *Ibid.*, livre II, XVI, 55, p. 249.

- 20 .Nicolas Machiavel, *op. cit.*,p. 191.
21. Cicéron, *L'amitié*, traduction par L. Laurand, Paris, Les Belles Lettres, 1965, V, 18, p. 12.
22. Cicéron, *Les Devoirs*, *op. cit.*,III, 76, p. 373.
23. Philippe Muller, *Cicéron : Un philosophe pour notre temps*, Giromagny, L'Âge d'Homme, 1990, p. 271.
24. Cicéron, *Les Devoirs*, *op. cit.*,II, 71, p. 269.
25. *Ibid.*, I, 47, p. 57.
26. Cicéron, *L'amitié*, *op. cit.*, XIV, 51, p. 29.
27. Nicolas Machiavel, *op. cit.*,p. 77.
28. *Ibid.*, p. 85.
29. *Ibid.*, p. 85.
30. *Ibid.*

La faculté de se prémunir dans le *De Officiis* de Cicéron

CHARLOTTE POUYAUD, *Université Bordeaux Montaigne*

RÉSUMÉ : Dans le stoïcisme, la faculté de se prémunir, la *prudentia*, permet à l'homme d'anticiper les événements futurs et ainsi d'agir toujours conformément à la rationalité du monde. Cette faculté est associée à la sagesse, *sapientia*, traditionnellement considérée comme un certain type de connaissance. Dans le *De Officiis*, qui est un traité sur les devoirs, l'accent est mis sur l'aspect pratique des vertus. Ainsi, dans cet ouvrage, Cicéron fait varier le sens de la *prudentia* : elle est d'abord définie comme le propre de la raison humaine, puis comme la dimension pratique de la vertu, la distinguant de son versant théorique, la *sapientia*, et enfin comme ruse lorsqu'elle est séparée de la justice. Nous expliquerons donc comment Cicéron fait de la *prudentia* une vertu pratique, nécessairement associée à la raison humaine et à la connaissance du vrai.

Introduction

Selon la cosmologie stoïcienne, le monde est gouverné par la raison. Ce faisant, tout ce qui advient n'est pas contingent, mais nécessaire, rationnel et bon. L'histoire du monde, d'une certaine manière, est écrite : il y a un destin du monde. Or il semblerait que du point de vue de l'homme, les événements n'apparaissent pas toujours comme nécessaires et que le monde n'apparaisse pas non plus comme étant parfaitement rationnel. C'est ce que précise Alexandre d'Aphrodise avec la définition stoïcienne de la fortune qu'il donne dans son traité *Sur le destin* : « [Les stoïciens] posent que tout arrive nécessairement (*ex anankês*) et [soutiennent] que la fortune/le fortuit (*hê tuchê*) n'est pas [pour autant] éliminée. [...] [Ils] définissent la fortune et le hasard (*tên tuchên kai to automaton*)

comme *des causes obscures pour la raison humaine (aitian adêlon anthrôninô (i) logismo (i))¹* ».

Cette définition du fortuit implique que la raison humaine n'a pas un accès clair et précis à la manière dont se déroule le destin, car elle n'en comprend pas les causes. Autrement dit, elle a une certaine déficience en ne percevant pas nécessairement la rationalité qui est constamment à l'œuvre dans le monde, et ce derrière n'importe quel événement. En effet, l'homme n'a pas les moyens de se représenter l'entière du destin, puisqu'il n'a pas un point de vue omniscient et englobant sur le monde qui lui permettrait d'embrasser l'enchaînement rationnel des événements. Ainsi, au lieu de percevoir les événements comme nécessaires, il les interprète comme étant le fruit du hasard. Or ce que nous appelons hasard, pour les stoïciens, est en vérité une cause rationnelle – puisque le monde est gouverné par la raison –, mais dont la rationalité ne nous apparaît pas. De fait, dans le stoïcisme, la fortune est seulement le produit de la raison humaine et n'existe pas en dehors d'elle. Or, ne pas percevoir la rationalité à l'œuvre dans le destin, c'est aussi ne pas comprendre en quoi les événements sont nécessairement bons. En effet, il faut préciser que, pour les stoïciens, se conformer à la rationalité est la condition *sine qua non* d'une vie heureuse. Rappelons que la sagesse est ce par quoi nous pouvons atteindre la *vita beata*, qui ne consiste en rien d'autre que de se conformer à la raison. Or, dès lors que nous percevons les événements comme mauvais, nous sommes enclins à les subir (ils peuvent par exemple nous plonger dans un état de tristesse). Et d'autres problèmes se dressent encore, car ne pas connaître les circonstances implique que nous ne sommes pas capables de les contrôler ou d'agir correctement et en connaissance de cause. Si nous sommes pris au dépourvu, il est probable que nous ne sachions pas comment agir, ni quelle décision prendre. Et dans ce cas, notre choix ne sera pas le fruit d'une réflexion rationnelle, mais probablement celui d'un empressement, d'une confusion, d'une maladresse et de fait, la possibilité de se laisser aller aux passions. Ainsi, ne pas agir correctement face aux circonstances, succomber aux passions, ne pas être en mesure de juger ce que nous devons faire, ne pas accepter notre destin, revient à dire que nous n'agissons pas

conformément à la raison, et donc que nous ne sommes ni vertueux ni heureux.

Nous avons remarqué deux niveaux : d'un point de vue global, le monde est un enchaînement causal prédéterminé et rationnel, et du point de vue de l'homme les causes s'enchaînent sans qu'il les comprenne nécessairement, et en pâtit. L'enjeu pour l'homme est, comme nous l'avons vu, la nécessité d'être vertueux, puisque suivre la raison est le propre de la sagesse. Dans ce cas, existe-t-il une vertu permettant de combler cette incapacité à comprendre les événements ? L'homme n'a-t-il pas un moyen de pallier cette déficience ? Nous allons voir que le stoïcisme indique bien une manière de limiter les conséquences de cette déficience de la raison humaine, ou du moins de les amoindrir, laissant la possibilité à l'homme de se diriger vers la sagesse.

La solution est à chercher du côté de la prudence. Elle est l'une des quatre vertus et est souvent rattachée à la notion de *sapientia*, sagesse, définie comme *connaissance du vrai*. Dans la philosophie stoïcienne, le terme *prudencia* est une contraction de *providentia* signifiant providence. La notion de *prudencia* revêt dès lors aussi le sens particulier de prévision, d'anticipation². Elle se révèle être la capacité à se projeter, à anticiper ce qui peut arriver, à déterminer ce à quoi je pourrais faire face en vue de ne pas être surpris et déstabilisé. À plus forte raison, elle permet de savoir à l'avance comment je pourrais agir dans telle ou telle situation. Notons au passage que cette faculté n'est qu'une facette de la notion de *prudencia*, déjà existante dans la pensée grecque, notamment chez Aristote, et reformulée à l'époque romaine. Mais revenons à notre sujet, car c'est précisément cet aspect de la *prudencia* qu'il nous importe de traiter, et nous en trouvons des traces dans le *De Officiis* de Cicéron, un ouvrage qui s'appuie, pour les deux premiers livres, sur une œuvre perdue du stoïcien Panétius. Nous allons examiner comment, dans cet ouvrage, se traduit cette faculté de se prémunir. Est-elle le propre de la *prudencia* comme nous venons de le dire ? Ou bien revêt-elle un autre nom ? Il semblerait qu'une étude attentive de cette faculté dans le *De Officiis* nous permette de mieux saisir sa genèse, de comprendre ce sur quoi elle repose et dépend.

Ce travail vise à montrer trois aspects de la *prudentia* qu'expose Cicéron : d'une part, la *prudentia*, faculté de se prémunir, prend racine dans la raison humaine et elle est dès lors liée à la sagesse, la *sapientia*. Deuxièmement, dans le cadre de ce traité des devoirs, il est nécessaire de faire valoir la dimension pratique des vertus : la *prudentia* sera donc une vertu pratique qui nécessite un certain exercice. Elle est en ce sens moins la faculté de se prémunir comme on l'entend traditionnellement que la capacité de bien agir en toute situation. Et troisièmement, l'étude de cette notion révèle la nécessité de penser l'inséparabilité des vertus et le fait que cette faculté d'anticipation n'a de sens qu'en la pensant vis-à-vis de la raison.

Cicéron donne à ce terme plusieurs définitions, ce qui rend difficile de restituer une définition claire, cohérente et univoque de la *prudentia*. La première définition fait de la *prudentia* une faculté intellectuelle, comme étant le propre de la raison et de l'exercice de cette raison, et donc associée à la *sapientia*, connaissance du vrai : « L'homme, en revanche, parce qu'il possède en partage la raison (qui lui permet de discerner les conséquences, de voir les causes des choses et de n'ignorer point leurs prodromes et, pour ainsi dire, leurs antécédents) met en rapport les ressemblances, il associe et attache aux choses présentes celles qui sont à venir, il embrasse aisément du regard le cours de sa vie tout entière, et il prépare ce dont il a besoin pour la mener³ ». La seconde définition distingue en revanche la *prudentia* de la *sapientia* en tant que, respectivement, l'une serait la dimension pratique et l'autre le versant théorique : « Et la première de toutes les vertus, cette sagesse que les Grecs appellent *sophia* – par la prudence, que les Grecs désignent du nom de *phrônesis*, nous entendons, en effet, une autre science, celle des choses qu'il faut rechercher et de celles qu'il faut éviter⁴ ». Plutôt que de définir la *prudentia* telle qu'on la qualifie traditionnellement, comme faculté intellectuelle d'agir, Cicéron l'attribue précisément à la dimension pratique, autrement dit à la faculté d'agir quelle que soit les événements, et ce, conformément à la raison. La *prudentia*, en tant que vertu, est ainsi étroitement liée à la raison et est la dimension

pratique de la vertu, qu'elle forme avec la *sapientia*, dimension théorique de celle-ci.

1. L'anticipation comme le propre de la raison

Au tout début du livre I, au paragraphe 11, Cicéron commence par distinguer les hommes des animaux. Les hommes et les animaux ont bien un point commun, qui est le souci de se conserver. Néanmoins, un élément de différenciation vient s'imposer, qui n'est autre que la raison. Les hommes seraient dotés en propre de la raison, tandis que les animaux seraient irrationnels. Pour expliquer plus précisément ce que revêt cette différence, Cicéron poursuit :

Mais, entre l'homme et la bête, il y a surtout cette différence, c'est que la seconde ne s'applique, pour autant qu'elle est mue par sa sensibilité, qu'à ce qui est proche ou présent, n'ayant qu'une perception très réduite du passé ou de l'avenir ; l'homme, en revanche, parce qu'il possède en partage la raison (qui lui permet de discerner les conséquences, de voir les causes des choses et de n'ignorer point leurs prodromes et, pour ainsi dire, leurs antécédents) met en rapport les ressemblances, il associe et attache aux choses présentes celles qui sont à venir, il embrasse aisément du regard le cours de sa vie tout entière, et il prépare ce dont il a besoin pour la mener⁵.

Nous voyons ici que la raison est définie comme étant cette faculté de se projeter et d'anticiper. Ce n'est donc pas la *prudentia* qui est mentionnée pour qualifier cette anticipation, mais bien la raison. En définissant la faculté de prévision comme étant le critère de séparation entre les hommes et les bêtes, Cicéron place cette faculté d'anticipation au centre de la nature humaine. L'homme peut se préparer afin de savoir comment agir dans sa vie future. On remarque que la distinction réside dans le fait qu'il a la capacité de s'extraire de l'instant présent, d'occuper un point de vue en dehors du moment dans lequel on se trouve. Il n'est de fait pas prisonnier du présent comme le sont les bêtes (qui utilisent la sensation, laquelle dépend de la *présence* de l'objet sensible). Et c'est seulement par cette capacité

à se détacher du présent qu'il peut se projeter et se préparer au futur. Ce qui distingue l'homme de l'animal est sa nature rationnelle qui lui permet de se projeter dans différentes temporalités. Tandis que les bêtes, au contraire, ne font que suivre la sensation (la bête est « mue par sa sensibilité ») et s'enferment ainsi dans le présent. En ayant la capacité de se remémorer le passé et de se projeter dans le futur, l'homme n'est pas seulement guidé par la sensation comme l'est la bête. La nature rationnelle de l'homme s'oppose ainsi à la sensation qui caractérise le comportement animal, qui est une adhérence au présent, et le place ainsi au-delà de cette unique spatialité.

Cicéron précise également que les hommes ont la raison « en partage ». Il faut éclaircir ce point : ce qu'il entend par là est que les hommes ont en partage la raison *avec les dieux*. Or il est intéressant de remarquer que la raison divine, contrairement à la raison humaine, a un point de vue omniscient sur le monde. Autrement dit, elle perçoit toute la rationalité qui est à l'œuvre dans le monde et son enchaînement causal. Ainsi, on pourrait comprendre pourquoi la faculté d'anticipation est le propre de la raison ou bien au contraire pourquoi la raison est définie comme étant la capacité de prévoir, en tant que celle-ci est la possibilité pour l'homme d'éviter ce vers quoi l'entraîne sa déficience et de se conformer à la rationalité du monde. Cependant, il faut préciser que l'anticipation n'est pas pour autant l'équivalent de cette omniscience de la raison divine. Elle n'est qu'un truchement, car l'homme n'a jamais les moyens de comprendre véritablement les causes du monde, comme le dit Jean-Joël Duhot dans *La conception stoïcienne de la causalité* :

Une connaissance véritablement causale du monde ne peut être que divine, mais cela n'entraîne pas que l'homme doive se contenter d'une connaissance illusoire, laissant à Dieu la connaissance des réalités. Les signes que nous appréhendons sont soit des causes (la blessure au cœur par exemple), soit l'envers ou la trace d'une causalité, qui nous permet ainsi d'en déceler l'existence et le fonctionnement ; la causalité cachée est alors comprise par analogie avec une causalité connue⁶.

La faculté de se prémunir s'avère être alors un outil pour contrer cette déficience, sans pour autant la combler réellement. Nous allons à présent voir les mécanismes intellectuels permettant à l'homme de s'extraire du présent.

2. L'anticipation comme faculté intellectuelle

Ce qui ressort de cette citation est la caractéristique spécifiquement intellectuelle de la raison : les verbes qu'utilise Cicéron (discerner, associer, voir, ne pas ignorer) relèvent de la connaissance et du raisonnement. Se prémunir pour l'avenir nécessite l'exercice d'un raisonnement sur les choses. Il semblerait qu'il faille *connaître* la manière dont les choses adviennent, ce qu'elles provoquent et être en mesure de les différencier, les classer les unes par rapport aux autres. Précisons néanmoins que cette connaissance se fait dans la mesure du possible, à l'échelle des capacités de l'homme. L'enjeu est de se constituer une sorte de *connaissance* des choses, de leurs causes. Le travail de cet exercice de la raison est d'évacuer le hasard que produit naturellement la raison humaine, en l'amenant vers une connaissance des choses permettant l'anticipation.

Par ailleurs, cette définition n'est pas sans rappeler ce qu'Aristote entend par prudence. La prudence chez Aristote est la « vertu de délibération » : elle est la « la prévision qui cherche à percer un avenir obscur, parce qu'ambigu ; elle est aussi la prévoyance qui préserve l'individu des dangers⁷ ». Autrement dit, cette définition de l'anticipation comme faculté intellectuelle, de raisonnement remonte déjà, au moins, à Aristote. Néanmoins, comme l'indique Danielle Lories, la comparaison ne peut aller plus loin, car pour Aristote, il existe de la contingence dans le monde sublunaire et par conséquent, il est possible de délibérer sur ce qu'il nous sera possible de faire. Selon Danielle Lories, la faculté d'anticiper dans le stoïcisme est davantage « une interprétation » du futur, qui reste à différencier d'une délibération⁸. En effet, l'enjeu pour l'homme dans le stoïcisme est de se conformer au destin.

Toutefois une telle capacité relève d'un raisonnement qui s'exerce sur les choses, et donc implique une capacité d'analyse dans le présent, sur ce que nous percevons. Pouvons-nous alors connaître

les choses dès lors que nous les appréhendons? L'exercice de ce raisonnement ne nécessite-t-il pas un entraînement, un vécu? Pouvons-nous connaître les causes des choses, leurs conséquences dès la première fois que nous les rencontrons?

3. *L'anticipation dépend de la science de la connaissance du vrai*

Une première mention de la prudence dans le livre I permet peut-être de préciser en quoi consiste la faculté d'anticiper. Voici comment Cicéron la définit :

Ces quatre parties, bien que liées les unes aux autres et entremêlées, donnent cependant naissance à des types de devoirs déterminés ; ainsi celle dont nous avons parlé en premier lieu, dans laquelle nous plaçons la sagesse et la prudence, inclut en elle la recherche et la découverte du vrai, et telle est la fonction propre de cette vertu. En effet, à mesure qu'un homme distingue plus nettement la vérité de chaque chose, et qu'il peut en voir et en exposer la cause avec pénétration et célérité, il passe alors ordinairement (et à bon droit) pour l'homme le plus avisé (*prudenterissimus*) et le plus sage (*sapientissimus*)⁹.

Ici la *prudentia* est associée à la *sapientia*, sagesse, qui est le savoir, la connaissance du vrai, et toutes deux sont définies comme « la recherche et la découverte du vrai ». La *prudentia* n'est donc pas explicitement définie comme étant la faculté de prévision. Dans ce cas, si la prudence n'est pas pensée comme étant la clairvoyance, mais plutôt comme étant la science théorique de la connaissance, du savoir, il n'en demeure pas moins que la faculté de se prémunir, étant le propre de la raison, ne soit pas liée à ce savoir. Car la connaissance du vrai est visiblement la connaissance des choses et de leurs causes (« à mesure qu'un homme distingue plus nettement la vérité de chaque chose, et qu'il peut en voir et en exposer la cause avec pénétration et célérité ») et plus largement la connaissance de la nature, qui, comme nous l'avons dit est le propre de l'anticipation : il faut déceler les causes et les conséquences des choses afin d'anticiper les événements à venir. Dans son ouvrage *Faire usage : la pratique du*

stoïcisme, Thomas Bénatouïl indique que cette connaissance a bien pour but de déceler la rationalité du monde : « Seules l'expérience et la connaissance scientifique de la nature permettent selon Chrysippe de s'y [la nature] insérer sereinement et de démontrer la rationalité intime de son organisation¹⁰ ».

Dès lors, si l'anticipation est affaire de rationalité et que la connaissance de la nature est de fait la connaissance de la rationalité du monde, alors nous percevons bien en quoi il y a corrélation. De la même manière, c'est toujours par nos facultés intellectuelles que cette connaissance de la nature est rendue possible, ce sont des « grilles d'intelligibilité » qui nous permettent de comprendre le monde¹¹. Comme nous l'avons mentionné précédemment, l'anticipation se définit comme étant un raisonnement, une analyse qui implique cette connaissance de la nature. En ce sens, nous pouvons dire qu'elle est elle-même une forme de savoir porté exclusivement sur les choses à venir. Cicéron précise ensuite que ce sont des « grilles d'intelligibilité » qui nous permettent de comprendre le monde. Or, nous allons voir à présent si cette faculté d'analyse, d'anticipation, est naturellement opérante chez l'homme. Car si elle est rangée parmi les vertus et qu'elle est un exercice de la raison, il nous faut comprendre comment elle se manifeste.

4. L'apprentissage de l'anticipation

Puisque l'anticipation dépend de la raison (et de la connaissance du vrai), remonter à sa genèse permet de montrer en quoi elle est à la fois innée et non innée, en tout cas que son effectivité n'est pas naturellement opérante en l'homme.

La différence entre la raison humaine et la raison divine permet notamment d'éclaircir ce point. Certes, l'homme a bien en partage la raison avec les dieux, mais un point les différencie. Comme le fait remarquer Thomas Bénatouïl, il existe véritablement une distinction entre la raison humaine et la raison divine :

La distinction entre possession et usage, *habere* et *uti*, est ici explicite : son enjeu est de différencier nettement la rationalité divine, toujours opérante, efficace et engagée dans

l'administration du monde, de la rationalité humaine sujette à d'innombrables éclipses. Cicéron [en *De natura deorum* II 79] veut ainsi dire que, chez les dieux, l'usage ne se distingue pas de la possession, dès lors que les dieux ne se contentent jamais de disposer de la raison : elle est, chez eux, sans cesse active et ils ne font rien qui ne soit validé et piloté par elle. Comme « l'usage » des membres du corps ou « l'usage des représentations », l'expression « l'usage de la raison » fait donc d'abord allusion à la mise en œuvre effective d'une capacité par son possesseur, qui ne se contente pas de détenir cette puissance sans l'activer ou de subir ses effets sans la maîtriser¹².

Cette différence dévoile le caractère rationnel inébranlable de la raison divine face à une rationalité humaine épisodique. La rationalité des dieux est toujours en action, toujours là, tandis que la rationalité humaine n'est pas systématiquement opérante. Autrement dit, la raison humaine est perfectible et doit fournir un effort pour espérer atteindre la constance de la raison divine. C'est pourquoi il est dit dans le stoïcisme que la raison suit un développement : l'homme doit prendre conscience de sa nature rationnelle qu'il ne perçoit pas à la naissance, pour ensuite chercher à la développer et l'exercer. Et cette « prise de conscience » de sa propre rationalité naît lorsque le désir de connaissance du vrai se fait sentir (il apparaît donc simultanément). Rappelons également que pour les stoïciens, l'homme, une fois né, est perverti par la société (dès lors que l'enfant est aux mains des nourrices), qui le corrompt en l'éloignant de cette nature originellement rationnelle et vertueuse. De fait, la rationalité est à retrouver et à reconquérir par la vertu. Ceci expliquant pourquoi la faculté d'anticiper est attribuée au sage. Or celui-ci, chez les stoïciens, n'illustre pas la majorité des hommes. Bien au contraire, il est une figure très rare, voire idéale – le reste des hommes étant des insensés. Ces trois points montrent donc que la raison humaine n'est pas naturellement opérante. De fait, la rationalité de l'homme s'apprend et il doit fournir un effort, un travail pour se conformer à cette rationalité, qui n'est autre que l'exercice de la vertu. Et par extension, puisque la faculté d'anticiper est le propre de la raison,

elle n'est pas non plus naturellement opérante. Ces différents points mettent également en lumière que c'est le bon usage de la raison qui permet d'activer cette faculté d'anticipation. En effet, pour les stoïciens, le bon usage dépend de l'exercice de la vertu, et l'anticipation étant corrélée à la première vertu, alors celle-ci est tributaire d'un bon usage de la raison. Sans cet exercice adéquat de la raison, l'homme ne peut se projeter au-delà du présent dans lequel il s'enlise. Car ne pas se conformer à la raison, c'est suivre ses passions et ses impulsions, réagir dans un présent sur lequel nous n'avons pas prise puisqu'une certaine maîtrise du présent dépend d'une forme de savoir du passé et de l'avenir.

Une nouvelle occurrence dans le *De Officiis* laisse entendre la nécessité de l'apprentissage et rappelle également la nécessité de l'expérience acquise : « Ainsi le propre d'un jeune homme est de respecter ses aînés et, parmi eux, de choisir les meilleurs et les plus estimés pour s'appuyer sur leur jugement et leur autorité, car la jeunesse doit, dans son ignorance, être instruite et guidée par la prudence des vieillards¹³ ».

La prudence est bien ici associée à la vieillesse, renforçant alors l'idée que celle-ci s'acquiert au fil de la vie par *l'expérience*. Comme nous le disions auparavant, nos facultés intellectuelles telles que la déduction, l'analyse, ne peuvent s'exercer en vue de l'anticipation qu'à condition que nous ayons déjà connu certains événements. Dans cet extrait, on remarque qu'elle s'acquiert chez les jeunes individus au contact d'un homme de bien, d'un sage, pouvant être un tuteur dans cette recherche de la connaissance de la nature. En d'autres termes, bien que cette faculté soit le propre de chaque homme, celle-ci est une hétéronomie. En somme, cette occurrence rend compte de deux choses : d'une part que la prudence s'acquiert bien avec l'expérience de la vie, d'autre part qu'elle renvoie à la parénétiqque que recommandent les stoïciens afin de contribuer à l'apprentissage de la vertu pour l'homme progressant.

5. L'intérêt de l'anticipation à l'échelle de la cité

C'est au paragraphe 74-81 du livre I que nous retrouvons cette faculté illustrée telle que nous l'avons envisagée selon sa première

mention. Elle apparaît dans le cadre d'une discussion que mène Cicéron dans le but de démontrer que les exploits civils ne sont pas moins à louer que les exploits militaires. Si ces derniers sont habituellement davantage loués que les exploits civils, Cicéron remarque deux avantages à ce genre d'exploits. Le premier se trouve dans l'exemple qu'il donne de Solon et Thémistocle : bien que l'on retienne la victoire de Thémistocle, on oublie de considérer la portée du projet qu'a mené à bien Solon, qui est l'institution de l'Aréopage. Cicéron souligne ici l'utilité pérenne de la décision de Solon, ce que l'on ne peut attribuer à la victoire de Thémistocle. Ce que cherche à souligner Cicéron ici semble être l'avantage du courage civil à s'attarder sur le raisonnement, la préparation portée à l'ouvrage futur, qu'on ne retrouve pas dans les décisions militaires. Il ajoute que les civils ont également la capacité et le devoir d'agir selon leur pensée et la bonne « direction » de leur âme, ce qui sous-entend une fois de plus que les décisions seraient prises avec raison. Il veut ici pointer la dangerosité de la guerre lorsque celle-ci n'est pas le fruit d'un raisonnement, mais au contraire le fruit d'une décision impétueuse et intempestive. Le danger est de trop faire la guerre, sans que cela soit utile alors même qu'elle doit être évitée le plus possible. Il faut donc tempérer cette imprévisibilité. La faculté d'anticiper s'avère être la solution pour éviter de se mettre en danger inutilement. Ainsi, un grand homme ne doit pas se laisser déstabiliser par les circonstances et de fait, ne pas céder aux passions. Mais Cicéron ajoute que cette faculté d'agir correctement et sous le joug de la raison ne suffit pas encore : il faut pouvoir se projeter dans l'avenir. Il faut également pouvoir anticiper ce qui peut arriver :

Sans doute est-ce là le partage d'une grande âme, mais voici, en plus, celui d'une grande intelligence : anticiper par la pensée ce qui est à venir, déterminer, assez longtemps à l'avance, ce qui peut arriver dans un sens comme dans l'autre ainsi que ce qu'il faudra faire quand un événement se produira, et ne pas s'exposer à dire un jour : « Je n'y avais pas pensé ». Voilà le propre d'une grande âme ; élevée et confiante dans sa prudence ainsi que son jugement¹⁴.

Ici, la faculté d'anticiper est bien décrite comme étant proprement intellectuelle, et précisément, il s'agit d'anticiper toutes les situations dans lesquelles nous pourrions nous retrouver. Autrement dit, faire la liste de toutes les options possibles afin de ne pas être surpris par une circonstance que l'on n'aurait pas déjà considérée. Par ailleurs, cette représentation des situations futures possibles a surtout pour but d'imaginer comment nous pouvons agir. On voit également qu'elle est directement liée à la prudence, ici connaissance du vrai. À cela s'ajoute que l'anticipation est, pour les stoïciens, l'une des conditions à la vie heureuse, car l'utilisation de la mémoire et de l'anticipation (notamment sur les difficultés futures) contribue à une unification de la conscience humaine. Or cette unification de la conscience est nécessaire à la vie heureuse, puisqu'elle permet un état constant de bien-être¹⁵. L'anticipation, dans ce cas, n'est pas une connaissance précise de ce qui va se produire, mais seulement la préparation psychologique que peut entreprendre l'homme afin de ne pas se laisser dépasser par les circonstances.

Cicéron fait ensuite une nouvelle fois référence à la dualité entre l'homme et la bête. Ce qui caractérise la bête est d'agir spontanément, sans même s'attarder sur la situation, ni réfléchir sur ce qu'il y a de mieux à faire. Une fois de plus, un tel comportement n'est pas digne de l'homme qui doit, en vertu de sa rationalité, prendre la peine d'anticiper ses actions selon les circonstances. Il est intéressant de voir ici que la question de l'anticipation est reportée aux affaires publiques, notamment la guerre. La guerre, selon Cicéron, est à éviter le plus possible. Ainsi la capacité d'anticipation est nécessaire pour répondre à cette condition. Ce qu'il préconise est qu'il faut savoir discerner ce qui est bon à faire et surtout ne pas se mettre au-devant du danger. Il ajoute plus loin : « Voilà pourquoi appeler de ses vœux la tempête par temps calme est le propre du fou, tandis que parer à la tempête par tous les moyens possibles est le propre du sage, surtout s'il y a plus de bien à se tirer d'affaire que de mal à demeurer dans une situation incertaine¹⁶ ».

Encore une fois, se mettre dans une situation périlleuse et même la provoquer n'est pas digne de l'homme, car il lui est possible de la contrer par l'anticipation. À l'échelle de la cité, l'anticipation s'avère

cruciale afin de ne pas la mettre en péril s'il n'y a pas lieu de faire la guerre.

Bien que nous ayons admis que l'anticipation dépend d'une connaissance des choses, de la connaissance du vrai, elle n'est pas pour autant une science exacte des choses à venir. Cet extrait laisse entendre qu'un grand homme peut seulement faire des pronostics sur les situations à venir : il fait la liste de toutes les situations dans lesquelles il pourrait se retrouver. Néanmoins, l'anticipation ne lui indique pas ce qui va réellement se produire. Elle est seulement une science au conditionnel : il pourrait se produire ceci, cela etc. De fait, il semble d'autant plus clair, à la lecture de ce texte, que l'anticipation n'est jamais une projection certaine du futur. Elle est uniquement la production de possibilités, et le travail de l'homme, une fois ces possibilités établies, est de réfléchir à la manière dont il peut agir dans telle ou telle situation. Cela pointe encore une fois un certain défaut ou une incapacité de la raison humaine par rapport à la raison divine. Les facultés de la raison humaine sur ce point ne sont jamais équivalentes à celles de la raison divine. La faculté d'anticiper n'est qu'un truchement qui n'égale pas l'omniscience de la raison divine.

6. *La prudence comme sagesse pratique et la division des vertus*

Le paragraphe 153 du livre I vient cependant marquer une rupture. Cicéron indique que *sapientia* et *prudentia* sont distinctes :

Et la première de toutes les vertus, cette sagesse que les Grecs appellent *sophia* – par la prudence, que les Grecs désignent du nom de *phrónesis*, nous entendons, en effet, une autre science, celle des choses qu'il faut rechercher et de celles qu'il faut éviter –, cette sagesse, donc, dont j'ai dit qu'elle occupait la première place, est la science des choses divines et humaines, qui inclut la communauté et la société des dieux et des hommes entre eux¹⁷.

La *prudentia* n'apparaît plus alors comme étant l'égale ou le synonyme de la sagesse. La faculté de prévenir, que nous pensions une, est subdivisée en deux sciences distinctes. Mais quelle est alors leur différence ? La suite du passage nous éclaire sur cette question :

« Et de fait, la connaissance et la contemplation de la nature seraient, en un sens, mutilées et inachevées si elles ne débouchaient sur aucun agir effectif¹⁸ ».

Donc, ce qui différencie la *sapientia* de la *prudentia* est que la première est théorique, la seconde pratique. Ainsi ce que nous avons examiné auparavant, comme connaissance du vrai en tant que faculté intellectuelle dont dépend l'anticipation, se révèle être a posteriori le propre de la sagesse. La *prudentia* est donc pensée comme le versant pratique de la *sapientia*, en tant qu'elle est l'application de cette anticipation. Autrement dit, elle est la capacité d'agir selon notre anticipation et donc de choisir ce qui est bon et de rejeter ce qui est mauvais. Pour les stoïciens, et notamment pour Cicéron dans le *De Officiis*, la vertu ne peut être seulement théorique, elle est même avant tout pratique.

Au livre II, Cicéron développe une ambiguïté concernant la *prudentia*. Elle est bien la sagesse pratique mais se révèle être une ruse lorsqu'elle est séparée de la seconde vertu, la justice. Il remarque en effet que sans la justice, la *prudentia* n'est pas une vertu. Plus loin dans le texte, au paragraphe 33, Cicéron revient sur la nécessité de lier prudence et justice dans le cadre spécifique de ce que doit inspirer un dirigeant, notamment la confiance. Dans cet exemple, le véritable caractère vertueux ne peut s'acquérir que par l'association de la justice et de la prudence. Car si la sagesse pratique qu'est la prudence consiste à agir en connaissance de cause, la prudence seule ne suffit pas à agir conformément à la vertu. En effet, il est toujours possible d'user d'une certaine ruse, ou mesquinerie, afin de répondre à ses propres fins, par exemple. Dans ce cas, la prudence entre en contradiction avec la justice et n'est pas vertueuse. Il ne s'agit d'ailleurs pas de la ruse en tant que *mêtis*, dont l'illustration pour les stoïciens est Ulysse, qu'ils considèrent comme un exemple de sagesse. Or on comprend mal pourquoi Cicéron parle de prudence en tant que ruse, puisque nous avons vu qu'elle était une vertu, tout en sachant qu'il défend la théorie de l'inséparabilité des vertus – revendiquée par Chrysippe – qui consiste à dire que la possession d'une vertu implique la possession de toutes les autres. Au paragraphe 35, il clarifie ce point en affirmant ne pas ébranler cette idée, mais parle ainsi car il s'adresse à la foule. En réalité, lorsqu'il

parle de la justice dissociée de la prudence, il entend davantage la prudence comme un trait de caractère, de même que l'on parle d'un homme courageux, pour citer son exemple, ou respectueux, et ne parle donc pas de la prudence comme vertu. Considérer la prudence comme vertu indépendamment de la justice, c'est se méprendre. Et de fait, lorsque nous parlons de prudence en tant que vertu, elle ne peut être pensée qu'en étant associée à la justice. Ce faisant, l'apparence de division n'en est pas une, puisque la justice implique nécessairement la prudence. Cicéron fait apparaître cette nuance car elle permet de montrer que la prudence en tant que ruse est à l'origine du conflit entre le beau et l'utile, qui est le problème qui l'occupe au début du livre II. Ainsi, on pourrait dire qu'il distingue deux types de prudence, l'une comme vertu, la seconde comme trait de caractère. La nuance qu'apporte Cicéron sur la prudence pointe l'ambiguïté morale de celle-ci, à laquelle il faut prendre garde.

7. Conclusion

Les différentes occurrences que l'on trouve dans le *De Officiis* sur la faculté de se prémunir permettent d'en dresser un portrait à partir de quelques extraits : d'abord définie comme le propre de la raison, elle est à la fois ce qui distingue l'homme des bêtes, mais aussi ce qui distingue et rapproche la raison humaine de la raison divine. Elle est également une faculté purement intellectuelle, en tant qu'elle est un raisonnement. Cependant, bien qu'elle dépende d'une connaissance des choses, pouvant s'effectuer dans le présent et par la mémoire, elle n'est pas pour autant une connaissance exacte de l'avenir. En réalité, elle est plutôt une estimation des possibles, suffisant à l'homme pour se prémunir et ne pas se laisser dépasser par les événements. En ce sens, elle est moins une connaissance à proprement parler qu'une disposition, un état psychologique constant à atteindre.

La *prudentia*, habituellement définie comme étant la clairvoyance dans le stoïcisme, est définie spécifiquement dans le *De Officiis* comme étant un savoir. Néanmoins la faculté de se prémunir semble liée à la *prudentia* en tant qu'elle est dépendante de cette connaissance du vrai, la *sapientia*, et propre à la raison. Par ailleurs, elle est une faculté qui doit s'activer et qui ne peut s'acquérir qu'au fil de la vie, par

le développement de la raison et la pratique de la vertu. On comprend également qu'elle est utile à l'échelle de la cité, car dans le cas des guerres, elle permet à un chef militaire de bien agir, de ne pas se laisser déstabiliser et ainsi mener correctement la bataille, mais aussi et surtout d'éviter la guerre tant qu'il est possible de l'éviter. Toutefois, la fin du livre I indique que la faculté de se prémunir, la *prudentia*, est précisément le versant pratique de la *sapientia*, la connaissance du vrai. Et en enfin, au livre II, Cicéron ajoute une nuance supplémentaire concernant la prudence : il tient à distinguer la prudence comme vertu de la prudence dissociée de la justice, qui dès lors ne serait que ruse. Ainsi la *prudentia* dans le *De Officiis* dépend de la connaissance du vrai, la *sapientia*, et est davantage la vertu pratique de savoir agir en toute situation plutôt que la faculté intellectuelle de se prémunir.

-
1. Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, traduction par Pierre Thillet, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 15, 1-13, p. 51.
 2. Sophie Aubert-Baillet, « De la *phronesis* à la *prudentia* » dans *Mnemosyne*, n° 68 (2015), p. 68-90. Mais elle ajoute également : « *Prudentia* au sens de “clairvoyance” ou *perspicientia*, mot bâti sur la racine de *specio* et qui évoque comme la *prouidentia* l'idée de vision. Elle désigne la “vue claire”, la “perspicacité”, la “parfaite connaissance” ».
 3. Cicéron, *Les Devoirs*, texte établi par M. Testard, présenté et traduit par S. Mercier, Paris, Les Belles Lettres (coll. Classiques en poche), 2014, I, 11, p. 15.
 4. *Ibid.*, I, 153, p. 175.
 5. *Ibid.*, I, 11, p. 15.
 6. Jean-Joël Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin, 1988, p. 127.
 7. Sophie Aubert-Baillet, *loc. cit.*, p. 68-90.
 8. Danielle Lories, *Le sens commun et le jugement du phronimos, Aristote et les Stoïciens*, Louvain, Peeters, 1998, p. 42.
 9. Cicéron, *op. cit.*, I, 15, p. 19-21.
 10. Thomas Bénatouïl, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006, p. 265.
 11. Jean-Joël Duhot, *op. cit.*, p. 127.
 12. Thomas Bénatouïl, *op. cit.*, p. 67.
 13. Cicéron, *op. cit.*, I, 122, p. 139.

14. *Ibid.*, I, 81, p. 91.
15. Christopher Gill, « Panetius on the Virtue of Being Yourself » dans A. Bulloch, E. S. Gruen, A. A. Long and A. Stewart (éd.), *Images and Ideologies, Self-definition in the Hellenistic World*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1994, p. 331-354.
16. Cicéron, *De Officiis*, *op. cit.*, I, 83, p. 93.
17. *Ibid.*, I, 153, p. 175.
18. *Ibid.*

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.

L'homme libre (*eleútheros*) selon Épictète

TRISTAN AMPLEMAN-TREMBLAY, *Université Laval*

RÉSUMÉ : La notion de liberté jouit d'une histoire riche en développements conceptuels dont on peut faire remonter les balbutiements à la Grèce antique. Le stoïcisme tardif constitue un moment charnière de cette histoire, parce qu'il fait en quelque sorte passer la réflexion qui entoure cette notion du monde grec au monde romain. Plus particulièrement, Épictète développe une notion de liberté qui, bien que cohérente avec le stoïcisme classique, mérite l'approfondissement en raison de la place centrale que ce concept occupe dans l'économie de sa pensée ainsi que par l'influence massive qu'il aura sur la postérité. Cet article a pour visée d'examiner la notion de liberté dans le stoïcisme tardif. Plus précisément, il s'agira d'explicitier cette dernière à partir de son exposition par Épictète dans les *Entretiens*, en insistant sur son obtention via l'acquisition de la raison droite et la compréhension de la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas.

Introduction

Si la notion de liberté peut aujourd'hui sembler acquise depuis longtemps dans ses déterminations conceptuelles, elle a cependant connu un développement historique riche et sinueux, partant de la période classique de la Grèce antique, où, comme nous le verrons brièvement, elle fut en germe sous la forme de la licence démocratique. En ce sens, toute tentative sérieuse d'une archéologie philosophique du concept de liberté devrait s'attarder à ses déterminations antiques. Plus particulièrement, il serait impératif de se pencher sur le stoïcisme tardif, par lequel la réflexion sur cette notion passe en quelque sorte du monde grec au monde romain¹. Chez Épictète, qui fut lui-même, un temps, esclave à Rome, on retrouve

ainsi d'abondantes considérations entourant la question de l'homme libre et de ce qui permet de le considérer comme tel :

Est libre, en effet, celui à qui tout arrive en accord avec sa faculté de choix et à qui personne ne peut faire obstacle. Quoi ? La liberté est-elle déraison ? Loin de là ! Folie et liberté ne vont pas ensemble. « Mais je veux, moi, qu'arrive tout ce que je juge bon, quoi que ce soit. » Tu es fou, tu déraisonnes. Ne sais-tu pas que la liberté est quelque chose de beau et de grand prix ? Vouloir au hasard que se produise ce que j'ai jugé bon au hasard, cela risque non seulement de ne pas être beau, mais d'être même la chose la plus laide de toutes².

La liberté, comprise de cette manière par Épictète, n'est pas licence illimitée, mais plutôt une caractéristique de celui qui vit selon la droite raison, et à qui tout arrive en accord avec sa faculté de choix. Cet article a pour visée d'examiner la notion de liberté dans le stoïcisme tardif. Plus précisément, il s'agira d'explicitier cette dernière à partir de son exposition par Épictète dans les *Entretiens*, en tentant de montrer en quoi la liberté n'est pas quelque chose que l'on possède d'emblée, comme l'est la responsabilité causale de l'agent³, mais que l'on doit au contraire tenter d'acquérir en progressant vers le statut de sage. Nous insisterons donc sur la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, dont la compréhension réelle constitue une condition nécessaire à l'acquisition de la liberté.

Nous commencerons par dresser un rapide portrait de la position des premiers stoïciens – notamment Chrysippe – sur cette question de la liberté, afin de pouvoir apprécier l'originalité de la pensée d'Épictète par rapport à celle de ses prédécesseurs. Nous suivrons à cet effet l'article de S. Bobzien, « Stoic Conceptions of Freedom and their Relation to Ethics ». Ensuite, nous examinerons le cas plus précis d'Épictète, passant rapidement en revue les interprétations de S. Bobzien, R. Braicovich et B. Collette-Dučić⁴. Dans une troisième et dernière section, nous nous rapporterons à des extraits choisis des *Entretiens* afin de valider, à l'aide des textes, les déterminations conceptuelles de la liberté stoïcienne tardive mises de l'avant par les trois auteurs susmentionnés.

1. Liberté et responsabilité : de Chrysippe à Épictète

Dans son article « Stoic Conceptions of Freedom and their Relation to Ethics », Suzanne Bobzien montre le développement par Chrysippe d'une notion de *ce qui dépend de nous (eph' hêmin)*, servant à sauvegarder la responsabilité morale face aux attaques qui visent à faire du stoïcisme un fatalisme. Ensuite, elle traite du déplacement de la problématique chrysippéenne de la responsabilité du plan de la physique vers le plan de l'éthique, qu'Épictète semble privilégier. On peut dès lors en comprendre que si Chrysippe tentait de faire une place causale à la responsabilité, Épictète semble plutôt vouloir distinguer clairement les choses qui dépendent de nous de celles qui n'en dépendent pas, c'est-à-dire celles qu'on peut poursuivre sans risquer d'être entravés et celles dans la poursuite desquelles nous rencontrerons nécessairement des obstacles⁵. Cette responsabilité n'est toutefois pas à confondre avec l'*eleutheria*, ou liberté, attribuée seulement au sage dans la tradition stoïcienne. Comme le montre Bobzien, si chacun peut être dit responsable en ce qu'il est la cause de ses actes, la liberté ne peut être gagnée que par le savoir complet qui est celui que détient le sage ou le dieu. Bobzien écrit :

According to Chrysippus, an individual state or change depends on me if I, qua rational being, am causally responsible for it. [...] In Epictetus, the element of causation is not discussed, and the factor of self-origination is seldom emphasized. [...] It seems that for Epictetus what matters is whether [the individual state or change] belongs to a class of things that cannot be externally hindered or forced⁶.

Il semble pertinent, à cette étape, de noter que si la notion d'*eph' hêmin* (ce qui dépend de nous) prend chez Chrysippe place dans une réflexion sur la responsabilité causale des acteurs, elle devient avec Épictète la clé de voûte de l'éthique stoïcienne tardive, en ce que seule la distinction intégrée par le sage entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas rend réellement libre. Néanmoins, liberté et responsabilité restent deux problématiques différentes : la première est l'état du sage qui se libère de l'ignorance, tandis que la seconde

prend place dans une réflexion sur l'attribution de la causalité, c'est-à-dire de la responsabilité, d'un acte à un agent.

2. Interprétations contemporaines de la liberté d'Épictète

2.1. La liberté du sage selon S. Bobzien

Nous avons donc rapidement pu constater en quoi la problématique de la responsabilité – au sens à la fois causal et moral du terme – diffère de celle de la liberté dans la Stoa, et ce, de Chrysippe à Épictète. Toutefois, et sans confondre les deux notions, on peut affirmer avec Épictète – ce qui aurait semblé impossible avec Chrysippe – qu'une compréhension droite de ce qui dépend réellement de nous (c'est-à-dire de ce dont nous sommes réellement responsables) constitue l'une des conditions de la liberté. Le sage accompli, qui aura effectivement intégré la distinction capitale mise de l'avant par Épictète entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, mettra en conséquence le bien en fonction duquel il agit toujours seulement dans les choses qui ne *peuvent être empêchées ou forcées de l'extérieur*. En ce sens, il sera libre au sens de l'aperçu de la liberté qu'Épictète nous donne à plusieurs endroits⁷. Cette protodéfinition ou prénotion non clarifiée de liberté indique en effet qu'est libre celui qui n'est pas empêché dans ses désirs ou forcé vers ce qu'il craint.

Toutefois, il faut comprendre ici ce concept de liberté comme déterminé de façon purement négative, en tant qu'absence d'entraves ou d'empêchements dans la recherche des biens. Si le sage n'est pas entravé et peut en ce sens être dit « libre », ses actes psychiques et mondains correspondent tout de même à l'enchaînement causal du destin et sont donc déterminés par lui – quoique, ne connaissant pas lui-même l'ensemble de cet enchaînement de causes et d'effets, il ne se perçoive pas comme déterminé. Bobzien résume cette conception de la liberté dans cette formule : « the 'I-cannot-be-bribed-or-blackmailed-into-doing-certain-things' idea of freedom⁸ ».

Ce faisant, Bobzien montre que le concept de liberté d'Épictète exclut toute interprétation allant dans le sens d'un libre arbitre moderne entendu comme faculté de pouvoir choisir entre un acte psychique A et un acte psychique B qui lui serait contraire. La *liberté* ici accordée au sage consiste plutôt en une concordance de sa volonté avec ses

représentations correctes et lui permet uniquement de vouloir ses représentations, sans toutefois être assuré d'atteindre l'objet qui leur correspond – cet aspect dépendant plutôt du destin. La position de Bobzien est donc la suivante : la notion de liberté s'interprète à partir du concept d'*eph'hemin* (ce qui dépend de nous), dont l'extension éthique est accentuée par Épictète (tandis qu'*eph'hemin* constituait, chez Chrysippe, une notion proprement psychologique). L'homme est dit « libre » lorsqu'il atteint l'état du sage, et donc qu'il n'est plus entravé dans aucune de ses poursuites en tant que leur objet reste toujours intrapsychique (donc *eph'hemin*)⁹.

2.2. L'interprétation de Braicovich : la liberté comme prohairesis autorégulée au moyen de normes

Passons maintenant à l'examen d'un deuxième commentateur, qui, bien qu'il cite abondamment Bobzien et semble s'en inspirer, s'attaque à son interprétation sur plusieurs points en défendant un déterminisme plus intégral. Celui-ci entend récuser la conception de la liberté que Bobzien voit chez Épictète, conception qu'il comprend comme une simple ataraxie qui ne serait que résignation face aux événements, et tenter de penser un concept de liberté qu'il juge plus fort à partir des *Entretiens*. Braicovich écrit : « In other words, whereas for Chrysippus both an action and an impulse may or may not [depend on us], Epictetus states that my opinions, assents, judgements and impulses always depend on me ; my actions never do. The consequences are evident and noteworthy¹⁰ ».

S'attardant au concept de *prohairesis* (raison, pensée délibérante), Braicovich argumente que, celle-ci pouvant être soit bonne, soit mauvaise, elle détermine intégralement ce qu'il appelle les *jugements et impulsions*, et que ceux-ci sont précisément dits *eph'hemin*, en tant qu'ils dépendent de la *prohairesis* seule. Cela implique une détermination totale, tant des actions du sage par le destin que de ses impulsions et jugements par sa raison droite – la *qualité* (bonne ou mauvaise) de la *prohairesis* étant en retour déterminée par l'éducation. Si donc Bobzien comprenait la liberté du sage comme une concordance du vouloir et des représentations, Braicovich prétend que cette conception revient à la simple ataraxie, et que le

sage est dit « libre » uniquement en ce qu'il est déterminé par une *prohairesis* droite plutôt que corrompue.

Selon lui, « la somme de nos opinions, assentiments et impulsions passés [...] fait qui nous sommes », et cette histoire personnelle détermine en retour nos « opinions, assentiments et impulsions présentes et futures¹¹ ». La *prohairesis*, par l'éducation et l'habitude dans une histoire personnelle, est donc à la fois le résultat et la source de la *doxa* que nous tenons pour vraie à un moment donné. Dans ce cadre, nous dit-il, il ne subsiste aucune place pour une liberté-ataraxie, à laquelle, selon lui, Bobzien aurait fait équivaloir le concept de liberté, en le déterminant comme l'absence de troubles dans la recherche des biens ou, dans le cas de ce qui dépend de nous, d'empêchements. En effet, nous dit-il, le sage est libre dans l'usage de ses représentations, mais pas de l'atteinte de l'objet qui leur correspond. Il argumente qu'il y aurait au contraire une notion quasi kantienne de liberté chez Épictète (ce qu'il ne dit pas directement, d'ailleurs) en tant que la *prohairesis* du sage serait *autorégulée au moyen de normes*, et qui resterait fermement ancrée dans le sujet, indépendamment de l'atteinte de l'objet de ses poursuites. *Ἐλεύθερος* (*eleutheros*, l'homme libre) y rejoint selon lui la conformité à la nature par cette autodétermination rationnelle (bien que cette dernière soit en dernière instance intégralement déterminée par l'histoire personnelle du sage). Il écrit :

The answer is at hand and in line with Stoic rationalism : only a healthy *prohairesis* which sets rational norms to itself can be considered legitimately free. If this last conception of freedom exceeds the narrow prescription of freedom/ataraxia, it certainly rules out any possible connection between freedom and (indeterminate) free will, however moderate a conception we may have of this last notion¹².

Sa position est donc la suivante : la liberté-ataraxie de Bobzien étant insuffisante, on doit élargir notre compréhension de la conception d'Épictète de la liberté à celle de la santé d'une *prohairesis* autorégulée. Cette définition reste problématique en ce que la faculté de choix dont l'autorégulation saine est censée

constituer la liberté du sage est elle-même déterminée par *l'histoire personnelle* de l'individu – tous, rappelons-le ne peuvent pas être Socrate ou Diogène –, et donc par des causes extérieures qu'on peut, en dernière instance, identifier à l'enchaînement causal du destin. Il existe toutefois une troisième interprétation de la liberté dans le stoïcisme, provenant de l'histoire démocratique du monde grec et de la conception de la liberté propre à ce régime qui ressurgit, selon un troisième commentateur, dans le stoïcisme.

2.3. Chapitre de B. Collette-Dučić

2.3.1. La conception démocratique de la liberté et le stoïcisme impérial

Dans le chapitre qu'il consacre à « La licence démocratique et son interprétation philosophique dans l'antiquité », Bernard Collette-Dučić retrace l'histoire de l'idée de liberté jusqu'à Musonius Rufus et Épictète, dans sa filiation à ce qu'il appelle la licence démocratique, qui remonterait à la période classique, galvanisée par la démocratie athénienne qui en faisait « l'un de [ses] *principes cardinaux*¹³ ». Prenant comme point de départ un texte de Thucydide¹⁴ dans lequel on retrouve une conception particulière de la liberté, l'auteur montre que cette dernière renvoie à « un pouvoir total, qu'aucun contrôle supérieur ne peut limiter ou brimer¹⁵ », détenu, quoique de façon apparente, par les citoyens des cités démocratiques. Argumentant que les stoïciens adoptent, à travers Platon, la définition démocratique de la liberté¹⁶, comme licence ou pouvoir – accordé par la loi au sens politique et légal du terme – de « vivre comme on veut¹⁷ » – Collette-Dučić rappelle que si, comme chez Platon, seul le sage peut, pour les stoïciens, être réellement libre, c'est que tant le premier que les seconds font du savoir la condition de la liberté. En ce sens, il écrit que « le savoir permet à l'homme de faire ce qu'il veut et de le faire sans contrainte¹⁸ ». Comme Platon, les stoïciens restreignent toutefois la possession réelle de cette liberté au seul sage, qui, correspondant à la forme humaine du savoir accompli, peut être dit libre en ce sens. L'auteur fait également référence à un passage du *Lysis* de Platon que voici :

Il t'es permis, en ce domaine, d'écrire en premier lieu celle des lettres que tu veux, et pareillement pour la deuxième ; et il t'est permis de lire de la même façon. Et lorsque tu prends la lyre, ni ton père ni ta mère, si je ne m'abuse, ne t'empêchent de pincer ou de relâcher la corde que tu veux, ni de la faire vibrer et résonner avec le plectre. [...] Quelle est donc la raison, Lysis, pour laquelle ils ne formulent aucune interdiction en ces matières, alors qu'ils en formulent dans les domaines dont nous avons parlé ? – Je crois, répondit-il, que c'est parce que je connais ces matières, mais non les autres¹⁹.

Un passage des *Entretiens*, déjà partiellement cité en introduction, attire ici mon attention, en ce qu'il résonne de toute évidence avec le texte susmentionné²⁰. Collette-Dučić écrit : « Dans ce passage clé, Socrate fait comprendre à Lysis que la condition de la liberté, définie comme licence ou droit [...] de faire ce qu'on veut, est la possession du savoir. La liberté est un droit que l'on n'accorde qu'à celui qui sait et parce qu'il sait²¹ ». Dans le passage en question, on voit en effet que le savoir est institué par Platon comme la seule condition de possibilité de la liberté du sage. Comme chez Platon, le savoir est chez les stoïciens la condition nécessaire de l'acquisition de la liberté. Cette dernière, nous dit Épictète, est absolument incompatible avec la déraison, et doit donc être attribuée uniquement à l'âme rationnelle du sage. Nous pouvons donc dès maintenant confirmer notre affirmation de départ, selon laquelle la liberté – contrairement à la responsabilité causale, dont on a vu avec Bobzien que chacun était en sa possession – s'acquiert au bout d'un long processus qui correspond, chez Épictète, au chemin qui mène du progressant au sage. Si chaque discipline possède un savoir correspondant qui confère la liberté à son utilisateur, la vie humaine devra également, pour être appelée « libre », être placée sous l'enseigne d'une *prohairesis* droite. Épictète poursuit :

Comment, par exemple, faisons-nous quand nous écrivons ? Est-ce que je me propose d'écrire le nom de Dion comme je veux ? Non, mais on m'enseigne à vouloir l'écrire comme il faut. Et s'il s'agit de musique ? C'est la même chose. D'une

façon générale, dès qu'existe un art ou une science, que faisons-nous ? La même chose. Sinon, si les choses se pliaient aux volontés de chacun, il ne vaudrait pas la peine de savoir quoi que ce soit. En l'occurrence, est-ce uniquement pour ce qui est le plus important et absolument décisif, la liberté, qu'il m'est permis de vouloir au hasard ? En aucun cas, mais recevoir une instruction, c'est, justement, apprendre à vouloir chaque événement comme il arrive. Et comment arrive-t-il ? Selon l'ordre établi par l'ordonnateur²².

Ce paragraphe nous indique clairement la filiation platonicienne de la conception que se fit le stoïcisme tardif de la liberté : tout comme chez Platon, le savoir – ici, la *science* – correspondant à un domaine d'action déterminé *rend libre* dans l'usage des choses qui en retournent. De plus, même les exemples utilisés par Épictète – la lyre, l'écriture, etc. – semblent directement évoquer le texte du *Lysis*. Conséquemment, il m'apparaît correct d'affirmer avec Collette-Dučić que la liberté du sage, telle qu'*Épictète* l'a pensée, ne se comprend qu'en relation avec le savoir acquis par un tel homme, savoir qui, comme nous l'avons vu, est la seule chose qui puisse rendre réellement libre. Indiquons seulement, pour conclure cette section, que la distinction propre à Épictète entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend point est, pour ce commentateur, ramenée à la définition technique de la liberté dans le stoïcisme classique, en lien avec la notion d'*autopraxia* (agir dans le domaine des choses qui nous sont propres)²³. En ce sens, l'homme qui atteindra la liberté le fera en apprenant son domaine d'action propre, et donc en distinguant ce qui est *eph' hêmin* de ce qui ne l'est pas.

2.3.2. *Paradoxes et paralogismes : la liberté et la royauté du sage*

Avant de terminer cette étude par une analyse de quelques passages des *Entretiens* qui semblent pertinents dans le cadre d'une explicitation de ce qu'Épictète entend par *liberté*, tentons de comprendre en quoi on peut dire, avec Origène²⁴, que la doctrine stoïcienne de la liberté constitue un *paradoxe*. Contrairement aux *paralogismes*, c'est-à-dire aux raisonnements contraires au *logos*, les *paradoxes* stoïciens sont ainsi nommés en ce qu'ils sont contraires

à la *doxa*, donc à l'opinion commune qui veut que celui qui n'est pas esclave soit libre (notion démocratique étendue de liberté). On retrouve un exemple de ces maximes en apparence paradoxales dans le traité de Cicéron, *Les paradoxes des stoïciens*. On peut effectivement parler de *paradoxe* de la liberté, dans la Stoa, en ce sens que, contrairement à l'opinion commune, qui voudrait que la liberté soit d'abord et avant tout une notion politique (un droit conféré par la loi à un certain type de personnes), pour les stoïciens, c'est le savoir (donc une dimension intérieure de la personne, indépendante de toute condition sociale et politique) qui rend réellement libre.

3. La liberté dans les Entretiens

Pour conclure notre propos, nous passerons maintenant à l'analyse de certains passages sélectionnés des *Entretiens* afin d'apprécier plus clairement la détermination de la liberté selon Épictète, en tentant bien évidemment d'intégrer les interprétations passées en revue précédemment. Rappelons brièvement quelques éléments ces interprétations : tout d'abord, Bobzien conçoit la liberté stoïcienne comme une absence d'empêchement et une concordance de la volonté du sage avec le déroulement des événements. Ensuite, Braicovich récuse cette première conception, qu'il fait plutôt équivaloir à l'*ataraxie* ou la simple absence de troubles, et prétend voir chez Épictète une liberté définie comme *autorégulation* d'une *prohairesis* saine, argumentant que l'absence d'empêchement décrite par Bobzien est incompatible avec le déterminisme. Finalement, Collette-Dučić semble défendre une conception beaucoup plus près de celle de Bobzien, tout en mettant l'accent sur l'origine démocratique et la filiation platonicienne de la définition stoïcienne de liberté – et par extension, de celle d'Épictète. Commençons par un passage du livre I, 29 :

L'essence du bien est une certaine qualité de la faculté de choix, et pareillement l'essence du mal. Que sont alors les choses extérieures ? Des matières pour la faculté de choix : c'est en s'appliquant à ces matières qu'elle atteindra son bien propre et son mal propre. Comment atteindra-t-elle le bien ? En ne donnant pas de valeur à ces matières. Car les jugements

droits portés sur ces matières font que la faculté de choix est bonne, mais s'ils s'écartent de la voie droite et se fourvoient, ils font qu'elle est mauvaise. Telle est la loi établie par le dieu quand il dit : « Si tu veux un bien, tire-le de toi-même. » Toi, tu declares : « Non, d'un autre. » Ne t'exprime pas ainsi, mais tire-le de toi-même²⁵.

Encore une fois, la qualité de la faculté de choix – elle-même déterminée par une certaine *histoire personnelle* – vient déterminer les représentations que nous avons par rapport aux choses extérieures, et donc partiellement déterminer – le destin assumant l'autre part – tant nos actes psychiques que la suite de cette *histoire personnelle*. Le rapport entre la qualité de la faculté de choix et celle des représentations semble ici quasi mécanique, ce qui renforce selon nous le déterminisme écrasant qui est celui du cosmos stoïcien. Toutefois, comme nous l'avons vu, le déterminisme du stoïcisme n'entre pas en conflit avec la liberté du sage : celle-ci est conforme à la raison en ce qu'elle découle du savoir, et ne constitue un paradoxe qu'au sens où elle s'oppose précisément à cette *doxa* de la liberté qu'avaient les Grecs des cités démocratiques. En ce sens, ce passage est tout à fait conforme à l'interprétation faite auparavant du I, 12, 9 à 15 en relation avec le texte cité par Collette-Dučić du *Lysis* de Platon. L'opposition entre le déterminisme causal et la liberté, sur laquelle joue par exemple Braicovich, est donc ici artificielle et anachronique. Il semble qu'en argumentant que le sage n'atteint pas nécessairement l'objet de sa libre représentation, il ait précisément oublié la distinction capitale qu'Épictète dresse dès les premières lignes des *Entretiens* : en effet, on ne peut être libre que dans le domaine de ce qui dépend de nous, *l'intrapsychique*, et l'atteinte d'un objet que se donne le désir dans la vie courante échappe tout à fait à ce domaine.

Mais si l'on me demande : « Quelle est donc la meilleure des choses qui existent ? », que puis-je répondre ? Le talent de bien dire ? Impossible. Mais : la faculté de choix quand elle est droite. C'est cela, en effet, qui se sert aussi bien du talent de bien dire que de tous les autres, petits et grands. Quand

elle est correctement orientée, l'homme devient bon, et quand la bonne orientation est manquée, l'homme devient mauvais. C'est en fonction d'elle que nous connaissons l'échec ou le succès, que nous nous faisons des reproches les uns aux autres ou que nous nous plaisons les uns avec les autres ; bref, ignorer cela produit le malheur, y être attentif, le bonheur²⁶.

Comme dans l'extrait précédent, Épictète entend manifestement un rapport direct de cause à effet entre l'orientation de la faculté de choix (*prohairesis*) et la moralité ou le succès d'un individu. C'est en effet *en fonction d'elle* que nous sommes bons ou mauvais, heureux ou malheureux. Mais c'est en retour en fonction de notre vie que nous développons une *prohairesis* droite ou pas. Ce cercle, qui, comme le remarque Braicovich, ne paraît pas pris en charge par Épictète, semble mettre hors d'atteinte la possibilité réelle de parvenir à l'obtention de la liberté du sage à ceux dont le destin n'est pas fait pour en prendre les traits essentiels. Cette dernière remarque ne constitue toutefois pas un argument allant à l'encontre de la présence d'un concept de liberté dans le stoïcisme, en ce qu'Épictète lui-même semble tout à fait conscient de la difficulté d'atteinte du statut de sage – il ne convient en effet pas à tout le monde d'être Socrate. Rappelons également que le sage est libre par le savoir par rapport à ceux qui sont esclaves par l'ignorance, et non pas libre au sens où sa *prohairesis* échapperait à l'enchaînement causal du destin. C'est que le sage a intégré parfaitement la distinction capitale d'Épictète : « Il voit que parmi les choses qui le concernent il possède les unes exemptes d'empêchement et dépendant de lui, les autres frappées d'empêchement et dépendant d'autrui : sont sans empêchement celles qui relèvent de son choix, empêchées celles qui lui sont soustraites²⁷ ». La liberté réside donc dans ce choix : « s'il juge que son bien et son avantage résident uniquement dans ce qui n'est pas empêché et dépend de lui, il sera libre, serein, heureux, hors d'atteinte...²⁸ ».

La liberté est en ce sens comprise d'une façon étonnement simple par Épictète : « l'homme qui n'est soumis à aucune entrave est libre, lui qui a toutes choses sous la main, à son gré²⁹ ». Lui-même esclave, il considère pourtant que le réel esclave est « celui

que l'on peut entraver ou contraindre, à qui l'on peut faire obstacle, celui que l'on peut, malgré lui, jeter dans quelque difficulté³⁰ », c'est-à-dire l'homme en qui la faculté de choix se porte encore sur ce qui ne dépend pas de lui. Au contraire, l'homme qui, fort du *savoir* relatif à la distinction cardinale entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, est « affranchi de toute entrave, [et] ne désire rien de ce qui lui est étranger³¹ », est libre. Corps, fortune, honneurs : tous ces biens, nous dit Épictète, sont étrangers à la *prohairesis*. La réalisation de cette différence essentielle constitue le seul chemin de l'homme vers le bonheur : « telle est la route qui conduit à la liberté ; la seule qui délivre de l'esclavage ». En ce sens, Épictète nous enjoint de considérer deux exemples d'hommes libres que sont Socrate et Diogène. Attardons-nous quelques instants sur le second, en ce que son comportement convient parfaitement à la description de la liberté que nous venons de faire. « Diogène », nous dit Épictète, « était libre. Comment cela ? [...] De tout ce qu'il possédait il pouvait aisément se détacher, toute chose était suspendue à lui³² ». Diogène constitue conséquemment un parfait exemple d'homme libre. Capable de se détacher de tous ses biens face aux aléas du sort, incluant son propre corps, son comportement traduisait une parfaite compréhension de ce qui dépendait de lui et de ce qui au contraire était soustrait à sa faculté de choix.

Terminons notre analyse en insistant sur le caractère englobant de la liberté ainsi comprise : elle nécessite un savoir inébranlable qui permet au sage de se diriger sans jamais être empêché dans la poursuite de l'objet de sa volonté. L'analogie qu'Épictète semble privilégier pour nous le rappeler, c'est-à-dire celle entre chaque science particulière et une science générale de la conduite de la vie, montre la totalisation sous-jacente à l'éthique qu'il nous propose : « Qu'est-ce donc qui fait que l'homme n'est pas empêché et dispose absolument de lui-même ? [...] Voyons, quand on écrit, qu'est-ce qui fait qu'on n'est pas empêché ni entravé ? – La science de l'écriture. – Et quand on joue de la cithare ? – La science du jeu de la cithare. – Donc, quand il s'agit de vivre, c'est la science de la conduite de la vie³³ ».

Tout va en effet comme si la vie elle-même était comparable à un domaine déterminé d'activité que l'on peut maîtriser via la possession de la science correspondante. Toutefois, on peut très probablement affirmer que certains ont effectivement maîtrisé la science de l'écriture, ainsi que celle de la cithare. La « science de la conduite de la vie » semble beaucoup plus difficile à observer chez l'homme. La liberté du sage, en ce sens, joue également le rôle d'un idéal régulateur ; idéal qui, plutôt que d'être relégué à la raison pure comme d'autres le feront, est personnifié dans la figure du sage qui devient ainsi un élément quasi mythologique du monde stoïcien³⁴.

4. Conclusion

Nous avons donc examiné le développement de la liberté du stoïcisme initial à Épicète, d'abord en parcourant diverses interprétations de ce concept. Ensuite, nous avons tenté de préciser la conception de la liberté telle qu'octroyée au seul sage par Épicète – à la suite de toute la tradition stoïcienne – en examinant des passages clés des *Entretiens*. Finalement, il semble que notre affirmation de départ – à savoir que la liberté, contrairement à la responsabilité, n'est pas d'emblée octroyée aux hommes, mais s'acquiert par le savoir – est désormais en mesure d'être suffisamment confirmée. Nous avons également vu que cette liberté joue le rôle d'un idéal à atteindre pour tout stoïcien.

Finalement, il paraît adéquat de comprendre la liberté du sage d'Épicète non pas comme une résignation face au destin, mais bien plutôt comme l'absence de trouble causée par le savoir de ce qui dépend réellement de nous. En ce sens, l'*ἐλευθερος* est donc paradoxalement libre – c'est-à-dire qu'il l'est de façon contraire à la *doxa*, l'opinion des ignorants de la foule, qui ferait au contraire de la liberté une licence illimitée. Il semble toutefois convenable d'apprécier ici toute la distance qui existe entre une telle conception de la liberté et celle que nous nous faisons intuitivement de ce concept – bien que cet élément soit tout à fait pris en charge par la notion stoïcienne de paradoxe, et que, ce faisant, nous soyons peut-être nous-mêmes prisonniers d'une certaine *doxa*. En outre, il semble également légitime de considérer qu'Épicète tient la liberté

pour le bien suprême : seul le sage, plus heureux d'entre tous les hommes, en jouit réellement. Certes, la possibilité réelle d'atteindre l'état du sage, que ce soit pour nous modernes ou même pour les contemporains d'Épictète, semble tout à fait improbable : par-là, la liberté joue toutefois son rôle d'idéal régulateur. En toute rigueur, la possibilité réelle d'atteindre la liberté n'importe pas au stoïcien : il agit uniquement de par la droiture de sa *prohairesis*, laissant à Zeus le soin de déterminer son destin.

-
1. Frédérique Ildefonse, « La personne en Grèce ancienne » dans *Terrain*, n° 52 (mars 2009), p. 64-77.
 2. Épictète, *Entretiens*, traduction par R. Muller, Paris, Vrin, 2015, I, 12, 9 à 15, p. 85.
 3. Qui correspond, comme nous le verrons, à l'opinion (*doxa*) de la foule, qui consiste à concevoir la liberté comme licence illimitée, « droit de faire ce que l'on veut ».
 4. J'aimerais d'ailleurs remercier M. Bernard Collette-Dučić de m'avoir remis une copie de son chapitre encore à paraître, intitulé « La licence démocratique et son interprétation philosophique dans l'antiquité », ainsi que d'avoir commenté le travail ayant servi de base à cet article à la fin de l'automne 2017.
 5. S. Bobzien, « Stoic Conceptions of Freedom and their Relation to Ethics » dans *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 41 (1997), p. 80.
 6. *Ibid.*
 7. Je pense ici aux *Entretiens* I, 12, 9 (*op. cit.*, p. 85) et IV, 1, 62 (*op. cit.*, p. 392).
 8. S. Bobzien, *loc. cit.*, p. 82.
 9. *Ibid.* p. 84.
 10. R. S. Braicovich, « Freedom and determinism in epictetus' discourses » dans *Classical Quarterly*, vol. 60, n° 1 (2010), p. 204.
 11. *Ibid.*
 12. *Ibid.*, p. 218.
 13. Bernard Collette-Dučić, « La licence démocratique et son interprétation philosophique dans l'antiquité » dans B. Collette-Dučić, M.-A. Gavray et J.-M. Narbonne (éds.), *Critique et licence dans l'antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 2018 (à paraître), p. 1.

14. Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, VII, 69, traduction par Denis Roussel, adaptée, tel que cité dans Bernard Collette-Dučić, *loc. cit.*, p. 2 :
« Il leur parla de leur patrie, la plus libre des cités, où tous possèdent, dans le domaine du genre de vie, un *pouvoir non contrôlé*. »
15. Bernard Collette-Dučić, *loc. cit.*, p. 2.
16. *Ibid.* p. 7.
17. Épictète, *op. cit.*, II, 1, 23, p. 150. Cicéron, *Paradoxes stoïciens*, V, 34, tel que cité dans Bernard Collette-Dučić, *loc. cit.*, p. 7.
18. Bernard Collette-Dučić, *loc. cit.*, p. 7.
19. Platon, *Lysis*, 209a-209c, dans Platon, *Charmide. Lysis*, traduction par L.-A. Dorion, Paris, GF-Flammarion, 2004, tel que cité dans Bernard Collette-Dučić, *loc. cit.*, p. 7.
20. Épictète, *op. cit.*, II, 1, 22, p. 150.
21. Bernard Collette-Dučić, *loc. cit.*, p. 6.
22. Épictète, *op. cit.*, I, 12, 9 à 15, p. 85.
23. Bernard Collette-Dučić, *loc. cit.*, p. 10.
24. *Ibid.*, p. 8.
25. Épictète, *op. cit.*, I, 29, 1 à 4, p. 137.
26. *Ibid.*, II, 23, 27 à 29, p. 251.
27. *Ibid.*, IV, 7, 8-9, p. 440.
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*, IV, 1, p. 383.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*, IV, 1, 152 à 154, p. 409.
33. *Ibid.*, IV, 1, 62-63, p. 393.
34. Socrate et, comme nous l'avons déjà mentionné, Diogène, peuvent en ce sens être considérés comme la personnification quasi mythique de cet idéal du sage libre.

La réplique d'Épictète à la représentation pénible

BAPTISTE GUARRY PETIT, *Université Bordeaux Montaigne*

RÉSUMÉ : Les propos d'Épictète donnent à connaître un stoïcisme souvent formulé en termes d'usage des représentations, et parfois d'examen et rejet de la représentation troublante. Victor Goldschmidt décèle dans cette spécificité une évolution depuis les dogmes classiques, notamment à travers la formule du *Manuel* « tu n'es qu'une pure représentation, et tu n'es en aucune manière ce que tu représentes » : adressée à la représentation pénible, elle ferait reposer l'objectif éthique du stoïcisme, l'absence de passions, sur une mise en cause du donné. Un examen de la forme littérale, du contexte et des passages similaires à cette formule donne cependant à concevoir toute l'extension de la notion de représentation, rapportant l'exercice éthique proposé par Épictète non à la défaillance des sens, mais bien à celle de la faculté de juger.

Introduction

L'adjectif « stoïque », dans son usage commun, s'emploie difficilement pour l'étude du stoïcisme. En revanche, ses travers nous renseignent avec simplicité sur l'image d'Épinal du sage stoïcien, cristallisée autour d'un simple trait : son attitude inébranlable face à des événements bouleversants pour tout autre. Cette image, aussi réductrice soit-elle, n'entre pas en contradiction flagrante avec une doctrine proposant d'extirper les passions de l'âme, mais elle engage bien vite quelques interrogations sur le principe de cette résistance à l'événement : tient-elle à sa mise à distance, au recueillement d'un sage détourné du monde, à son incrédulité face à ce que lui présentent ses sens ? Dans le *Manuel* d'Épictète, 1, 5, c'est ce que pourrait suggérer la formule destinée à la représentation pénible : « Tu n'es qu'une pure représentation et tu n'es en aucune manière

ce que tu représentes »¹. Ce serait également ce qui, selon Victor Goldschmidt, distancie les stoïciens impériaux comme Épictète et Marc Aurèle des dogmes classiques.

Il est en effet acquis que les premiers stoïciens établissaient une continuité forte entre le monde et le sujet qui observe, excluant la mise en doute de nos sens à des fins éthiques telles que la tranquillité de l'âme. Tout le travail sur les passions est alors pensé dans les termes de la théorie du jugement, le jugement de valeur erroné étant à leur origine. La pensée d'Épictète, en reformulant certaines thèses classiques en termes d'usage des représentations, donne cependant comme règle d'examiner, et parfois de refuser, voire de combattre celles à même de causer un trouble. Victor Goldschmidt, dans *Le système stoïcien et l'idée de temps*, présente certains de ces passages, conjointement à d'autres des *Pensées* de Marc Aurèle, comme autant d'indices d'une double prise de distance : historique, des philosophes de l'époque impériale envers les premiers scholarques, et éthique, du sujet percevant envers l'événement. Au cœur de ces analyses, le passage du *Manuel* constitue une sorte de clé interprétative, son sens engageant également celui des autres textes : il met en évidence une disjonction franche entre différents éléments de la représentation, mais reste obscur quant à leur identité. Sa formulation comme réplique requiert en effet une concision étrangère aux développements théoriques, et les appelle du même coup.

Nous proposons donc d'examiner l'interprétation de Goldschmidt là où elle saisit dans la formule quelque chose de comparable à « l'idéalisme critique² », et l'examiner en quatre temps : d'abord en suivant l'auteur dans sa division de la représentation « composite » entre représentation brute et représentation signifiante pour nous, ensuite en assumant son hypothèse d'un travail critique exercé sur cette partie « brute » de la représentation. Cette distinction et cette hypothèse étant posées, nous pourrions vérifier dans un troisième temps si le sens de « ce que tu représentes » correspond bien au représenté même, et enfin considérer la nature de la « représentation pénible », entre donné des sens passif mais troublant et erreur de jugement active, distincte de la représentation brute.

Un premier enjeu de cette interprétation, externe à la pensée d'Épictète, est la question de la continuité ou de la rupture théorique entre ces textes et le corpus classique du stoïcisme : on admettait jusque-là que le trouble dépend du jugement et non d'une inadéquation entre ce que nous percevons et ce qui est. Est-ce qu'il y a là une innovation dans la théorie de la perception, ou bien cette pratique éthique se fonde-t-elle sur les dogmes déjà admis ? Un second enjeu, qui serait, lui, interne à la pensée d'Épictète et sa pratique, consiste à savoir si le progressant doit ou non gagner une certaine autonomie vis-à-vis de ce qu'il perçoit, au-delà du travail qu'il doit déjà exercer sur son jugement.

1. La nature composite de la représentation

Si l'étude proposée par Victor Goldschmidt porte sur l'ensemble du système stoïcien, elle accorde une place aux spécificités et transformations opérées à chaque époque, du moins là où l'auteur croit les déceler. Cet effort de nuance et de précision à l'endroit du stoïcisme impérial l'amène cependant à y saisir toute une dynamique, celle-ci étant supposément portée par des textes tels que la formule du *Manuel*, en 1, 5³. Goldschmidt mène ainsi deux lectures d'Épictète, et ordonne différents textes du stoïcisme impérial comme autant de moments d'un mouvement allant du respect des dogmes de l'école à l'innovation. À ce titre, il nous donne d'une part les moyens d'analyser certains textes traitant du rejet de la représentation comme conformes à ces dogmes, développant pour ce faire une analyse de la représentation « composite », et d'autre part ceux de déceler une spécificité du stoïcisme tardif chez Épictète et Marc Aurèle, en rapportant certains de leurs propos à la part dite « brute » de la représentation. Pour saisir la seconde partie de sa lecture dans toute sa radicalité et sa précision, il nous faut déjà comprendre la première : elle nous permet de détailler toute l'articulation du concept de représentation tel que le pense Goldschmidt.

Pour ce faire, un texte importe particulièrement : un entretien compilé par Arrien, perdu entre temps, mais transmis jusqu'à nous par l'auteur latin Aulu-Gelle dans les *Nuits Attiques*⁴. L'auteur y narre l'histoire d'un stoïcien ayant pâli au cours d'une tempête en

mer : un comportement peu « stoïque » selon l'usage moderne du terme, mais justifié dans sa conformité avec les enseignements de l'école à l'aide du livre perdu des *Entretiens*. L'intérêt de ce texte tient à ce qu'Épictète y précise clairement le rôle joué par l'âme dans l'accueil d'une représentation, conformément aux dogmes, et appelle ensuite au rejet de certaines représentations, détaillant le genre d'erreur que font les profanes. La question de la passivité de l'âme, essentielle pour déterminer ce que l'on peut entendre par « rejeter une représentation », commence en 15 : « Les représentations de l'esprit (que les philosophes appellent *phantasiai*) qui frappent l'intellect de l'homme dès que l'aspect d'un objet atteint son esprit ne dépendent pas de la volonté ni de la puissance de juger⁵ ». En revanche, on situe clairement la possibilité du refus au niveau de l'assentiment, en 16 : « Par contre les assentiments (qu'ils nomment *sunkatatheseis*), grâce auxquels ces mêmes représentations sont connues, sont volontaires et dépendent du jugement des hommes⁶ ». On ne saurait être plus proche des dogmes antérieurs, dont Sextus Empiricus rend lui-même compte de manière similaire : « Recevoir des représentations ne dépend pas de la volonté... leur donner l'assentiment, cela dépend de celui qui les reçoit⁷ ». En 17, la réaction passive du philosophe aux événements brutaux (et qui correspond assez clairement à la conception de la *propatheia*, la prépassion⁸) est exclue de ce même domaine : elle advient « non qu'il s'attende à un mal quelconque, mais sous l'effet de certains mouvements rapides et irréflechis qui devancent la fonction de l'intellect et de la raison⁹ ». La précision selon laquelle le philosophe ne s'attend pas à un mal est essentielle pour démontrer que son jugement ne fléchit pas en tenant l'événement pour un mal, mais que ce processus de réaction se réalise en dehors du domaine d'intervention de l'éthique, à savoir celui « de l'intellect et de la raison¹⁰ ». Enfin, en 18, il est question du refus de la représentation : « notre sage refuse d'acquiescer [...] à ces représentations [...]; il les rejette au contraire, il les repousse et refuse d'y voir quoi que ce soit de redoutable¹¹ ». Ce rejet de la représentation, présenté à la suite des éléments que nous avons déjà analysés, tend à nous présenter ces quatre propositions non comme une suite de mouvements distincts, mais comme quatre descriptions

d'un même mouvement (ce qui est au moins évident pour deux d'entre elles). Si l'équivalence pouvait déjà être donnée entre la première et la dernière proposition, il serait patent que la question du travail critique sur les représentations est en fait une question très classique de jugement de valeur, et dans ce cas particulier, de la valence négative attribuée à un événement à venir, et par là à l'origine de la passion de peur.

Il est intéressant de noter que l'analyse de Goldschmidt pour ce texte s'arrête sur ce passage¹² : il est certes pris en compte jusque-là pour appuyer l'idée qu'Épictète est au moins en accord avec les dogmes antérieurs dans les *Entretiens*, mais pas davantage, alors que les passages 19 et 20 auraient pu désamorcer la lecture contraire qu'il fait du *Manuel*. Nous reviendrons donc sur ce texte dans la dernière partie, et tirerons la conclusion qu'il impose jusque-là : comme il fait état d'une représentation que nous ne pouvons que subir, d'une part, et de la nécessité de la refuser sur le plan du jugement, d'autre part, Goldschmidt propose une distinction au sein de la notion de représentation. Il la pose en ces termes : « On notera que l'interprétation et, à sa suite, le refus de la représentation ne portent pas sur elle-même, prise en sa matérialité nue ; l'objet même de la représentation n'est donc pas, et ne peut être refusé ou nié¹³ ». Cette partie de la représentation concerne donc son contenu factuel, qui n'est pas remis en cause pour lui-même : le philosophe pris dans la tempête n'hallucine pas, il voit bien un éclair, entend bien le tonnerre, déjà cela lui est présenté passivement mais de plus il n'a pas à refuser d'y croire. En revanche, comme Goldschmidt le soulignait plus tôt dans son explication du rapport de la volonté au destin, « la volonté ne confirme donc, et n'a à confirmer, que l'événement en sa matérialité brute, en sa teneur littérale. Au-delà, l'interprétation lui refuse toute espèce de contenu, arrête net sa prétention à devenir signifiant pour nous, affirme qu'il ne saurait nous contraindre et qu'il n'est "rien pour nous"¹⁴ ». C'est à ce niveau-là que la représentation devient un objet de la volonté, et que l'on peut en proposer un refus : quand les faits ne sont plus seulement des faits, mais que l'on commence à les relier à notre personne (nous rajoutons : en termes de biens et de maux). La possibilité même de conférer un autre sens aux mêmes

événements semble confirmer leur nature « composite¹⁵ » : « on voit que la liberté d'usage, de critique et de refus laisse subsister comme un noyau du représenté, auquel on dénie seulement un faux sens, sans préjudice d'une interprétation qui saurait en trouver le vrai¹⁶ ». Cette lecture d'un des *Entretiens* marque bien l'opposition avec celle du *Manuel* : ce noyau du représenté marque l'adéquation qui perdure entre la représentation et son objet sur le plan factuel. Le refus de la représentation ne lui est donc pas rapporté directement comme représentation sensible, mais bien aux jugements qui portent sur elle et l'accompagnent. Or, après avoir soigneusement montré la possibilité d'articuler la représentation en deux éléments, « matérialité brute » et « signification », et localisé l'infidélité de la représentation au réel entre eux (la représentation dans son volet brut restant en accord avec le réel, mais non la signification qui s'y ajoute), Goldschmidt montre que cette cassure peut également se situer directement entre la représentation et le représenté, à savoir très précisément entre ce « noyau » factuel et l'objet à sa source.

2. L'hypothèse d'une inadéquation entre représentation brute et représenté

Goldschmidt se penche sur la formule qu'Épictète emploie pour arrêter une représentation pénible dans le *Manuel*, en 1, 5, mais il est à noter qu'il fait abstraction de la notion de pénibilité, et de tout ce qui suit. Sa traduction va comme suit : « Tu (n')es (que) représentation, mais non pas tout à fait ce que tu représentes¹⁷ ». Si le terme « représentation » traduit bien « *phantasia* », toute la question est de savoir ce qu'est *to phainomenon*, qui est compris ici comme « ce que tu représentes ». Or Goldschmidt l'entend comme l'objet dont émane la représentation, le représenté, habituellement dénommé *phantaston*. Autrement dit, la représentation qui peut être mise en doute le serait sur la base d'une inadéquation entre l'objet même et la façon dont il se donne à nous, à savoir sa représentation. Or, une telle conception entre en contradiction avec la théorie classique de la représentation dans la Stoa, ce que cherche précisément à montrer Goldschmidt : Aëtius rapporte l'étymologie que proposait Chrysippe, d'après laquelle le mot « “[représentation]” vient du mot “lumière” ;

de même que la lumière se révèle elle-même en même temps que les choses qu'elle baigne, de même la [représentation] se révèle elle-même en même temps que ce qui l'a produite¹⁸ ». La représentation ne saurait donc être confondue avec la chose même ; pour autant elle nous la donne bien, ce que rend l'étymologie (véritable, cette fois-ci) de *phantasia kataleptike*. La *katalépsis* est une saisie, une préhension¹⁹ (d'où la représentation *compréhensive*, ou encore la notion de *perception*²⁰) : on peut difficilement trouver plus franche image que le lexique de la possession physique pour poser l'idée que nous sommes directement liés à la chose perçue. À l'inverse, le propos d'Épictète serait de mettre à distance ces deux éléments : « Il y a ici quelque chose de comparable à "l'idéalisme critique" ; le représenté n'est plus ce qui est pleinement et adéquatement donné dans la connaissance ; c'est bien un objet (sans quoi il ne se "représenterait" pas), mais qui, par définition, n'apparaît que dans une représentation qui ne le représente pas "en soi"²¹ ». Il nous faut d'abord préciser combien le vocabulaire utilisé ici peut s'avérer retors à penser : « une représentation qui ne le représente pas "en soi"²² » est une proposition qui correspond bien aux définitions de représentation et de la chose représentée, dans la mesure où il n'est pas question de totalement identifier une représentation et le représenté même. Pourtant elle se veut en contradiction avec la théorie stoïcienne classique, dans la mesure où celle-ci pose que la représentation se révèle en même temps que son objet, et le révèle lui-même : c'est donc une remise en cause de la fidélité de la représentation à la chose qui en est à l'origine, fidélité que nous situons sur le plan de la factualité. Forts de la connaissance des analyses que Goldschmidt a déjà données plus haut, nous savons en effet qu'il ne peut s'agir ici d'une mise en question de la représentation que nous appellerions « composite », dans la mesure où elle comporte bien une signification étrangère à l'objet « en soi » : cette interprétation a déjà été donnée en continuité avec les dogmes antérieurs. Autrement dit, on parle ici de la représentation même, dans sa « matérialité brute » : il s'agit de ne pas percevoir les faits tels qu'ils se produisent, et non simplement de juger de manière erronée des faits perçus en propre. C'est ce que confirme la référence à l'idéalisme critique (précisé plus loin

« kantien²³ ») : la distinction entre *en soi* et *pour soi* ne relève pas de l'entendement mais bien de la perception, et n'est pas simplement une altération de notre perception droite, elle en est le mode même.

Si, sur le plan théorique, ces nuances semblent assez éloignées du propos stoïcien pour rester indifférentes au travail éthique d'Épictète, mettre à l'épreuve cette interprétation en vérifiant sa pertinence dans le cadre de la pratique peut en faire apparaître les limites. Si nous reprenons la formule du *Manuel* contextuellement, on voit qu'elle est proposée dans le cadre d'une réaction stoïcienne à la représentation pénible : « Tout de suite, en présence de chaque représentation pénible, exerce-toi à dire à son sujet : “Tu n'es qu'une représentation, et pas tout à fait ce que tu représentes”²⁴ ». À la suite de cette première étape intervient une seconde, qui est l'application à la représentation de la distinction fondamentale entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. Si nous tenons donc la formule d'Épictète pour une désolidarisation de la représentation, dans sa dimension factuelle, de l'objet représenté, et qu'elle est employée ici explicitement en vue de la neutraliser le temps de l'examiner, alors nous trouvons ici l'idée que notre mode de percevoir (et non notre faculté de juger) est à la source du trouble. En toute logique, le comportement sain reviendrait alors à garder nos distances vis-à-vis de ce que nous percevons du monde, la représentation ayant son activité propre sur notre âme : c'est précisément ce qu'en conclut Goldschmidt. Selon lui, il s'agirait pour la raison de gagner son indépendance à l'égard des choses, l'idée de recueillement devenant prégnante, comme en témoigneraient d'autres passages : « Si vous l'aviez voulu, vous auriez trouvé le bien en vous-mêmes ; vous ne vous seriez pas égarés au-dehors et n'auriez pas recherché tout ce qui vous est étranger comme autant de biens propres. Revenez en vous-mêmes²⁵ ».

On pourrait aisément montrer que ce passage n'est pas contradictoire avec la conception plus classique d'une éthique en prise avec les choses et engageant à un réel usage des représentations (et non simplement un prétexte au maintien à distance). Ce n'est cependant pas nécessaire, dans la mesure où Goldschmidt l'indique : comme nous l'avons vu, son but n'est pas tant de prouver une

incohérence au sein des propos d'Épictète ou entre ce dernier et la tradition stoïcienne, que de souligner ce qu'il tient pour une inflexion générale du système stoïcien à l'époque impériale dans le sens d'un éloignement toujours plus net du sage vis-à-vis du monde et des événements²⁶. Cette vue d'ensemble ne peut cependant soustraire les textes et leur interprétation à leur propre examen. Dans le reste de cet article, nous allons proposer une autre lecture, en faisant cette fois l'économie d'une quelconque divergence éthique et théorique chez Épictète.

3. *Qu'est-ce qui « apparaît » ?*

Un simple changement de perspective serait favorable à cette lecture à nouveaux frais de la formule : après avoir considéré la place de ce petit fragment dans une évolution doctrinale à l'échelle de l'école stoïcienne et de son histoire, nous allons nous tourner vers celle qu'Arrien lui a donnée dans le *Manuel*, reprenant jusqu'à sa formulation littérale et sa traduction. C'est ce que nous avons déjà commencé à faire pour évaluer l'interprétation de Goldschmidt à un niveau éthique, sans pousser cette lecture jusqu'au bout : Épictète donne une extension bien précise à son propos, qui est la réaction à la « représentation pénible ». Or, une simple déduction à partir des principes les mieux admis dans l'école nous permet de saisir la spécificité d'une telle représentation : on ne peut lui attribuer une caractéristique telle que la pénibilité dans la seule mesure où l'on juge qu'elle est un mal pour nous, autrement dit le genre de représentation dont on parle est précisément celui qui s'accompagne d'un jugement de valeur. Dans ce cadre, la formule « tu n'es qu'une représentation » n'est pas une façon de rapporter telle représentation particulière à la classe des représentations en général (ce qui nous amènerait à conclure de la suite de cette même formule que l'ensemble de cette classe se caractérise par l'infidélité au représenté), mais plutôt de la rapporter à celle des représentations engageant le jugement. C'est l'interprétation que Pierre Hadot propose dans *La citadelle intérieure* : « Il s'agit d'une représentation pénible, c'est-à-dire qui donne l'impression qu'un objet ou un événement est douloureux, injurieux ou terrifiant. Cela veut dire qu'à la représentation objective

d'un événement ou d'un objet s'ajoute un jugement de valeur : "Ceci est pénible". La représentation n'est donc plus objective, mais subjective²⁷ ». Cette distinction entre représentation objective et subjective transpose la distinction que Goldschmidt situait au sein d'une seule représentation (que Hadot qualifierait de subjective) entre sa « matérialité brute » et sa « signification pour nous », au niveau de deux représentations différentes : une forme simple qui est objective (étant à proprement parler un objet généré passivement), et une forme doublée d'un jugement de valeur qui est subjective (le jugement étant le propre du sujet). Pierre Hadot confirme d'ailleurs la possibilité d'une représentation intégrant cette dimension subjective en rappelant le résumé de Diogène Laërce : « La *phantasia* vient d'abord, puis la réflexion (*dianoia*) qui énonce ce qu'elle éprouve du fait de la *phantasia* et l'exprime par le discours²⁸ ». Dans la disjonction nette que souligne la formule « Tu n'es qu'une (pure) représentation et tu n'es en aucune manière ce que tu représentes²⁹ », si la *phantasia* signifie une représentation dite subjective, alors par contraste on attribue à *to phainomenon* le sens de représentation objective, qui est rendu par « ce que tu représentes ».

Mais comme l'auteur le précise lui-même dans sa traduction ultérieure du *Manuel*³⁰, *to phainomenon* a déjà un usage déterminé dans les *Entretiens*, et permet une lecture philosophiquement similaire, quoique lexicalement inverse de la formule. En expliquant les actions de l'*Iliade* sur la base de la psychologie stoïcienne³¹, Épictète pose que celles-ci sont fonction des représentations qu'ont connu les héros, s'y référant d'abord par *to phainomenon*, et plus tard, comme indistinctement, par *phantasiai*. Autrement dit, si ces « apparences » étaient telles que leur donner l'assentiment entraînait une action, elles devraient en toute logique inclure un jugement de valeur à l'endroit de certains faits énoncés, l'impulsion étant engagée par l'assentiment à une représentation hormétique³². Loin de signifier « représentation compréhensive » comme Hadot l'avait d'abord supposé, *to phainomenon* devrait donc davantage se rapporter à l'objet perçu avec un jugement, qu'il soit jugement sur ce qu'il est convenable de faire (*kathekon*) ou sur la valeur de l'événement (un bien ou un mal). Que « ce qui apparaît » puisse être rapporté non

à la simple apparence sensible mais à ce qui relève du jugement est confirmé par la lecture des représentants d'autres doctrines, tel le contemporain d'Épictète Plutarque. Dans le *Contre Colotès*, il considère trois mouvements de l'âme, imagination (*phantastikon*), impulsion (*hormetikon*) et consentement (*sunkatathetikon*), rapportant l'impression sensible au premier, et la « soumission par faiblesse à ce qui apparaît (*to phainomeno*)³³ » au dernier : l'apparence n'est plus celle des sens, idée consacrée par la modernité, mais bien des opinions. « Ce qui apparaît » incluant dès lors les jugements, dont ceux portant sur ce qu'il est convenable ou non de faire, on comprend bien l'explication des actions de l'*Illiade* comme reposant sur « *to phainomenon* », et le remplacement subreptice de ce concept par celui de représentation dans ce même passage y gagne en clarté. En effet, si « ce qui apparaît » se distingue de la représentation sensible en incluant des éléments propices à l'erreur tels que le jugement sur la valeur ou le convenable, il participe toujours de la catégorie de représentation en général³⁴ : la notion de représentation fait très souvent référence à celle de représentation sensible, sans que cette dernière en ait l'exclusivité du sens. En somme, la disjonction posée par Épictète entre ce qui n'est « qu'une représentation » et « ce qui apparaît » n'engage alors que la différence entre un donné « composite », soumis en droit à l'examen critique, puisque relativisé par l'idée qu'il n'est pas nécessairement tel qu'il nous apparaît, et ce même donné tel que nous le prenons sans examen pour le monde tel qu'il est : pour le reste, la catégorie de représentation corrompue par un jugement de valeur vaut pour les deux éléments.

Autrement dit, la disjonction dont fait état la formule ne se tient pas entre la représentation subjective et la représentation objective, mais entre la représentation subjective et ce qu'elle nous fait apparaître : un objet donné depuis un jugement de valeur, l'influence de ce jugement étant par ailleurs ignorée : ici, l'idée erronée que l'événement est réellement un mal. Le véritable moment critique intervient donc après cette relativisation neutralisant l'efficacité de la représentation : « Ensuite examine cette représentation et éprouve-la à l'aide des règles qui sont à ta disposition, premièrement et surtout à l'aide de celle-ci : Faut-il la ranger dans les choses qui dépendent de

nous ou dans les choses qui ne dépendent pas de nous ? Et si elle fait partie des choses qui ne dépendent pas de nous, que te soit présent à l'esprit que cela ne te concerne pas³⁵ ». Le véritable travail critique s'opère alors au niveau du jugement de valeur, qui doit simplement être établi en conformité avec la distinction fondamentale : à ce titre, la question de l'infidélité de la représentation au représenté tiendrait dans sa totalité dans le domaine du jugement, et ne viendrait à aucun moment innover concernant la théorie de la perception. « Ce qui apparaît » se rapporte alors non plus à l'objet source de la représentation, comme l'ont d'abord posé Goldschmidt puis Hadot, mais à la façon dont le jugement ignoré nous le fait paraître : dans le cas de la tempête, ce n'est ni la tempête comme événement physique, ni la perception visuelle de l'éclair ou sonore du roulis et leur exprimable factuel « il y a là un éclair, du tonnerre, une tempête », mais bien plutôt le jugement « il y a une tempête, c'est une catastrophe, c'est un mal ». La formule viendrait ainsi arrêter la représentation pénible en établissant qu'elle ne peut pas être une représentation objective, mais relève bien plutôt du jugement de valeur erroné³⁶, ce qui permet dans un second temps de l'évaluer comme jugement à l'aune de la distinction fondamentale entre ce qui dépend et ce qui ne dépend pas de nous.

4. La représentation pénible comme jugement de valeur erroné

Au-delà de sa pertinence dans l'interprétation du *Manuel*, cette lecture a également le mérite de rester cohérente avec les autres textes d'Épictète, même s'ils gardent tous la trace d'une certaine ambiguïté, ainsi qu'avec les écrits stoïciens antérieurs : l'économie explicative ainsi permise nous semble être un critère valable pour la retenir. Ce thème de l'examen des représentations est en effet rémanent dans les *Entretiens*, et certains passages pourraient constituer les formulations originales d'Épictète à partir desquelles Arrien aurait établi le passage du *Manuel*. Tout d'abord, le texte transmis par Aulu-Gelle que nous avons étudié dans la première partie se poursuit en confirmant l'existence chez Épictète de la seconde lecture proposée par Hadot : « l'insensé pense que les choses qu'il a perçues comme pénibles et rudes quand elles ont initialement frappé son esprit sont

vraiment telles qu'elles sont apparues³⁷ ». Pour confirmer qu'il s'agit bien là d'une erreur sur la façon de juger de l'objet, et non de l'objet même, il suffit de se rapporter à la réaction du sage : « il ne donne pas son assentiment mais maintient avec force la teneur du jugement qu'il a toujours porté sur ce genre de représentations, à savoir qu'il ne faut pas du tout en avoir peur, qu'elles effrayent seulement par une apparence trompeuse et ne sont qu'un vain épouvantail³⁸ ». Ici la représentation est clairement distinguée du jugement qui est porté sur elle, et l'on voit ce qui est en jeu dans le fait de ne pas croire que la chose est telle qu'on l'a perçue : précisément le jugement de valeur, celui-là même qui est à l'origine des passions quand il se rapporte à un objet indifférent. On peut donc supposer que c'est sur cette base que le passage du *Manuel* se permet de réduire la représentation à une manifestation peu crédible du réel.

Tous les textes ne sont pas aussi clairs à cet égard, et on y retrouve également la même ambiguïté du *Manuel* quant à l'origine réelle du trouble, à savoir la perception elle-même ou le jugement : « En t'opposant de cette manière à ta représentation, tu la vaincras et ne seras pas entraîné par elle³⁹ ». Ce lexique du combat conforte tout à fait une lecture prêtant à la représentation une activité propre et telle qu'elle mériterait par elle-même sa délégitimation. Pourtant, pour peu que l'on conserve dans notre hypothèse de lecture, comme plus haut, la validité pour Épictète des mêmes dogmes concernant l'impulsion, on reconnaîtra que la capacité entraînante prêtée ici à une représentation suppose qu'elle comporte déjà le jugement de valeur, de sorte que l'assentiment lui confère une efficacité. L'analyse du « protocole » permet de l'établir : « Pour commencer, ne te laisse pas séduire par sa vivacité, mais dis-lui : “Attends un peu, ô représentation ! Permets-moi de voir qui tu es et ce que tu représentes, permets-moi de t'éprouver”⁴⁰ ». Ce temps d'arrêt, soumettant la représentation à un examen plus détaillé, rappelle ce que permet le passage du *Manuel*, et correspond presque mot à mot à la formule d'un autre entretien : « il ne faut pas accepter une représentation sans examen, mais il faut lui dire : “Attends, laisse-moi voir qui tu es et d'où tu viens”, à la manière dont les gardes de nuit demandent : “Montre-moi tes papiers”⁴¹ ». Cette première

étape évite que la représentation soit admise en droite ligne, engageant avec elle davantage qu'une simple information factuelle : « Ensuite, ne la laisse pas se développer et te dépeindre les scènes suivantes. Sinon elle s'empare de toi et te mène où elle veut⁴² ». Le renversement serait complet : au lieu de nous saisir du représenté par la représentation, c'est elle qui s'emparerait de nous. Il semble que cette activité aliénante de la représentation ne soit concevable, dans le cadre de la pensée d'Épictète et son insistance sur le genre de liberté que nous accorde la faculté de choix, que dans la mesure où c'est cette même faculté qui confère sa puissance à la représentation en donnant l'assentiment à un jugement de valeur, source de l'impulsion. Pourtant on retrouve ici, sous sa forme la plus radicale, l'image d'une infiltration pernicieuse provenant bien de l'extérieur, et prenant le pouvoir à l'intérieur : le garde de nuit est là pour veiller à ce que personne de nuisible ne s'introduise dans la cité. On serait ici tentés de suivre l'interprétation de Goldschmidt, tant l'expression de l'idée, du moins au niveau du choix des mots et des images, va dans le sens d'une mise en garde pour maintenir l'autonomie de la raison vis-à-vis du monde et des événements.

Cependant, la suite du texte permet justement de désamorcer cette lecture, ou du moins de la limiter au niveau littéral : « Quelle tempête est plus grande en effet, que celle provoquée par des représentations intenses, à même d'abattre la raison ? D'ailleurs, la tempête elle-même est-elle autre chose qu'une représentation ? La preuve : supprime la peur de la mort, et amène autant de tonnerres et d'éclairs que tu veux ; tu verras alors combien la mer est calme, combien le temps est serein dans le principe directeur de l'âme⁴³ ». Ce passage nous semble déterminant dans l'interprétation de la pensée d'Épictète, car il nous propose d'une part une réduction d'un phénomène pénible à une représentation (« la tempête elle-même est-elle autre chose qu'une représentation ? ») telle qu'on serait au plus près de céder à une lecture sur le modèle de « l'idéalisme critique », pour ensuite détailler à quel niveau cette forme réduite de la tempête est en inadéquation avec l'objet réel. On parle effectivement d'une part de supprimer « la peur de la mort », d'une autre d'amener « autant de tonnerres et d'éclairs que tu veux », pour enfin en

conclure à l'inexistence de la tempête : « le temps est serein dans le principe directeur de l'âme ». Le propos d'Épictète prend ici la forme du paradoxe, qui vient contrer notre conception intuitive sans pour autant se livrer à une contradiction logique. La seule tempête est une tempête du jugement tel qu'on en ressent une peur, à savoir un jugement à valence négative à l'égard d'un objet à venir. Les éclairs et le tonnerre sont eux bien factuels, et potentiellement perçus de manière compréhensive, ils n'induisent en rien l'existence d'une tempête, du moins d'une tempête qui se définirait intrinsèquement comme un phénomène négatif, à craindre.

Ces passages sont enfin complétés par un autre entretien, qui présente plus explicitement la place du jugement dans la représentation : « la réalité est que nous nous faisons immédiatement surprendre, tout ébahis, par n'importe quelle représentation, et ce n'est qu'à l'école que, éventuellement, nous nous réveillons un peu. Ensuite, une fois sortis de l'école, si nous voyons un homme en deuil, nous disons : "il est perdu"; si nous voyons un consul : "heureux homme!", si c'est un exilé : "le malheureux!", s'il est pauvre : "Quelle misère, il n'a pas de quoi manger!" Voilà les jugements défectueux qu'il faut retrancher, [...] jugements qui portent sur des choses soustraites à notre choix comme si elles étaient des biens et des maux⁴⁴ ». La représentation aurait donc une vertu propre en ce seul sens qu'une vigilance défaillante la laisse susciter notre jugement de valeur. À aucun moment il n'est question de remettre en cause les représentations factuelles que nous rencontrons : le consul, l'exilé, le pauvre ne sont pas des hallucinations ou des illusions. Mais une fois que la représentation est doublée du jugement de valeur, elle devient un objet entraînant et persuasif : c'est à ce titre qu'elle mérite l'arrêt, l'examen, et éventuellement le refus.

Admettre cette lecture, c'est cependant reconnaître un sens de représentation tel qu'elle est bien une élaboration active de l'âme, comme le jugement la fait être telle qu'elle est, par exemple en suscitant l'image de la tempête : on serait donc bien obligés de reconnaître une rupture entre la conception classique d'une représentation passive et ce sens de construction critiquable qu'emploie Épictète. La suite du texte nous permet cependant de concilier avec une grande clarté ces

deux conceptions : « L'âme est semblable à un bassin rempli d'eau, et les représentations sont comme un rayon lumineux qui tombe sur cette eau. Quand l'eau est agitée, on dirait que le rayon l'est aussi, et cependant il ne l'est pas⁴⁵ ». Cette image permet de rendre compte de la plupart des points abordés à travers le corpus : d'une part, la représentation en tant que telle, au sens des premiers stoïciens, n'est pas réellement troublée en elle-même, elle est droite jusqu'au point où elle rencontre l'âme, et plus précisément non pas l'âme telle qu'elle est incarnée dans chaque sens mais l'hégémonique même : il n'y a pas de rupture critique liée à notre mode de perception. D'une autre, c'est l'activité de l'âme (hégémonique) qui confère une dimension troublée (qui devient par ailleurs une dimension troublante) à la représentation : critiquer, examiner la représentation et son trouble, c'est donc avant tout se rapporter à celui qui anime son âme. Quoique l'on semble se méfier d'un facteur extérieur, nous continuons d'être le seul véritable objet de notre travail éthique. Enfin, la seule illusion dont il est question est celle qui consiste à tenir cette apparence troublée de la représentation pour ce qui existe dans le monde : elle consiste à ignorer que ces perceptions que nous troublons nous-mêmes ne sont pas réellement troublantes par elles-mêmes, ce qui engage à un travail sur nos jugements et non à une remise en cause de notre faculté de percevoir. Épictète et son disciple Arrien auraient donc investi des dogmes classiques d'un vocabulaire nouveau, en certains passages seulement, et leur « traduction » philosophique permet bien d'en retrouver d'autres formulations également pertinentes. Ainsi, pour conserver l'exemple de la navigation, du naufrage et la « représentation troublante » qu'ils induisent, Épictète s'interroge très simplement à leur égard : « Qu'est-ce donc qui me trouble ? La mer ? Non, mais mon jugement⁴⁶ ».

5. Conclusion

En partant des distinctions proposées par Victor Goldschmidt, nous avons pu déterminer une différence entre la représentation telle qu'elle nous rapporte seulement à l'objet représenté, en conformité avec la théorie classique de la perception des premiers scholarques, et la représentation telle qu'elle engage également une signification

pour nous, un élément subjectif, jugement préparant l'action ou la passion. En appliquant ces distinctions à la formule du *Manuel*, puis reprenant sa forme littérale, son contexte et ses divers antécédents dans les *Entretiens*, nous pouvons poser que la représentation pénible dont il est question ne peut s'identifier à une simple représentation sensible, mais qu'elle engage au contraire des éléments de jugement. La réplique d'Épictète à la représentation pénible ne met donc pas tant le monde que nos jugements en cause, quoique ces derniers déterminent la façon dont les choses nous apparaissent. La disjonction posée entre ce qui n'est « qu'une représentation » et « ce qui apparaît » ne distingue pas des aspects subjectifs et objectifs inadéquats, mais la façon dont un même donné corrompu par le jugement de valeur est saisi par le sujet : soit avec le recul critique permettant d'y reconnaître l'effet de ses jugements, le réduisant donc à la catégorie de représentation en général, soit dans l'illusion que le monde qu'il perçoit inclut véritablement des biens et des maux, l'opinion s'incarnant en apparence.

Qu'une si simple formule se prête à des interprétations diverses et contradictoires reste chose surprenante au regard de sa visée : elle propose un exercice dans le cadre de l'éthique et figure dans le *Manuel*, *Enchiridion*, un poignard destiné aux situations d'urgence. Pourtant, cette réplique dense reste intuitive et peu propice à l'erreur, du moins dans son usage éthique : qu'un événement troublant nous affecte, et elle ne pourra que révéler le caractère anormal d'une telle influence, le monde ne recelant aucun mal véritable. Elle permet ainsi de rapporter l'instantanéité de l'événement vécu aux dogmes classiques lentement assimilés, mouvement familier des enseignements d'Épictète.

-
1. Arrien, *Manuel d'Épictète*, Introduction, traduction et annotations par P. Hadot, Paris, Le Livre de Poche, 2000, 1, 5, p. 163-164.
 2. Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1989, p. 120.
 3. Arrien, *op. cit.*, p. 163-164
 4. Cité dans Victor Goldschmidt, *op. cit.*, p. 117, et plus largement consulté dans Épictète, *Entretiens*, trad. R. Muller, Vrin, Paris, 2015, p. 484-485.

5. Epictète, *Ibid.*, p. 484.
6. *Ibid.*
7. Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II, Stuttgart, B. G. Teubner, 1964, §91, p. 30, tel que cité dans Victor Goldschmidt, *op. cit.*, p. 114.
8. Cf. A. A. Long et D. N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, vol. 2, Paris, GF-Flammarion, 2001, texte 65X, p. 534.
9. Épictète, *op. cit.*, p. 485.
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*
12. Victor Goldschmidt, *op. cit.*, p. 117.
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*, p. 109.
15. Comme le souligne l'exemple de l'orage, qui peut aussi bien être pensé comme terrifiant ou comme preuve de l'existence des dieux. *Ibid.*, p. 117.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*, p. 120.
18. A. A. Long et D. N. Sedley, *op. cit.*, texte 39B, p. 176.
19. Cf. A. A. Long et D. N. Sedley, *op. cit.*, texte 41A, p. 210-211.
20. Cf. Jean-Baptiste Gourinat, « Les polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens » dans *Philosophie antique*, n° 12 (2012), p. 47.
21. Victor Goldschmidt, *op. cit.*, p. 120.
22. *Ibid.*
23. Notons sur ce point que Victor Goldschmidt saisit plusieurs parallèles frappants entre la pensée stoïcienne et celle de Kant, ce qui reste assez commun concernant leurs conceptions de l'action et sa forme morale. Il ne s'arrête cependant pas à ce point classique et saisit déjà des correspondances dans le mode d'exposition des catégories. Cf. *Ibid.*, p. 19, ainsi que d'autres parallèles plus proches de notre sujet, en pages 117 et 142.
24. Traduction de Victor Goldschmidt, *op. cit.*, p. 120.
25. Victor Goldschmidt, *op. cit.*, p. 121.
26. « Que de tels textes annoncent et préparent le néoplatonisme, c'est incontestable ». *Ibid.*
27. Pierre Hadot, *La citadelle intérieure, Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992, p. 129.
28. *Ibid.*, p. 120.
29. Arrien, *op. cit.*, 1, 5, p. 163-164.

30. *Ibid.*, p. 53.
31. Épictète, *op. cit.*, I, 28, 10-14, p. 132-133.
32. « Dans le cadre de l'action, la situation est complexe en raison de l'intervention de l'impulsion. La représentation est alors une représentation hormétique d'un bien apparent (...) chez l'homme la raison procède par le biais de l'assentiment, à une évaluation de ce bien apparent et de l'impulsion que sa représentation a déclenchée », Marie-Odile Goulet-Cazé, « À propos de l'assentiment stoïcien » dans *Textes et Traditions*, n° 22, *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Vrin, 2011, p. 90.
33. Plutarque, « Contre Colotès » dans *Œuvres morales de Plutarque*, Tome V, Paris, Lefèvre, 1844, 1122C, p. 262. Traduction de Marie-Odile Goulet-Cazé, *loc. cit.*, p. 90. L'auteur expose à ce propos que la théorie stoïcienne engageant l'assentiment dans le domaine de l'impulsion, sa maîtrise passera nécessairement par un affermissement de cette « soumission » (*eixis*) en assentiment contrôlé, ce que propose précisément Épictète avec ses exercices.
34. « Ils divisent les impressions en impressions sensibles et non sensibles. Les impressions sensibles sont celles qui sont produites par le canal d'un ou plusieurs organes sensoriels ; les impressions non sensibles sont celles qui sont produites par le canal de la pensée : ainsi celles des incorporels et des autres choses conçues par la raison », A. A. Long et D. N. Sedley, *op. cit.*, 39A, 4, p. 175. Cf. Jean-Baptiste Gourinat, *loc. cit.*, p. 55.
35. Arrien, *op. cit.*, I, 5, p. 164.
36. Cf. Valéry Laurand, *Le vocabulaire des stoïciens*, Paris, Ellipses, 2002, p. 15 : « apprendre à distinguer dans la représentation ce qui est conforme de ce qui est jugement de valeur surajouté ».
37. Épictète, *op. cit.*, p. 485, ligne 19.
38. *Ibid.*, ligne 20.
39. *Ibid.*, II, 18, 23, p. 221.
40. *Ibid.*, II, 18, 25, p. 221-222.
41. *Ibid.*, III, 12, 15, p. 305.
42. *Ibid.*, II, 18, 25, p. 222.
43. *Ibid.*, II, 18, 29-30, p. 222.
44. *Ibid.*, III, 3, 17-19, p. 277.
45. *Ibid.*, III, 3, 20-21, p. 278.
46. *Ibid.*, II, 16, 22, p. 208.

Intellectualisme de la piété et socratisme chez Épictète : Socrate, messie de Zeus ?

VIKTOR TOUCHETTE LABEL, *Université Laval*

RÉSUMÉ : La piété dans l'Antiquité se présente aux modernes sous des aspects disparates et souvent étranges, que ce soit dans les mystères, les sacrifices, les festivals ou l'ascèse. Pourtant, certaines pratiques religieuses ancrées dans un climat philosophique et rationaliste peuvent révéler une pratique de la piété beaucoup plus personnelle et humaine que nous ne le laissons croire la distance entre les pratiques religieuses antiques et le rapport moderne au divin. En particulier, la pratique de la piété par le maître stoïcien Épictète donne accès à un univers religieux construit à partir de la rationalité humaine et ayant comme finalité l'harmonisation de l'individu avec la rationalité du monde. Cet article tentera d'analyser le rapport au divin propre à Épictète et de démontrer le caractère théologique, presque messianique, de Socrate dans l'univers religieux du maître stoïcien. Cette démonstration permettra de supporter une interprétation personnalisante et humaine de la piété stoïcienne, qui expose des vestiges potentiellement intéressants pour la compréhension de la genèse du rapport entre le monde occidental et le divin.

Introduction

La notion de « piété » a toujours occupé un rôle primordial dans l'histoire philosophique et religieuse de l'Occident, malgré le fait qu'elle ait changé de signification et d'importance à de multiples reprises depuis l'époque de la Grèce classique. Pour appuyer cette affirmation, il suffit de se remémorer l'accusation d'impiété tenue contre Socrate durant son procès¹, la condamnation portée au 13^e siècle par Étienne Tempier, l'évêque de Paris, contre les maîtres des arts qui vivaient leur rapport à Dieu grâce aux outils trouvés dans « des textes de ces païens que Dieu a damnés² », ou bien encore la commotion que causa Spinoza au 17^e siècle en s'attaquant aux

autorités religieuses de son époque, qui n'avaient « jamais rien exposé d'autre que diverses spéculations aristotéliennes et platoniciennes³ ». Ces exemples révèlent les rapports conflictuels qu'entretiennent la piété philosophique et l'autorité, aussi bien des religions institutionnalisées que du pouvoir civil, tout en montrant la nature presque organique que joue la réflexion critique et les philosophes dans le rapport entre les humains et le divin. Pourtant, il est dépayçant pour un moderne d'imaginer une piété prétendant être intégralement déterminée par la raison, c'est-à-dire qui ne laisse aucune place effective à la foi, puisque la piété semble être liée à un acte de foi vis-à-vis d'une doctrine définie, d'une institution ou d'une communauté de croyants. Pour tenter de sortir du cadre moderne de la réflexion sur la piété, on peut décider de se pencher sur des penseurs foncièrement hétérodoxes par rapport à la tradition post-antique, par exemple Spinoza, ou bien se projeter dans la philosophie de l'Antiquité. Cette projection peut trouver un partenaire privilégié dans la doctrine d'Épictète, maître stoïcien du II^e siècle après J.-C., si l'on tente de concevoir cette doctrine sous l'égide d'une constante historique de la philosophie antique, exprimée admirablement par Hadot : « Dans l'Antiquité, la philosophie était essentiellement conversion, c'est-à-dire retour à soi, à sa véritable essence, par un violent arrachement à l'aliénation de l'inconscience⁴ ». En prenant soin d'entendre Épictète comme un maître proposant une véritable conversion à la vie philosophique, c'est-à-dire à un modèle de vie intégralement basé sur le rationalisme qui, à travers sa réalisation, doit mener à la sagesse et au bonheur, la présente étude explicitera la vision intellectualiste et rationnelle de la piété dans les *Entretiens* pour la mettre en parallèle avec la figure du Socrate d'Épictète. Nous utiliserons ce parallèle pour démontrer la nature événementielle, autant historiquement que conceptuellement, de Socrate et de sa quête apollinienne pour la conversion que propose Épictète, c'est-à-dire pour l'établissement d'une piété intégralement intellectualiste. Cet objectif sera accompli grâce à une détermination précise du concept de piété chez Épictète ainsi que par la contextualisation pratique de cette piété à travers la vie philosophique. Pour terminer, cette contextualisation sera associée à l'activité philosophique de

Socrate pour démontrer comment la piété d'Épictète est similaire et tributaire du socratisme, grâce au Socrate des *Entretiens* et au rôle que joue Socrate dans l'économie théologique de la piété chez Épictète. En somme, la présente dissertation tentera de rendre compte du rôle paradigmatique de Socrate et du philosophe pour la piété d'Épictète, paradigme qui démontrera le rôle théologique, presque messianique, de Socrate chez Épictète, tout en soulignant comment cette conclusion fournit des pistes de réflexion quant au problème de l'apparition des théismes personnels, omnipotents dans la pratique religieuse occidentale.

1. La piété chez Épictète

Dans les *Entretiens*, on peut trouver de nombreuses descriptions de la piété propre à une théorie panthéiste, c'est-à-dire plaçant Dieu comme cause immanente de la totalité de la nature. Par exemple, Épictète renvoie souvent au respect que doit entretenir l'humain pour la finalité que la nature lui a attribuée⁵ et pour les œuvres qu'elle accomplit⁶ tout en réitérant plusieurs fois l'omniscience et l'omnipotence divine⁷. Il est indéniable qu'Épictète s'inscrit dans une vision de la piété qui définit les humains comme des parties d'un tout possédant autant une rationalité originelle qu'un mouvement organisateur. Ces deux caractéristiques donnent au mouvement du tout, c'est-à-dire à l'action de la divinité ou du feu organisateur⁸, une nature providentielle, puisque le cosmos est organisé par la divinité selon une rationalité parfaite. Dans cette perspective, Épictète propose un rapport à la divinité éclairé par la nature parfaite de la providence, par exemple lorsqu'il dit qu'il faut accepter les événements que la nature nous envoie avec courage et enthousiasme, dans le but d'y trouver une utilisation divinement planifiée permettant d'améliorer notre nature individuelle⁹. Dans la même optique, Épictète harangue ses étudiants pour qu'ils jurent à la divinité : « De ne jamais désobéir, de ne formuler ni reproche ni blâme pour aucune des choses que le dieu vous a données, de ne pas faire ni subir de mauvais gré ce qui est nécessaire¹⁰ ». Malgré l'omnipotence de cette divinité, il ne serait pas juste d'associer la piété d'Épictète à une doctrine fataliste n'exigeant des humains qu'une résignation complète à l'égard des événements

de leur vie, car la divinité qu'il décrit accorde aux humains un statut particulier¹¹. Ce statut est signifié lorsque, en comparant notre adhésion à la providence au serment militaire romain, Épictète dit : « Dans le premier cas, on jure de ne rien mettre au-dessus de César, dans le second, de nous mettre nous-mêmes au-dessus de tout¹² ». Il semble étrange, voire paradoxal, que l'acceptation de tous les évènements extérieurs place l'humain au-dessus du tout, puisque la somme des évènements constituant le tout intègre l'humain dans une chaîne causale déterminant tous les évènements selon l'organisation providentielle de la divinité¹³. Cette contradiction peut être résolue lorsqu'on considère qu'Épictète a une vision bien précise de la fonction de parties que possèdent les humains dans l'organisation du monde, et de la nature exceptionnelle que cette fonction possède vis-à-vis des autres êtres de la nature.

Effectivement, Épictète considère que la nature propre, autrement dit la finalité, des humains se trouve dans l'élément rationnel de leur esprit¹⁴ qui doit être associé à un fragment détaché de la divinité et qui permet aux humains d'être membres privilégiés de la « cité des hommes et des dieux¹⁵ », c'est-à-dire d'une totalité dont chaque partie doit agir consciemment, selon sa particularité, pour le bien de la totalité. Anthony Long résume bien cette finalité donnée aux humains par la divinité lorsqu'il dit que les humains doivent agir « always for the good of the whole and never for exclusively private advantage, treating oneself as a member of a rationally organised structure¹⁶ ». Cette mission divine ne pourrait absolument pas se réaliser si les humains ne possédaient pas un degré d'indépendance face aux évènements, puisqu'il permet aux humains de différencier consciemment et d'harmoniser leur domaine d'action en tant que parties avec leur fonction au niveau du tout. Pour l'illustrer, on peut prendre l'exemple du pied qui, s'il ne prend en compte que sa nature de pied, ne désirera pas marcher sur des cailloux et fera cette action avec mollesse et le plus lentement possible pour éviter la douleur. Pourtant si la santé du corps en dépend, le pied devra marcher sur des cailloux qu'il le veuille ou non, et si le pied avait la conscience de son rôle, comme membre à la base du déplacement du corps, il devrait choisir de courir avec fermeté sur les cailloux si cela était

nécessaire pour mieux protéger le corps ainsi que pour remplir son rôle de partie d'un tout¹⁷. Cette fonction de condition de possibilité que joue ce degré d'indépendance humaine pour la participation active, quoique particulière, des humains à la cité divine justifie amplement l'introduction de la doctrine¹⁸ de ce qui dépend ou non de nous par Épictète, puisque cette doctrine permet de distinguer notre nature en tant que partie ainsi que notre agencement dans l'ordonnement divin. Cette prise de conscience de notre nature et de notre rôle dans la cité cosmique est assurément le facteur le plus déterminant dans la piété stoïcienne, puisqu'elle permet aux êtres humains d'agir en respectant autant la providence divine à travers ce qui ne dépend pas de nous que notre propre parenté divine¹⁹ grâce à ce qui dépend de nous.

En outre, on peut identifier la piété stoïcienne à un respect de la divinité en nous et dans la providence de la nature, respect qui se matérialise, comme l'exprime clairement Bénatouïl, en « un perfectionnement immanent de nos capacités naturelles et comme la réalisation d'un projet divin²⁰ ». Bénatouïl semble identifier au processus de perfectionnement immanent la finalité de l'homme, qui se réalise à travers l'amendement de nos capacités naturelles, principalement la liberté de notre faculté de choix²¹, notre capacité à appliquer des représentations vraies, c'est-à-dire suivant de près la nature, à des objets externes et les prénotions innées²². Suite à cette description relativement conceptuelle de la piété chez Épictète, il semble nécessaire, si l'on veut comprendre la piété qu'entretient et défend Épictète tout en se remémorant la conversion radicale que représente la pratique de la philosophie dans l'Antiquité, de rendre compte dans la pratique de ce respect pour notre nature divine et de notre place dans l'organisation providentielle de la nature.

2. Épictète et la pratique de la piété : La piété comme conversion à la philosophie

Le respect de notre parenté divine se trouve dans de nombreux discours d'Épictète sous une forme pédagogique ou bien exhortative, ce qui semble prouver la piété réelle d'Épictète et la pratique qu'il en fait dans sa vie et son enseignement²³. Une description exhaustive de

tous les traits constituant la nature humaine énumérés plus haut étant une entreprise de très grande ampleur, il serait plus pertinent de se concentrer sur le respect d'une certaine caractéristique de l'âme humaine, soit sa capacité à suivre de près la nature dans l'application de ses représentations aux objets. Cette caractéristique et la liberté de la faculté de choix sont assurément le socle de la pratique de la piété chez Épictète, puisque le respect de notre nature divine ne peut se faire que grâce à une compréhension de notre application cohérente des jugements aux représentations selon qu'elle dépende ou non de nous²⁴. De plus, il semble adéquat de donner à la capacité de jugement qui peut suivre de près la nature une place primordiale dans notre parenté divine, comme le confirme Épictète dans plusieurs extraits, dont celui-ci : « Je te le montrerai d'abord dans la question de l'assentiment. Quelqu'un peut-il t'empêcher d'acquiescer au vrai ? Personne. Quelqu'un peut-il te contraindre à accepter le faux ? Personne²⁵ », ou bien par la doctrine souvent mentionnée que « la fin est de suivre les dieux, l'essence du bien consiste dans l'usage des représentations tel qu'il doit être²⁶ ». En effet, la capacité de l'humain à pouvoir distinguer adéquatement le vrai du faux ainsi que la haine naturelle de l'âme pour la contradiction²⁷, en somme l'aptitude de suivre de près la nature, sont des propriétés semblables entre le dieu et les humains, quoique ces capacités chez l'humain ont moins de puissance que leur pendant dans la divinité²⁸. On peut plausiblement proposer que l'humain possède, grâce à sa capacité de suivre de près la nature, c'est-à-dire de comprendre et de juger selon sa conscience de l'ordre rationnel de la divinité, une parenté divine digne du plus grand respect et lui permettant d'agir à l'image de la divinité. Cette assertion est soutenue par l'utilisation que fait Épictète de la capacité à suivre de près la nature dans le raisonnement²⁹, puisqu'il soutient que l'omission d'une prémisse dans un raisonnement est un sacrilège pour la raison autant que brûler le Capitole l'est pour la cité ou tuer son père l'est pour la famille.

Grâce à cet ensemble de preuves textuelles, on peut maintenant voir dans la connaissance de la logique et dans sa pratique à travers la dialectique un fondement de l'intellectualisme de la piété chez Épictète. Puisque la piété enjoint à respecter la parenté divine de

l'humain et que cette parenté se concrétise dans la capacité de l'humain à suivre de près la nature, aussi bien dire la raison divine, il est inévitable que la piété doive se pratiquer dans une rationalité intégrale pour s'accorder avec la divinité et respecter sa présence dans chaque humain. Autrement dit, il serait profondément irrespectueux envers le fragment de la divinité présent en chaque humain de pratiquer une piété qui ne respecterait pas la raison ou qui reposerait sur des contradictions non examinées dans les jugements, car la seule méthode valide pour être pieux est celle que la divinité, qui est intégralement rationnelle, pratiquerait³⁰. Dans cette optique, il semble que la pratique de la piété occupe la totalité de l'activité philosophique des stoïciens, autrement dit que la piété fait système avec la pratique de la sagesse³¹. Comme le propose Benatouïl lorsqu'il déclare « [l]'homme de bien est un sujet accompli qui peut à tout instant présenter à Dieu l'usage efficace, sans plainte ni reproche, qu'il a fait de tous les objets qu'il a reçus, en particulier des facultés dont il dispose librement³² », le sage stoïcien, puisqu'il dirige sa vie selon la raison, est toujours prêt à comparer ses actions et leur cohérence à celle de la divinité. Il semble même que cette comparaison entre la pratique individuelle de la philosophie et l'usage cohérent que le fragment de la divinité ferait de chaque situation est l'un des critères de la sagesse et de sa pratique, autrement dit que « les usages que Dieu fait du philosophe ne sont pas distincts de l'usage libre que ce dernier fait de lui-même³³ ». Cette adéquation entre le respect de la nature divine de l'humain et la pratique rigoureuse de la philosophie est un point élémentaire transmis du socratismes³⁴ à Épictète.

Cette imbrication de l'activité philosophique et de la piété engendre chez Épictète une radicalisation de l'activité philosophique, comme le prouve par exemple la nécessité d'un commandement divin pour pratiquer pleinement certaines facettes de l'activité philosophique³⁵ ou bien la mission divine de Socrate qui lui fait accepter la mort sans problème³⁶. On voit par ces exemples que la vie du philosophe est le modèle de la piété, car la piété exige, par respect pour notre parenté divine, que l'humain dirige sa vie selon la philosophie et tente d'accomplir le perfectionnement de sa raison. Épictète établit clairement cette relation entre le respect de

notre nature et l'accomplissement de la vie philosophique lorsqu'il déclare : « Aussi est-il honteux pour l'homme de commencer et de finir là où commencent et finissent également les êtres sans raison ; ou plutôt il doit commencer comme eux, mais finir au terme où finit en nous la nature³⁷ ». À partir de cette vision entièrement philosophique de la piété, il devient évident que plusieurs activités philosophiques acquièrent une sanction divine et méritent un respect religieux, par exemple les activités réfutative, protreptique et didactique que pratique le sage et qui semblent être considérées par Épictète comme des activités essentielles à l'accomplissement de la piété³⁸. On peut l'illustrer par les harangues violentes du sage cynique qu'Épictète considère, si elles sont appuyées par un mode de vie d'une pureté paradigmatique, comme une activité découlant directement de la volonté de la divinité³⁹.

Il peut sembler étrange que ces trois activités, étant éminemment des facettes du philosophe qui agit parmi les humains et s'inscrit dans le processus pédagogique de conversion à la philosophie, soient des actes de piété qui sont exigés rationnellement par la divinité, donc des caractéristiques de la partie qu'est le philosophe par rapport au tout qu'est la divinité. Pour comprendre la nature divine de ces activités, il faut se référer à ce qu'en dit Épictète lorsqu'il parle de l'utilité que possède le sage pour les autres :

À présent, ce dont les autres traitent solennellement dans les écoles et qu'ils prennent pour des paradoxes, moi je l'accomplis ; eux sont assis et commentent mes vertus, ils font des recherches sur moi, ils chantent mes louanges. De tout cela, Zeus a voulu que je fournisse la preuve en ma personne, il a voulu savoir s'il a en moi le soldat qu'il faut, le citoyen qu'il faut, il a voulu me produire aux yeux des autres hommes comme témoin⁴⁰.

On voit par cet extrait comment le philosophe occupe une place constitutive dans l'ordre divin, puisqu'il doit manifester aux autres humains par ses actions que la vie heureuse est possible grâce à la sagesse et les guider par son exemple. De plus, le sage doit accomplir la fonction de vecteur de la piété, puisqu'il doit aider les autres

humains à respecter leur parenté divine en effectuant les activités de l'homme pieux, soit le discours protreptique, réfutatif et didactique. On voit ainsi que le philosophe est utile à l'ordre cosmique lorsqu'il atteint sa nature et assimile ses jugements à ceux de la divinité, puisque la divinité a accordé à chaque humain un fragment de son être et qu'il serait très surprenant, voire contradictoire, que la divinité laisse des parties de son être, sans aide et sans modèle, s'endormir ou se vautrer dans les désirs et les aversions. Le devoir de l'homme pieux devient ainsi celui d'atteindre la sagesse et de la transmettre au nom de la divinité à tous les humains, ou comme le formule admirablement Benatouïl : « Le souci pédagogique est donc érigé en mission théologique : comme le maître d'école Épictète, Dieu cherche des exemples pour incarner son enseignement, montrer sa viabilité et attirer de nouveaux sectateurs⁴¹ ». Cette conception de la piété comme respect de la parenté divine et comme propagation à la solde de la divinité du respect de la rationalité naturelle montre clairement comment Épictète exige une conversion à la philosophie pour tous ceux qui voudraient prendre pleinement conscience de leur parenté divine. En somme, il semble impossible de respecter sa nature divine, c'est-à-dire d'être pieux, sans devenir un sage stoïcien, puisque notre parenté avec la divinité ne peut être respectée que si l'on imite dieu, donc que si l'on suit de près l'ordre cosmique et qu'on amende toute notre existence selon la rationalité.

3. Épictète et Socrate : le paradigme de l'homme pieux comme modèle pédagogique et divin à reproduire

Cette conversion à la philosophie comme activité primordiale de l'humain dans l'ordre cosmique⁴² que propose Épictète se trouve confirmée par l'existence des sages de l'Antiquité, par exemple Héraclès, Socrate, Diogène et Zénon. On peut conclure, grâce à l'existence d'humains pieux, c'est-à-dire de sages, que la finalité propre aux humains en tant que parties est la conversion philosophique, que la divinité prévoit l'existence des sages dans sa providence et qu'elle possède un plan pour favoriser leur existence. En effet, on note facilement qu'Épictète insiste sur le soin que l'on doit accorder à notre parenté divine⁴³ et sur la valeur de modèle à

imiter que possèdent par exemple Héraclès et Diogène⁴⁴. La piété des sages leur permet autant d'être serviteurs et ambassadeurs de la divinité, donc de représenter un paradigme de la finalité de l'humain comme partie du tout, que d'avoir le bonheur parfait, donc de réaliser leur plus grand bien selon leur nature particulière. On comprend aussi pourquoi seul le sage est libre⁴⁵, puisque la possibilité de ne pas être entravé par ce qui ne dépend pas de nous se réalise lorsque l'on s'inscrit positivement dans l'ordre cosmique, donc que l'on fait coïncider notre action avec celle que la divinité a prescrite aux humains, c'est-à-dire la conversion philosophique et le poste d'ambassadeur-prêcheur. L'existence de la sagesse à travers des figures historiques est d'autant plus importante qu'elle permet aux progressants et aux ignorants de se représenter la finalité que la divinité a donnée aux humains, ce qui fait vraiment des sages, malgré leur rareté, des vecteurs intemporels du plan divin.

Le cas de Socrate est particulièrement intéressant, puisqu'il est de loin le modèle le plus cité par Épictète⁴⁶ et qu'il semble probable qu'il soit le sage servant le plus de modèle pour Épictète lui-même⁴⁷. Cette omniprésence de Socrate dans les *Entretiens* s'explique peut-être par son rôle de sage parmi les sages, comme l'indique l'adaptation des prescriptions d'Épictète aux traits de Socrate et la piété exemplaire associée à Socrate⁴⁸. Plus particulièrement, la piété de Socrate est l'un des exemples les plus employés par Épictète pour illustrer le respect de la parenté divine et de la providence, par exemple lorsqu'il déclare que les livres parlant de Socrate contiennent le dogme de la liberté complète de la faculté de choix en l'humain, ainsi que celui de l'examen systématique des représentations pour y séparer le vrai du faux⁴⁹. On peut renforcer cette hypothèse en considérant les dernières sentences du *Manuel*⁵⁰, qui présentent Socrate comme un sage confiant en l'omnipotence de la divinité, en la bonté de la providence et en sa parenté divine, laquelle l'immunise contre les menaces portées contre son corps. Pourtant, le fait qui semble résonner le plus entre le Socrate d'Épictète et le paradigme de la piété est sans aucun doute la responsabilité inaliénable de réfuter ses concitoyens que porte Socrate. Cette responsabilité face à son démon et à sa mission apollinienne, qu'on peut associer à son fragment divin

et à l'harmonie de celui-ci avec le tout, le force à chercher la vérité et à exposer les contradictions dans les propos de ses concitoyens, malgré le fait que cela entraîne leur haine à son égard et même sa mort⁵¹. On voit que ce trait primordial de Socrate lui permet d'être le sage par excellence⁵² sans qu'il ait à enseigner le bonheur et à le prouver par sa vie, comme le sage cynique, ou bien qu'il ait à enseigner une doctrine permettant d'atteindre la sagesse, comme les scholarques stoïciens. En plus de correspondre parfaitement à la notion de piété comme respect de la parenté divine, Socrate accomplit exactement la mission d'ambassadeur de la divinité par son intransigeance durant son procès et l'exemplarité qu'il obtient dans sa mort⁵³. Épicète propose même Socrate comme exemple de l'usage sage de la mort lorsqu'il dit : « Ou bien, à supposer que nous leur soyons utiles en restant en vie, n'aurions-nous pas rendu bien davantage service aux hommes en mourant quand il le fallait et comme il le fallait ? Maintenant que Socrate est mort, son souvenir est tout aussi utile aux hommes, sinon plus, que ce qu'il a fait et dit quand il était encore en vie⁵⁴ ». Il faut aussi mettre en lumière le lien organique qui relie Socrate à Diogène et aux maîtres stoïciens dans l'enchaînement historico-philosophique que propose Épicète, puisque ce tronc commun est le fondement de la doctrine stoïcienne du respect réellement pieux pour la nature divine de l'humain.

On peut postuler avec une relative confiance qu'Épicète accorde à Socrate le rôle de paradigme du philosophe et de l'homme pieux, puisque la piété qu'enseigne et pratique Épicète est une conversion à la philosophie et au rôle d'ambassadeur de la divinité. On peut alors imaginer que le modèle de Socrate est celui qu'Épicète utilise dans sa vie et son enseignement, ce qui tend à être confirmé par l'usage qu'Épicète fait de la réfutation socratique⁵⁵, par la piété vibrante d'Épicète dans ses interventions⁵⁶ ainsi que par la distance pédagogique⁵⁷ qu'il prend avec la philosophie scolaire et l'intransigeance cynique⁵⁸. Cette interprétation nous paraît en effet très pertinente et permet de matérialiser la piété d'Épicète sous la forme d'un projet de progrès moral consistant à réussir sa conversion aussi bien que Socrate. Épicète semble aller dans cette direction lorsqu'il déclare : « C'est comme cela que Socrate est devenu

Socrate, s'exhortant lui-même en toutes choses à ne faire attention à rien d'autre qu'à la Raison. Quant à toi, si tu n'es pas encore Socrate, tu dois vivre comme si tu voulais devenir Socrate⁵⁹ ». On voit par les nombreux passages soulignés comment Socrate et son exemple deviennent l'objectif de la conversion philosophique, c'est-à-dire de la piété, et comment Bénatouïl était dans le vrai en affirmant que la théologie et l'éthique font système. L'exemple de Socrate devient en effet l'objectif de la piété et la preuve de celle-ci, ce qui rapproche d'une manière surprenante la piété et le rapport à la divinité de l'humain et de sa quête philosophique. Ainsi, on peut observer comment la piété d'Épictète est humaine dans sa méthode et dans ses objectifs, ce qui souligne l'indépendance de la piété par rapport à la foi ainsi que sa nature proprement intellectuelle. Ce rapport humain et intellectuel à la divinité, à travers l'accomplissement historique de la piété par certains humains particulièrement doués et investis à suivre de près la nature, laisse entrevoir une sorte d'économie théologique chez Épictète, qui rattache directement la piété et la pratique religieuse à la finalité philosophique des humains. Ce rattachement est accompli notamment grâce à la vie paradigmatique de Socrate, puisqu'elle joue le rôle d'une révélation et d'une preuve historique de la parenté entre les humains et dieu ainsi que de la finalité humaine, presque comme la résurrection de Jésus de Nazareth prouve la validité de son message eschatologique et de sa relation d'identité avec Dieu. Au-delà de cette similitude fortuite et proprement conceptuelle, nous pourrions tenter une relecture de la figure de Socrate chez Épictète en l'inscrivant vigoureusement dans les constantes historico-religieuses de l'époque d'Épictète, soit le renforcement de la figure de l'homme-dieu autant dans le culte de l'empereur romain, dans les religions hénothéistes, dans le christianisme croissant et dans les écoles philosophiques, comme pourrait le démontrer la figure du Socrate d'Épictète. Cette large constante historique, qui pourrait même relier certains développements philosophiques et pédagogiques à des démarches religieuses très répandues dans l'Antiquité tardive, permettrait de nuancer la notion de conversion qu'Hadot propose pour interpréter la vie philosophique antique selon différentes périodes historiques. L'examen de cette hypothèse – l'existence

d'une communauté historico-théologique permettant d'éclairer les doctrines de plusieurs groupes disparates et distants actifs à la fin de l'Antiquité – dépasse largement le cadre de cet article, lequel a pour but de démontrer l'importance de la figure de Socrate dans la théologie d'Épictète et sa conception de la piété. Malgré tout, on peut déceler, il nous semble, un lien fort reliant différentes pratiques et doctrines religieuses à une piété fondamentalement hétérogène par son intellectualisme, ce qui pourrait confirmer l'existence d'un mouvement de transformation plus global affectant la religion et la philosophie durant les derniers siècles de l'Antiquité.

4. Conclusion

Dans notre recherche sur la nature foncièrement intellectualiste de la piété d'Épictète, nous avons montré comment la notion de piété s'articulait autour de la notion de respect pour la parenté divine de l'humain dans le système stoïcien que présente Épictète. Par la suite, il fut possible de constater que la piété théorique du stoïcisme se concrétisait dans la conversion philosophique que nous propose Épictète à travers le perfectionnement de nos capacités naturelles, c'est-à-dire l'usage de la raison, et la prise en charge du rôle d'ambassadeur de la divinité parmi les humains. Finalement, nous avons défendu l'idée que Socrate représente le modèle de la piété en soi par sa sagesse et son respect envers sa vraie nature et qu'Épictète pouvait logiquement tenter de devenir un égal de Socrate pour réussir sa conversion et respecter sa parenté divine. Cet examen de la notion de piété chez Épictète est inévitablement lacunaire, puisque la notion de ce qui dépend de nous n'a pas été mobilisée à son plein potentiel et que les prénotions ainsi que l'idée innée de dieu furent presque ignorées. Pourtant, le lien tissé entre Socrate, comme paradigme de la piété, et la pratique de la piété par Épictète est très intéressant, puisqu'il permet d'illustrer comment le rôle de partie de l'ordre cosmique est compréhensible pour un humain, que ce soit Épictète ou bien un de nos contemporains. Ce rôle devient réalisable grâce à l'imitation d'un homme sage qui n'obéit qu'à l'examen rationnel sans avoir recourt à des dogmes métaphysiques excessifs ou bien à des cadres cosmologiques complexes. Le Socrate d'Épictète et

Épictète lui-même apparaissent au final comme les porteurs d'une piété foncièrement rationnelle et ouverte, accessible sans foi aveugle quoiqu'irréversible puisque nécessaire selon la raison, en somme une piété qui trouve beaucoup plus de sens à notre époque qu'elle n'en avait pendant les nombreux siècles nous séparant d'Épictète.

-
1. Platon, *Apologie de Socrate*, introduction et traduction par L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 2004, 26b, p. 101.
 2. Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF (coll. Quadrige : Manuels), 2004 (1993), p. 415.
 3. Spinoza, « Traité des autorités théologique et politique », introduction et traduction par M. Francès, Œuvres complètes, Paris, NRF Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade), 1954, p. 611.
 4. P. Hadot, « Conversion », *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1981, p. 181.
 5. Épictète, *Entretiens, Entretiens, fragments et sentences*, introduction et traduction par R. Muller, Paris, Vrin, 2015, I, 6, 19-22, p. 60.
 6. *Ibid.*, I, 7, 1-8, p. 63.
 7. *Ibid.*, I, 12, 3 et I, 14, 1-12, p. 84 et p. 90.
 8. J.-J. Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 91.
 9. Épictète, *op. cit.*, I, 24, 1-2, p. 118.
 10. *Ibid.*, I, 14, 15-16, p. 91.
 11. A. A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic guide to life*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 156.
 12. Épictète, *op. cit.*, I, 14, 17, p. 91
 13. *Ibid.*, III, 24, 92-94, p. 369.
 14. *Ibid.*, I, 3, 2-5, p. 51.
 15. *Ibid.*, II, 5, 24-26, p. 164.
 16. A. A. Long, *Stoic studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 163.
 17. Épictète, *op. cit.*, II, 5, 24-26, p. 164.
 18. T. Bénatouil, *Les Stoïciens III*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 55-62.
 19. Épictète, *op. cit.*, II, 8, 13-14, p. 173.
 20. T. Bénatouil, *op. cit.*, p. 179.
 21. Épictète, *op. cit.*, IV, 1, 51 et I, 12, 32-33, p. 390 et p. 88.
 22. *Ibid.*, I, 22, 9-12, p. 114.

23. A. A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic guide to life, op. cit.*, p. 143-145.
24. T. Bénatouïl, *op. cit.*, p. 113.
25. Épictète, *op. cit.*, I, 17, 21-23, p. 99 ; voir aussi *Ibid.*, I, 7, 5-17, p. 64.
26. *Ibid.*, I, 20, 15, p. 111.
27. *Ibid.*, II, 26, 1-7, p. 261 ; et A. A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic guide to life, op. cit.*, p. 79-84.
28. Épictète, *op. cit.*, I, 14, 1-12, p. 90.
29. *Ibid.*, I, 7, 14-33, p. 65.
30. La piété doit aussi être pratiquée d'une manière qui plait à la divinité. Cf. *Ibid.*, I, 13, 1-3, p. 89.
31. T. Bénatouïl, *op. cit.*, p. 189.
32. *Ibid.*, p. 193.
33. *Ibid.*, p. 190.
34. Platon, *Apologie de Socrate, op. cit.*, 40a-40c, p. 174.
35. Épictète, *op. cit.*, III, 21, 17-20, p. 329.
36. *Ibid.*, I, 9, 22-26, p. 74.
37. *Ibid.*, I, 6, 20-22, p. 60.
38. On peut songer au besoin qu'aura l'humain pieux d'aller lire Chrysippe, puisqu'il doit comprendre la volonté de la nature pour saisir sa place en tant que partie. Cf. *Ibid.*, I, 17, 13-19, p. 98.
39. *Ibid.*, I, 24, 6-11, p. 118 ; M. Schofield, « Epictetus on Cynicism », in Th. Scaltsas and A. S. Mason (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 71-86.
40. Épictète, *op. cit.*, III, 24, 110-112, p. 372.
41. T. Bénatouïl, *Les Stoïciens III, op. cit.*, p. 193.
42. Épictète, *op. cit.*, III, 2, 4-5, p. 271.
43. *Ibid.*, II, 8, 12-14, p. 173.
44. *Ibid.*, III, 22, 56-58, p. 339.
45. *Ibid.*, IV, 1, 1-5, p. 383.
46. J.-B. Gourinat, « Le Socrate d'Épictète » dans *Philosophie antique*, n° 1 (2001), p. 137.
47. *Ibid.*, p. 163 ; A. A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic guide to life, op. cit.*, p. 93-94.
48. J.-B. Gourinat, « Le Socrate d'Épictète », *loc. cit.*, p. 158-159.
49. Épictète, *op. cit.*, III, 23, 21-22, p. 351.
50. Arrien, *Manuel d'Épictète*, introduction, traduction et annotations par P. Hadot, Paris, Librairie Générale Française (coll. Classiques de la philosophie), 2000, 53, 3, p. 201.
51. Épictète, *op. cit.*, II, 2, 15-20, p. 155.

52. *Ibid.*, IV, 5, 1-2, p. 425.

53. *Ibid.*, II, 5, 18-20, p. 163.

54. *Ibid.*, IV, 1, 168-169, p. 411.

55. A. A., Long, *Epicetetus. A Stoic and Socratic guide to life, op. cit.*, p. 70-76.

56. *Ibid.*, p. 144.

57. *Ibid.*, p. 147-149.

58. *Ibid.*, p. 86-90.

59. Arrien, *op. cit.*, 51, 3, p. 200.

La transformation des notions stoïciennes dans le *De Abstinence* de Porphyre : le cas de l'*oikeiôsis*

DELPHINE GINGRAS, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Une large portion du traité *De l'Abstinence* de Porphyre est écrite dans le but de réfuter les arguments anti-végétariens attribués aux stoïciens. Certaines parties du texte sont donc développées à partir de concepts issus du stoïcisme. Dans cet article, je présenterai la manière par laquelle Porphyre transforme le concept d'*oikeiôsis* dans ce contexte. Après avoir défini ce concept important, j'analyserai deux aspects de la transformation qu'il subit sous la plume de Porphyre : d'abord, la révision du statut à accorder aux animaux à l'intérieur de cette théorie et le changement de perspective sur la place que les êtres vivants entretiennent avec ce monde, pour établir ensuite quel doit être le vrai critère d'inclusion à la théorie de l'*oikeiôsis*¹.

Introduction

Le traité *De l'Abstinence*² est écrit par Porphyre dans le but de réfuter les arguments anti-végétariens qui auraient pu influencer son ami, Firmus Casticius, à abandonner ce régime alimentaire. Parmi les opposants nommés, les stoïciens occupent une place centrale, le troisième livre du traité leur étant presque exclusivement consacré. Le problème qui les oppose est le statut à accorder à l'animal non humain dans les rapports de justice.

Les stoïciens considèrent que les bêtes sont exclues de la communauté, puisqu'elles sont irrationnelles. Cette caractéristique empêche de les intégrer aux rapports de justice qui régissent les cités, car la justice ne s'applique qu'aux êtres rationnels, parce qu'elle prend sa source dans la raison. Cela découle de la théorie de l'*oikeiôsis*, qui définit les rapports entre les êtres vivants, d'abord par rapport à leur propre corps, mais aussi à ce qui les entoure, dont la

Cité, dans le cas des êtres humains. Je présenterai de quelle manière Porphyre transforme le concept d'*oikeiôsis* pour réfuter les stoïciens, à partir de leur propre vocabulaire.

Dans l'utilisation qu'en fait Porphyre, l'*oikeiôsis* inclut effectivement les êtres rationnels dans la même communauté, *comme* chez les stoïciens. Cela dit, puisqu'il considère que les animaux sont rationnels, ils ne peuvent être exclus de l'expansion maximale de l'*oikeiôsis*. Il utilise aussi la théorie de l'*oikeiôsis* pour marquer l'appartenance des âmes à un niveau de réalité supérieur, ce qui lui permet d'insister sur le thème de l'origine divine de l'âme. En dernière analyse, on trouvera que l'usage de la théorie de l'*oikeiôsis* par Porphyre dévoile le cœur de ce qui l'oppose au stoïcisme : par leur immanentisme, les stoïciens font erreur sur la place à accorder à l'être humain dans le monde et, de là, sur la place à attribuer aux animaux dans la Cité.

1. La position stoïcienne

L'argument anti-végétarien attribué par Porphyre aux stoïciens est formulé une première fois au début du premier livre du traité :

Ainsi par exemple, nos adversaires prétendent que la justice est bouleversée et que l'inébranlable est ébranlé si, au lieu de limiter l'application du droit au genre raisonnable (*to logikon*), nous l'étendons en outre au genre non raisonnable (*to alogon*). Ainsi nous n'envisageons pas une parenté limitée aux êtres humains et aux dieux mais nous entretenons des rapports d'appropriation (*oikeios*) avec les bêtes, lesquelles n'ont aucun lien de parenté avec nous ; nous ne voulons pas, en les faisant servir soit à nos travaux, soit à notre nourriture, les considérer comme des êtres d'une autre race, exclus de notre communauté comme on est exclu d'une citoyenneté. Et si l'on traite ces créatures comme des êtres humains (*anthrôpois*) en les épargnant et en ne leur causant aucun tort, on assigne à la justice un rôle qu'elle ne peut tenir, on ruine son efficacité, et l'on gaspille ce qui nous est approprié (*to oikeion*) au profit de ce qui nous est étranger (*to allotrioi*). Ou bien en effet nous sommes contraints de manquer à la justice si nous n'épargnons pas les animaux, ou bien, si nous

refusons de les utiliser, la vie devient impossible et privée de ressources ; en quelque sorte, nous sommes voués à une vie de bêtes si nous renonçons à nous servir des bêtes³.

Dans ce passage, Porphyre fait reposer l'opposition au végétarisme par les stoïciens sur le fait que les végétariens étendent l'application du droit à ceux avec qui nous n'avons pas de « rapports d'appropriation ». Ce vocabulaire fait directement référence à la théorie de l'*oikeiôsis*, que je vais définir avant de revenir à l'usage qu'en fait Porphyre.

1.1. Définition de l'oikeiôsis

Selon les stoïciens, l'*oikeiôsis* est ce qui sert à justifier, entre autres, la naturalité de la vie sociale, et c'est à partir de cette théorie que l'on pourra circonscrire les rapports qui existent entre les êtres humains les uns par rapport aux autres et vis-à-vis des autres animaux. Le premier moment de l'*oikeiôsis* s'applique à tous les animaux et non seulement à l'être humain, puisqu'il s'agit d'abord d'une impulsion qui permet aux êtres vivants de rester en vie. Chrysippe définit cette impulsion de la manière suivante : « 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, comme le soutient Chrysippe dans le premier livre *Des fins*, en disant que la première chose appropriée à tout animal, c'est sa propre constitution et la conscience qu'il en a⁴ ». À ce moment de la théorie, l'*oikeiôsis* a une portée individuelle et personnelle, qui prend la forme d'une conscience de son propre corps, ce qui permet de distinguer entre ce qui est bénéfique et ce qui est nuisible. C'est cette conscience de soi qui rend possible la survie des êtres vivants, puisqu'elle fait en sorte que l'animal réagit convenablement à ce qui se trouve autour de lui, selon que cela lui permet ou non de rester en vie.

Le stoïcien Hiéroclès utilise l'image des cercles concentriques pour expliquer l'élargissement ultérieur de l'*oikeiôsis*. Cette façon d'illustrer le phénomène fait de l'individu le centre d'une série de cercles de plus en plus larges et inclusifs. Le premier cercle contiendrait la famille proche, puis s'élargirait vers la famille étendue

et les amis, les concitoyens et à la toute fin, tous les êtres rationnels, c'est-à-dire, les êtres humains et les dieux. Ainsi, lorsqu'un enfant naît, il prend d'abord conscience de son propre corps et il reconnaît ce qui constitue son bien. En mûrissant, sa perspective s'élargit, puisqu'il participe à divers regroupements qui lui permettent de s'accomplir en tant qu'individu. Ces groupes constituent tous des biens pour lui, puisqu'ils lui permettent de remplir sa propre nature d'être humain. Il est important d'insister sur le fait que selon les stoïciens, l'*oikeiôsis* humaine se démarque à partir du moment où la raison apparaît, c'est-à-dire, selon un développement qui commence à sept ans et se termine à quatorze. Dès l'instant où l'être humain devient rationnel, l'*oikeiôsis* est elle aussi rationnelle. Ce changement fait en sorte, entre autres, que l'individu voit son propre bien dans le bien commun.

C'est la raison qui permet à l'être humain de prendre connaissance du bien commun. À partir du moment où il devient rationnel, il prend conscience de l'importance des autres pour son propre bien, mais aussi de la préséance du bien commun sur son bien individuel, puisqu'en tant que partie du monde, ce dernier est la condition de son existence.

Il faut comprendre qu'il n'y a pas de distinction, dans ce cadre, entre le bien individuel et le bien commun. Le bien de l'être humain se retrouve dans la vie en accord avec la nature, ce que l'on peut formuler entre autres en disant : en accord avec *sa* nature. S'il a une nature sociale, alors, le fait de vivre en société constitue l'accomplissement de sa nature et donc, une fois de plus, son bien. Ainsi, la recherche du bien commun n'est pas désintéressée : c'est parce qu'il voit son propre bien dans le bien commun que l'être humain souhaite le conserver.

La raison a aussi pour effet de lui permettre d'agir rationnellement sur le regroupement dans lequel il vit, puisqu'il peut en formuler les lois, à l'instar de Dieu qui a organisé le monde de manière rationnelle. Or, c'est justement parce qu'il a reçu la rationalité de Dieu que l'être humain peut, lui aussi, agir rationnellement sur le monde, par exemple en établissant des lois ou un système judiciaire. Il y a d'ailleurs identité entre la loi et la raison dans le vocabulaire

stoïcien, c'est donc au sens le plus strict que l'on dit que la justice a sa source dans la raison.

L'oikeiôsis existe aussi chez l'animal, mais elle est par nature différente de celle de l'être humain, puisqu'elle ne subit pas le même élargissement basé sur le rapport entre tout et parties. Chez l'animal, les groupes ne servent toujours qu'à la conservation individuelle. Cicéron exprime bien la naissance de la vie sociale chez les êtres humains et chez les bêtes dans le *De Finibus* :

Mais il ne serait pas cohérent que la nature voulût la procréation sans se soucier que les créatures fussent aimées. Même chez les bêtes, on peut saisir ce pouvoir de la nature : quand nous voyons leur effort pour nourrir leur progéniture et l'élever, nous avons l'impression d'entendre la voix de la nature. [...] Parmi les parties du corps, assurément, certaines sont pour ainsi dire nées pour elles-mêmes, par exemple les yeux, les oreilles, tandis que d'autres servent également d'auxiliaires à toutes les autres, par exemple les jambes, les mains; de même, certains animaux sauvages sont nés exclusivement pour eux-mêmes, mais il en va différemment pour d'autres : la pinne, attachée à sa large coquille, et le pinnotère, appelé ainsi parce qu'il la protège [...], les fourmis, les abeilles, les cigognes accomplissent certaines fonctions également pour les autres⁵.

Dans ce passage, on voit bien que les animaux sont dotés de la même impulsion que les êtres humains pour la conservation de leurs petits, ce qui s'explique par la nature providentielle de la création. Puisqu'ils sont dotés des organes qui leur permettent la reproduction, les êtres humains, mais les bêtes aussi, sont naturellement portés à certaines interactions sociales.

Ce n'est donc pas la sociabilité en elle-même qui permet de différencier *l'oikeiôsis* animale et celle de l'être humain. La distinction est à établir en adoptant comme critère la possession de la raison. D'une part, il y a le changement de perspective dont nous avons parlé, qui fait que l'être humain finit par identifier son propre bien au bien commun. C'est la raison qui fait en sorte que ce changement de

perspective se produise. D'autre part, la raison fait aussi en sorte que l'être humain analyse différemment les événements du quotidien, par exemple lorsqu'il fait des prévisions.

Là où l'animal agit pour ainsi dire d'instinct, l'être humain agit de manière raisonnable et c'est une différence qui marque un point de rupture dans la théorie de l'*oikeiôsis* et qui empêche de continuer à considérer l'animal comme prenant part à un même mouvement que ce qui constitue les différentes interactions des êtres humains entre eux. Les stoïciens admettent certaines ressemblances entre les êtres humains et les autres animaux, mais la différence est dans le fait qu'un être rationnel fait un usage intelligent des choses. Le fait d'analyser les événements de tous les jours et de se projeter dans l'avenir suppose une compréhension rationnelle des choses, ce qui dépasse le simple usage. Pour un être rationnel, l'*oikeiôsis* a des conséquences différentes, puisqu'il conçoit différemment son rapport à ses pairs et qu'il fait usage de ce qui se produit pour anticiper l'avenir.

C'est là que la polémique de Porphyre avec les stoïciens apparaît le plus explicitement. C'est la participation à la communauté de la raison, caractéristique de l'être humain, qui rend possible la justice du point de vue stoïcien. Or, sans rapport de justice, il semble impossible de défendre une position végétarienne, du moins dans le cadre de la pensée stoïcienne. C'est ce qu'exprimait l'argument anti-végétarien attribué par Porphyre aux stoïciens dans le livre I du D. A.

2. Utilisation du concept d'oikeiôsis par Porphyre

2.1. Les animaux et la conscience de soi dans le traité De l'Abstinence

Nous avons dit précédemment que le premier développement de l'*oikeiôsis* est présent chez tous les animaux et prend la forme de la conscience de soi. Le fait que les animaux connaissent leur propre constitution est accepté par les stoïciens, mais aussi par Porphyre, qui tirera toutefois des conclusions différentes de cette théorie. Dans le troisième livre du D. A., Porphyre entame la démonstration de l'intelligence des animaux en montrant qu'ils ont la connaissance d'eux-mêmes. En III, 9, 1-2, il dit :

Il nous faut maintenant démontrer encore qu'il y a en eux une âme rationnelle (*logikè*) et qu'ils ne manquent pas d'intelligence (*phronéseôs*). Et d'abord chaque animal connaît (*oïden*) ses points faibles et ses points forts : attentif à garder les uns du danger, il se sert des autres ; ainsi la panthère combat avec ses crocs, le lion avec ses griffes et ses crocs, le cheval avec son sabot et le bœuf avec ses cornes, le coq avec son ergot et le scorpion avec son dard. Les serpents d'Égypte aveuglent les yeux de ceux qui les attaquent en crachant leur venin, d'où leur nom de « crache-venin », et, par tel moyen ou par tel autre, tous les animaux assurent leur sauvegarde⁶.

Bien que ce ne soit pas exactement le même argument que chez les stoïciens, l'idée présentée ici est similaire : les animaux sauvages sont tous dotés de moyens de défense qu'ils connaissent spontanément, ce qui leur permet de repousser les menaces envers leur propre corps. Ils ont une conscience de soi suffisante pour discriminer entre ce qui leur est propre et ce qui leur est étranger, pour savoir ce qui constitue un danger et pour utiliser conséquemment leurs points forts. De même, ils connaissent leurs faiblesses et savent ce qu'il leur faut protéger.

De là, Porphyre introduit l'idée selon laquelle toutes ces attitudes, qui témoignent d'une conscience de soi, sont celles d'êtres raisonnables :

Dire que ces qualités appartiennent aux animaux par nature, c'est dire, sans s'en rendre compte, *qu'ils sont raisonnables par nature* ou bien que la raison n'existe pas en nous par nature et qu'il n'est pas dans notre nature qu'elle atteigne la perfection. En tout cas chez la divinité la raison ne saurait être non plus le fruit de l'instruction : il n'y a pas eu un moment où elle était dénuée de raison, mais être et être douée de raison allèrent de pair, sans qu'elle ait jamais été empêchée d'être raisonnable, car sa raison n'est pas une acquisition, fruit de l'apprentissage⁷.

Chez Porphyre, comme chez les stoïciens, le point de départ est le même : les animaux ont spontanément conscience d'eux-mêmes

et de leurs facultés. Cela dit, Porphyre ne suit pas le stoïcisme pour la suite de l'argument, puisqu'il considère que cette connaissance de soi est le signe que les animaux sont rationnels, plutôt qu'une disposition antérieure à la raison, qui se transformerait avec la rationalité. Si l'on considère déjà qu'il est rationnel de connaître ses forces et ses faiblesses, alors ajouter la raison au développement de cette connaissance redouble quelque chose qui est déjà établi : tel être est rationnel parce qu'il a des sensations, mais en même temps, puisqu'un être est rationnel, ses sensations sont rationnelles. Cette deuxième formulation semble être superflue, l'explication de la rationalité des animaux peut se faire complètement sans avoir à l'ajouter.

L'argument présenté en D. A. III, 10 que nous venons de citer prend la forme d'un dilemme : soit les animaux sont raisonnables, puisqu'ils connaissent leurs forces et leurs faiblesses en fonction de leur constitution, soit les êtres humains, qui ont le même comportement à la naissance, ne sont pas eux-mêmes raisonnables. Or, comme le fait de connaître d'emblée ce qui est bénéfique à sa propre constitution et ce qui lui est nuisible est considéré comme le signe de la providence divine, qui a constitué les êtres vivants de manière à ce qu'ils puissent se conserver, il reste à savoir si cette impulsion à elle seule peut être le signe de la rationalité. Pour les stoïciens, ce n'est pas le cas. En effet, on l'a vu, les animaux ont le même point de départ que les êtres humains. La distinction apparaît plus tard, avec la raison. Eux-mêmes refuseraient le dilemme.

Porphyre, quant à lui, admet que ce soit bel et bien la providence divine qui ait disposé les êtres vivants ainsi. Plus loin dans le texte, il formule un argument dans lequel il fait référence aux stoïciens :

Car la nature qui fait toutes choses pour qu'elles répondent à une intention et une destination précises, comme ils le disent justement, n'a pas donné la sensation à l'animal simplement pour pâtir et sentir, mais parce que, entouré d'êtres dont les uns lui sont appropriés (*oikeiôn*) et les autres inappropriés, il ne pourrait survivre un seul instant, s'il n'apprenait (*mè mathonti*) à se garder des uns et à se mêler aux autres⁸.

Il n'est plus ici question seulement des forces et des faiblesses des êtres vivants, comme présenté dans la définition du premier moment de *l'oikeiôsis*, mais il s'agit plutôt d'une explication de la présence de la sensation chez les êtres vivants. Or, Porphyre surenchérit sur l'argument qu'il avait présenté en III, 9-10, où il affirmait que la connaissance de soi des animaux est le signe d'êtres rationnels, en proposant que le fait même d'avoir des sensations est suffisant pour établir qu'un être vivant est rationnel : « Or, si la sensation fournit à chacun semblablement la connaissance des uns et des autres, les conséquences de la sensation, la saisie et la poursuite des choses utiles, le rejet et la fuite des choses funestes et pénibles, *nul moyen qu'elles se rencontrent chez qui n'a pas reçu par nature la faculté de raisonner, juger, se souvenir et être attentif*⁹ ». C'est donc plus que la conscience de soi qui sert de preuve de la rationalité des animaux, la sensation est suffisante à elle seule pour montrer que l'être vivant en question possède la raison.

Pour que la sensation se produise, il faut que la raison soit présente avant tout, puisque c'est elle qui donnera du sens à ce qui est perçu. C'est un rapport téléologique qui lie ensemble sensation et raison. La sensation en elle-même n'est pas une finalité, elle est un moyen en vue de la raison, qui constitue sa fin. Ainsi, lorsque l'animal ressent quelque chose, c'est le fait même de s'en servir d'une manière rationnelle qui explique l'existence de cette sensation dans l'être vivant. Or, ressentir quelque chose demande à ce que certaines facultés soient mises en activité. C'est ce qu'exprime le vers d'Épicharme cité par Porphyre à la suite de l'extrait précédent : « c'est l'intellect qui voit, l'intellect qui entend : le reste est sourd et aveugle¹⁰ ». Les facultés sensitives de tout animal sont instrumentalisées par l'intellect, qui est le seul à faire un usage correct des sensations, puisque c'est à cette fin qu'elles existent. Les sens semblent être au service de la sensation, en ce qu'ils font pâtir l'être vivant qui est affecté par eux, mais le rapport entre sens, sensation et raison doit être bien compris : c'est seulement dans la mesure où l'être sentant est raisonnable qu'il a des sensations, puisque les données brutes des sens n'ont aucun usage en dehors de la raison. La sensation est une activité de l'âme, elle est donc par nature rationnelle.

Pour les stoïciens, les représentations humaines sont rationnelles parce qu'elles sont appréhendées par la raison, tandis que pour Porphyre, toute représentation sensorielle implique d'emblée la raison. Il n'existe pas de sensation au sens propre indépendamment de son appréhension par la raison.

La distinction est importante. En effet, après avoir insisté sur le caractère rationnel de la sensation, Porphyre fait de la relation entre sens et raison une condition de possibilité de l'*oikeiôsis* :

Mais soit! Accordons que la sensation n'a pas besoin du secours de l'esprit pour accomplir sa fonction. Mais alors, quand la sensation, qui a fait sentir à l'animal la différence entre ce qui lui est approprié et ce qui lui est inapproprié (*to oikeion kai to allotrion*), est partie, qu'y a-t-il dès lors en lui qui se souvient des choses pénibles et les craint, désire ardemment les choses utiles et, si elles sont absentes, agit en sorte qu'elles deviennent présentes, qui prévoit des affûts et des cachettes qui lui servent les uns de pièges pour ses proies et les autres de refuge pour échapper à ses poursuivants?¹¹.

Dans cet extrait, il énumère les capacités nécessaires pour que l'animal puisse agir de façon cohérente, selon que ce qui se trouve devant lui est utile ou nuisible : mémoire, planification, déduction. Tout de suite après, faisant appel à une source stoïcienne, il rappelle le caractère rationnel de ces comportements :

Justement eux-mêmes nous étourdissent dans leurs « Introductions » à définir chaque fois le projet comme l'indication de l'accomplissement, le dessein comme une impulsion avant l'impulsion, la préparation comme une action avant l'action, le souvenir comme la compréhension d'une proposition au passé dont le présent a été compris à la suite d'une sensation. Car *il n'est aucune de ces actions qui ne fassent appel à la raison et elles se rencontrent toutes chez tous les animaux*. Il en va de même à coup sûr de ce qu'ils disent des intellections, qu'ils appellent notions lorsqu'elles sont gardées au repos dans l'esprit, et pensées lorsqu'elles sont en mouvement¹².

S'il faut considérer que les animaux ne font pas usage de toutes les actions qui sont décrites ici, alors on ne peut rendre compte du fait qu'ils font usage de ce qui leur est approprié et qu'ils fuient ce qui leur est hostile, ce qui est prouvé par l'observation. Pour rester en vie, conformément à l'*oikeiôsis*, les animaux doivent être capables, par exemple, de se souvenir des dangers qu'ils ont déjà rencontrés ou de faire des réserves de nourriture en prévision de l'hiver. Ces comportements nécessitent des facultés qui sont rationnelles, selon les catégories stoïciennes elles-mêmes.

3. La véritable communauté

L'emploi du vocabulaire de l'*oikeiôsis* implique une relation entre des êtres vivants qui ressemble à une relation familiale, mais avec des implications plus vastes, incluant tous les êtres rationnels. Ainsi, l'*oikeiôsis* est une impulsion qui fait en sorte que l'on se sente lié à ce à l'égard de quoi nous avons cette impulsion. Certaines implications théologiques découlent de là dans l'usage que Porphyre fait de ce vocabulaire dans le D. A.

En I, 30, Porphyre insiste sur le fait que le domaine qui est réellement approprié à l'être humain n'est pas de ce monde :

Or celui qui veut quitter ce pays pour retourner au domaine qui lui est approprié (*ta oikeia*) n'a pas seulement à cœur de se mettre en route ; il s'efforce également, afin d'être bien accueilli chez lui, d'abandonner tout ce qu'il a pu acquérir d'étranger à sa race, et de se ressouvenir de ce qui autrefois était sien et qu'il a oublié depuis. Faute en effet de se le remettre en mémoire, il ne pourra se faire bien accueillir par ceux qui lui sont appropriés. Il en va de même pour nous ; si nous voulons partir d'ici-bas pour retourner à ce qui nous est vraiment approprié, nous devons nous aussi abandonner tout ce que nous avons acquis sous l'influence de la nature mortelle, et aussi l'attrance qui nous y porte et qui est responsable de notre chute ; nous devons également nous rappeler l'essence bienheureuse et éternelle, et consacrer notre zèle à faire retour à l'être dépourvu de couleur et de qualité¹³.

Pour celui qui est dans un pays étranger, il ne suffit pas, pour retourner chez soi, de prendre le chemin du retour. Il faut aussi se détacher des mœurs acquises dans ce pays. Ainsi, pour l'être humain, dont l'être véritable est l'âme, la vraie patrie se trouve au-delà du monde sensible. Connaître sa véritable patrie ne lui suffit pas, puisqu'il doit aussi se détacher de la tendance vers la matière que ce monde a induite en son âme. Il lui faut se *ressouvenir* de sa nature propre,

Le philosophe doit acquérir la connaissance de sa propre nature, pour savoir ce qui lui est propre et pour pouvoir se débarrasser de ce qu'il tient de son séjour ici-bas. Il lui faut revenir à ce qu'il a de commun avec les êtres de sa « patrie », puisque c'est là la base de l'appropriation. Ceux qui font partie d'une même communauté sont unis par leur ressemblance, par ce qui fait leur spécificité. Cela n'est possible que si l'être qui est dans un lieu étranger à sa nature est capable de se défaire des mœurs acquises alors qu'il était dans l'oubli de cette nature.

Dans la suite de ce passage, Porphyre évoque les deux efforts que l'être humain devra produire s'il veut redevenir semblable aux êtres qui lui sont appropriés : « Le premier consiste à abandonner tout ce qui est matériel et mortel ; le second à tenter de réaliser notre retour et notre survie en nous élevant vers le monde d'en haut par un mouvement opposé à celui de notre descente ici-bas. Car nous étions des essences intellectuelles, et nous le sommes encore si nous nous gardons purs de toute sensibilité et de toute irrationalité¹⁴ ».

Ces deux efforts correspondent à deux purifications successives. Elles sont chronologiques, puisque l'abandon des choses matérielles est nécessaire à l'élévation. Cette précision sur la purification complète le parallèle avec celui qui retourne dans son pays d'origine : avant même de se mettre en chemin, il faut redevenir semblable aux êtres qui vivent là-bas (première purification) et c'est seulement à ce moment que l'on pourra réaliser le retour (deuxième purification).

L'être humain ne peut pas être en relation d'*oikeiôsis* véritable avec les êtres d'ici-bas, puisqu'il n'est pas ici dans un monde conforme avec sa vraie nature. Ainsi, contrairement au sage stoïcien, qui se conçoit dans ce monde comme étant toujours dans sa Cité, où qu'il

se trouve, le philosophe néoplatonicien doit se purifier du monde d'ici-bas pour arriver à retourner aux êtres qui lui sont réellement appropriés. *L'oikeiôsis*, dans son développement, produit une impulsion vers ceux qui nous sont semblables. Chez les stoïciens, la raison était le critère de cette impulsion. Avec Porphyre, le critère n'est pas de ce monde et se découvre dans notre vraie nature. Puisque le soi véritable est l'âme incorporelle, c'est en reconnaissant ailleurs une nature non corporelle que l'on retrouvera ce qui est réellement approprié et familier.

J'ai dit précédemment que Porphyre tirait des conclusions néoplatoniciennes à partir de concepts stoïciens. Cela est particulièrement frappant ici. Même si Porphyre s'accordait en partie avec le vocabulaire stoïcien quand venait le temps de décrire le rapport de l'animal à sa propre constitution, on constate que lorsqu'il est question de thèmes qui doivent faire appel à la nature humaine, un changement de perspective se produit qui interdit de continuer à comparer les deux théories comme si elles utilisaient le même vocabulaire de manière analogue. Même si le vocabulaire stoïcien peut servir à clarifier certaines notions, il n'est pas suffisant pour rendre compte de la place de l'être humain dans ce monde. Alors que *l'oikeiôsis* stoïcienne permettait au sage de prendre conscience de sa place dans la Cité-cosmique, l'utilisation qu'en fait Porphyre nous rappelle que l'être humain n'est pas une partie dans une communauté constituée par ce monde, mais qu'il a une origine divine et qu'en soi, il fait partie d'un monde incorporel.

Cela étant dit, on comprend mieux le traitement à réserver aux animaux, selon que l'on est stoïcien ou porphyrien. En faisant de la raison le critère d'inclusion à la communauté découverte à l'échelle du cosmos, les stoïciens excluent les animaux, qui ne sont pas rationnels. On peut choisir de remettre en question ce point sur base des capacités animales, c'est d'ailleurs ce que fera Porphyre au troisième livre du *D. A.*, mais l'idée de faire de la raison le critère d'inclusion semble déjà poser problème, pour au moins deux raisons.

D'abord, soulignons le fait que le trait le plus important de l'être humain – mais aussi de tous les êtres vivants – est le fait même d'être doté d'une âme. Certes, l'âme est rationnelle, mais le soi véritable

n'est pas circonscrit à la raison, il se retrouve dans l'âme entière. Un autre problème quant au fait de faire de la raison le critère d'inclusion à la communauté humaine est d'ordre cosmologique. Alors que pour les stoïciens, la raison est immanente au monde, les néoplatoniciens la placent clairement hors de ce monde, aux côtés des autres réalités intelligibles.

4. Immanence et transcendance

La distinction entre ces deux points de vue sur la raison constitue le nœud du problème. Pour les stoïciens, tout le réel est corporel, y compris ce qui relève du divin. Selon les stoïciens, le monde et Dieu sont une seule et même chose, la Nature pouvant être assimilée au divin. Il y a là de quoi faire sursauter tout bon néoplatonicien ! Cette idée est essentielle au stoïcisme et remonte à Zénon :

Zénon dit que le monde tout entier et le ciel sont la substance de Dieu, et de même Chrysippe dans le livre I de son traité *Des dieux* et Posidonius dans le livre de I de son traité *Des dieux* [...] Par « nature », ils entendent parfois ce qui fait tenir le monde ensemble, et parfois ce qui fait pousser les choses sur la terre. La « nature » est un « habitus » qui se meut de lui-même, qui, en conformité avec les principes séminaux, mène à leur achèvement et fait tenir ensemble les choses qu'il produit, en des temps déterminés, et qui continue à effectuer les opérations à partir desquelles ces choses sont venues au jour. En outre, la nature vise à l'utilité et au plaisir, comme il apparaît clairement quand on considère l'activité artisanale humaine¹⁵.

Le terme nature contient une multiplicité de significations qui sont toutes mises à profit dans la philosophie stoïcienne pour illustrer la complexité du réel, de Dieu et même de la constitution humaine. Ainsi, lorsque l'on prend l'énoncé du *telos* stoïcien, qui enjoint à vivre *kata phusin*, « selon la nature », il faut y attribuer toute la richesse du terme. Vivre en conformité avec la nature peut s'entendre comme un appel à vivre selon ce qui constitue la nature humaine (la raison), ou encore selon ce qui s'observe dans le monde

naturel (la cohérence), ou bien finalement selon ce qui est conforme au divin.

Comme cela constitue un trait essentiel de l'école, qui se retrouve dans plusieurs textes stoïciens, on peut supposer que Porphyre était conscient de la polysémie du terme. Ainsi, lorsqu'il dit, dans le livre I du D. A., en parlant des lois des cités, qu'elles sont faites pour la vie conforme à la nature, la critique peut également s'adresser aux stoïciens :

Dans ces conditions, si dans les cités les législateurs avaient défini les usages légaux dans le souci d'élever les êtres humains à la vie contemplative et à la vie selon l'intellect, il faudrait naturellement leur obéir, et même accepter les concessions faites dans le domaine de la nourriture. Mais ils n'ont en vue que la vie selon la nature, la vie dite moyenne, et ils établissent des lois que même la multitude est prête à accepter, elle pour qui les choses extérieures, et aussi les choses corporelles, sont à considérer comme les seuls biens ou les seuls maux. Dès lors, comment oserait-on, en alléguant leur loi, réduire à néant une vie qui est supérieure à toute loi écrite destinée à la multitude, puisqu'avant tout elle veut observer la loi non écrite et divine ?¹⁶.

Cet extrait illustre bien le fond de la critique porphyrienne du stoïcisme. En s'intéressant à la vie conforme à la nature, les stoïciens font l'erreur de croire qu'elle est conforme au divin. Or, il faut bien distinguer entre la vie selon la *nature* et la vie selon le *divin*, on ne peut utiliser les deux formulations comme étant synonymes. Marie-Odile Goulet-Cazé exprime bien l'importance de cette distinction lorsqu'elle dit, en présentant l'objectif de Porphyre dans les *Sentences* : « la faute intellectuelle qu'est la confusion ontologique entre les attributs du sensible et les attributs de l'intelligible débouche sur une faute morale. L'homme a une responsabilité véritable ; s'il devient le jouet de son imagination ou de son opinion et s'il confond les deux natures, il commet un manquement au devoir¹⁷ ». Pour les stoïciens, ce genre de précautions ne tient pas, puisqu'ils considèrent que tout est du domaine du sensible. D'un point de vue néoplatonicien,

comme le divin est à l'extérieur de ce monde, suivre la nature pour mener sa vie prend sa source dans une erreur sur la nature humaine, qui ne considère pas l'âme humaine comme un incorporel et ne place pas le soi véritable hors de ce monde. Cette perspective mène à un mode de vie qui ne peut être associé à la vie humaine la plus élevée.

Dans le passage précédent du D. A., notons aussi que la question de l'alimentation est clairement nommée. Le cas du végétarisme n'est pas qu'un débat accessoire, c'est plutôt un exemple paradigmatique pour illustrer deux modes de vie différents, l'un qui s'arrête aux choses du monde et l'autre qui connaît la véritable nature humaine et s'y conforme pour tenter d'imiter le divin en ce monde. Le matérialisme stoïcien les mène à concevoir l'être humain comme faisant complètement partie du monde naturel, ce qui explique leur rejet du végétarisme philosophique. Puisque ce mode de vie repose sur l'idée que la viande détourne l'être humain du soi véritable, en fixant l'âme au corps, le débat sur le végétarisme, en abordant la question des modes de vie, est également centré sur le cas de la nature humaine véritable.

5. Conclusion

L'idée d'une communauté dans laquelle les animaux sont inclus n'est pas seulement réservée au monde suprasensible. Elle pourrait exister en ce monde, si les êtres humains suivaient la loi divine. Au livre II, alors que Porphyre fait l'historique des pratiques sacrificielles, il renvoie à un récit similaire à ce que l'on retrouve, par exemple, dans le mythe de l'Âge d'Or décrit par Hésiode dans *Les Travaux et les Jours*. Suivant Théophraste, il évoque une période où les sacrifices étaient strictement composés de végétaux et où la violence envers les animaux n'était pas permise. Dans ce passage, il mentionne le fait qu'à cette époque, les animaux étaient appropriés à l'être humain :

Parce que l'amour (*philia*), je pense, et aussi la perception de la parenté régnaient alors, nul ne commettait aucun meurtre, car l'être humain estimait que les animaux lui étaient appropriés (*oikeia*). Mais quand vinrent à régner Arès et le Tumulte, ainsi que tous les conflits et sources de guerres, dès

lors en vérité, nul n'épargna plus un seul des êtres qui lui étaient appropriés (*tôn oikeiôn*)¹⁸.

En conséquence, celui qui connaît sa vraie place dans ce monde connaît aussi le vrai rapport qu'il doit entretenir avec les animaux. La bonne manière de concevoir la communauté dont l'origine se retrouve dans l'*oikeiôsis* serait de l'étendre pour inclure les animaux, avec qui nous aurions une parenté qui a été perdue de vue. De plus, ce passage met en parallèle la fin des rapports pacifiques entre les êtres humains et les animaux et l'apparition des guerres. La fin de la perception de la parenté marque à la fois le début des hostilités envers les animaux et entre êtres humains.

En réfutant les arguments anti-végétariens attribués au stoïcisme, Porphyre passe par la théorie de l'*oikeiôsis* pour questionner leur fondement de la justice, puisque c'est par la distinction entre l'être humain et les animaux non humains que les stoïciens justifieraient le fait de ne pas avoir de rapport de justice envers les animaux, ce qui leur permet de pouvoir les tuer et les manger. Dans la réfutation de Porphyre, il n'y a pas qu'une réappropriation du concept d'*oikeiôsis*, mais également des arguments basés sur la théorie stoïcienne, selon leurs propres termes. La stratégie de Porphyre comporte deux volets : d'une part, il questionne le fait que les animaux soient exclus sur la base de leur prétendue irrationalité, en attribuant la raison aux animaux ; d'autre part, il modifie le critère d'inclusion dans la communauté de l'*oikeiôsis* pour marquer l'origine divine des âmes, ce qui déplace la question de la raison au second plan.

-
1. Cet article correspond à une version réduite du premier chapitre de mon mémoire de maîtrise, « L'influence du stoïcisme sur le *De Abstinencia* de Porphyre », qui est en ce moment en processus d'évaluation et qui sera accessible en ligne via la bibliothèque de l'Université Laval d'ici quelques mois. Une première version de ce texte a été présentée à l'UQAM le 17 mars 2018, à l'occasion du *Colloque en philosophie ancienne et médiévale – Perspectives féminines*.
 2. Toutes les citations tirées de cet ouvrage sont issues de Porphyre, *De l'Abstinence*, trad. J. Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 1977,

- Tome I, Livre I; trad. J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, Les Belles Lettres, 1979, Tome II, Livres II-III; et trad. M. Patillon et A. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1995, Tome III, Livre IV.
3. Porphyre, *op. cit.* I, 4, 1-4, p. 44-45 (modifié).
 4. Diogène Laërce, VII, 85, tiré de A. A. Long et D. N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, vol 2, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1997, 57A, 1-2, p. 402.
 5. Cicéron. *Fins des biens et des maux*, trad. J. Kany-Turpin, Paris, GF-Flammarion, III, 62-63, 2016, p. 170-171.
 6. Porphyre, *op. cit.*, III, 9, 2, p. 164.
 7. *Ibid.*, III, 10, 1-2, p. 165 (nous soulignons).
 8. *Ibid.*, III, 21, 5, p. 178.
 9. *Ibid.*, III, 21, 6, p. 178 (nous soulignons).
 10. *Ibid.*, III, 21, 8, p. 178.
 11. *Ibid.*, III, 22, 1, p. 179.
 12. *Ibid.*, III, 22, 2, p. 179 (nous soulignons).
 13. Porphyre, *op. cit.* I, 30, 3-4, p. 64-65.
 14. *Ibid.*, I, 30, 5-6, p. 65.
 15. Diogène Laërce, VII, 148-149, tiré de A. A. Long et D. N. Sedley, *op. cit.*, 43A, p. 236.
 16. Porphyre, *op. cit.* I, 28, 3, p. 63 (modifié).
 17. M.-O. Goulet-Cazé, « Le genre littéraire des *Sentences* » dans Porphyre, *Sentences*, Paris, J. Vrin, 2005, Tome I, p. 25.
 18. Porphyre, *op. cit.* II, 22, 1, p. 89 (modifié).

Le temps et la mort : l'importance du *kairos* dans les discussions antiques sur le suicide

VIVIANE GARDNER, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Les principales écoles philosophiques de l'Antiquité ont des opinions contrastées sur le suicide, et détaillent pour la plupart les conditions dans lesquelles il s'agit d'un acte approprié à poser, et celles où c'est au contraire la marque d'une âme faible ou déraisonnable que de se donner la mort. Leurs arguments reposent naturellement sur une pléthore de considérations liées à leurs doctrines respectives, mais en étudiant les circonstances variées sur lesquelles les philosophes traitant du suicide se prononcent, on constate que celles-ci, ramenées à leur plus simple expression, mènent toute à la question du moment de l'action : il y a un temps où la chose appropriée à faire est de se suicider, et hors de ce temps – le *kairos*, le moment opportun pour agir –, il est déraisonnable ou honteux de le faire. Le présent article fait un bref tour d'horizon des arguments pour et contre le suicide soulevés par les écoles philosophiques antiques qui en ont parlé le plus en détail, à savoir le platonisme, l'aristotélisme, le stoïcisme et l'épicurisme, afin de mettre en relief l'importance du moment où l'acte du suicide est posé dans la détermination de sa légitimité.

Introduction

De manière globale, dans l'Antiquité grecque et romaine, le suicide n'était pas considéré de manière exclusivement négative, loin de là. Certains types de suicide – par exemple les suicides dont on jugeait qu'ils avaient été inspirés par la lâcheté – étaient condamnés, mais d'autres étaient loués, et d'autres enfin étaient simplement considérés comme appropriés, sans inspirer de jugement particulier. On fait cette constatation dans les tragédies, dans les œuvres que

nous ont laissées orateurs et historiens ainsi que dans des épitaphes, mais les textes philosophiques qui traitent de cette question sont probablement les sources les plus riches et détaillées dont nous disposons sur le sujet. Ceux-ci ne dressent naturellement pas tous le même portrait du suicide, et le verdict qu'ils rendent sur cet acte varie grandement entre les différentes écoles philosophiques, et même entre les éléments de doctrine issus d'une même école. Malgré tout, en étudiant ce qui déterminait la légitimité d'un suicide aux yeux de divers philosophes, on observe une discrète constante.

La thèse que nous défendons ici est que l'acceptabilité du suicide reposait, ultimement, sur la question du *kairos*. Il s'agit d'un concept fondamental dans la pensée grecque, mais qu'il est malaisé de traduire ou d'expliquer, puisqu'il n'a pas réellement d'équivalent moderne : on le traduit généralement par « moment opportun » ou « à-propos ». Il recoupe une grande variété de domaines et occupe une place importante dans la philosophie ancienne ; il exprime, globalement, le fait d'exécuter une action au moment totalement approprié pour le faire, et implique par le fait même que cette action, rendue parfaite par l'instant où elle a été réalisée, ne l'aurait pas été si on l'avait posée une seconde plus tôt ou plus tard. Ce concept appartient donc à la temporalité, mais la transcende également.

Notre analyse ne se conforme pas à la définition précise du *kairos*, qui est par nature fugace et immédiat, ce qui ne correspond pas parfaitement aux cas dont nous allons traiter ; mais elle s'accorde à son essence, en ce qu'elle rejoint la notion de parfaite congruence entre l'action et le moment où celle-ci devait être posée. Notre intention n'est pas ici de prétendre que cet élément suffise à lui seul à expliquer comment le suicide était perçu par les philosophes anciens : un phénomène aussi large est naturellement appréhendé de manière contrastée, et l'opinion que les auteurs anciens en avaient est bien sûr le résultat d'un ensemble de facteurs. Toutefois, un examen rapide de la position des principales écoles de philosophie antiques qui se sont prononcées sur le suicide nous permettra de voir que le concept à l'étude s'insère dans chacune d'elles, qu'il s'agisse d'approuver ou de réprouver le suicide.

Nous incluons dans notre propos les types de morts que l'on qualifierait davantage aujourd'hui de sacrifices, à savoir les cas où quelqu'un choisit de mourir non pas parce que la mort lui paraît préférable, mais pour le bien d'autrui ou de sa communauté. En effet, si notre vocabulaire moderne nous permet de différencier ces deux concepts, ce n'était pas le cas du grec ancien, langue dans laquelle il n'existe pas d'équivalent exact au terme « suicide » ; on recourait à des périphrases telles que « tué de sa propre main » (αὐτόχειρ, *autokheir*)¹. Nous n'allons pas jusqu'à dire que les auteurs anciens ne percevaient aucune forme de distinction entre ces deux sortes de morts volontaires : ceux d'entre eux qui traitent en détail du suicide commencent par parler des suicides altruistes, les plaçant dans une catégorie à part, avant de passer aux suicides aux motifs différents. Il n'en demeure pas moins que cette catégorisation est officieuse plutôt qu'officielle, et qu'aucun des auteurs anciens qui détaillent différents types de suicide n'omet d'inclure le suicide altruiste dans sa liste.

1. Les écoles platonicienne et aristotélicienne

Deux des œuvres de Platon, à savoir les *Lois* et le *Phédon*, traitent du suicide : dans le premier cas, la discussion est de nature politique et sociale, tandis que les arguments religieux prennent le devant de la scène dans le second. En lisant les *Lois*, on pourrait initialement avoir l'impression que Platon condamne le suicide sous toutes ses formes, tant il en parle avec âpreté. Il en fait en effet le point culminant d'une gradation des types de meurtres, hiérarchisés en fonction du degré de proximité entre le meurtrier et sa victime – et non pas seulement par ordre de gravité de l'offense –, et souligne lui-même cette gradation en faisant équivaloir le suicide au meurtre de son plus proche et cher parent².

Cette assimilation n'est pas particulière à Platon : on ne la retrouve pas inscrite de manière aussi claire et décisive ailleurs, mais on peut la deviner en lisant entre les lignes de certains textes. On peut par exemple penser à un passage de l'*Antigone* de Sophocle. Un messager vient annoncer au Choryphée qu'Haïmon vient de se tuer de sa propre main (αὐτόχειρ δ' αἰμάσσεται, *autokheir d' aimassetai*) : la formulation est limpide, et pourtant, le Choryphée

lui demande de préciser s'il est mort de sa propre main ou de celle de son père (πότερα πατρός ἢ πρὸς οἰκείας χερός, *potera patroas ê pros oikeias kheros*³). Cette confusion était peut-être inconsciente dans la mentalité grecque, mais le fait que la dénomination du suicide laisse de la sorte place à l'interprétation n'est pas anodin⁴, et la gravité que Platon accorde ici à l'acte de se suicider ne s'inscrit peut-être pas tant dans son système philosophique que dans le mode de pensée du monde dans lequel il évoluait.

1.1. Les circonstances qui justifient le suicide

Les *Lois* mentionnent cependant trois cas de figure où il est acceptable de se suicider⁵. Le premier, qui n'est pas à proprement parler un suicide mais est néanmoins traité comme tel dans les textes antiques, est d'accepter la sentence de l'État, si celui-ci nous condamne à mort, et de ne pas tenter d'y échapper. On comprend sans mal pourquoi Platon s'est empressé de déclarer cette forme de mort volontaire comme appropriée, compte tenu de la fin qu'avait connue son maître. Au-delà de l'importance de respecter les lois de la cité peu importent les circonstances, argument avec lequel Socrate justifie son refus de saisir l'offre que lui faisaient ses amis de prendre la fuite, on peut imaginer un motif plus large. Lorsqu'il reprend la parole après avoir été condamné à mort, Socrate affirme que son *daimon* ne l'a ni retenu de sortir de chez lui le matin de son procès, ni empêché de dire quoi que ce soit pendant qu'il défendait sa cause, bien que son discours n'ait pas été suffisant pour le sauver ; or, précise-t-il, il lui arrivait fréquemment de l'intimer au silence au milieu de ses propos⁶. Il en conclut que la divinité juge que mourir est une bonne chose pour lui, ce qui n'avait pas toujours été le cas : plus tôt dans son discours, il mentionne que son *daimon* l'a détourné de participer aux affaires de la cité, et estime que c'est parce qu'il serait mort il y a longtemps déjà s'il s'était lancé en politique, et n'aurait donc été d'aucune utilité ni à lui-même, ni à la cité⁷. Le fait que le *daimon* ne s'oppose désormais plus à ce qu'il agisse d'une manière qui le conduit à la mort est éloquent : il n'a pas toujours été préférable pour Socrate de mourir, mais il a maintenant rempli son rôle, et il est temps pour lui de se retirer.

Il est également acceptable qu'un homme se donne la mort s'il subit un brusque revers de fortune et est de ce fait assailli par un malheur immense et inévitable, ou alors s'il fait face à l'opprobre. Dans les deux cas, Platon insiste sur le fait que les tourments dans lesquels l'homme se trouve plongé doivent être à la fois irrémédiables et réellement impossibles à supporter. Dans de telles circonstances, s'il est absolument certain que la situation ne pourra pas s'améliorer, ni l'homme s'y accoutumer, on peut dire que c'est pour lui le moment approprié de mourir, et que continuer à préserver une telle vie reviendrait à passer le reste de ses jours à vivre une vie qui n'a plus lieu d'être, ayant dépassé le moment où il était convenable pour elle de se terminer.

1.2. Argument religieux

Le *Phédon* offre un point de vue différent et initialement propre à susciter la perplexité, comme les interlocuteurs de Socrate ne manquent pas de le lui faire remarquer : ce dernier y déclare que la mort est un grand bien que le philosophe attendra avec joie et impatience, mais qu'il ne se permettra toutefois pas de précipiter⁸. Devant l'incompréhension de ses compagnons, il explicite son propos : la mort est désirable, puisqu'elle permet au défunt de se retrouver en la compagnie de la divinité et d'hommes de bien, mais il n'appartient pas pour autant à l'homme de choisir de se soustraire à la vie, en raison du fait qu'une divinité rationnelle a décidé de lui donner une place dans le monde. La désertion revient donc à être un esclave qui se suicide ou s'enfuit contre la volonté de son maître, et ne remplit par le fait même pas ses devoirs envers ce dernier. Socrate admet cependant une exception à la règle : le dieu peut envoyer à un homme le signe qu'il y a nécessité pour lui de mourir, auquel cas il est juste de lui obéir : il affirme d'ailleurs que c'est ce qui s'est produit pour lui⁹. Le concept du moment opportun est limpide dans cette interprétation : l'homme ne peut par lui-même déterminer que son temps sur terre est écoulé, mais la divinité peut discerner le *kairos* et signifier à son serviteur la manière dont il lui convient de se rendre utile.

1.3. Argument étatique

Aristote s'oppose quant à lui résolument au suicide pour des raisons civiques : puisque l'homme est partie intégrante de la cité et a le devoir de la servir, il est à la fois injuste, égoïste et contre nature de sa part de priver sa patrie de son soutien en choisissant de se dérober à la vie¹⁰. Cela exclut naturellement tout suicide commis en vue du bien de la cité, ce qu'Aristote juge admirable¹¹. Le point de vue d'Aristote est donc, d'une certaine manière, une transposition étatique des arguments religieux que Platon présente dans le *Phédon* : dans les deux cas, le suicide est condamné en raison du fait que l'homme ne s'appartient pas à lui-même, et accepté lorsqu'il sert les intérêts d'une plus grande entité, qu'il s'agisse de la cité ou du cosmos. Tous deux reviennent à dire qu'il peut venir un moment, dans la vie d'un homme, où la meilleure manière de servir cette entité est de mettre fin à ses jours plutôt que de préserver sa vie.

2. L'école stoïcienne

Nous allons accorder un peu plus d'attention au point de vue des stoïciens sur le suicide, puisque ce thème a une plus grande place et importance dans leurs enseignements que dans ceux des autres écoles philosophiques. La position qu'ils adoptent peut à première vue surprendre celui qui connaît leurs préceptes généraux. En effet, l'un des points principaux de la doctrine stoïcienne est que ce que le commun des mortels juge être des biens ou des maux sont en réalité des indifférents, et que le sage sait que seule la vertu importe. Conséquemment, il ne se souciera pas d'être humilié, réduit à la famine ou roué de coups, mais demeurera serein en toutes circonstances, puisqu'il sait qu'il agit conformément à la vertu¹².

En ces circonstances, on s'attendrait à ce que toute forme de suicide commis dans le but d'échapper à la vie soit fermement condamnée par eux. Il n'en est cependant rien, et les stoïciens étaient même reconnus pour leur position sur le suicide et, pourrait-on dire, leur propension à opter pour celui-ci¹³ : parmi les suicides les plus célèbres de la Rome antique, la grande majorité ont été soit commis par des stoïciens ou des gens associés à la Stoa, soit présentés par eux comme un exemple à suivre. Ils n'encensaient pas pour autant le

suicide sous toutes ses formes, loin de là : Diogène Laërce rapporte qu'ils jugeaient approprié de mourir de sa propre initiative en deux circonstances¹⁴.

2.1. Legs du stoïcisme ancien

La première est, naturellement, de mourir pour sa patrie ou ses amis : on a vu qu'aucun philosophe¹⁵, ou aucun Grec ou Romain, pourrait-on extrapoler, ne saurait condamner une telle abnégation, l'idée que la valeur d'un homme réside dans son appartenance et son utilité à sa communauté étant profondément inscrite dans la mentalité gréco-romaine. Puisque la mort est un indifférent et que tout ce qui importe réellement est d'agir conformément à la vertu, le sage n'hésitera pas à sacrifier sa vie si c'est ce qu'il convient de faire. De façon similaire, une autre raison stoïcienne de se suicider, qui n'est pas mentionnée par Diogène Laërce, est évoquée dans quelques sources : le sage se suicidera si cela lui évite d'être contraint à agir d'une manière immorale ou honteuse¹⁶. Par exemple, si un tyran le menace de torture s'il refuse de se comporter de la manière qui lui est indiquée, il agira droitement en se soustrayant à ce danger¹⁷.

La deuxième, cependant, a de quoi étonner : le sage choisira de se suicider s'il est en proie à de trop grandes douleurs, est mutilé ou souffre d'une maladie incurable (κὰν ἐν σκληροτέρῃ γένηται ἀλγηδόνι ἢ πηρώσεισιν ἢ νόσοις ἀνιάτοις, *kan en sklêrotera guenêtai alguedoni ê perossenin ê nossois aniatois*¹⁸). Ces trois exemples étant techniquement des indifférents moraux, on est en droit de se demander comment ils peuvent réussir à s'articuler avec la doctrine stoïcienne. Cette prise de position en apparence contradictoire s'explique par le fait que la théorie des indifférents (ἀδιάφοροι, *adiaphorai*) n'était pas aussi intransigeante qu'elle paraît l'être. Seul Ariston de Chios soutenait que ces indifférents étaient absolus : les autres stoïciens admettaient l'existence de « préférables » et de « rejetables », considérant qu'il est naturel pour l'homme de préférer ce qui lui permet de conserver la vie et de prendre ses décisions en ce sens lorsqu'il en a la possibilité. L'homme confronté à trop d'éléments allant à l'encontre de la nature serait donc dans l'impossibilité de vivre conformément

à celle-ci, ce qui est bel et bien un mal : Cicéron, qui traite du stoïcisme dans son *De Finibus*, explique que, de même qu'il est convenable à l'homme de continuer à vivre lorsqu'il est entouré en majorité de choses conformes à la nature, il est également de son devoir de cesser de vivre lorsque les choses contraires à la nature dominent dans son existence, ou qu'il a une raison de croire que ce sera prochainement le cas¹⁹. Bien que la vie soit considérée comme un indifférent préférable à la mort, on peut penser qu'une accumulation de souffrances est un indifférent plus rejetable encore que la mort, auquel cas le sage agit conformément à la nature, choisissant comme il l'a toujours fait l'indifférent préférable, en décidant de mourir.

Une anecdote étonnante semble cependant contredire cette explication : Diogène Laërce rapporte que Zénon, le fondateur du stoïcisme, s'étant un jour cogné un orteil, se laissa sur-le-champ choir au sol et choisit de se soustraire à la vie en retenant sa respiration²⁰. Que ce récit singulier soit selon toutes probabilités bien éloigné de la réalité n'a aucune importance : le fait demeure que la tradition dépeignait ainsi la mort du philosophe, et que ses disciples ne voyaient pas celle-ci comme contradictoire avec la doctrine qu'il avait prêchée de son vivant. On serait bien en mal de qualifier un orteil meurtri de source de souffrances insoutenables ; aussi convient-il d'aller chercher une explication ailleurs.

Celle-ci tient à une autre dimension importante du stoïcisme : la théorie que le monde est régi par un *logos* bienveillant avec lequel l'homme doit être en harmonie. Le sage lui obéit et sait reconnaître les signes qu'il lui envoie : s'il reçoit un signe lui indiquant qu'il est temps pour lui de mourir, il obtempérera donc, tout comme le prônait Socrate. La mort de Zénon est généralement interprétée conformément à cet aspect de la doctrine stoïcienne : on peut penser qu'il a perçu l'inconvénient mineur auquel il était confronté comme un indice de bien plus grands maux à venir, et conséquemment comme un signe que lui envoyait la divinité qu'il avait rempli son rôle et qu'il lui fallait maintenant se retirer du monde²¹. Cette interprétation est du reste en accord avec le passage du *De Finibus* que nous avons déjà mentionné.

2.2. Le stoïcisme impérial

Sénèque nous offre une opinion plus développée sur cette question²². Il condamne le suicide issu d'un sentiment de désespoir, ou d'un dégoût de la vie que l'on qualifierait aujourd'hui de dépression, mais juge tout à fait logique de se donner la mort dans certaines circonstances, comparant la situation de quelqu'un qui vit dans d'incessantes souffrances et s'en lamente à celle d'un prisonnier qui gémirait de ne pas être libre alors même qu'il détient la clé de sa geôle. Il n'exige pas même des conditions extrêmes pour justifier le suicide, mais affirme qu'il est de la responsabilité du sage d'examiner attentivement sa situation dès qu'il a lieu de croire qu'il pourrait subir un revers de fortune, et de déterminer s'il vaut mieux pour lui poursuivre sa vie ou y mettre un terme.

Il délibère ensuite sur la situation d'une personne certaine de son trépas prochain, qui déciderait de le devancer d'elle-même²³. Cette catégorie, pourtant bien spécifique, n'est pas assez précise encore pour qu'il tranche arbitrairement la question : il semble initialement avoir une opinion arrêtée, arguant qu'il est absurde de mourir par crainte de la mort et que le sage ne se donnera pas la peine de se tuer s'il sait que quelqu'un ne tardera pas à s'en charger pour lui, mais il fournit immédiatement après plusieurs exemples où il est approprié de se suicider dans une pareille situation, et où s'y refuser serait une erreur. Encore une fois, il ne s'agit pas d'affirmer ici que le critère temporel est le seul qui détermine le degré d'acceptabilité d'un suicide : Sénèque mentionne par exemple que, dans le cas où un homme peut choisir de se donner la mort d'une manière douce et facile, ou alors attendre qu'elle vienne à lui de manière beaucoup plus douloureuse, il est parfaitement logique et naturel de choisir la première solution. Toutefois, l'idée du temps approprié demeure présente dans chacun des exemples sur lesquels il se prononce : chaque fois, si l'on ramène la situation à sa plus simple expression, la question qui demeure est « maintenant ou plus tard ? », et chaque fois, il y a une unique bonne réponse, un moment précis où il est préférable de mourir, plutôt qu'aucun autre.

Dans les deux motifs de suicide qu'il évoque ainsi, on trouve donc la notion que l'indifférence n'est pas l'unique moyen de se soustraire

à la souffrance ou à l'adversité, et que la mort est un expédient valable pour y échapper ; et là encore, on voit que c'est le moment de l'action qui importe. Cet aspect est cristallisé dans la brève mais très révélatrice phrase avec laquelle il avait introduit son propos : « Le sage vit, non autant qu'il peut vivre, mais autant qu'il le doit²⁴ » (*Itaque sapiens uiuet quantum debet, non quantum potest*). Si le moment vient pour lui de mourir avant que la mort ne vienne à lui d'elle-même, il est de son devoir de respecter les indications que lui souffle la divinité que son temps est achevé.

3. L'école épicurienne

On aurait pu attendre de l'école épicurienne, qui prône que l'absence de troubles (ataraxie) est le plus grand des biens et que la mort, entraînant la disparition de l'être, est une ataraxie absolue, qu'elle voie d'un bon œil le suicide. Il n'en est rien, mais les arguments invoqués pour justifier cette condamnation se distinguent des autres écoles philosophiques par leur nature pragmatique. Ayant la particularité de faire du plaisir plutôt que de la vertu la finalité de l'existence et d'être d'une nature essentiellement individualiste, l'épicurisme n'emploie en effet pas d'arguments éthiques ou étatiques contre le suicide. Le raisonnement tenu est le suivant : un homme ne peut savoir quels biens l'attendent dans le futur, aussi est-il inconsidéré de se soustraire prématurément à la vie, se privant ainsi de potentiels plaisirs futurs²⁵.

Cela revient à dire que l'homme ne peut déterminer par lui-même si le moment opportun de mourir est venu pour lui : privé de ce savoir, il risque de faire une grave erreur en se retirant trop tôt du monde. La condamnation du suicide que font les épicuriens ne peut être contrebalancée par son acceptation dans les cas où une divinité omnisciente aurait soufflé à un homme qu'il était temps pour lui de mourir, comme c'est le cas chez Platon et les stoïciens, puisque l'école épicurienne prône que les dieux sont totalement indifférents aux affaires humaines. Comme il n'est pas du ressort de l'être humain de déterminer quel est le *kairos* d'une étape aussi primordiale, on comprend pourquoi elle est la seule école philosophique à désapprouver en bloc le suicide²⁶ : le facteur rédempteur des suicides

altruistes, qui trouve grâce auprès de tous les autres philosophes, n'est pas non plus propre à fléchir les épicuriens, puisqu'ils priorisent le bonheur individuel et ne voient pas l'intérêt de se dévouer pour la cité.

4. Conclusion

La façon dont les philosophes anciens percevaient le suicide est complexe, diffère naturellement grandement d'une école philosophique à une autre, et on en trouve des interprétations en apparence contradictoires et versatiles au sein d'une même école de pensée. L'angle sous lequel nous avons choisi d'aborder la question dans le présent article est donc loin de couvrir exhaustivement le sujet ou de saisir toutes les nuances qui faisaient en sorte que certains suicides allaient être reçus avec approbation et d'autres avec mépris, et il va sans dire que d'autres éléments s'entrecroisent avec celui du *kairos* pour expliquer l'opinion que divers philosophes avaient du suicide²⁷. Le moment où le suicide est commis nous apparaît néanmoins comme un facteur jamais ouvertement évoqué, mais toujours présent en filigrane, dans la justification ou la condamnation que font les philosophes de cet acte. Comme nous l'avons mentionné, le *kairos* ne doit pas être compris ici dans son exacte définition, mais dans ce qu'il représente au sens large : aucun philosophe n'a intégré officiellement ce concept dans sa discussion sur le suicide. L'analyse que nous avons développée ici visait donc à révéler l'existence d'un lien inconscient établi par les philosophes qui se sont penchés sur le suicide entre le temps de l'action et sa légitimité, lien qui trouve sa source dans l'importance de la notion de *kairos* dans la pensée et la philosophie gréco-romaine.

-
1. Au sujet de l'origine du terme « suicide » et des différentes expressions auxquelles le grec recourait, cf. Anton J. L. Van Hooff, *From Autothanasia to Suicide : Self-Killing in Classical Antiquity*, Londres, Routledge, 1990, p. 136-141.
 2. Platon, *Les Lois : livres VII-X*, texte établi et traduit par A. Diès, *Oeuvres complètes*, tome XII, 1^{ère} partie, Paris, Les Belles Lettres, 1956, 873c, p. 12.

3. Sophocle, *Antigone*, texte établi par Alphonse Dain et traduit par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1955, 1175-1176, p. 116.
4. Anton J. L. Van Hooff, *op. cit.*, p. 138.
5. Platon, *op. cit.*, 873c, p. 127-128.
6. Platon, *Apologie de Socrate*, traduction par M. Croiset, introduction et annotations par F. L. Yonnet, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 40a-b, p. 73-75.
7. *Ibid.*, 31d, p. 47.
8. Platon, *Phédon*, texte établi et traduit par P. Vicaire, Œuvres complètes, tome IV, 1^{ère} partie, Paris, Les Belles Lettres, 1983, 61c, p. 7-8.
9. *Ibid.*, 62b-c, p. 9-10.
10. Aristote, *Éthique de Nicomaque*, texte établi, traduit et annoté par J. Voilquin, Paris, Librairie Garnier (coll. Classiques Garnier), 1940, 1138a, p. 247; Cf. Elise P. Garrison, « Attitudes toward Suicide in Ancient Greece » dans *Transactions of the American Philological Association*, vol. 121 (1991), p. 18.
11. Anton J. L. Van Hooff, *op. cit.*, p. 186.
12. Nous donnons ici une idée générale de la doctrine stoïcienne : celle-ci était un peu plus mesurée et nuancée, comme nous n'allons pas tarder à le voir.
13. Ce dernier point est cependant davantage imputable à la tendance des auteurs anciens à accorder une importance indue à des anecdotes frappantes qu'à une réelle prépondérance du suicide dans la doctrine stoïcienne : se donner la mort sans frémir lorsque la situation le demandait était tout à fait en accord avec la mentalité romaine, et le public romain était donc friand de récits de ce genre, ce qui explique partiellement qu'ils aient été mis en avant et que les stoïciens aient fini par acquérir la réputation d'être plus susceptibles que d'autres philosophes de se suicider.
14. Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, traduction et annotations par R. Genaille, Paris, GF-Flammarion, 1965, 7, 130, p. 94.
15. Hormis les épicuriens, qui, comme souvent, font figure d'exception à cet égard.
16. Walter Englert, « Stoics and Epicurians on the Nature of Suicide » dans *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 10 (1994), p. 72.
17. Naturellement, le sage peut balayer ces menaces du revers de la main, puisqu'il sait que nul ne peut réellement lui causer du tort ; nous n'allons

- toutefois pas tarder à voir pourquoi il peut décider que le suicide est une échappatoire préférable à la torture.
18. Diogène Laërce, *op. cit.*, 7, 130, p. 94,
 19. Cicéron, *Fin des biens et des maux*, traduction et annotations par J. K. Turpin, Paris, GF-Flammarion, 2016, 3, 60, p. 169 ; Cf. Walter Englert, *loc. cit.*, p. 71.
 20. Diogène Laërce, *op. cit.*, 7, 28, p. 61 ; cf. Anton J. L. Van Hooff, *op. cit.*, p. 184 ; cf. Walter Englert, *loc. cit.*, p. 67-68.
 21. Walter Englert, *loc. cit.*, p. 74.
 22. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, tome II, traduction et annotations par P. Richard, Paris, Garnier Frères, 1955, 8, 70, 5, p. 43.
 23. *Ibid.*, 8, 70, 8-12, p. 43-45.
 24. *Ibid.*, 8, 70, 4, p. 41.
 25. Anton J. L. Van Hooff, *op. cit.*, p. 185.
 26. Épicure a, il est vrai, admis avec une certaine hésitation que, dans une poignée de cas, si un homme est en proie à des souffrances atroces qu'il est impossible de soulager, le suicide peut être une solution appropriée. Cependant, il parle pratiquement toujours du suicide pour le condamner et, bien qu'il fasse de la douleur un mal, il insiste sur le fait qu'il est généralement possible de la contourner ou de la faire diminuer à l'aide de différentes techniques, par exemple en pensant à autre chose pour l'effacer de son esprit ou en se répétant qu'elle ira en s'adouccissant. En outre, la tradition rapporte que lui-même termina sa vie dans de grandes souffrances physiques, mais affirma jusqu'à son dernier souffle qu'il était parfaitement heureux, parce que la douleur n'était rien face à la joie qui l'étreignait quand il repensait aux conversations philosophiques qu'il avait eues avec ses amis. Sur toute cette question, voir Walter Englert, *loc. cit.*, p. 86-95.
 27. Notons par exemple, puisque nous avons traité plus en détail de la vision stoïcienne du suicide, que les notions de liberté et de libre arbitre sont centrales dans celle-ci, bien que nous ne les ayons pas abordées ici afin de nous concentrer sur la question du *kairos*.

Politique éditoriale de la revue *Phares*

Tous les textes reçus font l'objet d'une évaluation anonyme par les membres du comité de rédaction selon les critères suivants : clarté de la langue, qualité de l'argumentation ou de la réflexion philosophique et accessibilité du propos. En outre, il est important pour les membres du comité que les textes soumis pour un dossier prennent en charge la question proposée de manière effective. La longueur maximale des textes recherchés est de 7000 mots, notes comprises. Les textes soumis à la revue doivent respecter certaines consignes de mise en page spécifiées sur le site Internet de la revue, au www.revuephares.com. Un texte qui ne respecte pas suffisamment les consignes de mise en page de la revue ou qui comporte trop de fautes d'orthographe sera renvoyé à son auteur avant d'être évalué, pour que celui-ci effectue les modifications requises. Les auteurs seront informés par courriel du résultat de l'évaluation.

Les propositions doivent être acheminées par courriel à l'adresse électronique revue.phares@fp.ulaval.ca avant la prochaine date de tombée. Toute question concernant la politique éditoriale de la revue *Phares* peut être acheminée au comité de rédaction à cette même adresse. Les auteurs sont incités à consulter le site Internet de la revue pour être au fait des précisions supplémentaires et des mises à jour éventuellement apportées à la politique éditoriale en cours d'année.