



HAL
open science

Faire-valoir. : essai de reconstruction d'un dispositif d'évaluation stoïcien : caractéristiques, limites, enjeux.

Sandrine Alexandre

► To cite this version:

Sandrine Alexandre. Faire-valoir. : essai de reconstruction d'un dispositif d'évaluation stoïcien : caractéristiques, limites, enjeux.. Philosophie. Université de Grenoble, 2012. Français. NNT : 2012GRENP001 . tel-00817314

HAL Id: tel-00817314

<https://theses.hal.science/tel-00817314>

Submitted on 24 Apr 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE GRENOBLE

Spécialité : **philosophie**

Arrêté ministériel : 7 août 2006

Présentée par

Sandrine ALEXANDRE

Thèse dirigée par **Marie-Laurence DESCLOS**

préparée au sein du **Laboratoire « Philosophie, Langage & Cognition »**
PLC EA 3699

dans **l'École Doctorale 487 « Philosophie, Histoire, Représentation, Création »**

Faire-valoir.

**Essai de reconstruction d'un
« dispositif d'évaluation » stoïcien
Caractéristiques, limites, enjeux**

Thèse soutenue publiquement le **28 novembre**,

devant le jury composé de :

Madame Marie-Laurence, Desclos

Professeur à l'Université de Grenoble II, (Directrice de thèse)

Monsieur Thomas Bénatouïl

Professeur à l'Université de Nancy II (Membre)

Monsieur Francesco Fronterotta

Professeur à l'Université du Salento - Lecce, (Rapporteur)

Monsieur Jean-Baptiste Gourinat

Directeur de recherche au CNRS, UMR 8061 (Rapporteur)

Monsieur Pierre-Marie Morel

Professeur à l'ENS-Ish (Président)



REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier tout particulièrement ma directrice de thèse Madame le Professeur Marie-Laurence Desclos, tout d'abord pour avoir accepté de diriger mes recherches, mais également pour ses précieux conseils et ses encouragements pendant ces cinq années. Mes remerciements vont conjointement aux membres du jury, Messieurs Thomas Bénatouïl, Francesco Fronterotta, Jean-Baptiste Gourinat, Pierre-Marie-Morel pour avoir accepté de lire et de juger ce travail.

Je suis infiniment reconnaissante aux personnes qui ont bien voulu relire des passages de mon travail, pour leurs remarques et leurs suggestions toujours pertinentes, Mesdames Annick Jaulin et Christelle Veillard, Messieurs Thomas Bénatouïl, Jean-Baptiste Gourinat, Olivier Renaut, ainsi qu'Olivia Chevalier-Chandeigne, Haud Gueguen et Laetitia Monteils-Laeng. Ce travail doit également beaucoup à celles et ceux qui m'ont permis de soumettre à la critique différentes étapes de ce travail dans leurs séminaires et journées d'études : Marie-Laurence Desclos ; Alexandrine Schniewind et Michael Hertig ; Sophie Aubert-Baillet ; Bernard Besnier, Alain Gigandet, Carlos Lévy et P.-M. Morel ; Jean-Baptiste Gourinat ; Stéphane Pujol ; Olivier Renaut et Alexandra Michalewski ; ainsi que Natalie Depraz.

Je remercie également mon professeur de philosophie, Jean-Luc Clavier, de m'avoir fait découvrir le *Manuel* et surtout aimer la philosophie et les professeurs qui m'ont enseigné le grec Isabelle Assan-Dhôte, Anne-Laure Brisac, et Catherine Goillandeau. Ma reconnaissance va aussi à mes parents Anne-Marie et Jean-Paul pour leur soutien indéfectible, à mes ami-e-s – Fanny, Patricia, Sophie, Aurélien Frédéric et Thibaut – ainsi qu'à Sylvie Moizan.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

<i>Ac. Post.</i>	Cicéron, <i>Seconds Académiques</i>
<i>Ac. Pr.</i>	Cicéron, <i>Premiers Académique II = Lucullus</i>
<i>Adv. Math.</i>	Sextus Empiricus, <i>Adversus Mathematicos</i>
<i>Ad. Att.</i>	Cicéron, <i>Correspondance</i> , vol. 11 : <i>Lettres à Atticus</i>
<i>Benef.</i>	Sénèque, <i>De beneficiis</i>
<i>D.</i>	Musonius Rufus, <i>Dissertationum reliquia</i>
<i>De fin.</i>	Cicéron, <i>De finibus bonorum et malorum</i>
<i>De Comm. Not.</i>	Plutarque, <i>De communibus notitiis adversus Stoicos</i>
<i>De glor. Ath.</i>	Plutarque, <i>De gloria Atheniensium</i>
<i>De Off.</i>	Cicéron, <i>De Officiis</i>
<i>De Prov.</i>	Sénèque, <i>De Providentia</i>
<i>De Stoic. Rep.</i>	Plutarque, <i>De Stoicorum repugnantis</i>
<i>Diss.</i>	Arrien, <i>Dissertationes ab Arriano digestae</i>
<i>DL</i>	Diogène Laërce, <i>Vies et doctrines des philosophes illustres</i>
<i>DM</i>	Y. Bonnefoy (éd.), <i>Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique</i>
<i>DPhA</i>	R. Goulet (éd.), <i>Dictionnaire des philosophes antiques</i>
<i>DTA</i>	Sénèque, <i>De tranquillitate animi</i>
<i>Eclog.</i>	Stobée, <i>Eclogae</i> ou <i>Anthologium</i>
<i>EE</i>	Aristote, <i>Ethica Eudemia</i>
<i>EK</i>	Posidonius i. <i>The Fragments 2</i> , éd. L. Edelstein et I. G. Kidd
<i>El. mor.</i>	Hiéroclès, <i>Elementa moralia</i>
<i>EN</i>	Aristote, <i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Ep.</i>	Pline le Jeune, <i>Lettres</i>
<i>Ep. Mor.</i>	Sénèque, <i>Epistulae Morales Ad Lucilium</i>
<i>FDS</i>	<i>Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker</i> , éd. K. Hülsner
<i>FGrH</i>	<i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i> , éd. F. Jacoby
<i>Gnom. Ep.</i>	Épictète, <i>Gnomologium Epicteteum (e Stobaei libris 3-4)</i>
<i>HP</i>	Sextus Empiricus, <i>Esquisses Pyrrhoniennes</i>
<i>In Ar. Top.</i>	Alexandre d'Aphrodise, <i>In Aristotelis topicorum libros octo commentaria</i>
<i>LS</i>	A. A. Long et D. N. Sedley, <i>Les philosophes hellénistiques</i>
<i>LSJ</i>	H. G. Liddell, R. Scott et H. S. Jones, <i>Greek-English Lexicon</i>
<i>Man.</i>	Arrien, <i>Manuel d'Épictète</i>
<i>Métaph.</i>	Aristote, <i>Métaphysique</i>
<i>P</i>	Marc Aurèle, <i>Pensées pour moi-même</i>
<i>PA</i>	Aristote, <i>De partibus animalium</i>
<i>Quaest. Nat.</i>	Sénèque, <i>Questions naturelles</i>
<i>PHP</i>	Galien, <i>De Placitis Hippocratis et Platonis</i>
<i>TD</i>	Cicéron, <i>Tusculanes</i>
<i>Strom.</i>	Clément d'Alexandrie, <i>Stromata</i>
<i>Virt. Mor.</i>	Plutarque, <i>De virtute morali</i>
<i>SVF</i>	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> , éd. H. von Arnim



Introduction

Dans les représentations que l'on se fait aujourd'hui de l'évaluation, nous avons affaire à une double identification entre valeur(s) et principe(s) éthique(s) ou moraux d'un côté, ou bien, à l'autre bout, entre évaluation et capacité anthropologique. Ces deux types de représentations ne sont pas contradictoires mais complémentaires : elles s'accordent pour distinguer valeur et évaluation et se partagent le questionnement. Si la capacité évaluative est d'ordre anthropologique, le philosophe n'a rien à en dire ; en revanche, il lui reste le champ éthique. Le lieu pertinent d'une question sur l'évaluation devient le domaine éthique et moral¹, au prix d'un glissement : l'identification entre valeurs et principes. Jamais l'évaluation en tant que pratique n'est considérée comme problématique. C'est dans l'interstice entre ces deux discours, cognitiviste et éthique, que cette enquête se situe, en prenant le contrepied de la double évidence qui caractérise ces deux manières d'envisager le thème de la valeur : une évidence d'objet – identification entre valeurs et principes qui fonde la pertinence d'une question relative au thème de la valeur – et une évidence quant à l'immutabilité des pratiques d'évaluation, l'évaluation étant assimilée à une capacité caractéristique de l'homme dont il importe sans doute de rendre compte mais qui ne suscite pas un réel problème, au sens philosophique du terme. C'est sur ce double déplacement que la présente enquête se fonde : elle fait l'hypothèse que la naturalisation de la capacité d'évaluation qui implique son anhistoricité n'est pas légitime ; elle fait également l'hypothèse que l'équivalence des principes et des valeurs communément admise par le discours philosophique est illégitime dans la mesure où elle méconnaît ce qu'il en est du fonctionnement réel de ce thème-notion.

Si la valeur se rapporte, comme leur socle, aux questions caractéristiques formulées par des penseurs que l'on qualifie de « post modernes »² – la question du sujet, celle du sens –, la *question* de la valeur a en effet une *actualité*, au sens philosophique du terme. Il n'est pas question de recycler une interrogation philosophique dépassée en jouant sur sa prétendue « modernité », ou de formaliser un discours ambiant sur « les valeurs ». C'est l'enjeu du décalage inaperçu entre un

¹ Nous employons ces deux termes en les associant pour renvoyer à un type de réflexion qui concerne le comportement de l'homme dans le monde, qu'il s'agisse d'en rendre compte, de l'expliquer ou l'orienter. Pour une réflexion sur la distinction technique entre ces deux notions, on se reportera notamment à L. Jaffro, « Éthique et morale », dans D. Kambouchner (éd.), *Notions de philosophie*, III, Paris, Gallimard, 1995, p. 221-303.

² Citons parmi les principaux représentants G. Deleuze, M. Foucault, J. Derrida. A propos de la « post-modernité », l'*Apostille au nom de la rose* d'U. Eco est particulièrement intéressant.

fonctionnement de la valeur et le *discours théorique* à propos du thème de la valeur qui fait de la mise en question du thème axiologique un « besoin conceptuel ».

On ne peut manquer d'être frappé aujourd'hui, dans les prises de paroles publiques notamment, par l'inflation de la référence à la « valeur » ou aux « valeurs », qu'il s'agisse d'employer le terme ou de faire référence au choix et à la promotion d'une « valeur », d'un système ou d'un ordre de « valeurs ». Le recours à la valeur – au terme aussi bien qu'à la notion – est systématique dans le langage courant aussi bien que dans des discours théoriques et critiques. Le langage courant – qui trouve dans la publicité sa formalisation et son relais – a l'avantage de rendre explicites et lisibles les idées dominantes de l'époque, ce qui nous permet de le considérer comme une sorte d'autodiagnostic social. Outre une *inflation* de l'usage du terme « valeur », le recours à la valeur joue un *rôle* bien particulier. Parler d'engagement ou de courage, par exemple, n'est pas la même chose que parler de la « valeur d'engagement » ou de la « valeur de courage » qui devient même souvent la « valeur courage », la « valeur x ». De même quand, au cours d'une conversation, l'interlocuteur A conclut à une divergence d'idées, d'opinions ou même de principes tandis que B parle de différence de « valeurs ». Dans un cas comme dans l'autre, la « valeur » n'est « qu' » un terme, un mot qui ne dit rien, qui ne fait pas sens mais qui *agit*¹. Dans le premier cas, le terme « valeur » donne une *efficacité* au discours, à tel ou tel principe éthique, dans l'autre, l'interlocuteur s'inscrit dans un champ particulier, un territoire particulier, la source à laquelle les principes prennent force mais surtout le type de référence qui fait de celui qui s'y réfère un individu socialement complet : il a et il affirme des « valeurs ». Mettre en œuvre tel système de valeur, s'en réclamer revient en effet à conquérir sa place bien plus sûrement que dans la référence à l'idée ou à l'opinion. La valeur est bien autre chose qu'un principe au nom duquel on agit : elle est un terme-notion qui a une *fonction*. (La) « valeur » fonctionne autrement qu'elle n'est pensée et fait directement référence à un *processus* que l'on pourrait qualifier de « faire valoir » puisqu'il s'agit à chaque fois de promouvoir des principes et de donner à cette promotion le statut de garant de soi-même. Or c'est cela qui n'est pas aperçu quand on rattache systématiquement toute question relative à la valeur au domaine éthique, dans l'assimilation évidente entre les principes et les valeurs, dans un type de question qui s'interroge sur une « essence » de la valeur et non pas sur son fonctionnement. En tant que terme, la valeur fonctionne comme embrayeur et assure l'efficacité de principes et d'idées ; elle renvoie également à une notion qui fonctionne comme cadre de référence permettant

¹ C'est un tel constat qui conduisait L. Gernet à produire une analyse qui insiste sur l'origine mythique et efficace de la valeur en Grèce ancienne. Nous y reviendrons de manière détaillée au cours du chapitre 2.

d'acquérir une visibilité sociale. Elle fonctionne alors comme marqueur social qui permet d'identifier, de classer, de hiérarchiser les individus et d'en évincer certains. Dans chaque cas, c'est l'efficacité du terme et/ou de la notion qui doit être prise en compte : efficacité d'un terme sans référence dont seule compte la dimension pragmatique, efficacité d'une notion à extension maximale pour une intension nulle qui fonctionne comme une espèce de *mana*¹ dont on serait bien en peine de rendre compte, la source à laquelle les principes se trempent pour y prendre leur dimension contraignante. Le terme-notion « valeur » renvoie aujourd'hui à une pratique d'évaluation caractérisée par l'expression personnelle de principes, qu'il s'agisse de rendre compte de ce processus, d'en participer ou d'y inciter². « La valeur » apparaît alors comme l'outil stratégique caractéristique de notre modernité que chacun mobilise à son tour pour défendre les « valeurs » auxquelles il croit, propageant ainsi le réseau efficace de la « valeur » : on s'oppose, dit-on, à certaines « valeurs » (des principes), on défend d'autres « valeurs » (encore des principes) sans se rendre compte que l'on entre dans le jeu de la surenchère.

Le terme-notion « valeur » est l'outil d'une procédure de « faire valoir » qui est la forme contemporaine que prend la subjectivation³, mais qui fonctionne également et surtout comme un instrument de pouvoir. La pratique d'évaluation n'a pas – et n'a jamais été – un simple moyen de s'orienter dans le monde, et elle n'est pas seulement l'élément fondamental qui assure la constitution du soi par rapport aux autres. La pratique d'évaluation qui s'exprime dans le jugement de valeur, dans la revendication, dans le choix fonctionnent aujourd'hui sur le mode du bon plaisir et de l'arbitraire, le soi étant à la mesure de ce qu'il défend comme principes et, surtout, dont la visibilité dépend du fait même de prendre position et de promouvoir des valeurs. L'évaluation produit une constitution *politique* de l'individu, c'est-à-dire l'élément qui constitue l'individu en individu

¹ Sur cette notion, voir M. Mauss, « Essai sur le don, Formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques » (1902-1903), *L'Année sociologique (1923-1924)*, repris dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1968. Le « mana » est considéré comme créateur de lien social.

² Sur cette notion d'incitation, voir M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, tome I, *La volonté de savoir*, p. 25-49. L'« incitation aux discours » est l'un des aspects du « dispositif de sexualité » (p. 101-173) dont M. Foucault s'attache à exposer les modalités : « ce qui est propre aux sociétés modernes, ce n'est pas qu'elles aient voué le sexe à rester dans l'ombre, c'est qu'elles se soient vouées à en parler toujours en le faisant valoir comme *le secret* » (p. 49). Dans le cadre du « dispositif d'évaluation contemporain », on pourrait parler d'une incitation à promouvoir ses choix, ses préférences, ses principes, son système de valeur.

³ Les modalités qui conduisent à et qui caractérisent une certaine manière d'être soi. À strictement parler, la subjectivation, si elle renvoie au sujet classique qui émerge avec Descartes et Kant, n'est que l'un des modes de constitution du soi. Pour cette notion, nous nous référons notamment à l'article de M. Foucault « Foucault », dans D. Huismans (éd.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, tome 1, p. 942-944, repris dans *Dits et Écrits, 1954-1988*, Paris, Gallimard, 2001, tome II, texte n°345, p. 1450-1455.

politique. L'« invention » de la dépression au milieu des années 1960¹ et son usage contemporain, autrement dit une stigmatisation et un traitement des *intermittences* de l'estimation, vient confirmer cette double hypothèse. L'invention de la dépression comme catégorie pathologique participe et témoigne en effet d'une transformation dans les « institutions du soi »² d'une part, et souligne d'autre part qu'un rapport de pouvoir se joue dans l'évaluation que chacun produit. La dépression vient nommer et circonscrire une latence de l'évaluation : telle chose ne vaut pas plus que telle autre, rien ne vaut plus, tout s'équivaut. Maladie de l'âme dans l'Antiquité, ce que l'on appelait alors *melancholia* et qui était le domaine réservée du philosophe³, fait aujourd'hui l'objet d'une politique de santé publique. Autrement dit, il n'est pas indifférent aujourd'hui au politique qu'un individu cesse d'évaluer le monde. L'invention de la dépression est avant tout la détermination d'un problème de gestion des individus. Il n'y va pas tant du « bien être » et du « bonheur » que du bon fonctionnement d'un système – les appels répétés au bonheur relevant sans doute du même principe. Le choix et la promotion axiologique ne sont pas simplement la forme que prend le sujet contemporain. La dépression n'est jamais un problème privé, c'est toujours déjà une question politique. La forme de subjectivation⁴ caractérisée par la fonction constitutive de la promotion axiologique est un élément indispensable à un fonctionnement politique qui ne saurait s'en passer⁵. *Motif de subjectivation et principe d'assujettissement se recouvrent et c'est en ce sens qu'il nous semble possible de parler d'un « troisième jalon dans la technologie politique des individus »*⁶. Après la maîtrise du corps de l'individu puis de sa vie, un pas de plus est franchi. La pratique d'évaluation, qui passe par la promotion de valeurs, assure une constitution *politique* de l'individu. Elle est l'élément qui constitue l'individu en individu politique. « Faire valoir », choisir, promulguer est une manière de rentrer dans un système et de se signaler sur une mappemonde politique.

Il s'agit certes de souligner le lien entre valeurs et pouvoir, mais avec cette différence que ce lien porte précisément sur la valeur en tant qu'elle se distingue des principes éthiques et de toutes

¹ Je m'appuie notamment sur l'ouvrage d'A. Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1988.

² J'emprunte la notion d'« institution » à V. Descombes. Voir *Les institutions du sens*, Paris, éditions de Minuit, 1996.

³ J. Pigeaud insiste sur cette répartition des tâches entre philosophe et médecin dans l'introduction de *La maladie de l'âme*, Paris, PUF, 1981.

⁴ Voir la définition de ce terme proposée plus haut.

⁵ Voir l'article de L. Althusser, « Idéologies et appareils idéologiques d'État », *La Pensée*, 151, juin 1970, repris dans *Positions (1964-1975)*, Les Éditions Sociales, 1976, p. 67-125.

⁶ Sur ces aspects, qui font référence aux notions de « discipline » et de « biopolitique », voir M. Foucault, *Surveiller et punir* et *l'Histoire de la sexualité*, tome I, *La volonté de savoir*.

questions associées, tels le progrès ou la dégénérescence¹ et dans la mesure où elle renvoie essentiellement à l'activité d'évaluation. En ce sens, les travaux menés se laissent prendre à ce piège. L'efficacité stratégique de la valeur trouve refuge dans cette confusion, la valeur n'étant jamais remise en question faute d'apercevoir la distinction entre principes et valeurs, entre ce qui est estimé et le fait d'estimer et par suite la liberté de la valeur par rapport au champ de la morale. De nombreux travaux ont certes souligné le lien intrinsèque entre pouvoir et valeurs, mais la notion de valeur y est prise au sérieux, et le double fond des concepts – leur volet pragmatique – n'y est pas pris en compte. La fonction stratégique, ou mieux, la nature essentiellement stratégique de la valeur, n'est jamais prise en compte, pas même par la pensée critique dont Nietzsche peut-être considéré comme le fondateur². Il met en exergue le rôle symptomatique de certains principes éthiques, la force contraignante de certains principes éthiques. Or, on manque dans ce cas-là la couche intermédiaire où la question du thème « valeur » acquiert une réelle pertinence. Nietzsche ne parle pas de la valeur mais de principes éthiques. L'aspect symptomatique ne porte pas sur la valeur mais sur certains principes et sur leur statut de signes. Ce faisant, on est encore en train de prendre la valeur au sérieux, autrement dit de croire que son rôle est bien de faire référence à quelque chose, au lieu de mettre au jour sa puissance stratégique, précisément parce qu'elle ne renvoie à rien, ou, ce qui revient au même, parce qu'elle peut renvoyer à une chose et à son contraire, comme en témoigne d'ailleurs le « renversement des valeurs » opéré par Nietzsche. Le *problème* de la valeur n'est pas aperçu, mais simplement le caractère symptomatique des principes éthiques dont les fondements sont hétérogènes aux principes qu'ils fondent, renvoyant à une plus ou moins grande qualité et force d'âme. Quant aux tentatives pour construire, enfin, à nouveaux frais, un concept viable de valeur qui inclue la critique nietzschéenne pour la dépasser³, elles tombent plus encore sous le coup des remarques précédentes. Le seul problème formulé est celui de la pluralité des valeurs et des dangers du relativisme : comment penser la valeur pour que cette coexistence ne soit pas un problème ? Comment réhabiliter la valeur dont nous avons besoin pour organiser notre monde et que le

¹ L'idée d'une labilité des valeurs affecte les sociétés sans distinction de culture, de temps et de lieu, que ce bouleversement prenne la forme d'un mythe de l'âge d'or (Le mythe hésiodique des races en est un exemple. Voir Hésiode, *Les travaux et les jours*), ou qu'il s'agisse au contraire¹ d'une prééminence du présent par rapport à un passé moins valorisé (On se reportera par exemple à Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 8. Voir aussi le mythe de Prométhée dans *Protagoras* de Platon). Cette double polarité peut se comprendre comme une « querelle des Anciens et des Modernes » entendue comme catégorie transhistorique.

² Pour une interprétation philosophique de la perspective nietzschéenne, voir M. Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx », Cahier de Royaumont, tome VI, Paris, Minuit, 1967, Nietzsche, p. 183-200 (Colloque de Royaumont, juillet 1964), repris dans *Dits et Écrits*, I, texte n°46, p. 592-607.

³ L'ouvrage d'E. Moutsopoulos, *L'unité des valeurs, univers de l'homme. Recherches axiologiques*, Athènes, Centre de Recherches en Philosophie grecque, 2005 en est un exemple.

pluralisme, le criticisme mettent à mal¹ ? Non seulement il n'est pas question de valeur mais de principes éthiques ; leur relativité n'a donc rien à voir avec l'activité d'évaluation elle-même et le problème de la valeur n'est pas posé. Mais d'autre part, la valeur est loin d'être en danger. C'est au contraire l'individu qui est en grand danger, pris sans s'en rendre compte dans les rets d'une stratégie de pouvoir dans la mesure où le discours critique lui-même ne fait pas porter ses coups au bon endroit. Le fonctionnement stratégique de la valeur à quoi elle s'identifie passe inaperçu, l'interrogation et la critique portant toujours sur ce qui est promu et érigé en critère comme si la manière de faire valoir n'avait aucune importance, qu'elle soit naturalisée en trait anthropologique, qu'elle soit essentialisée comme un concept immuable, qu'elle soit enfin présentée comme un travail en chantier dont la bonne version reste à venir. Mais, on le voit, chacune de ces options identifie la valeur avec un corps de principes, donnant lieu à un questionnement éthique, ou bien opère une naturalisation de la valeur renvoyant à des questions neurobiologiques. Peut-être est-il temps de porter un regard critique sur cette question. Mieux, il est urgent de mettre au jour ce divorce entre un fait et sa conceptualisation, de porter la question au cœur de cette « valeur » qui s'auto-légitime, qui est toujours une réponse toute prête. L'évaluation, qui prend aujourd'hui la forme d'un « faire valoir » nous semble être le lieu pertinent d'une interrogation sur le thème « valeur ». La valeur, le *thème* valeur fonctionne autrement qu'il est pensé : « valeur » *fonctionne* comme une stratégie de pouvoir tandis que *la* « valeur » et *les* « valeurs » sont *pensées* comme un corps de principes. Le décalage entre ce fonctionnement et la représentation est à la fois un indice supplémentaire de son fonctionnement stratégique, mais également un des éléments de ce fonctionnement. La manière dont la « valeur » se donne et s'attribue, la manière dont est mise en œuvre la capacité humaine d'évaluation apparaît comme la technique moderne d'assujettissement qui passe par le langage – prolifération du terme – mais qui se fonde également sur une « théorie » de la valeur où l'efficacité de la « valeur » se retourne au détriment de l'agent. Le combat est d'arrière-garde qui porte sur les principes puisque l'assujettissement ne passe nullement par des principes mais précisément par la fécondité du mot-outil « valeur ».

Les conséquences ne sont pas minces. Dans la mesure où le choix et la revendication apparaissent comme les instruments d'assujettissement de notre contemporanéité, toute pratique de résistance et tout contrepouvoir, qui se fondent précisément sur la revendication et sur la promotion d'une axiologie, s'inscrivent d'emblée dans le jeu qu'ils entendent dénoncer. Quelques remarques

¹ Telle est par exemple la perspective de C. Pelluchon, *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, PUF, 2008.

s'imposent pour dégager la spécificité de cette hypothèse et la justifier surtout, en montrant qu'elle ne s'appuie nullement sur une pensée du pouvoir rétrograde¹ comme il pourrait sembler au premier abord. Bien entendu, l'ambivalence des normes qui à la fois assujettissent et constituent, est quelque chose de bien connu² et la double acception du sujet est quelque chose de familier. Bien entendu encore, il n'est pas question de revenir au fantasme stérile d'une résistance qui se situerait à l'extérieur des rapports de pouvoir³. « Le fait de prendre position » est à la fois le fondement des procédures actuelles de revendication sous diverses formes, mais également la forme contemporaine des outils assujettissants. Prendre position, choisir, se déterminer, n'est plus seulement une manière, un moyen de s'opposer ; c'est d'abord et avant tout faire allégeance à un certain système que l'on entretient puisqu'on utilise comme arme ce que précisément l'on entend dénoncer. Le choix et la revendication, par leur structure même, viennent *conforter* un état des rapports de pouvoir. Plus encore, c'est la forme de subjectivation – caractérisée par le fait de faire des choix et de promouvoir des « valeurs » – qui opère comme instrument de pouvoir de notre actualité. Si les processus de subjectivation ont, bien entendu, toujours été liés à des règles et à des normes à la fois constituantes et assujettissantes, la forme de subjectivation qui se fait jour ici fonde tout à la fois les pratiques de résistances *et* l'assujettissement. Autrement dit, toute résistance est par avance récupérée. C'est le génie d'une pensée politique d'avoir situé si bas son centre de gravité de sorte que toute forme de résistance est d'emblée frappée d'asthénie. Il ne s'agit pas de constater que les pratiques de résistance ne sont pas extérieures aux rapports de pouvoir et de le regretter éventuellement. Il s'agit de prendre acte d'une évolution des configurations stratégiques telle que cette réciprocité des pratiques de résistance et d'assujettissement, dans la situation actuelle, en fonction de l'instrument d'assujettissement qui se fait jour, conduit à une inefficacité des pratiques de résistance. La résistance ne semble plus *pensable*, sauf à sombrer dans une dépression caractérisée, sauf à se déprendre d'une posture de choix qui fonde par ailleurs la subjectivité. En plaçant à ce niveau son emprise, c'est la

¹ Une pensée qui considérerait le pouvoir comme quelque chose que l'on a et que l'on exerce et non comme un jeu de rapports de pouvoir. Les analyses de M. Foucault en la matière nous semblent en effet définitives. Nous parlons de pensée « rétrograde » dans la mesure où cette conception juridique du pouvoir a bel et bien existé mais n'a plus cours. Voir M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *art. cit.*

² Cette question est au cœur des travaux de J. Butler, qui s'inspire très largement de Hegel. Voir par exemple *La vie psychique du pouvoir*, Paris, Éditions Leo Scheer : « L'assujettissement désigne à la fois le processus par lequel on devient subordonné à un pouvoir et le processus par lequel on devient sujet » (p. 23). Voir également F. Brugère et G. Le Blanc (éds.), *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, Paris, PUF, 2009 qui analyse cet aspect de la pensée butlerienne.

³ Nous faisons nôtre l'analyse de M. Foucault qui montre que les résistances ne sont pas en dehors des rapports de pouvoirs mais qu'elles leur sont intrinsèques, ce qui se rattache à une certaine définition du pouvoir comme rapports de pouvoir qui caractérisent toute forme de rapport à autrui. M. Foucault, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 125-26.

possibilité même des résistances qui se trouve forclose. Dans la mesure où « faire valoir » est à la fois la voie de toute revendication et une manière de se situer et de se signaler dans un espace socio-politique, celle-ci est récupérée. On en déduit une forclusion du champ de lutte doublement indépassable dans la mesure où la posture de lutte qui se fonde sur la critique d'un système et la promotion d'un autre ordre de valeurs est, dans sa structure même, un instrument de pouvoir, et que la promotion axiologique est un principe de constitution de soi auquel il n'est pas possible de renoncer.

Pourtant, cette forclusion se fonde sur une compréhension anhistorique de l'évaluation et de son lien avec la subjectivation. La forclusion réside en effet dans une certaine acception de l'évaluation, de la résistance et du changement. On pose d'emblée un lien d'identité entre subjectivation et évaluation comme si le fait d'évaluer le monde était une condition *sine qua non* du procès de constitution de soi, et l'on identifie l'évaluation au fait de faire des choix. C'est bien une compréhension anhistorique voire naturaliste de la pratique d'évaluation qui conduit à conclure à la forclusion des rapports de pouvoir. On pose l'évaluation comme une capacité anthropologique, ou, de façon peut-être plus subtile, on identifie la subjectivation – et par suite l'évaluation – au fait de faire des choix ; ou encore, toute pratique de résistance nous semble impensable autrement que par la promotion et la revendication d'autre chose.

Si l'on est en revanche capable de montrer que l'évaluation est toujours une certaine *manière* d'évaluer ; si l'on montre en outre que cette manière d'évaluer n'a pas toujours fonctionné comme un instrument d'assujettissement, alors une pensée de la résistance redevient envisageable. L'histoire de la philosophie peut jouer un rôle à ce niveau sous la forme du contrepoint dans la mesure où elle peut, grâce à l'analyse d'une pensée singulière, mettre au jour la contingence d'un certain rapport au monde, de la valeur stratégique de ce rapport au monde et nous permettre de « penser autrement »¹. Le rapport d'identité ou de constitution réciproque entre le soi et le jugement n'a pas toujours existé. D'autre part, cette association n'a pas toujours fonctionné comme un instrument de pouvoir, bien au contraire. Cela nous invite non seulement à rompre avec nos évidences, mais surtout à envisager ce qui, dans notre actualité, donne à cette association une telle portée stratégique. Elle nous permet de comprendre dans quelle mesure la pratique du jugement peut servir une libération des individus.

¹ Nous empruntons l'expression et l'intention à M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 : « Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir (...) Qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui (...) si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement ? », p. 15.

Tel est l'enjeu que l'on assigne à l'analyse du « dispositif d'évaluation » stoïcien qui fait l'objet de cette enquête.

« Dispositif d'évaluation » stoïcien

Cette recherche se propose en effet d'analyser ce que nous appelons un « dispositif d'évaluation stoïcien ». Par « dispositif » nous faisons référence à un ensemble d'éléments qui interagissent entre eux d'une certaine manière, qui répondent à un enjeu et qui entrent en relation et en concurrence avec d'autres formations similaires ou pas. Nous faisons un usage très libre de cette notion empruntée à M. Foucault dans la mesure où ce terme renvoie pour lui à une formation réelle alors que nous l'employons pour désigner une *construction conceptuelle*¹ – un dispositif élaboré *par les stoïciens*. Ce concept nous semble beaucoup plus adapté que celui de « doctrine », de « théorie » ou de « système » dans la mesure où nous insistons sur l'interaction entre des éléments hétérogènes, dans la mesure où la dimension pratique est au cœur du propos, dans la mesure enfin où l'on s'intéresse essentiellement à la portée stratégique de l'invention conceptuelle en jeu.

Parler de « dispositif d'évaluation » renvoie aussi bien à des processus psychiques, qu'aux éventuels critères auxquels satisfait ou doit satisfaire ce processus – une certaine distribution de la valeur – à l'enjeu qui lui est assigné et aux éventuels effets collatéraux. Valeur et jugement de valeur ne sont que les éléments d'un ensemble qui les englobe et se caractérise par les modalités de leur articulation.

Un « dispositif d'évaluation » revient à rendre compte du monde pour l'homme en tant que tel, un monde où il existe du différent dont le critère n'est pas – pas seulement, plus jamais seulement – la « nature » mais toujours une certaine idée ou conception de la nature, une manière de problématiser la nature². C'est une manière de prendre en compte le caractère humain de la discrimination. Reconstruire un « dispositif d'évaluation » stoïcien a pour enjeu de rendre compte

¹ Pour une définition foucauldienne de la notion, je me réfère à la réponse que M. Foucault donne à A. Grosrichard dans l'entretien intitulé « Le jeu de Michel Foucault », *Ornicar ?*, *Bulletin périodique du champ freudien*, n°10, juillet 1977, p. 62-93 repris dans *Dits et Écrits*, tome II, *op. cit.*, texte n°206, p. 298-329 : « Par dispositif, j'entend une sorte – disons – de formation, qui, a un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante. Cela a pu être par exemple, la résorption d'une masse de population dans une économie flottante qu'une société de type mercantiliste trouvait encombrante : il y a eu là un impératif stratégique, jouant comme matrice d'un dispositif, qui est devenu peu à peu le dispositif de contrôle-assujettissement de la folie, de la maladie mentale, de la névrose » (p. 299).

² Y compris pour les stoïciens. Voir à cet égard l'article de T. Bénatouïl, « Le stoïcisme : pour un naturalisme sans naturalisation », dans S. Haber et A. Macé (éds.), *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2012, p. 103-121, sur lequel nous reviendrons dans la première partie.

de la manière dont les stoïciens conçoivent la discrimination « naturelle » de son environnement par le vivant humain et la portée de ce processus. Et par « naturelle », on comprendra « optimale » et « correcte » et non pas factuelle. Le dispositif d'évaluation doit en effet être compris comme *l'expression du développement naturel, c'est à dire optimal et non pas effectif, de la pratique d'évaluation telle que les stoïciens la conçoivent*, ce qui implique de ne pas confondre naturel et habituel, naturel et effectif. On voit d'emblée que la possibilité d'un dysfonctionnement n'est pas exclue. Réciproquement, nous aurons à montrer que le « dispositif d'évaluation » n'émerge au sens strict que dans la reformulation prescriptive d'une pratique d'évaluation optimale. Mieux, le « dispositif d'évaluation » c'est à la fois un schéma d'explication de l'action naturelle, c'est-à-dire optimale, du vivant rationnel et un ensemble de règles fondées sur une distribution de la valeur.

Il est important de préciser que ce « dispositif d'évaluation » doit être compris comme la *reconstruction* d'une pensée de l'évaluation qui n'est pas expressément thématisée comme telle par les stoïciens. En effet, la distribution de la valeur et la discrimination de son environnement par le vivant, par exemple, relèvent toutes deux de la thématique de l'évaluation mais font généralement l'objet de traitements distincts à l'intérieur du lieu éthique, même si les incursions sont légion¹. Ce que nous appelons « dispositif d'évaluation » est une reconstruction de la pensée stoïcienne de l'évaluation, ce qui peut également être compris comme la reformulation, sous un certain angle, du lieu éthique voire du système stoïcien dans son ensemble, puisqu'une notion aussi importante pour notre propos que la *φαντασία* – « représentation » ou « impression »² qui est la modalité du rapport que le vivant entretient avec le monde – relève tout autant de la logique, de la physique et de l'éthique³. Nous aurons à montrer qu'un tel angle d'analyse est particulièrement pertinent pour aborder le système stoïcien.

Cette reconstruction du dispositif d'évaluation stoïcien que nous nous proposons de tenter impliquera notamment d'aborder des éléments aussi différents que des concepts et des pratiques, en nous demandant notamment à quels concepts et à quelles pratiques spécifiquement stoïciens l'on fait ou l'on peut faire référence en parlant d'évaluation, ce qui sera l'objet du premier chapitre. Cela impliquera d'articuler des thématiques aussi riches que l'axiologie et la psychologie, la théorie de l'action et la doctrine des passions. Les études relatives à chacun de ces points sont très nombreuses

¹ La discrimination de son environnement implique une réflexion sur ce qui diffère, ce qui a une valeur ; réciproquement l'axiologie apparaît comme la règle d'un jugement de valeur se manifeste dans un comportement de discrimination.

² Nous reviendrons au premier chapitre sur ce choix de traduction.

³ Sans doute pourrait-on affirmer cela de la plupart des notions fondamentales du système stoïcien qui, traitées dans un lieu, ont toujours des implications dans les deux autres.

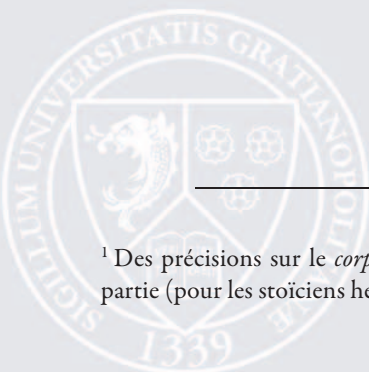
et nous nous appuyerons sur elles. Pourtant, elles ne nous semblent pas épuiser le sujet. En effet, parler de « dispositif d'évaluation » implique certes de prendre en compte des *pratiques de discrimination* – des choses et d'autrui – que la *distribution catégorielle de la valeur*, dont nous montrerons qu'il s'avère constitutif du soi, mais surtout de penser leur articulation, l'objet du propos consistant en effet en une *pratique d'évaluation qui s'avère normée*, une norme dont on interroge les fondements, un processus dont on interroge les dysfonctionnements aussi bien que la portée.

Prétendre rendre compte du « dispositif d'évaluation » stoïcien implique enfin de prendre en compte l'ensemble du Portique, autrement dit les stoïciens hellénistiques, de Zénon à Posidonius, aussi bien que les stoïciens romains, Épictète, Marc Aurèle mais également Musonius Rufus et Sénèque, ainsi que Hiéroclès¹. Si l'axiologie est déjà en place dans le stoïcisme hellénistique et que les stoïciens romains s'appuient sur elle, il n'en demeure pas moins que les inflexions romaines sont essentielles pour caractériser ce que l'on appelle un « dispositif d'évaluation ». Mieux, il nous a semblé indispensable de mettre en valeur cet inflexionnement en distinguant une première partie dévolue aux stoïciens hellénistiques et une deuxième partie consacrée aux stoïciens romains, alors que la troisième et dernière partie conduira à prendre en compte la réflexion politique des premiers stoïcien, en regard par rapport aux textes romains, notamment ceux d'Épictète.

Une enquête sur une pratique d'évaluation normée qui ne porte ni sur « les valeurs » ni sur une capacité anthropologique sans histoire

Notre propos aborde manifestement la thématique de la valeur sous un angle particulier, en fonction de ce que nous avons dit plus haut du traitement qui lui est généralement réservé et qui confirme la perspective choisie. La question porte moins, on le voit, sur ce que l'on appelle « les valeurs », autrement dit les principes moraux au nom desquels on agit et juge, que sur les *pratiques de discrimination* – des choses et d'autrui – et sur la *distribution catégorielle de la valeur* dont nous montrerons qu'elle détermine la norme d'un jugement qui s'avère constitutif du soi. Autrement dit, cette recherche porte sur la conceptualisation d'une *pratique d'évaluation qui s'avère normée*. En ce

¹ Des précisions sur le *corpus* et sur les textes et éditions utilisés seront données dans les introductions de la première partie (pour les stoïciens hellénistiques) et de la deuxième partie (pour les stoïciens romains).



sens, nous nous écartons d'études sur « les valeurs du stoïcisme » et leur permanence¹. La question de la valeur ne se trouve pas cantonnée à une problématique « morale ».

D'autre part, en interrogeant une *manière* – stoïcienne – de penser l'évaluation, les modalités selon lesquelles le jugement se donne et la place qui lui est accordée, on exclut d'emblée de considérer la discrimination de son environnement par le vivant humain comme une capacité anthropologique sans histoire. « De tout temps les hommes » ont certes porté des jugements de valeur, mais ils ne l'ont pas toujours fait de la même manière. Et surtout, c'est là ce qui nous intéresse, le jugement de valeur n'a pas toujours été thématisé et, quand il l'est, ne l'est pas toujours de la même manière et ne se voit pas accorder la même place. La pratique d'évaluation qui s'exprime dans le jugement de valeur a une histoire et les stoïciens sont un moment crucial de cette histoire puisqu'ils en assurent une problématisation singulière² : le jugement de valeur devient, avec les stoïciens, un objet pour la pensée et il se trouve associé, nous le montrerons, à la question de la subjectivation et au problème des rapports de pouvoir selon des modalités qui restent à préciser.

La perspective que nous adoptons revient donc à interroger un certain niveau de réalité différent de celui qui est généralement privilégié et à envisager la notion de valeur autrement qu'on ne tend trop souvent à le faire – à savoir en identifiant ou bien « valeurs » et principes moraux ou bien en considérant la pratique d'évaluation comme une capacité anthropologique de discrimination de son environnement. Notre manière d'aborder la thématique de la valeur se fonde donc sur un double déplacement par rapport aux études traditionnelles sur la ou les valeurs puisque nous nous situons au niveau des *pratiques* plutôt que des principes moraux et que nous posons délibérément *l'historicité* des *pratiques* d'évaluation. Notre réflexion s'inscrirait alors davantage dans la perspective des travaux consacrés à la *formation* des valeurs, une réflexion chère au pragmatisme américain³ qui

¹ Nous pensons par exemple à M. Spanneut, M., *Valeurs dans le stoïcisme. Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, Éditions du Seuil, 1957 et à M. Soetard, *Valeurs dans le stoïcisme, du portique à nos jours*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1993.

² Par « problématisation », on fait référence à la manière dont un objet entre dans une certaine mesure et d'une certaine manière dans le champ de la pensée. M. Foucault, « Le souci de la vérité », Entretien avec F. Ewald, *Magazine littéraire*, n°207, mai 1984, p. 18-23 (*Dits et écrits, op. cit.*, II, texte n°350, p. 1487-1497) : « La notion qui sert de forme commune aux études que j'ai menées depuis *l'Histoire de la folie* est celle de *problématisation*. [...] Problématisation ne veut pas dire représentation d'un objet préexistant, ni non plus création par le discours d'un objet qui n'existe pas. C'est l'ensemble des pratiques discursives ou non discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée (que ce soit sous la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l'analyse politique etc.) ». Voir également *Id.*, « Polémique, politique et problématisation », dans P. Rabinow (éd.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Book, 1984, p. 381-390, repris dans *Dits et Écrits*, tome II, *op. cit.*, texte n°342, p. 1416-1417, qui souligne le lien entre la notion de problématisation et l'histoire de la pensée (par opposition à l'histoire des idées et à l'histoire des mentalités) que M. Foucault s'assigne comme tâche et assigne comme tâche à la philosophie.

³ À partir notamment des travaux de J. Dewey, *La formation des valeurs*, traduit de l'anglais et présenté par A. Bidet, L. Quééré et G. Turc, Paris, La Découverte, 2011.

prend en compte ce double aspect. Elle s'inscrit en tout cas très explicitement dans la perspective des études contemporaines sur le stoïcisme qui s'intéressent à sa dimension pratique et politique, comme le font G. Reydam-Schils¹ ou V. Laurand² et aux travaux qui, comme ceux de T. Bénatouïl³, interrogent la notion même de pratique⁴, l'évolution du rapport théorie/pratique chez les stoïciens et à l'intérieur du Portique, notamment à travers la notion d'usage. Notre propos s'en distingue néanmoins dans la mesure où nous nous intéressons à un *type* d'usage particulier – le plus fondamental – ou bien, selon la perspective que l'on adopte, aux *conditions* de l'usage, à l'acquisition d'une pratique de discrimination préalable à l'usage effectif du monde, d'autrui, de soi.

Questions de méthodes : usages à propos de l'usage des philosophes contemporains M. Foucault et G. Deleuze

En termes de méthodologie, il s'agit, on s'en sera rendu compte, de croiser des approches deleuziennes et foucauldienne. De G. Deleuze, on emprunte l'idée de singularité – l'idée selon laquelle il est pertinent d'interroger pour elle-même une pensée, une doctrine, l'analyse d'un penseur ou d'un courant de pensée sous un angle caractéristique qui met au jour sa dimension « philosophique ». De M. Foucault, on hérite l'idée de « problématisations » et d'« historicité ». De fait, si l'on s'intéresse, comme a pu le faire G. Deleuze, à un penseur dont on estime qu'il est singulier, on comprend cette singularité et la pertinence d'une pensée *aussi* en termes de *problématisations*. D'autre part, s'il nous apparaît pertinent d'analyser un auteur ou un courant de pensée pour lui-même, on est conscient qu'il s'agit d'un choix qui a ses limites. Aussi pertinente que soit l'analyse d'un courant de pensée pour le travail conceptuel qu'il nous donne à voir, il n'est pas question de considérer les *auteurs* comme des niveaux d'analyse pertinents *en termes d'histoire de la*

¹ G. Reydam-Schils, *The Roman Stoics : Self, Responsibility and Affection*, The University of Chicago Press, 2005.

² V. Laurand, *Stoïcisme et lien social à l'époque impériale ; Enquête autour de l'enseignement de Musonius Rufus*, thèse de doctorat de l'Université Paris XII-Val de Marne, sous la direction du professeur C. Lévy, 2002.

³ Je fais référence ici à la thèse de T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme : recherche sur la notion d'usage (khrésis) de Zénon à Marc Aurèle*, thèse de doctorat de l'Université Paris XII-Val de Marne, sous la direction du professeur C. Lévy, qui a donné lieu à ses deux ouvrages : *Faire usage. La pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006 et *Les stoïciens III. Musonius, Épictète, Marc Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres, 2009. Nous nous permettons de renvoyer au compte rendu que nous avons proposé de ce dernier ouvrage <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article190>.

⁴ De manière bien différente des travaux qui « oublient » que « la pratique n'est jamais indépendante de justification ou d'interprétations théoriques » et « attribuent leur conception de la pratique aux auteurs antique ». (T. Bénatouïl, *Les stoïciens III, op. cit.*, p. 27-28 qui fait en revanche référence aux analyses de A. A. Long, Epictetus, p. 43-66 ; J. Sellars, *The art of living. The Stoics on the Nature and function of Philosophy*, Aldershot, 2003, p. 107-128, J. Annas, « Marcus Aurelius : Ethics and its Background », *Rhizai*, n°2, 2004, p. 103-119, J. Cooper, « Moral Theory and Moral Improvement : Marcus Aurelius », *Knowledge, Nature and the Good*, Princeton University Press, 2004, p. 335-368, *Id.*, « The Rlevance of Moral Theory to Moral Improvement », dans T. Scaltsas et A. Mason, *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford UP, 2007, p. 9-19.

pensée. Dans cette perspective, ils sont un aspect parmi d'autres et c'est moins leur singularité que ce qui est commun aux auteurs d'une « époque » qui importe – ici une certaine problématisation de l'évaluation à l'époque hellénistique et romaine. Le « dispositif d'évaluation » stoïcien relève de l'invention conceptuelle tout autant qu'il s'inscrit dans un mouvement de problématisation qu'il contribue à faire évoluer et réciproquement. Enfin, la référence à M. Foucault n'implique nullement de lire les anciens « à travers » le prisme des lectures qu'a pu en proposer M. Foucault. Ces lectures en effet s'inscrivent dans un projet particulier et le traitement des textes est adapté à ces projets¹ ; ils ne sont pas nôtres. L'usage des textes foucauldien sera méthodologique, ce qui ne signifie pas non plus que nous empruntons à M. Foucault une méthode pour l'appliquer aux textes anciens. Cette méthode n'existe pas et réduire les textes foucauldien à des recettes de lecture serait absurde. Nous faisons un usage personnel de certains concepts que nous utilisons comme des outils d'analyse ; nous en sélectionnons certains et pas d'autres et nous les utilisons en proposant une définition relativement étroite qui ne prend pas en compte la richesse et l'évolution de ce qui, chez M. Foucault, est alors beaucoup plus qu'un outil ou une méthode. Ces concepts devenus outils permettent d'interroger les textes et l'histoire de la pensée. Ils permettent d'interroger certains aspects qui jusqu'alors ne l'étaient pas. Cela ne conduit à aucun anachronisme puisque ces outils sont précisément destinés à comprendre et à étudier au plus près l'historicité des pratiques.

Parcours

L'enquête comporte trois étapes. La première intitulée « Caractéristiques et limites du 'dispositif d'évaluation' dans le stoïcisme hellénistique » (chapitres 1 à 4) est consacrée à l'élucidation des principaux aspects de ce que nous appelons un « dispositif d'évaluation », ses matériaux, son enjeu, *dans le stoïcisme hellénistique* – de Zénon à Posidonius. Elle s'intéressera essentiellement à l'articulation entre *attribution* et *distribution* de la valeur. Le premier chapitre propose une élucidation des divers éléments à quoi l'on fait ou peut faire référence en parlant d'évaluation et/ou de jugement de valeur à propos du système stoïcien (un vocabulaire, un processus psychique, des pratiques), ce qui donne la matrice des deux chapitres suivants qui s'intéressent respectivement à la division onto-axiologique qui sert de critère au processus d'évaluation (chapitre 2) et à la norme du jugement qui se fonde sur cette distribution axiologique sans pour autant la

¹ À ce propos, voir T. Bénatouil, « Deleuze, Foucault : deux usages du stoïcisme » dans F. Gros et C. Lévy (éds.), *Michel Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, p. 17-49.

recouvrir (chapitre 3), réservant pour le quatrième chapitre consacré au bonheur, la question de la fondation de cette norme et par suite de la distribution onto-axiologique. Ce quatrième chapitre nous permettra en outre de souligner les limites de ce dispositif, des limites que la seconde partie reprend pour envisager leur traitement.

La deuxième partie, « Modalités et enjeux de la réappropriation romaine : le ‘dispositif’ à l’épreuve du réel », (chapitres 5 à 7) s’intéresse à la réappropriation que les stoïciens romains – Musonius, Sénèque, Épictète, Marc Aurèle – opèrent du « dispositif » identifié chez les stoïciens hellénistiques, à savoir une manière de juger qui se caractérise par le respect d’une norme fondée en nature, mais intrinsèquement associée, en dernier ressort, à la vie heureuse. Nous insisterons à la fois sur les déplacements dans les matériaux du dispositif (chapitre 5) et sur le changement de perspective, une perspective qui s’intéresse aux dysfonctionnements du dispositif et à leur portée (chapitre 6). Aussi le septième chapitre, consacré aux solutions envisagées pour traiter ces dysfonctionnements, permettra-t-il de penser ou de repenser *l’effectivité* du dispositif. L’infléchissement romain participe pleinement du dispositif, un dispositif qui se caractérise autant par ses matériaux que par leur évolution. La deuxième partie de ce travail répond donc à un double critère, à la fois historique et conceptuel, celui-ci donnant à celui-là sa raison d’être. Elle interroge à la fois la réalité du dispositif et l’infléchissement romain ; mieux, elle interroge la mise en œuvre du dispositif à travers l’infléchissement romain. Restera à en évaluer le prix.

La troisième partie enfin (chapitres 8 et 9) s’attache à exploiter deux pistes : le chapitre 8 s’intéresse à la modélisation que propose Épictète du « dispositif d’évaluation » et le chapitre 9 envisage les effets en retour non thématés comme tels et non voulus mais néanmoins bien réels du « dispositif » ainsi modélisé, autrement dit les implications qu’il est possible d’en tirer. Ces deux perspectives ne sont pourtant pas sans rapport et l’unité de cette partie réside dans la figure de l’acteur ou plutôt dans la performance d’acteur qui apparaît comme une structure de comportement qui réalise l’effectivité du dispositif et dont nous montrerons qu’elle peut être reformulée en termes d’« allégeance performative ». C’est une telle reformulation qui nous conduit à envisager les *implications* du dispositif. Modélisation et implications doivent en outre être comprises comme un niveau de description du dispositif et que les implications participent intrinsèquement de ce que nous appelons un « dispositif d’évaluation ».

Ces trois axes de la recherche doivent être compris à la fois comme des *étapes* dans la reconstruction de ce que nous appelons un « dispositif d’évaluation » stoïcien et comme des *niveaux* de description différents de ce dispositif, aussi essentiels l’un que l’autre. Chacune des trois

parties aborde un aspect caractéristique du dispositif : ses matériaux et son but avéré – l’urgence à laquelle il répond, puis sa mise en œuvre, enfin ses implications. Par ailleurs, nous aurons à montrer que chaque partie répond à un problème envisagé dans la précédente : la deuxième partie répond à l’objection de formalisme et apporte la réalité ; la troisième répond à l’objection de conservatisme qu’elle dépasse. La deuxième et la troisième partie ne sont donc pas des amendements pour un dispositif qui serait pleinement constitué dans la première ; et c’est par abus de langage que l’on y parle déjà de dispositif. Il y manque en effet l’épaisseur du temps, la réalité et les implications qui sont des éléments qui entrent à titre constitutif dans ce que nous appelons un « dispositif ». C’est pourtant par ce premier niveau qu’il nous faut à présent entamer l’enquête proprement dite.

Nous indiquerons chaque fois l’origine de la traduction des textes que nous citons. Nous avons souvent repris les traductions françaises des textes quand elles existaient et quand elles nous apparaissaient satisfaisantes, en les modifiant selon que nous le jugions utile. Les traductions de Stobée et d’Andronicos sont généralement nôtres.

Le texte grec ou latin des textes que nous citons a très souvent été conservé dans les notes infra-paginales, quand il s’agit d’un texte difficile, où nous avons adopté une leçon que nous justifions et/ou quand il s’agit d’un texte que nous-mêmes traduisons. Plus généralement, il nous a semblé important de conserver le texte original, au lieu de mentionner simplement les termes grecs ou latins, dans la mesure où la sélection des termes pertinents est le fruit d’une perspective particulière qui prive le lecteur de sa liberté d’interprétation et dans la mesure également où la syntaxe nous semble être un élément essentiel au sens du texte et que ne rend toujours que de façon imparfaite la meilleure des traductions.

La police grecque que nous utilisons ne nous a pas permis de conserver les accents sur les majuscules et nous prions le lecteur de bien vouloir y suppléer.



Première partie

Caractéristiques et limites du

« dispositif d'évaluation » dans le

stoïcisme hellénistique

INTRODUCTION

Le premier moment de notre recherche s'attache à établir avec précision les différentes modalités de ce que nous appelons un « dispositif d'évaluation » stoïcien tel qu'il est possible de le reconstruire à partir des textes et fragments attribués aux premiers scholarques – Zénon, Cléanthe, Chrysippe – et à leurs successeurs immédiats – Diogène de Babylone, Antipater¹, auxquels nous associons les fragments du stoïcien Hiéroclès. Autrement dit, on essaie d'identifier les concepts spécifiques et les modalités selon lesquelles les stoïciens pensent l'évaluation et en quoi il apparaît légitime de parler de « dispositif ». Cette réflexion est préalable à l'analyse des *possibilités* de ce modèle philosophique, qu'il s'agisse de penser sa réalité² ou sa portée.

¹ Les aménagements de Panétius et Posidonius en matière de psychologie ainsi que certaines modifications dans la distribution axiologique exige nous semble-t-il un traitement spécifique qui n'aurait pas sa place ici. Aussi notre analyse portera-t-elle essentiellement sur les témoignages des penseurs allant de Zénon à Antipater de Tarse et les références à Panétius et à Posidonius seront tout à fait ponctuelles. Un traitement particulier sera cependant réservé plus loin au traitement des *personae* chez Panétius (cf. chapitre 8).

² Par « réalité », nous entendons ici la manière dont les stoïciens ont pu envisager sa pertinence, contre les critiques – celles de Cicéron par exemple – vantant à la fois la cohérence du discours stoïcien et son impossibilité concrète. Nous y reviendrons, mais il demeure important de préciser dès à présent qu'il ne s'agira pas d'envisager le rapport entre ce modèle philosophique et les pratiques concrètes, autrement dit l'« influence » d'une pensée sur les comportements. Ce genre de question est stérile dans la mesure où il repose sur le présupposé d'une causalité simple qui distingue la pensée et les faits. Nous nous intéresserons au contraire à la manière dont les stoïciens ont pensé la pertinence de ce modèle, quels

Les exposés éthiques relatifs au développement phylogénétique du vivant ou bien au comportement différencié du vivant humain nous présentent en quelque sorte toute armée cette pratique. Il nous faut en détailler les principaux aspects. En d'autres termes, la reconstruction de ce que nous appelons un « dispositif d'évaluation » passe par une déconstruction de certaines thématiques (la question de l'appropriation au carrefour du factuel et du naturel) et par le rapprochement de thématiques abordées séparément (la division onto-axiologique et la réflexion sur l'appropriation du vivant à lui-même). Le « dispositif d'évaluation » émerge pour nous quand on se demande à quoi l'on fait ou peut faire référence en parlant de processus d'évaluation chez les stoïciens. Plusieurs foyers de questionnement se font jour qui seront les axes de réflexion principaux susceptibles de nous permettre de reconstruire une pensée stoïcienne de l'évaluation et de montrer en quoi il est légitime de parler de « dispositif » et à quoi cela correspond.

— A quoi – quelles notions, quelles pratiques, quel type de processus psychique – fait-on référence en parlant d'évaluation à propos de la pensée stoïcienne et quelle place l'évaluation occupe-t-elle dans le système stoïcien ? Nous parlons de « jugement de valeur », mais cela a-t-il un sens chez les stoïciens et quel sens ? Le premier chapitre est consacré à cette indispensable élucidation conceptuelle préalable, mais n'épuise pourtant pas les analyses terminologiques et conceptuelles qui interviendront également au cours des trois autres chapitres qui composent cette partie. Ce premier chapitre permettra tout particulièrement d'identifier le processus psychique auquel nous faisons référence en parlant d'évaluation et sur lequel se fonde le « dispositif d'évaluation ».

— Un second foyer de questionnement concernera le rapport entre les deux pôles selon lesquels se déploie la thématique de l'évaluation chez les stoïciens : la question de la discrimination de son environnement d'une part et, d'autre part la question de la distribution axiologique. En d'autres termes, nous aurons à interroger le caractère normé du processus d'évaluation, le statut de la norme et son rapport avec la distribution axiologique. On se demandera également si la redescription d'un comportement normé suffit pour parler de « dispositif ».

— Une autre question sera de savoir à quelle *urgence* répond un tel processus d'attribution de la valeur fondé sur une distribution préalable qui en produit la norme. Réciproquement, cela nous permettra de déterminer tout à la fois la portée et le fondement ou la raison d'être qui se

concepts stoïciens permettent d'envisager la possibilité concrète d'un tel dispositif. Autrement dit – disons-le d'emblée – il s'agira d'interroger les modalités stoïciennes d'un « perspectivisme » qui n'a rien de nietzschéen.

détermine, dans les éthiques hellénistiques, comme « fin » (τέλος/*finis*)¹. Ce sera l'objet du quatrième chapitre.

Nous allons donc successivement interroger les modalités du processus psychique auquel on fait référence en parlant d'« évaluation » à propos de la pensée stoïcienne (chapitre 1), montrer en quoi l'évaluation est, pour les stoïciens, une pratique normée et quel est le statut de cette norme, ce qui sera susceptible de nous renseigner sur ce qu'il faut entendre par « jugement de valeur » (chapitre 2), avant de nous intéresser aux normes proprement dites que l'on peut attribuer au jugement (chapitre 3) et d'interroger la portée d'un processus d'évaluation ainsi normé (chapitre 4).

Quelques précisions d'usage sur le *corpus* s'imposent avant de commencer l'analyse proprement dite. En l'absence des œuvres des stoïciens hellénistiques aujourd'hui perdues, nous nous appuyons sur ce que l'on appelle des « fragments » – des témoignages et des citations² – regroupés dans des anthologies générales dédiées aux stoïciens³, dans des recueils plus spécifiquement consacrés à tel ou tel stoïcien⁴, établis à partir d'auteurs souvent bien postérieurs aux scholarques stoïciens – Alexandre d'Aphrodise, Andronicos de Rhodes, Philon d'Alexandrie, Cicéron, Plutarque, Galien, Sextus Empiricus, Clément d'Alexandrie, Diogène Laërce, Némésius, Stobée entre autres – et qui prennent en compte, pour les plus récents, les découvertes papyrologiques⁵.

¹ Sur cette équivalence, voir M. O. Liscu, *Étude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron*, Paris, 1930, p. 28-32.

² Même si cette notion est plus que problématique dans l'Antiquité. Cf. C. Darbo-Peschansky (éd.), *La citation dans l'Antiquité*, Grenoble, J. Millon, 2005. Également R. Goulet, « Les références chez Diogène Laërce, sources ou autorités ? », dans J.-C. Fredouille et alii (éds.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques*, Paris, 1997, p. 149-166.

³ On citera dans l'ordre chronologique H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, tomes I à IV, Stuttgart, Teubner, 1968 (1903-1924). N. Festa., *I fragmenti degli Stoici antichi, ordinati, tradotti e annotati*, Hildelsheim-New-York, Georg Olms Verlag, 1971 (1932-1935) ; le premier volume de P.-M. Schuhl, (éd.), *Les Stoïciens*, textes choisis et traduits par É. Bréhier, Paris, Gallimard, 1962 ; M. Isnardi-Parente, *Gli Stoici. Opere e Testimonianze*, 2 volumes, Milan, Editori Associati, 1994, A. A. Long et D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, traduit de l'anglais par J. Brunschwig et P. Pellegrin sous le titre *Les philosophes hellénistiques*, tome II, Paris, GF-Flammarion, 2001, (1^e éd. angl. 1987). B. Inwood, B. et L. P. Gerson, *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*, Indianapolis, 1997 ; R. Radice, *Stoici Antichi. Tutti i frammenti*, Milan, Rusconi, 1998 (réimpr. Milan, Bompiani, 2002) introduction et reproduction des textes d'H. von Arnim avec traduction italienne en regard.

⁴ Pour Zénon, A. C. Peason *The Fragments of Zeno and Cleanthes. With Introduction and explanatory Notes*, Londres, C. J. Clay and Sons, 1891 ; Pour Panétius, F. Alesse, *Panezio di Rhodi, Testimonianze*, Naples, Bibliopolis, 1997 ; Pour Posidonius, L. Edelstein et I. G. Kidd, *Posidonius i. The Fragments 2*, Cambridge, Cambridge UP, 1989 (1972). Nous ne citons ici que les recueils qui impliquent des fragments éthiques susceptibles d'intéresser notre question ; c'est pourquoi nous ne mentionnons pas les fragments de Chrysippe édités par R. Dufour dont les deux tomes parus ne concernent pour l'instant que la physique et la logique.

⁵ Entre autres exemples significatifs de ces découvertes, on mentionnera le traité Ηθικὴ στοιχείωσις (*Elementa moralia*) attribué à Hiéroclès, édité par G. Bastianini et A. Long, et utilisé dans l'anthologie de A. A. Long et D. N. Sedley (par ex. 57C ; D), puis traduit en italien tout récemment par I. Ramelli et en anglais par D. Konstan, ou encore des extraits de la *Politeia* de Zénon à partir du *Du Stoïcisme* de Philodème édité par T. Dorandi. Voir également à ce sujet T. Dorandi, « La

Nous privilégierons cependant tout particulièrement les exposés continus dont nous disposons, à savoir, premièrement, trois exposés d'éthique stoïcienne, à savoir le livre III du *De finibus* de Cicéron¹ où Caton entend exposer la doctrine stoïcienne (*sententia stoicorum*)², les paragraphes 84-131 et 160-161 du livre VII des *Vies et doctrines des philosophes illustres*³ de Diogène Laërce⁴ consacré à l'École stoïcienne, de Zénon à Posidonius et au système stoïcien⁵, et enfin la seconde doxographie du chapitre II, 7 (II, 7, p. 57, 13-116, 18 W) de l'*Eclogue* de Stobée également consacrée à l'éthique stoïcienne⁶, la première, thématique, faisant appel aux poètes et aux philosophes, la troisième étant consacrée à l'éthique péripatéticienne⁷. L'essentiel reste pourtant de

tradition papyrologique des stoïciens », dans J.-B. Gourinat et G. Romeyer-Dherbey, *Les stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 29-52 et la bibliographie pour les références.

¹ Nous utilisons essentiellement le texte des Belles Lettres, établi et traduit par J. Martha (revu par C. Lévy) en modifiant la traduction quand cela nous semble pertinent, sans négliger de recourir à d'autres éditions. On a en effet consulté *On Moral Ends*, traduit par R. Woolf, Cambridge, Cambridge UP, 2001.

² Cicéron, *De fin.*, III, iii, 10 : « Comme j'aimerais, dit-il (*scil.* Caton) que tu (*scil.* Cicéron) fusses porté du côté des stoïciens ! », ou encore *De fin.*, III, iv, 14 : « je (c'est Caton qui parle) préfère, à moins que tu ne le juges inopportun, t'exposer dans son ensemble la doctrine de Zénon et des Stoïciens ». Traductions J. Martha. La doctrine est explicitement rattachée à Zénon comme à son fondateur (*De fin.*, III, iv, 14 ; 15). Caton expose la doctrine stoïcienne orthodoxe et les évolutions qu'elle a pu subir jusqu'aux successeurs de Diogène de Babylone (*De fin.*, III, xvii, 57), autrement dit Antipater et Hécaton. En ce qui concerne les sources utilisées par Cicéron, J. Martha (introduction p. xiv), qui parle d'une « compilation d'un caractère très technique se rattachant à la tradition de Diogène de Babylone », défend une hypothèse raisonnable puisque d'une part Diogène est mentionné explicitement comme source du propos mais que, d'autre part, des stoïciens postérieurs sont convoqués.

³ On s'accorde à dater les *Vies* de la première moitié du III^e siècle de notre ère. En ce qui concerne les éditions, nous avons suivi l'édition de M.-O. Goulet-Cazé, *Vies et doctrines des philosophes illustres (Diogenes Laertii Vitae Philosophorum recognovit brevis adnotation critica instruxit*, 2 volumes, H. S. Long éd., Oxford, Clarendon Press, 1964, 1966), Paris, Le livre de Poche, 1999, 2^{ème} éd, le livre VII étant traduit par R. Goulet, sans négliger de prendre en compte pour les discuter certains passages difficiles. L'édition de M. Marcovitch, *Vitae philosophorum*, 2 volumes, Stuttgart, Teubner, 1999 a également été consultée avec profit pour certains passages délicats.

⁴ À propos du travail doxographique, voir D. E. Hahm, « Diogenes Laertius VII : On the Stoics », *ANRW* II, 36, 6, 1992, p. 4076-4182 (avec une bibliographie p. 4179-4182). J. Mansfeld, « Diogenes Laertius on Stoic Philosophy », in *Diogene Laerzio Storico del pensiero antico = Elenchos* 7, 1986, fsc. 1-2, p. 297-382. J. Meijer, « Diogenes Laertius and the transmission of Greek Philosophy », *ANRW* II, 36, 5, 1991, p. 3556-3602 et *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background* 40, Wiesbaden 1978, ix-109.

⁵ En ce qui concerne ce que l'on appelle traditionnellement les « sources », on préférera parler d'« autorités », suivant en cela R. Goulet, *art. cit.*, dans la mesure où les références laértiennes « ne correspondent pas au point de vue moderne, qui est de garantir l'exactitude des propos en citant l'endroit où l'on peut les vérifier. C'est plutôt en tant que témoin que l'auteur est cité, mais pas nécessairement parce qu'on l'a lu directement » (p. 154, cité p. 24). Pour de plus amples précisions sur ce débat et les sources que l'on a attribuées à Diogène Laërce au fil du temps, voir l'introduction à l'édition des *Vies*, p. 22-24.

⁶ Sur cette doxographie et sur son contexte voir l'article de C. Viano, « L'*Épitomé* de l'éthique stoïcienne d'Arius Didyme. (Stobée, *Eclogae* II, 7, p 57, 13-116, 18 W) », dans J.-B. Gourinat et G. Romeyer-Dherbey, *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 335-356 dont s'inspirent très largement ces éléments introductifs.

⁷ Ces doxographies appartiennent à un recueil en quatre livres composé selon toute vraisemblance au V^e ou au début du VI^e siècle, une anthologie que Stobée aurait destinée à son fils Septimius. Le premier livre du recueil insiste sur l'importance de la philosophie, mentionne les diverses écoles, aborde des questions qui relèvent de la théologie et de la physique. Le second traite de la théorie de la connaissance, de la dialectique, de la rhétorique, de la poétique, de l'éthique. Le troisième s'intéresse aux vertus et aux vices tandis que le quatrième aborde des questions politiques, traite de la famille et de l'économie domestique. Au Moyen âge, les quatre livres de cette anthologie semblent avoir été scindés en deux ouvrages : *Anthologicum*, *Florilegium*, *Sermones* (I. III et IV) et *Eclogae physicae et ethicae* (I. I et II), ce dont témoigne

souligner que nous avons affaire à des exposés non polémiques¹ et extrêmement précis de la position stoïcienne qui se rattachent aux premiers fondateurs de l'école. Les trois exposés de Cicéron, Diogène Laërce et Stobée présentent d'autre part de nombreux points communs, ce qui a conduit M. Giusta dans son ouvrage *I dossografi di etica*² à faire l'hypothèse que ces doxographies – auxquelles il rajoute *Tusculanes*, IV, 10-32 – auraient une source commune : Arius Didyme³, conseiller et ami d'Auguste qui aurait vécu au premier siècle avant notre ère et qui est considéré depuis le XIX^e siècle déjà comme la source de Stobée⁴, une hypothèse très largement approuvée aujourd'hui⁵. M. Giusta en fait la source commune des trois exposés et avance l'idée que ces précis d'éthique présentés par école (académique, péripatéticienne, stoïcienne, épicurienne, cyrénaïque et cynique) seraient bâtis

l'édition de Gessner en 1549 à Zurich. À l'inverse, l'édition de C. Wachsmuth et O. Hense, publiée à Berlin entre 1884 et 1912 propose une restitution de l'ordre primitif. C'est aujourd'hui l'édition de référence et celle que nous suivrons.

¹ La part de Cicéron se veut minimale, lui-même affirmant qu'il propose des « copies » (ἀπόγραφα, *Ad. Att.*, XII, 52, 3) pour lesquelles il n'a « que les mots à fournir » (*uerba tantum aferro*). Nous reviendrons néanmoins sur l'enjeu philosophique de la « traduction ». Quant à la critique, elle viendra ensuite, au livre IV du *De finibus* et dans les *Tusculanes*. Nous y reviendrons au cours du chapitre 4.

² M. Giusta, *I dossografi di etica*, Turin, 1964-1967, 2 volumes.

³ Sur le personnage lui-même, voir B. Inwood, « Areios Didymos », *DPhA*, I, 1989, p. 345-347. On s'accorde à faire d'Arius le doxographe (mentionné par Stobée), Arius le philosophe stoïcien (*DL* VII, mss F et P), d'Arius l'ami et conseiller d'Auguste entre 30 av. J.-C. et 9 apr. (Inwood, *DPhA* I) un seul et même personnage. L'hypothèse, défendue par A. Meineke, dans « Zu Stobaeus », dans J. Müntzell (éd.), *Zitschrift für das Gymnasialwesen*, Erste Band, Berlin, 1859, p. 345-347 et par H. Diels, *Doxographi graeci, op. cit.*, est acceptée par D. E. Hahm au nom de la « simplicité de l'hypothèse », p. 3046. Sa remise en cause par T. Göransson dans *Albinus, Alicinous, Arius Didymus*, Göteborg, Acta Universalis Gothoburgensis, 1995 qui propose une datation entre le I^{er} siècle av J.-C et le III^e siècle apr. J.-C. (p. 213-218) est loin d'être universellement acceptée comme le souligne J.-B. Gourinat, « Aëtius et Arius Didyme sources de Stobée », dans G. Reydam-Schils, *Thinking through excerpts : Studies on Stobaeus*, Brepols publishers, 2011.

⁴ Stobée cite en effet de nombreux auteurs et H. Diels a avancé l'hypothèse selon laquelle les doxographies s'inspireraient de travaux antérieurs, notamment ceux d'Arius Didyme, d'Héracléon, d'Aëtius, ce qui a constitué la matière de ses *Doxographi Graeci*. Précisions que la référence à Aëtius n'est pas sans poser problème puisque son existence a même été contestée par A. V. Lebedev, « Did the Doxographer Aëtius ever exist ? », *Philosophie et Culture. Actes du xviii congrès mondial de Philosophie*, Montréal, éditions de Montmorency, 1988, p. 813-817. Si cette hypothèse ne fait pas l'unanimité, il n'en demeure pas moins que la compilation de H. Diels qui fait de ce personnage l'une de ses principales sources reste contestable sur de nombreux points, ce qui a donné lieu à des travaux récents, entre autres celui de J. Mansfeld et D. Runia, *Aetiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer. 1. : The Sources*, Leyde, Brill, 1997, et à des projets de recherche, dont témoigne l'article de J.-B. Gourinat « Aëtius et Arius Didyme sources de Stobée », *art. cit.*

Malgré l'absence de mention explicite, les trois doxographies, et notamment celle qui nous intéresse – II, 7, 57, 13-116, 18 dans l'édition Wachsmuth – ont été attribuées dès la fin du XIX^e siècle à Arius Didyme notamment par A. Heeren (1801), J. Meineke (1859), et H. Diels (1879). L'hypothèse a pour elle des arguments tout à fait recevables. On trouve en effet dans le *Florilège* de Stobée, IV, 39, 918, 15-919, 6, un *excerptum* sur le bonheur attribué à l'*Epitomé* d'Arius Didyme, et l'on retrouve ce même texte, anonyme, dans la troisième doxographie du chapitre 7 (*Eclog.*, II, 7, 129, 19-130, 12). On retrouve en outre chez Eusèbe, des éléments de l'éthique stoïcienne attribués à Arius Didyme.

⁵ La plupart des chercheurs admettent aujourd'hui l'attribution des trois doxographies à Arius Didyme. Notamment D. E. Hahm, « The Ethical doxography of Arius Didymus », *ANRW* II, 36, 4, Berlin-New York, 1990, 2935-3055 (p. 2946). À l'inverse, T. Göransson, *op. cit.*, p. 221 sq. conteste l'hypothèse selon laquelle la première doxographie serait d'Arius Didyme, sous prétexte qu'elle est trop différente des deux autres. Cette conclusion n'est pas retenue par J. Mansfeld et D. Runia, *op. cit.*, p. 241 sq. D. E. Hahm propose même une identification plus précise de leur source : la première doxographie, par arguments, viendrait du *De Sectis*, ouvrage général sur les définitions, une sorte de *status quaestionis* et les deux doxographies « par écoles » proviendraient de l'*Epitomé*, un ouvrage plus détaillé.

avec des extraits d'un seul et unique recueil doxographique « par arguments » sur l'éthique grecque, à savoir des *Vetusta Placita* d'éthique, semblables à ces *Vetusta Placita* de physique reconstitués par H. Diels en 1879 dans les *Doxographi Graeci*¹. Pourtant, l'argumentation de M. Giusta, en s'efforçant de reconduire chacun des trois exposés à un schéma commun de présentation des arguments minimise leur spécificité et notamment celle de celui que l'on pourrait appeler « Didyme-Stobée », ce qui a conduit les travaux contemporains, par réaction en quelque sorte, à s'intéresser à l'exposé d'Arius Didyme pour lui-même² qui se trouve à présent traduit en plusieurs langues³, ce qui n'avait jamais été le cas avant 1997. La spécificité de chacun de ces exposés sera l'un des aspects auxquels nous accorderons une attention toute particulière : Diogène Laërce et Stobée proposent une doxographie par « lieux » où la question axiologique n'est qu'un aspect tandis que Caton entend argumenter en faveur de la réponse stoïcienne à la question du souverain bien et par suite en faveur de l'axiologie stoïcienne qui se trouve dès lors au cœur du propos. Cela conduit d'autre part l'Arpinate à aborder les différents thèmes éthiques dans le cadre d'un exposé du développement moral de l'homme à partir de sa naissance. L'exposé de Caton n'a en effet rien d'une simple doxographie – si tant est qu'une doxographie soit jamais « simple »⁴. L'exposé de « l'ensemble de la doctrine (*tota sententia*) »⁵ y est présenté explicitement comme un développement nécessaire à l'appui de la réponse stoïcienne⁶ à la question qui occupe l'ensemble de

¹ H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin, De Gruyter, 1965 (1879).

² W. W. Fortenbaugh, (éd.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New Brunswick-Londres, 1983 ; D. E. Hahm, « The Ethical doxography of Arius Didymus », *ANRW II*, 36, 4, Berlin-New York, 1990, 2935-3055 ; T. Göransson, *op. cit.*

³ Le texte bénéficie aujourd'hui de deux traductions en langue anglaise (B. Inwood et L. P. Gerson, dans *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*, Indianapolis, 1997, p. 203-232, et A. J. Pomeroy, *Arius Didymus, Epitome of Stoic Ethic*, Atlanta, 1999), d'une traduction en espagnol (M. D. Boeri dans V. Julia, M. D. Boeri, L. Corso, P. Cavallero, (éds.) (1998), *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires, 1998) et d'une traduction en italien (C. Viano dans C. Natali (éd.), *Ario Didimo, Diogene Laerzio, Etica Stoica*, Rome-Bari, 1999, p. 35-79).

⁴ La doxographie est en effet une manière de présenter des opinions et de les classer d'une certaine manière ; or le classement est toujours signifiant. Deux sortes de doxographies doivent tout particulièrement être mentionnées : celle de Carnéade et celle de Chrysippe qui sont la matrice des reformulations ultérieures, celles d'Antiochus d'Ascalon et de Cicéron par exemple. Sur ce problème, voir la mise au point de C. Lévy dans le « supplément à l'introduction », ainsi qu'un développement plus fourni dans *Cicero Academicus. Recherche sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Collection de l'École française de Rome 162, Rome, 1992, p. 337-376 et dans l'article « Un problème doxographique chez Cicéron : les indifférentistes », *REL*, 58, 1980, p. 238-251. Voir enfin l'étude d'A. Michel, « Doxographie et histoire de la philosophie chez Cicéron (*Lucullus* 128 sq.) », dans *Studien zur Geschichte une Philosophie des Altertums*, Budapest-Amsterdam, 1968, p. 113-120.

⁵ Rappelons que l'exposé de Caton envisage l'ensemble du système sous un angle éthique et que, dans cette perspective, les lieux logique et physique n'occupent que très peu de place. Mais peut-être faut-il tout simplement entendre de façon plus restrictive l'expression en comprenant : toute la doctrine *éthique*, tous les fondements qui conduisent à identifier le souverain bien à la seule vertu.

⁶ Cicéron, *De fin.*, III, iv, 14. Aux attaques de Cicéron qui conduisent la solution stoïcienne à une impasse, Caton répond qu'il « préfère (...) exposer dans son ensemble la doctrine de Zénon et des Stoïciens ».

l'ouvrage, que les cinq livres qui le composent contribuent chacun à traiter et dont ils font chacun progresser la résolution¹. Le *De finibus* s'attache en effet à la formulation d'une *quaestio*, celle du souverain bien, c'est-à-dire la question de la *fin* (τέλος/*finis*) accomplie et auto-suffisante, l'objet qui va orienter la vie et qui répond à la question de savoir comment conduire sa vie², autrement dit une question téléologique qui interroge la fin que poursuit l'homme. Telle est la forme que prend la question du bien après Aristote³. Cette *quaestio* se caractérise en outre par le désaccord des philosophes – épicuriens, stoïciens, péripatéticiens – qui attribuent chacun un objet différent au souverain bien⁴. Le *De finibus* reprend la question à nouveau frais⁵ et se présente comme un examen critique des différentes positions dogmatiques en mettant notamment en question un aspect essentiel, à savoir la prétention à fonder l'éthique dans la nature, ce qui l'amène à considérer l'ensemble des positions à travers un même schéma inspiré de l'éthique stoïcienne fondée sur la notion d'« appropriation à soi »⁶. C'est en ce sens que l'on peut dire que la réflexion sur la discrimination du réel aussi bien que sur ses critères est problématisée. Cicéron nous invite donc à prendre en compte les enjeux et la portée de l'axiologie stoïcienne qui apparaît comme une réponse à un problème philosophique caractéristique de l'époque hellénistique. D'autre part, contrairement aux autres exposés, Cicéron s'exprime en latin, et le processus de « traduction »⁷, caractéristique de l'exposé cicéronien par rapport aux exposés en grec, est loin d'être sans enjeux. Il permet en effet de prendre en compte un autre aspect de la réception, d'autant plus que ce phénomène fait l'objet d'une

¹ Sur la structure de l'ouvrage, ses problématiques, leurs sources, on se référera au chapitre 3 de la quatrième partie de l'ouvrage – de référence – de C. Lévy, *Cicero Academicus*, *op. cit.*

² Sur ce point, voir J. Annas, *The Morality of Happiness*, New York-Oxford, Oxford UP, 1993, notamment introduction et première partie.

³ J. Annas, *op. cit.*, introduction et première partie.

⁴ Sur ce *dissensus*, voir entre autres *De fin.*, V, 16 et *Ac. Pr.*, xlii, 129 qui en souligne l'importance : « Y a-t-il donc une question sur laquelle le désaccord des hommes ait plus d'importance ? » traduction C. Lévy, dans *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 337, note 2.

⁵ Cicéron, *De finibus*, I, iv, 11-12 : « Y a-t-il en effet dans la vie des questions plus importantes (*quid tantopere quaerendum*) que toutes celles dont s'occupe la philosophie et, en particulier, celle qui fait l'objet du présent ouvrage : quelle est la fin (*qui sit finis*), le but suprême (*quid extremum*), le dernier terme (*quid ultimum*), à quoi doit être rapporté tout précepte de vie bonne et de conduite droite (*quo sint omnia bene uiuendi rectque faciendi consilia referenda*) ; qu'est-ce que la nature recherche (*sequi*) comme le bien suprême (*ut summum*) ; qu'est-ce qu'elle évite (*fugare*) comme le plus grand des maux (*ut extremum malorum*) ? Etant donné que sur cette question les hommes les plus savants sont en complet désaccord (*summa dissensio*), trouvera-t-on qu'il soit étranger, au rang où me place l'opinion publique de rechercher quelle est dans toutes les conditions de la vie (*in omni uitae*) le principe le meilleur et le plus vrai (*optimum et uerissimum*) ? ». Traduction J. Martha.

⁶ Voir à ce propos les analyses définitives de C. Lévy, *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 382-387 notamment.

⁷ Les termes mentionnés en grec et qui font l'objet d'une traduction explicite sont les suivants : προηγημένα/ἀποπροηγημένα admettent la translittération mais sont tout de même traduits par *praeposita* et *reiecta* ; ὁμολογία par *conuenientia* ; καθήκον et κατόρθωμα par *officium* et *recte facta* ; τέλος par *finis* ; ἀδιάφορον par *indifferens* ; pour ἀξία voir les chapitres 1, section 1 ; 2, section 1 et l'annexe.

réflexion de la part des protagonistes. Ce qu'il serait plus correct d'appeler un « transfert »¹, un transfert réfléchi et justifié, nous permet d'entrevoir comment cette doctrine pouvait être comprise, quelles réflexions elle suscitait. L'« approximation » cicéronienne nous donne à voir ce qu'est, pour lui, le concept grec qu'il traduit, et par suite les points d'achoppement.

À ce premier ensemble constitué par les exposés de Cicéron (*De fin.* III), Diogène Laërce et Stobée, nous ajouterons un deuxième ensemble de textes. Outre les *Tusculanes*² et le *De Officiis*³ de Cicéron, nous aurons à prendre en compte l'ensemble du *De finibus*, notamment les livres IV et V, de même que les traités de Plutarque *De stoicorum repugnantiis*⁴ et *De communibus notionibus adversus Stoicos*⁵ ainsi que deux textes parallèles⁶ de Sextus Empiricus : le traité « Contre les moralistes »⁷, qui est le cinquième et dernier traité de l'ouvrage *Contre les dogmatiques* et la deuxième partie (§ 168-279) du troisième livre des *Esquisses pyrrhoniennes*⁸. Ces textes se distinguent des trois autres exposés du groupe précédent dans la mesure où ils sont pour la plupart partiels. Ils n'abordent qu'un aspect

¹ Les analyses de R. Poncelet, *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris, De Boccard, 1953, permettent d'aborder la question dans le détail mais souffrent du parti pris de l'auteur selon lequel le latin échouerait à rendre compte de la richesse des concepts grecs. Voir également M. O. Liscu, *Étude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron*, Paris, 1930, p. 28-32.

² Cicéron, *Tusculanes*, texte établi et traduit par G. Fohlen et J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1931, à quoi il convient d'ajouter l'édition anglaise de J. E. King (1971)

³ Cicéron, *Des devoirs*, texte établi et traduit par M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1965, à quoi l'on ajoutera l'édition anglaise de M. T. Griffin et E. M. Atkins, (1991).

⁴ Nous nous référons à l'édition anglaise, « On stoic self-contradictions », texte établi et traduit par H. Cherniss dans *Moralia*, XIII-2, 1976 et à l'édition française : « Des contradictions des stoïciens », le texte étant établi par M. Casevitz et traduit par D. Babut, in *Œuvres morales*, tome XV¹, 2004.

⁵ Nous nous référons à l'édition anglaise « Against the Stoics on Common Conceptions », texte établi et traduit par H. Cherniss, dans *Moralia*, XIII-2, 1976 et à l'édition française : « Des notions communes contre les stoïciens », texte établi par M. Casevitz et traduit par D. Babut, (*Œuvres morales*, tome XV²).

⁶ Ces textes abordent en effet les mêmes thèmes dans le même ordre malgré quelques différences. Nous reviendrons en détail sur ces textes au chapitre 2. En ce qui concerne l'ordre chronologique entre les deux textes, les arguments de J. Brunschwig à propos de la définition de la démonstration et des divergences entre les deux textes dans « Proof defined », dans M. Schofield, M. Burnyeat et J. Barnes (éd.), *Doubt and Dogmatism*, Oxford, Clarendon Press, 1980, nous conduisent à considérer, avec P. Pellegrin (introduction aux *Esquisses*, p. 11-12) les *Esquisses* comme postérieures, contre l'hypothèse défendue par V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, Vrin, 1923 (1887), p. 319, note 2 à 4.

⁷ Le traité « Contre les moralistes », dans *Opera*, vol. 2 : *Adversus Mathematicos* VII-XI, éd. par H. Mutschmann, Leipzig, Teubner, 1914. Ce traité est le cinquième livre de cet ouvrage mais on a pourtant pris l'habitude – regrettable selon P. Pellegrin (*Contre les professeurs*, Éditions du Seuil, 2002) – de considérer ce traité comme le onzième de l'ouvrage *Contre les professeurs*, que l'on nomme généralement l'*Adversus Mathematicos* (abrégé en *Adv. Math.*). Par commodité, et forte de cette précaution, nous nous en tiendrons à l'usage. Pour la traduction, nous avons également consulté *Contre les moralistes*, traduction annotée de Y. Langlois, dans *Le sceptique peut-il être heureux ? Étude et traduction du traité Contre les moralistes de Sextus Empiricus*, mémoire de DEA sous la direction du professeur A. Tordesillas, Université de Provence (Aix-Marseille I), septembre 2001.

⁸ *Opera*, vol. I : *Πυρρωνέων ὑποτυπώσεις*, livres I-III, éd. par H. Mutschmann, rév. par J. Mau, Leipzig, Teubner, 1958 (2^{ème} éd.) et *Esquisses pyrrhoniennes*, introduction et traduction de P. Pellegrin, Paris, éditions du Seuil, 1997. Nous avons également consulté, pour ce texte, les éditions anglaises récentes de R. Bury (1933-1949), J. Annas et J. Barnes (1994), B. Mates (1996), R. Bett (1997). Nous nous permettons de renvoyer à la bibliographie à la fin de cette recherche.

de l'éthique, qu'il s'agisse des passions (*Tusculanes* II-IV), des « devoirs » moyens dans un cadre sociopolitique (*De Officiis*), de la division onto-axiologique (Sextus, Plutarque insiste également beaucoup sur cet aspect), mais il s'agit précisément d'un aspect significatif pour notre enquête. Ces textes sont en outre critiques et/ou polémiques. Plutarque dénonce violemment les contradictions internes des stoïciens tout aussi bien que l'absurdité de leur position à l'égard du sens commun dont ils se réclament pourtant, tandis que Sextus dénonce plus fondamentalement les conditions de possibilité d'une éthique qui fonde en nature son axiologie, et les conséquences de cette impossibilité pour la vie heureuse. Quant à Cicéron, la dimension *critique* du *De finibus* et les objections adressées dès le début du livre III et reprises au livre IV ne sont pas sans conséquences. La doctrine stoïcienne en matière axiologique apparaît non seulement comme une réponse à un problème, mais cette réponse même *pose* problème, de la même manière que la liberté est un problème *pour Cicéron* dans le *De fato*. L'axiologie défendue est présentée comme n'allant pas de soi et les tenants et les aboutissants doivent être explicités et justifiés. Aussi le témoignage de Caton est-il construit en fonction des points d'achoppement de la critique. La dimension critique de l'ouvrage permet en outre de donner un témoignage sur la réception de la doctrine stoïcienne. Les critiques des *Tusculanes* dénonçant l'inefficacité des thérapies stoïciennes en matière de passion et plus généralement l'efficacité de l'axiologie stoïcienne, par-delà l'éloge du livre V du *De finibus*, ne sont pas non plus sans enjeu. Cicéron nous propose chaque fois une lecture critique et problématisée de l'axiologie stoïcienne, ce en quoi son témoignage est particulièrement intéressant.

Un troisième type d'exposé doit être pris en compte. Il s'agit des traités du néo-stoïcien Hiéroclès¹, qui nous intéresse notamment en raison du traitement qu'il propose des notions à la fois distinctes mais intrinsèquement associées de *οἰκείωσις* – le fait pour le vivant de s'aimer et de chercher à se préserver ainsi que sa constitution dont nous aurons à montrer qu'elle est une expression du « dispositif d'évaluation » dans un contexte favorable – et des *καθήκοντα* – les fonctions propres à la constitution du vivant qui prennent un sens plus restreint et spécifique dans un contexte cosmique (ce que l'on doit aux dieux), sociopolitique (ce que l'on doit à la patrie) et domestique (le comportement à l'égard de l'épouse et de la gestion de la maison). Cela sera facilité

¹ La datation du personnage est plus que délicate, de même que celle de la rédaction du papyrus, les hypothèses s'étendant du I^{er} au III^e siècle. Sur ce point, cf. I. Ramelli, *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*, traduit de l'italien en anglais par D. Konstan, Society of Biblical Literature, p. xxiii-xxvi. Cette traduction s'appuie sur le texte édité par G. Bastianini et A. A. Long, « Hierocle. Elementi di Etica », dans *CPF*, 1. 1. 2 Florence, Olschki, 1992, p. 296-362, qui est aujourd'hui l'édition de référence.

par l'intérêt croissant accordé à cet auteur¹ et par la toute récente édition d'I. Ramelli, en 2011, première édition en anglais, grâce à la traduction de D. Konstan, des œuvres et témoignages attribués à Hiéroclès – les *Éléments d'éthique*, le traité *Sur les convenables*, les petits traités *Sur le mariage*, *Sur l'économique*, qui peuvent être considérés soit des chapitres du traité *Sur les convenables*, soit comme de courts traités indépendants. Hiéroclès est un témoin pour certains aspects de la doctrine qu'il respecte de manière orthodoxe, tout en proposant certains développements spécifiques, les plus importantes étant sans doute le rôle de la perception de soi dans le processus d'appropriation et la modélisation de l'extension de l'appropriation sous forme de cercles concentriques.

Nous disposons bien de plusieurs types d'exposés : des doxographies qui entendent rendre compte de la doctrine stoïcienne et qui abordent la question de l'évaluation le plus souvent parmi d'autres subdivisions du lieu éthique avec lesquelles elles sont néanmoins en relation étroite, les unes abordant aussi bien le processus de discrimination que l'axiologie stoïcienne (Diogène Laërce) tandis que d'autres ne prennent en compte que l'un ou l'autre aspect (Stobée, Hiéroclès) ; des exposés problématisés où la question axiologique s'inscrit dans une réflexion qui l'excède, qu'il s'agisse d'une réflexion critique sur le souverain bien (Cicéron) ou d'une critique radicale, gnoséologique et ontologique, d'obédience sceptique (Stobée) ; un exposé polémique enfin qui n'a d'autre enjeu que de mettre les stoïciens en contradiction avec eux-mêmes, notamment sur la question axiologique (Plutarque). Malgré les différences de perspective qui conduisent chacun de ces doxographes et/ou philosophes à aborder tout ou partie du « dispositif » et malgré certaines divergences aussi sur lesquelles nous aurons à revenir, les exposés sont globalement cohérents. Les témoignages concordent sur certains des points essentiels pour nous permettre de reconstruire ce que l'on appelle un « dispositif d'évaluation ».

¹ Découvert en 1901 par Praechter qui le distingue de son homologue alexandrin – ce qui est confirmé par la découverte en 1906 de H. Von Arnim d'un papyrus édité par la suite par R. Radice en 1998 – c'est dans les années 1970-1980 que Hiéroclès et les thématiques caractéristiques de ses traités suscitent l'intérêt des chercheurs. On citera notamment S. G. Pembroke (1971), G. Kerferd (1972), A. Long (1974 ; 1982), P. W. der Horst (1975), F. Sandbach (1975), M. Forschner (1981), B. Inwood (1984), J. Brunschwig (1986). Tout récemment, des articles (G. Badalamenti, V. Delle Donne, M. Isnardi Parente), des monographies sur l'*oikeiôsis* (T. Engberg, 1990, R. Radice, 2000), et l'édition de ses *Éléments d'éthique* par G. Bastianini et A. Long dans les *CPF* (cf. note ci-dessus). Une place lui est également accordée dans les travaux relatifs au stoïcisme romain (G. Reydams-Schils, 2005 et T. Bénatouïl, 2009). Pour un état de la question développé et quasi exhaustif, on se reportera à l'essai introductif d'I. Ramelli, *op. cit.*, p. xxi-xxiii. On se reportera aux notes 2 à 7, ainsi qu'à notre bibliographie pour les titres d'ouvrages.

CHAPITRE 1

« ÉVALUATION », DÉFINITION ET PORTÉE DU PROCESSUS
DANS LA PENSÉE STOÏCIENNE

S'intéresser au « dispositif d'évaluation » stoïcien revient, nous l'avons dit dès l'introduction, à interroger la manière dont les stoïciens réfléchissent à l'opération de différenciation du monde opérée par l'homme, à la manière dont ils rendent compte de l'appréhension différenciée de l'homme à l'égard du monde et plus précisément du comportement – naturel c'est à dire optimal – de l'homme en tant qu'il distingue du vil et du précieux. Cela implique au préalable que l'on détermine à quoi l'on fait référence, *dans le système stoïcien*, à quelles notions et à quelles thématiques stoïciennes l'on fait référence en parlant de *processus* d'« évaluation » ou de « jugement de valeur ». Cela implique également de montrer que le processus d'évaluation est la forme que prend, pour les stoïciens, le rapport de l'homme à son environnement naturel et social, en d'autres termes, que l'évaluation est au centre, qu'elle est une structure fondamentale.

Les termes de « jugement de valeur » et d'« évaluation » doivent en effet être compris comme des approximations heuristiques pour interroger les textes à partir de « coups de sonde »¹, en essayant de pratiquer à bon escient ce que N. Loraux appelait « anachronisme contrôlé »². Il n'est pas question de chercher une pratique équivalente à la promotion d'idées, d'opinions ou de systèmes normatifs alternatifs. Cela, c'est la forme que prend pour nous aujourd'hui le « jugement

¹ Nous faisons référence à une stratégie d'analyse propre à J.-P. Vernant. Voir notamment son enquête sur la notion de « travail » : « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne », *La Pensée* (1956), p. 80-84, repris dans *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, Maspero, 1965, p. 219-225.

² N. Loraux, « Éloge de l'anachronisme en histoire », revue *Le genre humain* n°27, éditions du Seuil, 1993, p. 23-29 ; repris dans *Les voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales*, numéro commun *Espaces Temps Les Cahiers* n°87-88 et *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, 2005, p. 128-139 : « [L'anachronisme] est la bête noire de l'historien, le péché capital contre la méthode dont le nom seul suffit à constituer une accusation infamante, l'accusation – somme toute – de ne pas être un historien puisqu'on manie le temps et les temps de façon erronée. Aussi l'historien se garde-t-il en général soigneusement d'importer des notions que l'époque de référence est censée n'avoir pas connues, et plus encore de procéder à des comparaisons – par principe indues – entre deux conjonctures que des siècles séparent. [...] Avoir l'audace d'être historien, ce qui revient peut-être à assumer le risque de l'anachronisme (ou, du moins, d'une certaine dose d'anachronisme), à condition que ce soit en toute connaissance de cause » (p. 128-129).

de valeur » et qui s'oppose aux « jugements de faits »¹. Il n'est pas question de présupposer, à l'endroit des stoïciens, une telle opposition entre jugements de valeur et jugements de fait². Nous aurons même à montrer, au cours de cette enquête, qu'ils se recouvrent dans une certaine mesure.

L'enjeu de ce chapitre est d'envisager à quelles notions, à quel processus psychique et à quelles pratiques on fait ou peut faire référence en parlant d'« évaluation » et de « jugement de valeur » à propos de la pensée stoïcienne, autrement dit quels éléments contribuent à rendre lisible pour nous la manière dont les stoïciens réfléchissent à l'opération de différenciation du monde opérée par l'homme, la manière dont ils rendent compte du comportement de l'homme en tant qu'il distingue du vil et du précieux, les manières de dire le vil et le précieux *du point de vue de celui qui opère une différenciation pratique du réel*. Cette précision est importante, elle implique que nous n'aborderons pas dans ce chapitre l'axiologie stoïcienne. Nous envisageons, dès l'introduction, une *reconstruction* du « dispositif d'évaluation » stoïcien. Celle-ci passe au préalable, par une reconstruction plus fondamentale, qui concerne le processus d'évaluation qui apparaît, dans la pensée stoïcienne, comme une structure anthropologique fondamentale. La reconstruction de ce dernier passe donc par la reconstruction d'un processus qui implique lui-même la déconstruction de certaines thématiques caractéristiques. Cela impliquera une certaine lecture volontairement partielle de certains textes et une déconstruction de certaines thématiques, notamment à propos des exposés qui traitent du comportement naturel – et donc correct – du vivant en général et humain en particulier. Il s'agit dans ce premier chapitre d'envisager les termes par lesquels les stoïciens rendent compte du processus de discrimination, les modalités de ce processus et, enfin, les pratiques caractéristiques qui se fondent sur l'évaluation et qui l'expriment.

¹ Voir É. Durkheim, « Jugements de valeur et jugements de réalité », dans *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1924. Il s'agit d'une communication prononcée au Congrès international de Philosophie de Bologne, à la séance générale du 6 avril, et publiée dans un numéro exceptionnel de la *Revue de Métaphysique et de Morale* du 3 juillet 1911.

² Contrairement à ce que fait P. Hadot, *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, Paris, LGF, 1997 (1992), p. 179 qui distingue le jugement de valeur erroné des représentations « objectives » et « adéquates » « qui n'ajoutent rien à la réalité mais la définissent dans sa nudité, en la séparant des jugements de valeur que les hommes, par habitude, sous l'influence de préjugés sociaux ou par passion, se croient obligés d'ajouter », p. 179. Nous faisons en revanche l'hypothèse que ce discours qui remplace un jugement erroné relève lui aussi du jugement de valeur : il s'agit d'identifier la valeur des choses, de considérer les choses à leur juste valeur. Le jugement de valeur pertinent consisterait à reconnaître la valeur des choses. Jugement de valeur et jugement de fait peuvent être compatibles sous réserve d'un jugement de valeur correct.

1. 1. Des termes et des notions pour exprimer la pratique d'évaluation

La notion de « valeur » s'exprime, en grec et dans le *corpus* stoïcien, avec le terme ἀξία¹ et celle de jugement à travers les termes κρίσις, δόγμα, δόξα, ὑπόληψις à quoi il faudrait associer les verbes correspondant κρίνω, ὑπολαμβάνω, δοκέω, δοξάζω, les traductions latines donnant, pour le premier foyer relatif à la valeur *pondus, aestimabile* (« ce qui a un poids digne d'estimation »)², et pour le second, relatif au jugement *opinio, iudicio*. Le terme *aestimatio*, parallèle au grec δοκιμασία occupe une place singulière dont nous allons traiter puisque lui-même renvoie à un processus et que Cicéron l'utilise pour traduire ἀξία³. À cet égard, ils seraient donc, avec les verbes qui leur correspondent – *aestimo* et δοκιμάζω, auxquels il faudrait ajouter ἀξιό-ω et τιμά-ω – des candidats particulièrement intéressants pour exprimer la notion qui nous occupe.

Il n'est pas question, en effet, de chercher, chez les stoïciens pas plus que dans la langue grecque, le décalque d'une expression comme celle de « jugement de valeur ». Rien de tel en effet qu'une *κρίσις τῆς ἀξίας ou une *δόξα τῆς ἀξίας. Mieux, les notions de « jugement » – κρίσις, δόξα, ὑπόληψις, *opinio, iudicio* – et de « valeur » – ἀξία – ne sont pas toujours associées et, quand elles le sont, ne le sont qu'indirectement et surtout pas sur le mode du complément.

Les termes qui rendent compte du jugement n'apparaissent pas d'abord liés directement à ἀξία. On les retrouverait plutôt associés aux notions d'utile et de nuisible, de bien et de mal, notamment dans le cadre de la passion, celle-ci se caractérisant en effet par le lien qu'elle entretient avec l'opinion que telle chose est un bien ou un mal⁴. Et c'est le caractère structurant d'ἀξία, susceptible d'exprimer la différence des choses et leur poids⁵, qui permettrait, en anticipant beaucoup par rapport à l'analyse du processus lui-même, de parler *dans une certaine mesure* à propos de telles opinions sur des biens et des maux de « jugement de valeur ». Il conviendra d'ailleurs d'interroger les enjeux de cette formulation : quel sens y a-t-il à toujours parler de jugement portant

¹ Pour une analyse synthétique de cette notion fondamentale dans l'éthique stoïcienne, nous nous permettons de renvoyer à l'annexe à la fin de cette recherche. Une présentation détaillée de cette notion nous aurait conduite à anticiper sur nos analyses au point de rendre illisible la structure de cette première partie. Aussi abordons-nous seulement au cours des chapitres 1 et 2 les aspects qui intéressent directement la question traitée dans chacun de ces chapitres, à savoir la question du processus d'évaluation ou plutôt de valorisation d'une part, dont nous allons montrer qu'ἀξία peut rendre compte, et la question de la norme du processus d'évaluation, ἀξία jouant le rôle de concept structurant de la différence des choses et assurant surtout une reformulation particulièrement heureuse du poids des choses en fonction de leur conformité à la nature.

² Cicéron, *De fin.*, III, vi, 20 = *SVF* III, 143.

³ Cicéron, *De fin.*, III, vi, 20 = *SVF* III, 143 et III, x, 34 = *SVF* III, 72 = *LS* 60D. Voir l'annexe

⁴ Nous y reviendrons plus en détail dans la section suivante, en précisant notamment la nature de ce lien ou, plutôt, en indiquant l'hésitation des stoïciens eux-mêmes à ce propos.

⁵ Nous en traiterons en détail dans le prochain chapitre. Cf. également l'annexe.

sur le bien ou le mal, sur l'utile ou le nuisible et jamais de jugement sur la valeur ? Le statut de la notion de valeur s'y joue¹.

Réciproquement, quand ἀξία se trouve liée au jugement (κρίσις), ce n'est pas du tout sur le mode du complément mais sur le mode de la *définition*. Δόσις, qui signifie plutôt en grec l'action de donner ou de recevoir, et par suite ce qui est donné², rend compte, avec τιμή (du moins si l'on accepte la correction de Meineke³), de l'une des acceptions d'ἀξία, et se trouve en effet explicitement définie comme *jugement* (κρίσις).

La valeur se dit en trois sens (τριχῶς) ; en un sens, c'est l'évaluation (δόσις) et la valorisation (τιμή) [d'une chose] en elle-même (καθ' αὐτὸ)⁴.

Et l'évaluation (δόσις), Diogène [de Babylone] dit qu'elle est un jugement (...)⁵.

Ἀξία admet donc pour les stoïciens, conformément aux acceptions que peuvent assumer ἀξία⁶ et τιμή⁷ en grec, une acception qui renvoie au processus d'évaluation, ce que renforce semble-t-il, la traduction de Cicéron par *aestimatio* qui signifie l'estimation, l'évaluation⁸. Aussi peut-on légitimement considérer ἀξία elle-même, de même que les termes δόσις et τιμή, comme des expressions pertinentes du jugement de valeur. D'autre part, les stoïciens insistent sur la personne qui attribue la valeur, une personne compétente (ὁ ἐμπειρος)⁹, experte en matière d'évaluation

¹ Voir chapitre 2, section 1. 3.

² *LSJ*, s. v. δόσις : 1. « giving, licence, permission » ; 2. « portion ».

³ Dans le texte que nous citons ci-dessous, τιμήν est une correction proposée par Meineke pour τήν.

⁴ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7f, t. II, p. 83, 10-12 W = en partie *SVF* III, 124 (= *SVF* III, Ant., 52) = *LS* 58 D : Τήν δὲ ἀξίαν λέγεσθαι τριχῶς, τήν τε δόσιν καὶ τιμήν καθ' αὐτὸ. Notre traduction à partir de T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme*, op. cit., p. 518. Cf. annexe.

⁵ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7f, t. II, p. 84, 4 W = en partie *SVF* III, 125 (= *SVF* III, D. B. 47) : Τήν δὲ δόσιν φησὶν ὁ Διογένης κρίσιν εἶναι (...). Notre traduction.

⁶ *LSJ*, s. v. ἀξία : « estimation du prix d'une chose, opinion » (*estimate of a thing's worth, opinion*). La préposition κατά intervient très souvent dans ce contexte.

⁷ *LSJ*, s. v. τιμή qui, outre l'acception de « prix », signifie « appréciation », « évaluation » et c'est même son acception principale à partir de Platon. Cf. Platon, *Gorgias*, 497 b. Pour une analyse de cette notion chez Platon, on se reportera à O. Renaut, *Le δῦμος dans les Dialogues de Platon : réforme et éducation des émotions*. Thèse de doctorat de l'Université de Paris I sous la direction du professeur A. Jaulin, 2007, chapitre 2, section 2 : « la réduction de la τιμή homérique à une opération de valorisation ». Voir également chapitre 1, section 2 pour un point sur la question homérique : « la τιμή est-elle réductible au regard d'autrui ? »

⁸ *OLD*, s. v. *aestimatio* : « A valuation, i. e. an estimation of a thing according to its intrinsic worth (while *existimatio* denotes the consideration, regard due to an object on account of its nominal value) ».

⁹ *DL* VII, 105-106 = *SVF* III, 126. « Ils disent que (...) la valeur est enfin la compensation de ce qui est estimé (ἀμοιβή δοκιμαστοῦ), que fixe (τάξι) celui qui a l'expérience de ces choses (ὁ ἐμπειρος τῶν πραγμάτων), comme lorsqu'on parle de blé échangé pour de l'avoine à raison de trois mesures pour deux (σὺν ἡμιολίῳ) ». Notre traduction. Nous adoptons par souci d'intelligibilité, la correction du texte des manuscrits (σὺν ἡμιόνῳ) en σὺν ἡμιολίῳ proposée par J. Kühn et adoptée par M. Patillon, R. Goulet et T. Bénatouïl. Il y aurait eu confusion ΛΙ/Ν en onciales. Cf. annexe.

(δοκιμαστής)¹, ce qui fait dans une certaine mesure référence au processus par lequel on détermine ou l'on établit la valeur – dans ce cas une valeur d'échange. La notion d'ἄξια fait donc bel et bien référence elle-même ou de biais à un *processus* d'évaluation. Pourtant, cette acception d'ἄξια n'est pas en usage dans le *corpus* stoïcien. Quant à δόσις qui est censée la relayer dans cette acception, elle n'est elle-même présente en ce sens que dans ce même passage définitionnel². Et τιμή fait pour sa part davantage référence au devenir pratique – sous la forme d'un don matériel ou d'une attitude – d'un processus qui doit en outre être compris comme valorisation plus que comme évaluation, ce que l'on traduit par « honneur », « récompense »³.

D'autre part, si *aestimatio* semble promouvoir une dimension active d'ἄξια⁴, et fournir un véritable concept susceptible de rendre compte du processus d'évaluation, il convient de prendre en compte l'influence réciproque des deux concepts et l'effet d'une acception non active d'ἄξια sur *aestimatio*. Cette *aestimatio* se comporte en effet comme l'ἄξια au sens de « valeur ». En effet, elle est, dans certains passages, très souvent elle-même *quantifiée*⁵ ou s'inscrit dans une problématique relative à la quantification⁶ : on y distingue une acception quantifiable et une acception qui n'est pas susceptible de degré. Du sens émerge de la rencontre entre les deux univers linguistiques et culturels qui infléchit le sens de chacune des deux notions : ἄξια se trouve traduite par un terme, *aestimatio*, qui exprime le processus de valorisation et, d'autre part, ce terme se comporte inversement comme une acception non active d'ἄξια puisqu'il se trouve quantifié. Aussi peut-on affirmer que si les termes ἄξια, et ses relais – δόσις, τιμή, *aestimatio* – peuvent théoriquement rendre compte du processus d'évaluation, ce ne sont pas eux qui sont utilisés par les premiers stoïciens. Les termes ἄξια et *aestimatio* se trouvent, dans l'usage, réservés pour exprimer la différence des choses, leur poids et tout particulièrement la différence de certaines réalités en fonction de leur conformité à la nature, des choses qui sont qualifiées par le fait qu'elles possèdent une certaine valeur positive ou négative en fonction de leur rapport à la nature et que les stoïciens appellent des « préférables » ou des

¹ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7f, t. II, p. 83, 12-13 W = en partie *SVF* III, 124 (= *SVF* III, Ant., 52) = *LS* 58D : « c'est ensuite la compensation fixée par l'expert en estimation (ἡ ἀμοιβή τοῦ δοκιμαστοῦ) ». Notre traduction.

² Parmi les six occurrences du terme chez Chrysippe, deux se retrouvent dans la définition à laquelle nous faisons référence et les quatre autres se trouvent dans un autre passage de Stobée (*Eclog.* II, 7. 11k, t. II, p. 105, 11-23 W = *SVF* III, 684) où le terme n'a pas tant le sens de processus d'évaluation que celui de « don ». A. J. Pommeroy, *Arius Didymus, Epitome of Stoic Ethic*, Atlanta, 1999, traduit d'ailleurs avec raison par « contribution ».

³ Voir en ce sens Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, 35 (= p. 207, 4 Bruns) = *SVF* II, 1003 ; également *SVF* II 1004 ; *SVF* III 229a ; *SVF* III 358.

⁴ Voir ci-dessus pour les passages du *De finibus*.

⁵ Cicéron, *De fin.*, III, xv, 51 ; xvi, 53 = *SVF* III, 129 ; 130 ; *Ac. Post.*, I, 36-37 = *SVF* I, 191 ; 193. Sur ce point, voir T. Bénatouil, *La pratique du stoïcisme, op. cit.*, p. 524, note 318. Nous y reviendrons.

⁶ Cicéron, *De fin.*, III, x, 34 = *SVF* III, 72 = *LS* 60D.

« dépréférables »¹. En ce qui concerne les verbes correspondants aux termes qui expriment la valeur au sens de « prix » d'un côté ou d'« honneur » ou de l'autre, ἀξιό-ω sert davantage de verbe introducteur qu'il n'exprime le fait qu'un individu porte un jugement discriminant. Τιμά-ω en revanche renvoie à un type d'évaluation bien particulier ou plutôt au traitement qui découle d'une valorisation positive. Associé à ἐπαίνω qui signifie « faire l'éloge de », il exprime la reconnaissance de la qualité d'un individu, autrement dit le fait de « récompenser » et il s'oppose à κολάζω qui signifie « châtier » et qui est pour sa part associé au fait de blâmer (ψέγω)². Ces verbes n'expriment donc qu'un aspect très spécifique de l'évaluation.

Quant à la notion de δοκιμασία, qui traduit très bien l'idée d'évaluation, elle n'est pas attestée chez les premiers stoïciens. Le verbe δοκιμάζειν que l'on traduit généralement par évaluer³ est pour sa part rarement employé⁴ et, en tant que verbe conjugué, il n'a pas d'usages significatifs dans la perspective qui est la nôtre : il est la plupart du temps employé dans des contextes logiques⁵ ou bien par les doxographes comme un verbe introducteur pour rendre compte de ce que « pensaient », « jugeaient », « estimaient » comme vrai les stoïciens⁶. Ses occurrences sous forme participiale – trois au total – désignent l'homme compétent, celui qui sait évaluer, le δοκιμαστής⁷, ou bien les choses en tant qu'elles sont évaluées, δοκιμαστά⁸, et non le processus lui-même qui demeure pourtant impliqué dans ces acceptions.

Nous disposons donc de deux foyers de notions. Nous avons premièrement affaire à des substantifs et à des verbes qui expriment le jugement (δόγμα-δόξα/δοκέ-ω/δοξάζω, ὑπόληψις/ὑπολαμβάνω, κρίσις/κρίνω) et qui ont pour complément des notions positives ou négatives dont on peut dire, en anticipant, qu'elles ressortissent à la valeur mais qui ne s'expriment pas directement en terme d'ἀξία : l'utile (τὸ ὠφέλιμον) et le nuisible (τὸ βλαβερόν, τὸ ἀνωφελές) et les

¹ Ce néologisme, qui s'inspire de la traduction d'A. J. Pommeroy, *op. cit.*, a l'avantage de maintenir le parallèle qui existe dans le couple grec προηγμένα / ἀποπροηγμένα (contrairement à la traduction par « choses à rejeter ») et il garde la connotation répulsive (ce que ne permet pas la traduction par « non préférable »). Ces notions seront explicitées par la suite.

² On citerait par exemple κολάζω, ἐπαίνω s'opposant pour sa part à ψέγω. Voir à ce propos Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, 37 (p. 210, 14 Bruns) = SVF II, 1005.

³ LSJ, s. v. δοκιμάζω.

⁴ On compte seulement neuf occurrences, dont trois participes substantivés qui désignent celui qui a la capacité d'évaluer, l'homme compétent en matière d'évaluation.

⁵ Voir notamment Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 182 = SVF II, 97.

⁶ Voir par exemple Plutarque, *De Stoic. Rep.*, XVII, 1041E = SVF III, 69.

⁷ Stobée, *Eclog.*, II, 7, 7f, t. II, p. 83, 12-13 W = en partie SVF III, 125 (= SVF III, D. B. 47), texte cité ci-dessus et II, 7, 7f, p. 84, 6 W = en partie SVF III, 125.

⁸ Stobée, *Eclog.*, II, 7, 7f, p. 84, 7 W = en partie SVF III, 125 (= SVF III, D. B. 47), texte cité en annexe.

termes qui leurs sont associés¹, le bon ou le bien (τὸ ἀγαθόν) et le mal ou le mauvais (τὸ κακόν). Nous disposons aussi de verbes formés sur des substantifs qui renvoient à la valeur mais qui n'expriment qu'un aspect très spécifique de l'évaluation. Cela fait en dernière instance référence à un seul et même processus, dont il convient à présent de rendre compte et qui relève d'une réflexion sur le jugement ou l'opinion et la manière dont ils se forment.

1. 2. Un processus psychique anthropologiquement structurant

Parler d'évaluation renvoie à un processus psychique dont nous allons montrer qu'il est *structurant* pour le comportement humain tel que les stoïciens en rendent compte – c'est-à-dire son action proprement dite, mais aussi ce que l'on pourrait appeler de manière assez parlante, ses « *mouvements* d'humeur ».

1. 2. 1. L'assentiment donné à une « représentation hormétique » (φαντασία ὀρμητική)

Affirmer que, pour les stoïciens, « jugement de valeur » renvoie à une *opinion* – δόγμα, ὑπόληψις et en latin *opinio* – conduit à prendre en compte les modalités proprement stoïciennes d'un fonctionnement psychique. Le jugement ou l'opinion fait référence, dans le système stoïcien à l'assentiment (συγκατάθεσις) donné à une représentation (φαντασία) qui, dans le cas des êtres rationnels, est précisément une représentation rationnelle (φαντασία λογική)².

La φαντασία, que l'on traduit généralement par « représentation »³ ou par « impression »⁴, est la manière dont l'animal se rapporte au monde, c'est-à-dire la manière dont il interagit avec son milieu, autrement dit la manière dont il le perçoit et l'éprouve et la manière dont il agit dans ce

¹ On pourrait citer entre autres, pour des termes apparentés à l'utile du point de vue stoïcien, avantageux (συμφέρων, χρήσιμον), approprié (οἰκεῖον), convenable (καθῆκον, πρέπον), – et, à l'inverse, associés, au nuisible, désavantageux (ἀσύμφων, δύσχρηστον), non approprié (ἀνοίκειον).

² Tous les commentateurs, y compris A. A. Long en 1982, se sont ralliés à cette position défendue par G. Kerferd, p. 111 de son article « The problem of *synkatathesis* and *katalepsis* », dans J. Brunschwig (éd.), *Les stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 2006 (1978), édition révisée, p. 109-130. Cet accord sur la nature des représentations humaines n'exclut pourtant pas une divergence à propos de la traduction du terme et de la définition que défend G. Kerferd p. 112. Voit notamment les critiques de M. E. Reesor, *The nature of man in early stoic philosophy*, Londres, G. Duckworth, 1989, p. 44. Pour cet état de la question, voir les remarques de T. Bénatouïl à la suite de l'article de G. Kerferd, *art. cit.*, p. 129-130.

³ R. Goulet par exemple, dans la traduction de *DL VII*.

⁴ A. A. Long et D. N. Sedley, relayés J. Brunschwig et P. Pellegrin.

milieu¹. On comprend donc que la représentation est d'emblée à l'origine de la connaissance et de l'action pour les stoïciens, autrement dit, à l'origine d'une théorie de la connaissance et d'une théorie de l'action, comme en témoigne la priorité qui lui est accordée au sein du lieu logique². Quant au caractère « logique » ou « rationnel » des représentations humaines, cela signifie concrètement que l'homme se rapporte au monde « d'une façon qui présuppose le langage et les concepts »³. Autrement dit, cela implique non seulement des sensations mais aussi et surtout des notions⁴, qu'il s'agisse de notions et de concepts de réalités concrètes – par exemple un cheval – ou bien de notions axiologique – le bien, le mal, le juste, l'injuste, ce qui est essentiel pour notre propos. Par ailleurs, une « représentation rationnelle » implique à la fois⁵ une modification corporelle de l'âme rationnelle *et* un élément incorporel en conformité⁶ avec cette modification, le λεκτόν, qui en est le sens exprimé dans une proposition⁷, le λόγος venant expliquer la modification de l'âme⁸. La représentation rationnelle est donc aussi bien un énoncé propositionnel, qu'une modification physique, ce qui revient à identifier un objet bien particulier : une modification corporelle à quoi correspond un élément signifiant⁹ qui relève aussi bien du lieu logique, de l'éthique *et* de la physique. En d'autres termes, un énoncé, un jugement, une opinion – et donc les jugements de valeur – sont toujours l'expression d'une modification physique de l'âme avec laquelle ils sont en rapport, en conformité.

¹ A ce propos voir J.-L., Labarrière, « De la 'nature phantastique' des animaux chez les stoïciens » dans J. Brunshwig et M. Nussbaum (éds.), *Passions and perceptions*, Cambridge, Cambridge UP, p. 225-249.

² DL VII, 49 = SVF II, 52.

³ Cicéron, *Ac. Pr.*, II, vii, 21 = LS 39C, et p. 184 pour la reformulation.

⁴ Voir à ce propos J.-B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, Paris, Vrin, 2000, p. 47. Également *Les stoïciens et l'âme*, Paris, PUF, 1996, p. 50-62 où il proposait trois caractéristiques pour ces représentations humaines : rationalité, complexité, possibilité pour certaines d'être acquise dans l'étude et non spontanément. Et il précise, p. 50, citant Sextus, *Adv. Math.*, VIII, 70, que la représentation rationnelle est celle d'après laquelle il est possible que le représentant soit manifesté dans un discours.

⁵ Sur la dimension bifide de la représentation humaine, on se reportera à C. Imbert qui expose et développe cet aspect de manière à la fois précise et originale dans « Théorie de la représentation et doctrine logique », », J. Brunshwig (éd.), *Les stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 2006 (1978), édition révisée, p. 79-108.

⁶ DL VII, 63 : « Ils disent que l'exprimable est ce qui subsiste en conformité avec la représentation rationnelle » (Φασὶ δὲ [τὸ] λεκτόν εἶναι τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον). Traduction R. Goulet. Voir aussi Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VIII, 70 = SVF III, 187.

⁷ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VIII, 11-12 = SVF II, 166 = LS 33 B.

⁸ DL VII, 49 = SVF II, 52 : « La représentation vient en effet en tête, puis la pensée qui est prédisposée pour la parole, exprime par le langage ce qu'elle éprouve du fait de la représentation » (προηγείται γὰρ ἡ φαντασία, εἰθ' ἡ διάνοια ἐκπλαητικὴ ὑπάρχουσα, ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ). Traduction R. Goulet. À ce propos, J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Paris, PUF, 1996, p. 22 et note 1 affirme avec raison que, en raison de l'équivalence entre l'hégémonique et διάνοια (SVF I 202 ; II 894 ; III 306 ; III 459), autrement dit, en raison du fait que la pensée n'est pas, comme chez Platon (*République*, VII, 511d), un type d'activité de l'âme : « il ne faut pas comprendre, comme Bréhier, 'que la représentation vient d'abord, puis la pensée réfléchie qui énonce ce qu'elle éprouve', mais que 'la représentation vient d'abord, puis la pensée énonce ce qu'elle éprouve' ».

⁹ Sur la dimension bifide de la représentation humaine, on se reportera à C. Imbert qui expose et développe cet aspect de manière à la fois précise et originale dans « Théorie de la représentation et doctrine logique », *art. cit.*

Quant à l'assentiment – le terme *συγκατάθεσις* aussi bien que l'acception technique du verbe sont inventées par Zénon¹ – doit être compris comme l'intervention, dans la connaissance comme dans l'action, de la responsabilité². De ce fait, l'assentiment apprécie, pour les valider – ou pas – les prétentions d'une représentation à la vérité ou d'une impulsion à l'action³. L'individu est considéré comme *responsable* de ses croyances et de ses actions qui, réciproquement, « dépendent de lui » et sont « en son pouvoir »⁴. La thèse est claire, même si elle a suscité nombre de problèmes dont le *De fato* de Cicéron rend compte⁵.

Plus précisément pour ce qui nous concerne, le processus d'évaluation fait référence à une « représentation rationnelle » *qui intéresse la différence des choses*, positivement ou négativement, autrement dit le rapport de l'individu avec tel ou tel aspect de son environnement, du point de vue

¹ Le terme n'est pas attesté avant Zénon et, malgré les éventuels rapprochements avec des notions et des thématiques platoniciennes (voir B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 260, note 6 à propos de *République*, 437b-c et de *Phédon*, 98a-99d ; A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Vrin, 1973, p. 31, cite *Gorgias* et rappelle l'acception originelle et littérale, à savoir « être en accord avec quelqu'un » qui « évoque l'idée d'un scrutin où l'on dépose le même suffrage qu'un autre votant »), malgré la présence du verbe *συγκατατίθεσθαι* chez Platon (*Gorgias*, 501c), chez Aristote (Aristote, *Topiques*, III, 1, 116a1) et chez Épicure (*Sentences Vaticanes*, 29 et fr. 36, section 19, 4 des *Deperditorum librorum reliquiae* édités par G. Arrighetti, Epicuro, *Opere* 2, Turin, 1973, p. 376), l'ensemble des commentateurs insiste sur le fait que l'usage stoïcien de l'assentiment est une innovation doctrinale. Voir par exemple Cicéron, *Ac. Post.* 40 = *SVF* I, 61 et, pour les commentateurs C. Taylor, *Sources of the Self*, p. 137. Nous devons ces précisions à M.-O. Goulet-Cazé, « A propos de l'assentiment stoïcien », dans M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, 2011, p. 73-236, p. 73-76 et pour une présentation synthétique de cette notion, J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, *op. cit.*, p. 63-79.

² Il s'agit certes de l'expression de la raison, comme le souligne M.-O. Goulet-Cazé, *art. cit.*, p. 73, mais, à strictement parler, les représentations humaines sont toujours rationnelles. Quant aux impulsions, si elles sont très souvent qualifiées d'irrationnelles, cela doit s'entendre en un sens bien spécifique : des impulsions excessives (dans le cas de la passion) ou des impulsions non encore validées (dans le cas de la tendance à l'action caractéristique de la représentation hormétique dont nous allons parler).

³ A. A. Long, « Stoic Psychology », dans K. Algra *et alii*, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge UP, 1999, p. 560-584 : « The function of assent is to evaluate impressions, to adjudicate on the truth value of reason to endorse as one's judgment of the way things are. This description of assent shows why it is sometimes treated as the very hallmark of rationality » (p. 577).

⁴ Voir à ce propos M.-O. Goulet-Cazé, *art. cit.*, p. 77 : « Toute représentation reçoit ou non une validation par un assentiment de l'hégémonique qui se prononce sur sa vérité ou sa fausseté. L'assentiment tel que l'a conçu Zénon (...) dépend de nous (en grec ἐφ' ἡμῖν) et est volontaire. Dans le domaine de la connaissance, il juge si les représentations sont vraies ou fausses, témoignant ainsi de l'activité de l'âme qui, au lieu d'être affectée passivement par la représentation, réagit à celle-ci en se prononçant sur la fiabilité de la représentation et de son contenu propositionnel. Dans le domaine de l'action, il porte une appréciation sur l'opportunité de suivre ou non une impulsion déclenchée par la représentation d'un bien apparent ». Cependant, comme le souligne J.-B. Gourinat, « La *prohairesis* chez Épicète : décision, volonté ou 'personne morale' ? », *Philosophie antique*, 5 (2005), p. 93-133, notamment p. 129, il n'est pas certain, mais seulement plausible que Chrysippe ait utilisé l'expression ἐφ' ἡμῖν et l'expression cicéronienne *en nostra postestas* pourrait tout aussi bien traduire un *παρ' ἡμᾶς*. Il n'en demeure pas moins que l'idée est présente d'un assentiment « au pouvoir » de l'individu et dont il se trouve responsable. Nous reviendrons en détail sur cette notion d'ἐφ' ἡμῖν au cours du chapitre 5.

⁵ Nous nous permettons de renvoyer à l'article d'I. Koch, « Le destin et 'ce qui dépend de nous' », dans M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Vrin, 2011, p. 367-449.

de cet individu¹. Les stoïciens qualifient d'« hormétique » ou « impulsive » la représentation qui a trait à la différence des choses. Ils parlent de φαντασία ὀρμητική².

Τὸ δὲ κινεῖν τὴν ὀρμὴν οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλ' ἢ φαντασίαν ὀρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν.

Ce qui met en mouvement l'impulsion n'est rien d'autre, disent-ils, qu'une représentation de ce qui convient, capable de déclencher tout de suite une impulsion³.

Ce texte, le seul où intervient nommément cette expression de φαντασία ὀρμητική, pose un certain nombre de problèmes et a donné lieu à des interprétations, et par conséquent à des traductions, très différentes dont font notamment état J. A. Stevens⁴, F. Ildefonse⁵ et M.-O. Goulet-Cazé⁶. Le point porte essentiellement sur l'adverbe αὐτόθεν, qui pose aussi bien un problème au niveau de la syntaxe qu'au niveau du sens. Doit-on comprendre que l'adverbe, que l'on peut traduire par « immédiatement » ou « tout de suite », est rattaché à τοῦ καθήκοντος – pour donner « ce qui convient immédiatement »⁷ – ou bien à ὀρμητικὴν – ce qui donnerait « qui déclenche immédiatement l'impulsion »⁸. Et, dans ce dernier cas, la question serait de savoir si la représentation peut déclencher immédiatement l'action, en se passant de l'assentiment, ou plutôt, si l'on doit donner au texte ce sens qui contredirait manifestement les autres témoignages dont nous disposons et qui insiste sur l'importance de l'assentiment dans le déclenchement de l'action⁹. Une manière de répondre à cette question consiste à interroger le sens à donner ici à la notion

¹ Cette précision est importante pour justifier le caractère au premier abord partiel des éléments développés dans cette section.

² Contre J. A. Stevens, « Preliminary Impulse in Stoic Psychology », *Ancient Philosophy*, vol. XX, n°1, 2000, p. 139-168, p. 142, note 6 et avec B. Inwood, *op. cit.*, p. 56 et 224, nous considérons la φαντασία ὀρμητική comme un concept technique, même si l'expression n'apparaît qu'une seule fois dans les textes stoïciens.

³ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 9, t. II, p. 86, 17-18 W = en partie *SVF* III, 169 = *LS* 53 Q, traduit par F. Ildefonse, « La psychologie de l'action », dans M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, 2011, p. 1-71, (p. 64).

⁴ J. A. Stevens, *art. cit.*, p. 142, note 6.

⁵ F. Ildefonse, *art. cit.*, p. 8-13.

⁶ M.-O. Goulet-Cazé, *art. cit.*, p. 97-98.

⁷ Telle est la solution proposée par T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme, op. cit.*, p. 121 (« une représentation impulsive de ce qui convient immédiatement ») qui reprend une suggestion de J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-London, 1992, p. 91 (« an impulsive appearance of what is then and there appropriate ») et de B. Inwood, *op. cit.*, Oxford-New York, 1985, p. 224 (« a hormetic presentation of what is obviously appropriate »).

⁸ Telle est la solution qu'adopte F. Ildefonse, *art. cit.*, p. 8, qui s'inscrit dans la lignée des interprétations de A. A. Long et D. N. Sedley, *Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge UP, 1987 (« an impression capable of directly impelling a proper function »), J. Brunschwig et P. Pellegrin, *LS* 53Q (« une représentation capable d'impulser d'elle-même une fonction propre ») J. A. Stevens, *art. cit.*, p. 142 (« capable of immediately impelling an appropriate act »), M.-O. Goulet-Cazé, *art. cit.*, p. 98 (« une représentation capable d'impulser de façon immédiate ce qui convient » ou bien « une représentation de ce qui convient, susceptible d'entraîner de soi-même une impulsion »).

⁹ Sénèque, *Ep. Mor.*, 113, 18 = *SVF* III, 169 = *LS* 53A ; Plutarque, *De Stoic. Rep.*, XLVII, 1057A = *SVF* III, 177. J. Brunschwig, « Sur une façon stoïcienne de ne pas être », *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, PUF., 1995, p. 251-268, souligne également ce risque en commentant justement ce passage de Stobée. Voir notamment p. 261-262.

d'impulsion en adoptant une hypothèse défendue par F. Ildefonse à propos du schéma explicatif de l'action et qui consiste à distinguer deux types d'impulsions, une impulsion qui n'intervient qu'à la suite de l'assentiment et débouche immédiatement sur l'action, et une impulsion-tendance qui attend sa validation ou son invalidation dans un acte d'assentiment¹. C'est bien à une telle impulsion-tendance, non encore entérinée par l'assentiment que Stobée ferait ici référence². La représentation du convenable suscite d'emblée une tendance vers, mais l'impulsion effective, autrement dit l'action³, implique en revanche un acte d'assentiment⁴. Le point effectivement délicat trouve donc, nous semble-t-il, une solution heureuse dans la distinction entre deux sortes d'impulsions, ce qui conduit à affirmer que, quelle que soit l'interprétation que l'on donne de l'adverbe, la représentation impulsive doit être comprise comme une impulsion non encore validée par l'assentiment et qui appelle un assentiment pour devenir une « impulsion pratique »⁵, autrement dit une véritable action.

Une autre question serait de savoir si l'on doit comprendre le *καθήκον* dans le sens technique qu'il prend dans la pensée stoïcienne, comme une *action* que l'on est portée à accomplir et qui est conforme à la constitution de celui qui l'accomplit, ce qui conduit J. Brunschwig et P. Pellegrin à

¹ F. Ildefonse, *art. cit.*, p. 57-60 : « Une représentation (*φαντασία*) qui est la représentation d'un objet ou d'une situation affecte la partie directrice. Elle y produit immédiatement une impulsion – ce premier mouvement involontaire ; à cette nuance près, me semble-t-il, que l'impulsion éveillée par la représentation vient du fonds propre de l'âme – de la partie directrice. L'animal dépourvu de raison est doué d'impulsion et d'assentiment, au même titre que l'animal pourvu de raison et, pour les stoïciens, ces facultés constituent le lot assigné par le destin aux êtres animés, irrationnels et rationnels. Mais chez l'animal dépourvu de raison, il y a enchaînement rapide : une impulsion suit immédiatement la représentation, l'assentiment et l'impulsion à agir s'ensuivent, et l'action. L'enchaînement entre ces différents processus est si rapide qu'il suffit à expliquer que les étapes peuvent sauter dans certains témoignages. L'assentiment s'y distingue à peine de l'impulsion dans le cas de l'animal dont l'action est la mise en œuvre, l'efficace d'une activité déterminée naturellement, l'efficace d'une activité déterminée par la nature (...). Les différentes étapes se dégagent et se détachent beaucoup plus clairement chez l'homme, vivant rationnel, chez lequel la raison, pour reprendre les termes de Diogène Laërce, 'vient s'ajouter comme un artisan de l'impulsion'. (...) La raison, un travail de la raison, dégage dans l'impulsion une distance qui n'existe pas dans le cas de l'animal où tout se produit conformément à la nature et sans élaboration de l'impulsion. Ici donc, la raison, à l'issue d'un travail de l'impulsion, intercale nettement l'assentiment dont l'efficace produit une impulsion effective qui débouche sur l'action. Il y a une élaboration de l'impulsion, donc une impulsion avant le travail de la raison et une après. Le travail de la raison débouche sur un assentiment qui sanctionne la modification de l'impulsion ».

² T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme, op. cit.*, p. 200, cité par F. Ildefonse, *art. cit.*, p. 63, estime que « la seule incompatibilité qui semble exister entre la description de Sénèque et celle de Stobée concerne la phase qui précède immédiatement l'assentiment à la norme donnant lieu à l'action. Sénèque la désigne comme une impulsion que l'assentiment confirme, Stobée comme une représentation impulsive ».

³ Sur le lien entre impulsion et action, voir F. Ildefonse, *art. cit.*, p. 61, qui rejoint T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme, op. cit.*, p. 196. J. A. Stevens, *art. cit.*, p. 152, propose une interprétation différente.

⁴ Voir notamment Plutarque, *De Stoic. Rep.*, XLVII, 1057A = *SVF* III, 177 et les affirmations de A. A. Long, *art. cit.*, p. 579 et de T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme, op. cit.*, p. 196.

⁵ Cette expression apparaît dans Plutarque, *Adv. Colotem*, XXVI, 1122C.

traduire *καθήκον* par « fonction propre »¹. J. A. Stevens estime avec A. A. Long, que l'adjectif en *ικός est un adjectif verbal et que, par conséquent, il ne peut pas porter sur un objet mais sur une action et, en l'occurrence ici, *ὀρμητιή* ne pourrait porter que sur acte, un « acte approprié » ou une « fonction propre ». Deux aspects doivent être pris en compte : le fait que l'impulsion porte sur une action et non sur un objet – ce à quoi nous souscrivons puisque tous les textes s'accordent sur ce point² – et, d'autre part, le fait que *καθήκον* doit renvoyer à une action effectivement conforme à la constitution – ce qui est beaucoup plus difficile à comprendre. Cela ne permet pas, en effet, de prendre en compte les phénomènes d'erreur, autrement dit le comportement de la plupart dont nous allons traiter plus loin. Si ce qui déclenche l'action « en général » est une représentation capable de donner lieu à une fonction propre, cela implique que le vivant ne met en œuvre que des fonctions propres, ce qui, on le verra, est loin d'être le cas pour le vivant rationnel. Une solution consisterait à dire, en anticipant, que le propos de Stobée vise à rendre compte du comportement naturel, *c'est à dire optimal*, du vivant, y compris du vivant rationnel. Dans cette perspective, ce que se représente l'individu, c'est ce qui est effectivement convenable : la représentation de ce qui convient conduit, si on lui donne son assentiment, à une action convenable (*καθήκον*). L'explication du comportement factuel en général qui a avoir *aussi* avec des actions qui ne sont pas convenables doit s'en tenir à dire que c'est *ce que l'on se représente*, à tort ou à raison, *comme* convenable qui déclenche l'action. Aussi distinguera-t-on la « représentation – erronée – qu'il est bon d'accomplir telle ou telle action » d'un côté et, de l'autre, la représentation correcte de ce qui *effectivement* est convenable et qui, quand on lui donne son assentiment, conduit à accomplir une action conforme à la constitution de celui qui l'accomplit et que les stoïciens qualifient de *καθήκον*. Le terme *καθήκον* serait alors utilisé dans son sens strict d'action conforme à la constitution de l'individu, mais manquerait alors un terme pour rendre compte de l'objet de la représentation impulsive dans le cadre d'une explication factuelle et non pas optimale des comportements. On pourrait cependant comprendre que l'expression « représentation du convenable » insiste sur la représentation plus que

¹ A. A. Long et D. N. Sedley suivi par J. Brunschwig et P. Pellegrin ainsi que par J. A. Stevens, *art. cit.*, qui critique l'autre position à travers une série d'objections à l'encontre de B. Inwood.

² Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 7, 38, 2-3 (p. 853 Pott.) = *SVF* III, 176 : « Personne ne désire une boisson mais l'acte de boire tel breuvage, ni un héritage mais l'acte d'hériter, et de même pas non plus une connaissance, mais l'acte de connaître » (διόπερ οὐδεὶς ἐπιθυμεῖ πόματος, ἀλλὰ τοῦ πιεῖν τὸ ποτόν, οὐδὲ μὴν κληρονομίας, ἀλλὰ τοῦ κληρονομήσαι, οὕτως δὲ οὐδὲ γνώσεως, ἀλλὰ τοῦ γνῶναι). Traduction F. Ildefonse, *art. cit.*, p. 21. Voir également Cicéron, *Tusc.*, IV, ix, 21 = *SVF* III, 398 ; Sénèque, *Ep. Mor.*, 117, 12. Cela serait également confirmé par le témoignage de Stobée, *Eclog.*, II, 7, 11f, t. II, p. 97, 22-98, 1 = en partie *SVF* III, 91, qui affirme que « le choix, les désirs, les volitions se rattachent à des prédicats, de même aussi que les impulsions » (Κατηγορημάτων γὰρ αἱ τε αἰρέσεις καὶ ὀρέξεις καὶ βουλήσεις γίνονται, ὥσπερ καὶ αἱ ὀρμαί). Traduction F. Ildefonse, *art. cit.*, p. 21.

sur la notion de convenable, autrement dit, que la notion de convenable est modalisée par l'appréciation subjective dont elle dépend. *Καθήκον* ferait moins référence à un type d'acte qu'à l'appréciation subjective d'une convenance, appréciation qui peut être vraie ou fausse. Les deux hypothèses de lecture ne sont pas contradictoires : Stobée propose bien une redescription du comportement optimal, mais l'usage de *καθήκον* comme objet de la représentation impulsive « en général » est également possible si l'on précise que cela ne renvoie pas à un acte effectivement convenable mais à l'appréciation subjective, susceptible d'être erronée, que tel acte est convenable. Cela se trouve confirmé par la définition de la passion de chagrin : « un mal (...) au sujet duquel il convient (*καθήκει*) de se contracter »¹. Le *καθήκον* peut alors être compris comme « une norme reconnue comme légitime (à tort ou à raison) par la raison »².

Deux caractéristiques de la représentation « impulsive » ou « hormétique » méritent d'être retenues. Elle est premièrement une représentation *de ce qui est convenable* ou *de ce qui convient* (*φαντασία τοῦ καθήκοντος*) à laquelle l'individu donne – ou pas – son assentiment. Autrement dit, ce que nous appelons « jugement de valeur » fait essentiellement référence, pour les stoïciens, à l'impression que tel acte est convenable, ce qui appellera un certain nombre de précisions. Une telle représentation, représentation du convenable, est, d'autre part, un type de représentation qui est intrinsèquement associée à l'impulsion (*ὄρμη*) – ou à la répulsion (*ἀφορμή*) comme Stobée le précise dans la suite du texte que nous citons³ – qu'elle suscite, comme en témoigne d'ailleurs le terme *ὄρμητική* qui la caractérise. Elle est par suite, *sous réserve d'intervention de l'assentiment*, associée à l'action. L'impulsion, qui est au cœur de la pensée stoïcienne de l'action, dépend d'une représentation de ce qui convient (*φαντασία τοῦ καθήκοντος*). La reformulation proposée par T. Brennan rend compte de ce double aspect⁴.

¹ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 10b, p. 90, 14 W = *SVF* III, 394. Cf. aussi Cicéron, *Tusc.*, III, 61-62.

² T. Bénatouïl, *Faire usage*, *op. cit.*, p. 122 qui poursuit « Le terme *καθήκον* possède la même ambiguïté que celui de *λόγος*, puisqu'il entre dans la définition de la raison (pratique) humaine et dans celle de la raison droite. C'est même par l'intermédiaire des *καθήκοντα* que se tisse la continuité entre raison humaine, raison pervertie et raison droite » (p. 122)

³ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 9, t. II, p. 87, 5-7 W = en partie *SVF* III, 169. La répulsion (*ἀφορμή*) y est expressément présentée comme le contraire de l'impulsion. Il convient de préciser que le terme a une double acception : *ἀφορμή* est le contraire de la répulsion, mais *ἀφορμαί* peut également désigner ce que l'on traduirait comme des « points de départs » naturels vers le bien. Nous y reviendrons.

⁴ T. Brennan, « Stoic Moral Psychology », dans B. Inwood (éd.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge-New York, Cambridge UP, 2003, p. 157-294, p. 266 : « Practical impressions – or 'impulsive' impressions as the Stoics call them (*phantasiai hormêtikai*) are those whose content involves some evaluative predication : some attribution of goodness, badness or other value to a state affairs ; and, in particular, to a description of an action to the agent might take ».

Par « jugement de valeur », nous faisons donc référence à l'assentiment donné à une représentation « impulsive », autrement dit à un *processus psychique* qui implique plusieurs aspects et plusieurs étapes. Ce processus appelle des précisions, à propos de la représentation et de son objet – le convenable – d'une part, et, d'autre part, à propos du devenir pratique de cette représentation et de ses enjeux, la question de l'assentiment intervenant respectivement dans chacun de ces deux axes de réflexion. La distinction entre les différents aspects que nous allons aborder est purement formelle et destinée à assurer la clarté du propos en insistant sur tel ou tel aspect, mais ces différents aspects ne sont que différentes perspectives prises sur un même événement ou plutôt un même ensemble d'événements associés dans un processus unique.

1. 2. 1. 1. *Validation d'un sentiment de convenance*

Une première question serait de savoir à quoi l'on donne son assentiment. Il ne s'agit pas de prendre position dans le débat, non encore tranché aujourd'hui¹, qui consiste à se demander si c'est à la représentation ou bien à la proposition que l'on donne son assentiment². Sans doute est-il probable que la doctrine a évolué de Zénon – qui aurait plaidé en faveur de la première solution – à Chrysippe – qui aurait défendu la seconde si l'on en croit le témoignage de Stobée. Pourtant, on peut douter, avec M.-O. Goulet Cazé, de la portée de ce débat dans la mesure où, comme elle l'affirme, « la représentation est inséparable de la proposition et (...) l'assentiment ne peut être donné sans qu'interviennent les *λεκτά* »³. Aussi la tendance actuelle est-elle plutôt à la conciliation⁴. En posant la question de l'objet de l'assentiment, nous nous demandons en revanche à quoi l'on fait référence en parlant de représentation qui a trait à la différence des choses, indépendamment donc de l'alternative que nous venons de mentionner. Autrement dit, on se demande premièrement à quelle

¹ M.-O. Goulet-Cazé, *art. cit.*, p. 95-96, note 81, propose un état de la question que nous reprenons à notre compte. Ont notamment pris position sur cette question, G. Kerferd, « The problem of *synkatathesis* and *katalepsis* », dans J. Brunschwig (éd.), *Les stoïciens et leur logique*, 2006 (1978), p. 109-130, p. 14 ; M. Frede, « The Stoic Theory of the affections of the Soul », dans M. Schofield et G. Striker, *The Norms of Nature*, Cambridge et Paris, Cambridge UP et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986, p. 93-110, p. 103-107 ; J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, *op. cit.*, p. 64-71 ; B. Inwood, *Ethics and Human Action*, *op. cit.*, p. 56-57 ; C. Imbert, « Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancien », *art. cit.* ; J. Barnouw, *Propositional Perception. Phantasia, Predication and Sign in Plato, Aristotle and the Stoics*, Lanham-New York-Oxford, 2002, p. 149-214 et 275-326 ; T. Brennan, *The Stoic life. Emotions, Duties and Fate*, Oxford-New York, 2005, p. 54-58.

² La seconde hypothèse – l'assentiment porterait sur une proposition – aurait pour elle le texte de Stobée, *Eclog.*, II, 7, 9b, t. II, p. 88, 4-6 W = en partie *SVF* III, 171. À l'inverse, la première s'appuie sur Sextus, *Adv. Math.*, VII, 154 = *LS* 41C.

³ M.-O. Goulet-Cazé, *art. cit.*, p. 95-96. F. Ildefonse, *art. cit.*, p. 24, note 99, la rejoint sur ce point.

⁴ Voir par exemple A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Vrin, 1973, p. 30 ; T. Brennan, *The Stoic Life*, *op. cit.*, p. 56-57 et J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, *op. cit.*, p. 70-71 qui avait cependant pris position dans le débat.

structure on a affaire et, d'autre part, au sens qu'il faut donner au *καθήκον* et à quoi cela peut correspondre pour l'homme adulte.

Plusieurs hypothèses sont envisageables à propos du premier point. Premièrement, il serait possible de considérer cette représentation qui a trait à la différence des choses et à laquelle on donne son assentiment comme un *mixte* fait d'une représentation proprement dite de l'objet, une représentation *perceptive* de l'événement indépendamment d'une appréciation relative à sa convenance d'une part et, d'autre part de l'opinion « que cela vaut, que cela diffère positivement ou négativement, que c'est utile ou nuisible, que c'est un bien ou un mal », un jugement qui serait *ajouté* à cette première représentation. L'assentiment viendrait valider ce mixte. Une seconde hypothèse consisterait à dire que l'on a affaire à la représentation d'un événement ou d'un objet en tant qu'il est pourvu d'un certain poids. Le résultat est le même – on donne son assentiment à une représentation ou à un mixte qui a trait à la valeur – mais le schéma d'explication est différent. Dans un cas, la représentation à laquelle on donne son assentiment est présentée comme une représentation « seconde », comme un mixte de représentation et de discours évaluatif surajouté, dans l'autre cas, la représentation à laquelle on donne son assentiment est comprise comme une représentation première. Dans un cas, la représentation première est considérée comme axiologiquement neutre, dans l'autre comme axiologiquement signifiante¹. Une troisième hypothèse consisterait à dire que c'est l'assentiment qui ajoute un jugement de valeur à une représentation perceptive axiologiquement neutre, ce que rendrait le verbe *προσεπιδοξάζω* qui exprime, comme *συγκατατίθεσθαι*, l'assentiment. La question est donc de savoir si l'on a affaire à des représentations premières axiologiquement qualifiées (seconde hypothèse) et quel sens cela revêt, ou bien si l'évaluation n'intervient toujours que comme un ajout, que cette adjonction soit le fait de l'assentiment (troisième hypothèse) ou qu'elle le précède (première hypothèse).

¹ Les enjeux de la formulation sont importants puisque, dans les cas d'erreur de jugement que nous aurons à envisager plus loin, la représentation première se trouve principalement en cause ou hors de cause selon le schéma que l'on adopte, ce qui intéresse l'ordre cosmique lui-même et son harmonie. L'erreur s'explique en effet dans le premier cas en terme d'ajout indu qui *donne lieu* à une représentation que les stoïciens appellent « non compréhensive » (*ἀκαταληπτική*), alors que dans le second cas l'erreur doit être comprise comme une représentation – première – « non compréhensive ». Et dans cette seconde hypothèse, on s'orienterait vers la dénonciation d'un dysfonctionnement de l'harmonie cosmique, ce que prévient l'autre hypothèse. En effet, dans la mesure où tous les hommes sont fous et passionnés et qu'ils commettent donc des erreurs de jugement, c'est l'adéquation entre le monde et la structure psychique qui est en cause alors que cette adéquation est plus ou moins préservée dans le premier cas où la responsabilité de l'erreur est attribuée *uniquement* à un *ajout* volontaire. La distinction est subtile mais capitale. Elle correspond à une évolution dans la pensée stoïcienne, la première formulation étant caractéristique du stoïcisme romain. Voir par exemple Marc Aurèle, *P VIII*, 49. Nous reviendrons en détail sur ce texte dans la deuxième partie.

Or, les premiers stoïciens ne parlent pas d'ajout – indu ou pertinent – à propos des représentations¹, d'énoncé axiologique qui viendrait se surajouter à une représentation première pour former un énoncé mixte sur quoi porterait l'assentiment². Diogène Laërce, nous l'avons dit plus haut, parle d'un λόγος qui vient expliquer la représentation³, mais ce λόγος, cette proposition, cet énoncé, n'ajoutent rien de plus qui ne soit déjà dans la représentation. Le λόγος qui intervient exprime la modification corporelle. Quant à l'assentiment, les stoïciens hellénistiques n'utilisent, pour ce que nous en savons en fonction de l'état de nos sources, que le substantif συγκατάθεσις et le verbe correspondant συγκατατίθεσθαι, qui exprime une validation par la raison et non pas un ajout comme pourrait le faire προσεπιδοξάζειν. Aussi le rapprochement que propose M.-O. Goulet-Cazé entre les deux verbes dans son analyse de l'assentiment nous semble-t-il à la fois intéressant et discutable. En effet, il est intéressant d'identifier l'ensemble des verbes qui rendent compte de l'assentiment dans la pensée stoïcienne, mais tout aussi nécessaire de souligner que l'un, προσεπιδοξάζειν, n'est employé que par Epictète – et encore une seule fois dans un passage retrouvé du livre V des *Entretiens*⁴ – et d'en tirer les conséquences. Si ajout il y a, il ne se fait presque jamais à travers l'assentiment qui consiste essentiellement à valider et, d'autre part, cette idée d'ajout ne nous semble pas attestée chez les premiers stoïciens, l'assentiment venant valider une perception axiologiquement qualifiée. Aussi peut-on faire l'hypothèse que les stoïciens hellénistiques envisagent une appréhension directe de l'objet ou de l'événement *en tant qu'il diffère, en tant qu'il est « convenable »*, sans que l'on s'intéresse ici au problème de la vérité d'une telle représentation ou plutôt de son caractère compréhensif ou pas⁵ puisque nous plaçons pour l'instant du point de vue de celui qui produit une évaluation en nous intéressant au processus psychique mis en œuvre. L'objet, l'événement, ou la situation apparaît à l'individu pourvu de tel ou tel poids qui l'entraîne. L'individu les voit directement comme positivement ou négativement différents, que cette perception soit correcte ou incorrecte, nous y reviendrons. Il convient pour l'instant de savoir quel sens il faut donner à une telle perception.

¹ Ils le font en revanche à propos du comportement qu'il convient d'avoir d'après Cicéron qui définit la passion comme une erreur de jugement et la conviction qu'il faut en outre s'affliger.

² Telle est la reformulation des stoïciens romains sur laquelle nous reviendrons et qui s'accorde avec la perspective qui est la leur : la prise en compte des faits et des erreurs de jugement qui concernent la plupart des gens.

³ DL VII, 49 = SVF II, 52.

⁴ Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, XIX, 1, 19 = Épictète, fr. 9 Schenkl.

⁵ Ce sera l'objet du second chapitre qui identifie le processus d'évaluation comme un processus normé. Précisons néanmoins d'emblée que cette question fait sens même en contexte pratique. En effet, si la représentation hormétique relève d'une réflexion sur l'action, elle peut également être justiciable, d'un point de vue extérieur ou rétrospectif, d'une évaluation en termes de correction ou d'incorrection.

A quoi fait-on référence en parlant d'une représentation « de ce qui convient » (καθῆκον) ? Il s'agit moins d'une représentation d'objet que de la perception d'un *rapport* entre l'objet ou l'événement d'une part et l'individu de l'autre, de son propre point de vue. La représentation hormétique est une représentation *située*, c'est un point de vue sur le monde, le point de vue d'un être qui se caractérise par une certaine constitution et par certains besoins¹. On pourrait dire qu'il s'agit là du sentiment de convenance ou d'harmonie entre la chose ou l'individu dans telle situation – l'objet apparaissant comme utile (ὠφέλιμον) ou avantageux (συμφέρον, χρήσιμον), approprié (οἰκείον) et par suite, le fait de s'approprier cet objet apparaissant comme une action convenable (καθῆκον, πρέπον) ou raisonnable (εὐλογον) – ou, à l'inverse, d'un sentiment de dysphorie qui conduit à considérer l'objet comme nuisible (βλαβερόν), désavantageux (ἀσύμφον, δύσχρηστον), non approprié (ἀνοίκεια). Dans le cas de l'homme adulte, cela ne se réduit pas du tout – et même pas essentiellement – à la satisfaction de besoins biologiques. Cela concerne aussi – voire essentiellement – des aspects caractéristiques d'une vie humaine sise dans des interactions avec autrui dans le cadre de rapports spécifiquement humains. De fait, untel considère utile pour lui et raisonnable de se rendre au Sénat, d'obéir à tel ordre de l'empereur, un autre de se livrer aux plaisirs, tel autre encore de se soucier de la qualité de son âme². Le jugement de valeur est l'assentiment donné au sentiment de l'utile et du nuisible, du convenable ou du non convenable, du raisonnable ou du déraisonnable. C'est l'assentiment donné à la perception de l'intérêt que représente, pour l'individu, tel ou tel objet ou événement. Restera à en identifier les critères.

La représentation à laquelle on donne ici son assentiment implique d'emblée la qualification positive ou négative de la chose. Autrement dit, l'assentiment vient *valider* une proposition relative à la pertinence d'un événement, d'un objet ou d'une action³ en fonction de ce que l'on estime qu'il

¹ T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme, op. cit.*, p. 65, exprime très bien cette différence entre les représentations perceptives et les représentations impulsives. Celles-ci « se distinguent de représentations simplement perceptives par le fait qu'elles concernent non pas seulement la présence d'une chose, mais aussi un rapport significatif de cette chose à la vie de l'animal qui la perçoit. Ce rapport qui n'est pas une propriété de la chose mais une relation de compatibilité ou d'incompatibilité entre l'animal et cette chose, est probablement ce que la φανταστική φύσις 'représente' ou 'suggère' à l'animal pour l'inviter à réagir, ce qui déclenche 'systématiquement' une impulsion ou une répulsion. Par l'intermédiaire d'une 'représentation impulsive' s'établit une relation naturelle entre un animal et une chose qui l'intéresse, relation pratique autant que perceptive, puisqu'elle implique immédiatement une réaction de fuite ou de poursuite de la part de l'animal ».

² Ces exemples sont empruntés à Épictète, *Diss.*, I, 2 qui s'attache précisément à déterminer les critères de l'εὐλογον.

³ La valeur des personnes résulte en effet d'un examen plus complexe dont nous allons montrer au chapitre suivant qu'il fait fonds sur cette évaluation que chacun met en œuvre.

peut nous apporter. Tout ce qui est énoncé à propos de ce que l'on appellerait en anticipant beaucoup « la valeur de la chose »¹ est déjà dans cette représentation, sans que l'on prenne en compte pour l'instant la pertinence de cette représentation. Il n'y a pas de *production* mais simple *validation*. La discrimination de son milieu ne relève pas de la production mais de l'appréhension – passive – du monde d'une part et, d'autre part, de la validation – active et volontaire – de cette appréhension. L'assentiment valide l'appréhension sensible de la valeur du monde telle qu'elle apparaît immédiatement à l'individu. Outre la dimension rationnelle et – par conséquent – « responsable » qui distingue le rapport que l'animal et l'homme – adulte – entretiennent avec leur milieu, l'assentiment apporte la *conviction*. Mieux, le *jugement* de valeur, l'*opinion* qui porte sur le convenable – qui se caractérise par l'assentiment donné à une représentation de l'objet en tant qu'il apparaît utile, avantageux – produit une affirmation sur le réel et *témoigne* surtout (dans notre perspective qui prend en compte le point de vue de celui qui évalue) du fait que celui qui donne son assentiment *croit* « que c'est le cas »². L'*opinion* que cela convient témoigne d'une *conviction* sur le poids des choses puisque la validation n'intervient que si cela apparaît tel. Aussi peut-on rétrospectivement qualifier la représentation à laquelle on a donné son assentiment de représentation « convaincante » ou « persuasive » (*πιθανή*), celle-ci se définissant en effet comme une représentation qui « provoque un mouvement calme dans l'âme », par opposition à des représentations « qui nous détournent de donner notre assentiment »³. L'assentiment s'explique par le caractère convaincant et évident de la représentation⁴. De fait, quand on parle d'évaluation, de jugement de valeur, on a affaire à des représentations convaincantes de l'utilité ou de la nocivité des choses, des représentations convaincantes qui donnent lieu à des assentiments.

¹ Ce point sera traité au cours du chapitre suivant.

² Je rejoins ici la lecture de W. Kühn, « L'attachement à soi et aux autres », dans M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Vrin, 2011, p. 237-366, qui écrit p. 265-266 : « Que veut dire donner son assentiment à une représentation ? À ma connaissance Épictète est le seul à l'expliquer (voir *Diss.* I 18, 1) c'est avoir le sentiment qu'il en est réellement ainsi. Et l'auteur oppose l'assentiment aussi bien au refus qui est le sentiment qu'il n'en est pas ainsi qu'à la suspension du jugement qui est le sentiment que ce n'est pas clair. L'assentiment est donc l'une des évaluations possibles d'une représentation. En effet, de même que les deux autres modes d'évaluation, l'assentiment répond à ce que 'dit' la représentation : elle s'indique elle-même et indique ce qui l'a produite, c'est à dire l'objet ».

³ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 242-246, extrait partiel de *SVF* II, 65 = *LS* 39 G.

⁴ Cicéron, *Ac. Pr.*, II, xii, 38 : « De la même manière qu'un être animé (*animal*), quel qu'il soit, ne peut pas ne pas désirer (*adpetere*) ce qui lui apparaît (*adpareat*) accommodé à sa nature (les Grecs appellent cela *οικείον*), de même il ne peut pas donner son assentiment à la chose évidente qu'il a sous les yeux » (*Nam quo modo non potest animal ullum non adpetere id quod adcommodatum ad naturam adpareat (Graeci id οικείον appellant), sic non potest obiectam rem perspicuam non adprobare*). Notre traduction.

1. 2. 1. 2. *Une opinion contraignante et structurante*

L'assentiment donné à une telle représentation témoigne d'un sentiment de conviction et il apporte la responsabilité. Mais il débouche surtout immédiatement sur l'action, voire *est* l'action elle-même dans la mesure où certains textes identifient les assentiments avec les impulsions¹. L'assentiment à la représentation ou à la proposition ayant trait à la convenance assume le rôle de déclencheur de l'impulsion – ou de l'une de ses itérations dans le comportement : entre autres² le fait de sélectionner ou de rejeter (ἐκλεγω-ἐκλογή/ἀπεκλέγω-ἀπεκλογή³ = *seligo/reicio*⁴), de choisir ou de fuir (ἀίρεσις/φυγή⁵ = *expeto/fugo*⁶), de rechercher (δίωξις⁷)⁸.

Pourtant, l'assentiment relève encore et toujours – seulement – de la *validation*. En effet, il assure le lien entre l'appréhension de la convenance et le comportement associé, *non pas* parce qu'il assurerait le passage d'un jugement sur la nature des choses à un jugement sur l'attitude à adopter mais parce qu'il sanctionne une représentation qui implique déjà une dimension pratique sous la forme de la tendance vers et que les stoïciens appellent, précisément pour cette raison, *hormétique*. La validation d'un sentiment de convenance est en même temps validation d'une tendance vers ce que l'on estime convenable – ou loin de ce que l'on estime non convenable. Et cette validation s'explique, on l'a dit, par la clarté et l'évidence avec lesquelles cette convenance apparaît. La validation d'une représentation portant sur la convenance ne s'exprime pas – pas seulement, pas essentiellement – en terme de vérité mais en terme de comportement, action et mouvement

¹ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 9b, t. II, p. 88, 1-2 W = en partie *SVF* III, 171. « Toutes les impulsions sont des assentiments, mais les impulsions pratiques contiennent, en plus, le principe du mouvement » (Πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι, τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν). Traduction F. Ildefonse, *art. cit.*, p. 22. Sur ce texte très difficile, voir M.-O. Goulet-Cazé, *art. cit.*, p. 98-99, J. A. Stevens, *art. cit.*, p. 142. Dans la mesure où il ne nous appartient pas d'expliquer l'action mais ce que l'on entend par « évaluation » et « jugement de valeur » dans la pensée stoïcienne, nous ne nous y attardons pas. Nous nous permettons de renvoyer à J. Brunschwig, « Sur une façon stoïcienne de ne pas être », *art. cit.*, F. Ildefonse, *art. cit.*, p. 20-33 et M.-O. Goulet-Cazé, *art. cit.*, p. 96-121.

² Pour une liste des espèces des formes de l'impulsion pratique, cf. Stobée, II, 7, 9a, t. II, p. 87, 14-22 W = *SVF* III, 173 : « Il existe de nombreuses formes de l'impulsion pratique, parmi lesquelles les suivantes : le dessein, le projet, le préparatif, la prise en main, le choix, le choix préalable, la volonté, le consentement » (Τῆς δὲ πρακτικῆς ὁρμῆς εἶδη πλείονα εἶναι, ἐν οἷς καὶ ταῦτα· πρόθεσιν, ἐπιβολήν, παρασκευήν, ἐγχείρησιν, <ἀίρεσιν,> προαίρεσιν, βούλησιν, θέλησιν.). Traduction J.-B. Gourinat dans « La prohairesis chez Épictète : décision, volonté ou personne morale ? », dans *Philosophie antique*, 5, 2005, p. 93-133, p. 99. ἀίρεσιν est un ajout de Salmasius p. 46.

³ *DL* VII, 105

⁴ Cicéron, *De fin.*, III, vi, 20 ; xv, 51.

⁵ *DL* VII, 105.

⁶ Cicéron, *De fin.*, III, vi, 21.

⁷ Ce terme est employé par Andronicos, *Des passions*, I, chap. 1, 1, 13 (p. 11 Kreuttner) (texte cité plus bas) à propos de la passion de désir et par Sextus Empiricus à propos du comportement qui se porte vers ce que les stoïciens appellent le bien. Le terme est d'ailleurs essentiellement employé dans les textes qui traitent de la doctrine stoïcienne, *HP* et *Adv. Math.*, XI.

⁸ Il s'agit de comportement spécifiquement humains. Pour d'autres types de comportements, cf. section 3. 1.

d'humeur vers ou contre l'objet en question. La validation « que c'est le cas », dans la mesure où elle concerne une représentation hormétique, se traduit d'emblée en terme de « c'est à faire ». Mais il n'en demeure pas moins que l'étape du « c'est le cas » existe, même si elle n'est pas explicitement mentionnée¹. « Que c'est à faire » implique de croire « que c'est le cas que cela convient ». « Que c'est à faire » est l'expression consacrée pour des « cas » de ce genre.

Cela précisément parce que la représentation de la convenance est *toujours en même temps* tendance vers ou contre l'objet, ce qui justifie la traduction que nous avons choisie du passage de Stobée cité plus haut. On comprend bien, d'après ce que nous avons dit, que la chose convient « immédiatement », que la convenance est déjà présente dans la représentation ; en revanche le rapport de la représentation à l'impulsion-tendance et *a fortiori* à l'impulsion pratique nécessite d'être souligné, ce que permet l'adverbe *αὐτόθεν*. Le sentiment de convenance ou de disconvenance implique d'emblée une tendance associée qui explique que la validation de ce sentiment se fasse moins dans les termes de la vérité que dans les termes de l'impulsion. « À rechercher », « à fuir » « à saisir », « à rejeter autant que c'est possible » sont des qualités intrinsèquement associées à la perception du monde en terme d'utile et de nuisible. « À rechercher », n'exprime pas une injonction, mais une qualité intrinsèquement associée à l'utilité ; le néologisme « recherché » l'exprimerait de façon plus satisfaisante. La représentation « que cela convient », « que c'est utile », « que c'est bien » implique aussi « que c'est à rechercher ». La représentation qui a trait à l'utilité et à la convenance, dont nous allons montrer que les stoïciens la reformulent en terme de « valeur »², non seulement signifie que l'on perçoit l'utilité, pour soi, de la chose ou de la situation, mais également que l'on est incité à adopter un certain comportement³.

A la limite, la visée n'est jamais première chez les stoïciens. Peut-être pourrait-on même dire qu'il n'y a pas vraiment de « visée » mais que l'on a toujours affaire à l'expression pratique d'une certaine perception⁴, ce qui affaiblit considérablement la dimension d'intentionnalité que l'on

¹ En témoignerait la définition de la passion, qui est un comportement et qui est une représentation hormétique, comme erreur.

² Cf. à ce propos chapitre 2 et l'annexe.

³ On pourrait objecter les passages de Cicéron qui distingue les deux aspects en considérant notamment l'impulsion à agir comme un jugement second et surajouté par rapport au premier. Mais ce double aspect ne concerne pourtant que le chagrin. Et, d'autre part, on retrouve toujours l'idée fondamentale selon laquelle la représentation en question s'inscrit dans un circuit pratique.

⁴ Nous nous rapprochons des conclusions de F. Ildefonse, *art. cit.*, p. 11 : « Le mouvement initial de l'action est une réaction, un mouvement produit, même si (...) il n'en est pas moins un mouvement de l'âme, un mouvement propre à l'âme ». Voir également p. 5 : « Je voudrais dire d'ores et déjà que (...) l'impulsion relève elle aussi de la logique providentielle selon laquelle, dans le système stoïcien, on ne commence jamais rien et selon laquelle la nature nous a toujours fait don des commencements ».

pourrait être tenté de prêter à un schéma de comportement qui se caractérise par la recherche et la fuite¹. Je ne me porte vers l'objet que parce que je suis touchée par le rapport de convenance qui *m'* apparaît entre cet objet et moi.

Les deux aspects de la conviction et de l'impulsion se trouvent associés dans l'assentiment donné à une représentation hormétique, ce qui conduit à dire qu'il est impossible d'*éprouver* un rapport de convenance avec quelque chose sans adopter dans la foulée le comportement associé au caractère convenable de ce que l'on perçoit, dans la mesure où l'évidence de ce rapport incline à l'assentiment et que l'assentiment transforme la représentation du convenable à la fois en conviction et en impulsion effective. C'est en ce sens que l'on pourrait considérer le processus dans son ensemble (autrement dit quand il implique l'assentiment) comme un processus *contraignant* puisque, une fois que l'on est convaincu que quelque chose possède une certaine utilité, il n'est plus possible de ne pas adopter le comportement associé à cette utilité qu'on lui *reconnaît*. Ou plutôt, être *convaincu* de l'utilité d'une chose – autrement dit avoir donné son assentiment – *s'exprime* concrètement par un certain comportement. Il n'y a donc aucune contradiction entre le caractère *contraignant* du processus d'évaluation compris en ce sens mécanique et la dimension *libre* et volontaire de l'assentiment : il n'est pas possible, *une fois que l'on a donné son assentiment*, de ne pas agir en fonction de ce que l'on croit ; en revanche, il apparaît toujours possible de ne pas donner son assentiment. Ou du moins, chacun est responsable de l'assentiment qu'il donne. C'est à un autre niveau que la liberté de l'assentiment pose problème : dans la mesure les stoïciens affirment qu'il n'est pas possible de ne pas donner son assentiment à l'évident, en faisant d'ailleurs du comportement spontané de l'animal le modèle de l'assentiment². Quant à l'implication entre la

¹ T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme*, *op. cit.*, p. 65, s'oppose à T. Brennan, *The Stoic Life*, *op. cit.*, p. 86 en ces termes : La production d'une impulsion chez l'animal « repose sur la rencontre d'un élément perceptible de son environnement et sur son intérêt du point de vue de la vie de l'animal. Cet intérêt se signale de manière évidente dans la 'représentation impulsive' de cet élément qui suscite immédiatement chez l'animal l'impulsion adéquate à l'égard de son objet perçu. Les stoïciens insistent donc sur la dimension réactive des comportements animaux et définissent leur 'limite' comme un stimulus plutôt que comme un objectif, comme l'établissement d'une connexion vitale entre l'animal et un élément du monde qui l'entoure plutôt que comme la représentation d'un objet désirable ».

² Cicéron, *Ac. Pr.*, II, xii, 38, cité ci-dessus. Contrairement à F. Ildefonse, il ne nous semble pas possible d'exploiter ce texte pour rendre compte de la théorie stoïcienne de l'action. En effet, le lien entre représentation et désir pratique apparaît comme une thèse évidente et indiscutée susceptible de fournir un modèle pour le fonctionnement de l'assentiment. C'est la force du lien, chez l'animal, entre représentation et impulsion effective qui est présentée comme le modèle pour l'assentiment humain. Ce texte pose problème dans la mesure où un comportement qui se caractérise par sa spontanéité est censé rendre compte d'un processus qui se distingue précisément de tels comportements spontanés. On donne pour parallèle à un comportement rationnel, les caractéristiques d'un comportement non rationnel dont il est précisément censé se distinguer.

représentation du convenable et l'impulsion-tendance, elle appelle une explication qui rende certes compte de ce lien mais au moins autant de ce type de perception située.

Un cas poserait cependant problème. Il s'agit de la théorie chrysippéenne de la passion rapportée par Cicéron au troisième livre des *Tusculanes*¹ et que l'on retrouve dans l'exposé d'Andronicos². Le chagrin – mais également le plaisir chez Andronicos – est présenté comme une *double* opinion – qui implique donc l'assentiment : une opinion portant sur la qualité de la chose, sur sa valeur (c'est un mal) et une opinion portant sur le comportement qu'il est légitime d'adopter (il est nécessaire de s'en affliger). Nous avons affaire à une dissociation de ce qui est défini chez Stobée comme une représentation hormétique et qui est tout à la fois représentation du convenable et impulsion-tendance associée. Les deux opinions que distingue Chrysippe dans la passion ne sont, certes pas psychologiquement distinctes et il s'agit d'une distinction analytique opérée de l'extérieur pour expliquer un processus psychique rapide et confus. D'autre part, cette distinction analytique a des fonctions thérapeutiques, puisqu'elle permet de distinguer une stratégie thérapeutique d'urgence, s'attaquant à la seconde opinion, et une stratégie plus profonde mais plus longue, s'attaquant à la première. Il apparaît plus facile en effet de modifier son jugement sur l'attitude à adopter que le sentiment que l'on éprouve sur le statut néfaste de la chose. Pour autant, quand bien même la distinction entre deux opinions est-elle analytique et stratégique, cette analyse de la passion montre qu'il faut distinguer dans le processus d'évaluation stoïcien entre l'opinion sur l'objet, l'événement ou la situation (qui ne se formule pas en termes de « convenable ») et l'opinion sur la réaction légitime (où intervient le « convenable »). Il s'agit d'une explication alternative par rapport à la notion de représentation hormétique que l'on trouve chez Stobée, qui ne remet cependant pas en question le fait que le jugement de valeur ne relève pas d'un ajout et qui ne remet pas non plus en

¹ Cicéron, *Tusc.*, III, xxvi, 61. « Mais quand à l'opinion d'un grand mal, cette opinion se superpose, qu'il faut, qu'il est juste, qu'il est de notre devoir d'éprouver du chagrin, c'est alors seulement que le chagrin déploie toute sa puissance dissolvante » (*Sed ad hanc opinionem magni mali cum illa etiam opinio accessit, oportere, rectum esse, ad officium pertinere ferre illud agere quod acciderit, tum denique efficitur illa grauis aegritudinis perturbatio*). Traduction J. Humbert.

² Andronicos, *Des passions*, I, chap. 1, 1, 10-15 (p. 11 Kreuttner) = en partie *SVF* III, 391. « Le chagrin est une contraction irrationnelle : l'opinion d'un mal récent de la présence duquel on pense qu'il est convenable de se contracter. La crainte est un évitement irrationnel : la fuite de ce qui est supposé terrifiant. Le désir est une forme irrationnelle du désir : la recherche d'un bien supposé. Le plaisir est un gonflement irrationnel : l'opinion d'un bien récent de la présence duquel on pense qu'il convient de s'enorgueillir ». (*α' Λύπη μὲν οὖν ἐστὶν ἄλογος συστολή· ἢ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστῆλαισθαι. β' Φόβος δὲ ἄλογος ἐκκλισις· ἢ φυγὴ ἀπὸ προσδοκωμένου δεινοῦ. γ' Επιθυμία δὲ ἄλογος ὄρεξις· ἢ διώξις προσδοκωμένου ἀγαθοῦ. δ' Ἡδονὴ δὲ ἄλογος ἔπαρσις· ἢ δόξα πρόσφατος ἀγαθοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν ἐπαίρεσθαι*). Notre traduction.

question le lien entre la perception axiologique et la tendance à agir, mais ce lien se formule néanmoins à présent comme l'association de deux opinions.

Si tout jugement d'utilité a un devenir pratique, réciproquement, tout mouvement – de l'âme ou du corps, autrement dit tout état d'âme ou toute action – implique à son origine une *représentation* portant sur l'utilité de la chose¹ et la *validation* de cette représentation, ce qui renvoie à la théorie stoïcienne de l'action², au schéma stoïcien d'explication des actes qui, dans sa généralité, peut être considéré comme un schéma dogmatique d'explication des actes, par opposition à un schéma d'explication sceptique qui se passe de l'assentiment, c'est à dire de la conviction et plus généralement de la croyance³. Pour les stoïciens, tout état et toute action, impliquent un jugement de valeur comme leur cause, ce qui nous conduit à comprendre *l'évaluation comme une pratique anthropologiquement structurante*.

Le « jugement de valeur » est une représentation rationnelle à propos de l'utilité et de la nocivité des choses – autrement dit, une modification de la structure psychique avec laquelle un énoncé est en relation – à laquelle on donne son assentiment, ce qui, en fonction de l'objet en jeu, assure le devenir pratique de cette représentation (explication en termes de représentation hormétique), ou bien une représentation en termes de bien ou de mal à laquelle on donne son assentiment et à laquelle est associée une autre représentation qui porte sur le caractère convenable de l'action associé à la valeur que l'on se représente (explication en fonction de l'analyse chrysippéenne de la passion).

¹ Cicéron, *Ac. Pr.*, II, viii, 25 = *SVF* II, 116. « Et comment l'esprit peut-il être mû vers l'impulsion, dès lors qu'il ne perçoit pas si l'objet de la représentation est en accord avec la nature ou étranger à elle ? De même, si ce qui relève de ce qui est pour lui un convenable, ne se présente pas à l'esprit, celui-ci ne pourra absolument jamais agir, il ne sera jamais poussé vers un objet et ne sera jamais mis en mouvement » (*Quo modo autem moueri animus ad appetendum potest, si id, quod uidetur, non percipitur accommodatumne naturae sit an alienum? Itemque, si quid officii sui sit non occurrit animo, nihil umquam omnino aget, ad nullam rem umquam impelletur, numquam mouebitur*). Traduction M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 205, note 344.

² Sur la théorie stoïcienne de l'action, on se reportera au recueil d'études dirigé par M.-O. Goulet Cazé (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Vrin, 2011.

³ En ce sens, ils se distinguent radicalement des sceptiques comme le souligne L. Corti, *Scepticisme et langage*, Paris, Vrin, 2009. Voir notamment la première partie.

1. 2. 2. Un processus qui s'inscrit dans une théorie générale du comportement animal caractérisé par la recherche de son propre intérêt

Plus fondamentalement, le processus caractéristique de la représentation hormétique s'inscrit dans le cadre d'une réflexion sur le rapport du vivant à lui-même et à son milieu qui concerne aussi bien l'animal sans raison que le vivant rationnel. En d'autres termes, cela fait référence à la thématique stoïcienne¹ de l'οικείωσις² que nous traduirons par « appropriation », en suivant une tradition très fortement représentée aujourd'hui, même si elle s'avère parfois contestée³. Le processus

¹ La spécificité stoïcienne de ce concept est aujourd'hui admise. Défendue d'abord par M. Pohlenz, (*Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1940) contre H. von Arnim (« Arius Didymus' Abriß der peripatetischen Ethik », *SAWN*, 203, 3, 1926) et F. Dirlmeier (*Die Oikeiosis-Lehre Theophrast*, Leipzig, 1937), l'originalité du concept a été nuancée ensuite par O. Brink (« οικείωσις and οικειότης Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory », *Phronesis*, 1956, p. 123-145, not. p. 138), qui insiste sur le rapport à Théophraste, par R. Phillipson (*Das « Erste Naturgemäße »*, *Philologus* 87, 1932, p. 445-466, not. p. 454) qui propose une origine cyrénaïque, par M. Giusta (*I dossografi di etica*, Turin, 1964-1967, t. I, p. 286) qui rapproche la notion de la pensée des sophistes et par B. Inwood (*op. cit.*, p. 218-223) qui tente de montrer que le concept de πρώτων οικείων serait d'origine carnéandienne. La spécificité stoïcienne du concept a, plus récemment, été défendue par S. G. Pembroke, « Oikeiosis », dans A. A. Long (éd.), *Problems in Stoicism*, Londres, The Athlone Press, 1991, p. 114-149 et G. Striker, « The Role of οικείωσις in Stoic ethics », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 1983, p. 145-167, et n'est plus contestée aujourd'hui. Voir à ce propos l'état de la question que propose C. Lévy, *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 377-387. Voir également W. Kühn, « L'attachement à soi et aux autres », dans M.-O. Goulet-Cazé, *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Vrin, 2011, p. 237-366 p. 237 ; 241 et note 10. Il parle d'une « découverte stoïcienne » (p. 237) et insiste sur son influence (p. 240). Cela n'empêche pourtant pas, comme il le souligne et le fait lui-même p. 241-244 de prendre en compte le contexte dans lequel émerge cette théorie et ce qu'elle emprunte.

² Les textes importants à propos de l'appropriation à soi sont *DL* VII, 85-86 = *SVF* III, 178 = *LS* 57A, Hiéroclès, *El. mor.*, I, 30-VIII, 27, que reprend en partie *LS* 57C ; Sénèque, *Ep. Mor.*, 121 = *SVF* III, 184 et 5, 24 = *LS* 57B ; Plutarque, *De Stoic. Rep.* XII, 1038 A-C = *SVF* III, 179 = *LS* 57E ; Cicéron, *De fin.*, III, v, 16-vi, 20 = repris en partie dans *SVF* III, 154 ; 187-188.

³ Nous conserverons la traduction par « appropriation », malgré les critiques de W. Kühn, « L'attachement à soi et aux autres », *art. cit.*, notamment p. 338-339 et p. 338 note 2. Dans la mesure où le substantif οικείωσις apparaît associé à la préposition πρὸς, W. Kühn rattache οικείωσις à la forme passive du verbe οικειοῦν, c'est à dire οικειοῦσθαι qui se construit alors avec πρὸς τι / τινι et qui prend le sens de « devenir ami de quelqu'un », « trouver de l'intérêt à quelque chose » et non pas à la forme moyenne qui, elle, signifie bien « s'approprier quelque chose ». Pour cette mise au point sur les deux acceptions du verbe au moyen et au passif, voir H. Görgemanns, « Oikeiōsis in Arius Didymus », in W. Fortenbaugh (éd.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New Brunswick-Londres, Transaction, 1983, p. 165-189, p. 184. W. Kühn se réclame d'une tradition représentée par J. Kühn (« Adnotationes ad Diogenes Laertium », dans *Diogenes Laërtius, De Vitis*, éd. Meibomius, 2 vols., Amsterdam, 1692-1693, vol. 2, p. 529. Il explique οικειοῦν αὐτῷ, leçon du manuscrit F, par *sibi ipsi formare amicum*), C. F. Hermann (« Beschluss der Recension von Hübner's Ausgabe des Diogenes Laertius », *Zitschrift für die Altertum Wissenschaft*, 13, 1834, col. 106 qui explique l'expression par *sich selbst befreunden*) et E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, t. III, 3^e éd., Leipzig, 1880, p. 208-209 qui comprend οικείωσις comme *Selbstliebe*) et finalement D. Hicks qui traduit οικειοῦν par « to undear » (*DL*, VII, 85, traduction *Loeb*). En revanche, nous le suivons dans ses objections à l'encontre d'un usage des termes propres à la neurologie. Voir *art. cit.*, p. 259, note 35. Le rapprochement entre « appropriation » et « familiarization » (J. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 262) ou « affiliation » (B. Inwood, « Stoic Ethics », dans K. Algra et alii, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge UP, 1999, p. 675-738, p. 677) ne nous semble pas pertinent et ces deux dernières notions nous apparaissent plus proches de l'« attachement », contrairement à ce que semble dire W. Kühn. Nous partageons ses remarques, mais il n'en demeure pas moins que le terme « attachement », comme le souligne d'ailleurs W. Kühn lui-même, ne rend pas du tout l'idée de processus, comme le fait le terme d'« appropriation ». Si les acceptions moyennes et passives du verbe sont effectivement différentes, il ne nous semble pas que les choses soient aussi

auquel les stoïciens font référence en parlant d'οικείωσις rend raison de certains aspects envisagés précédemment et qui s'avèrent difficiles à comprendre ou à justifier autrement, qu'il s'agisse du lien – caractéristique de la représentation hormétique – entre représentation du convenable et tendance, ou, plus fondamentalement, de la perspective partielle et partielle qui caractérise cette même représentation hormétique.

L'οικείωσις est le procédé¹ dont use la nature² pour que l'animal se conserve lui-même alors qu'elle prend cette tâche à sa charge dans le cas des plantes³. Autrement dit, l'« appropriation » *répond* au problème de la conservation des animaux. Elle-même se *caractérise* au sens strict par l'attachement à soi-même du vivant qui se perçoit lui-même. Elle se *manifeste* par une discrimination de son milieu par l'animal et donc par des comportements de sélection et de rejet⁴. Elle *explique* enfin et surtout le fait que l'animal ne soit pas indifférent et se porte vers ou se détourne et plus précisément encore, le fait que l'homme par distinction d'avec l'animal, ou les animaux distincts les uns des autres se portent de préférence vers certaines choses et en rejettent d'autres. Il importe d'insister sur certains des points que nous venons d'énoncer, l'enjeu et les caractéristiques de l'οικείωσις.

Premièrement, *l'enjeu* de l'οικείωσις n'est rien d'autre que la conservation des animaux, y compris du vivant rationnel qu'est l'homme, en précisant qu'il s'agit d'une conservation, pour chaque animal, de sa constitution propre (σύστασις = *status*) et d'une vie conforme à cette constitution – autrement dit la raison pour l'homme adulte⁵, ce qui implique une vie non seulement rationnelle mais raisonnable. L'οικείωσις est le procédé dont use la nature pour que l'animal se conserve lui-même alors qu'elle prend cette tâche à sa charge dans le cas des plantes. Contrairement à

tranchées pour le substantif qui nous apparaît au contraire assumer les deux acceptions, celle d'attachement et celle de processus contribuant à se conserver en s'appropriant dans une certaine mesure certaines réalités extérieures pour se conserver soi-même. Le recours à l'étymologie ne doit pas primer sur le sens que les auteurs attribuent à leurs concepts. Par οικείωσις, les stoïciens font aussi bien référence à la perception de soi/de sa constitution, à l'amour de soi, au désir de se conserver.

¹ Pour les « raisonnements » prêtés à la nature et les justifications qui en découlent, voir W. Kühn, *art. cit.*, p. 247-258.

² Absente chez Cicéron, cette référence à l'action de la nature se rencontre chez Diogène Laërce, *DL VII*, 86 et chez Hiéroclès, *El. mor.*, col. VI, 40-43.

³ *DL VII*, 86 = *SVF III*, 178 = *LS 57A*. Voir également Galien, *PHP*, VI 3, 7, p. 374-375 (De Lacy) = *SVF II*, 710.

⁴ *DL VII*, 86 = en partie *SVF III*, 178 = *LS 57A*. « En le (*scil.* l'animal) constituant, elle (*scil.* la nature) l'a approprié à lui-même ; c'est ainsi, en effet, qu'il repousse ce qui lui est nuisible et poursuit ce qui lui est propre » (συστησαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτὸ· οὕτω γὰρ τὰ τε βλάπτοντα διωθείται καὶ τὰ οἰκεία προσίεται). Traduction R. Goulet.

⁵ *DL VII*, 86 = en partie *SVF III*, 178 = *LS 57A*, que reprend Marc Aurèle, *P*, VII, 11.

la plante, l'animal est recommandé à lui-même, ce qu'exprime très manifestement le verbe *commendare* employé par Cicéron¹.

Réciproquement, c'est pour répondre à la question des *moyens* susceptibles d'assurer cette conservation – qui se caractérise par une discrimination heureuse de son environnement, capable de se saisir de ce qui est favorable et de se détourner de ce qui ne l'est pas, voire est défavorable – que les stoïciens recourent à l'οικειωσις. C'est parce que l'être vivant est « approprié à lui-même » (Diogène Laërce emploie l'expression οικειῶσαι <πρὸς ἑαυτῷ>)² qu'il agit en vue de sa propre conservation et opère un traitement différencié du monde en fonction de celle-ci³. La question sera de savoir si les moyens mis en œuvre dont nous allons parler – attachement à soi fondé sur la perception de soi, « points de départ » (ἀφορμαί) vers le beau au détriment du laid – permettent de satisfaire toujours et sans faille cet objectif dans le cas du vivant rationnel, dans la mesure où la représentation rationnelle, fût-elle orientée vers la pratique, s'inscrit toujours dans le jeu du vrai et du faux, de l'adéquation et de l'inadéquation⁴.

Revenons sur les deux aspects caractéristiques que sont l'attachement et la perception de soi et qui rendent compte d'un comportement de discrimination. C'est parce qu'il est « attaché à lui-même (*ipsum sibi conciliariari*) »⁵, parce qu'il est « recommandé à lui-même pour aimer sa constitution (*commendari ad suum status (...) diligenda*) »⁶ que l'animal, y compris l'être rationnel enfant ou adulte, agit en vue de sa propre conservation et opère un traitement différencié du monde en fonction de celle-ci⁷. C'est l'amour de soi et/ou de sa constitution⁸ qui détermine un comportement différencié à l'égard de son environnement. Se goûtant lui-même, l'animal n'a de

¹ Cicéron, *De fin.*, III, v, 16. « L'animal est recommandé à lui-même pour se conserver » (*animal ipsum sibi (...) commendari ad se consequendum*). Traduction J. Martha.

² DL VII, 86 = en partie SVF III, 178 = LS 57A « L'impulsion première de l'être vivant vise à se conserver soi-même, du fait que la nature, dès l'origine, l'approprie (à soi-même) ». Traduction R. Goulet qui signale que la formule peut être employée seule sans complément. M. Pohlenz et Koraes avaient néanmoins déjà proposé d'ajouter un complément (αὐτῷ), à l'instar de ce qui se passe en SVF III, 179 et 181.

³ Ou du moins, nous allons le montrer, en fonction de ce qu'il en perçoit, ce qui est la même chose chez l'animal, mais pas forcément chez l'homme.

⁴ La réponse est évidemment négative et nous aurons à montrer que c'est bien la perception, qu'elle porte sur soi ou sur le monde, qui assure cette brèche. L'homme adulte se porte moins vers ce qui lui est utile que vers ce qui lui *semble* utile, en fonction de ce qu'il perçoit de lui-même et de l'objet. L'être rationnel se perçoit certes en tant qu'être doué de raison et à même d'en user, mais sans pour autant comprendre ce que cela implique dans la définition de soi et dans son rapport au monde. Épictète insiste largement sur le rôle de la perception de soi dans le rapport que chacun entretient avec le monde et dans le type de vie qu'il est ensuite conduit à mener selon qu'il a privilégié le corps, les biens extérieurs ou la raison. Tous mènent une vie rationnelle, mais aucun une vie selon la raison, c'est à dire une vie raisonnable.

⁵ Cicéron, *De fin.*, III, v, 16.

⁶ Cicéron, *De fin.*, III, v, 16.

⁷ Ou du moins, nous allons le montrer, en fonction de ce qu'il en perçoit, ce qui est la même chose chez l'animal, mais pas forcément chez l'homme.

⁸ Sur la distinction et le rapport entre « soi » et « constitution », voir W. Kühn, *art. cit.*, § 6, p. 268-292.

cesse de se préserver. Cela revient à exprimer dans la temporalité cet amour de soi. « L'attachement à soi », qui n'est qu'un aspect de l'« appropriation », est, on le voit, au cœur du processus. Il s'explique, en amont par un dessein de la nature qui veut que l'animal se conserve, mais c'est lui qui explique, en aval, le rapport partiel et partial, le rapport *intéressé* au monde. L'appréhension située du vivant et le lien entre la représentation et la tendance caractéristique de la représentation hormétique se comprennent en référence aux ressorts du comportement animal. Ce que l'on appelle en anticipant et dans une certaine mesure « jugement de valeur », c'est à dire la représentation de l'utile ou du nuisible qui conduit à l'impulsion ou à la répulsion prend tout son sens dans le cadre de l'explication du comportement animal qui apparaît comme une structure de comportement caractéristique du vivant qui excède l'enfance de l'homme et qui excède même, nous allons le voir, la question animale.

L'amour de soi et le fait de n'« agir » que dans son propre intérêt est un aspect absolument indépassable qui excède même en quelque sorte les frontières du monde animal si l'on en croit Épictète qui affirme que le soleil lui-même ou encore Zeus ne font pas autre chose¹. Ce désir est indépassable. Son expression dépend en revanche du niveau auquel on se situe dans l'échelle des êtres. Et il se trouve que, chez l'animal, « tout faire pour soi » se caractérise par un comportement de discrimination à l'égard de son environnement sous forme d'impulsion et de répulsion. Réciproquement, la représentation hormétique est l'expression concrète et pratique du comportement naturel du vivant qui se caractérise par le désir de conserver sa constitution en recherchant ce qui est utile et en rejetant ce qui est nuisible, précisément parce que l'animal s'aime lui-même et a conscience de lui-même. Le vivant animal, parce qu'il se perçoit et s'aime, désire conserver sa constitution ; il fait tout pour lui-même. Aussi le vivant ne peut-il pas ne pas désirer ce qu'il considère comme approprié à sa constitution². Dans le cas de l'être raisonnable, cela excède bien entendu la simple survie biologique. Le « jugement de valeur » s'enracine au plus profond d'une redescription des comportements animaux qui recherchent toujours leur intérêt³. Il est l'expression d'un désir de conservation de « soi ». Par suite, ce que nous appelons « dispositif d'évaluation » se fonde sur un principe anthropologique fort : la détermination vitale de son intérêt.

¹ Épictète, *Diss.*, I, 19, 11-12 : « Le soleil aussi fait tout pour lui, et du reste Zeus lui aussi ». (καὶ γὰρ ὁ ἥλιος αὐτοῦ ἕνεκα πάντα ποιεῖ καὶ τὸ λοιπὸν αὐτὸς ὁ Ζεὺς) Traduction J. Souilhé.

² Cicéron, *Ac. Pr.*, II, xii, 38, texte cité plus haut.

³ Épictète, *Diss.*, I 19, 11. « Telle est la nature de l'animal : il fait tout pour lui-même » (γέγονε γὰρ οὕτως τὸ ζῶον· αὐτοῦ ἕνεκα πάντα ποιεῖ.) ; I 22, 14 « Je suis porté par nature à considérer mon intérêt » (ἐγὼ γὰρ πέφυκα πρὸς τὸ ἐμὸν συμφέρον). Traductions J. Souilhé. Voir également Marc Aurèle, *P*, III, 6, 3 : « Le bien, c'est l'intérêt » (κρεῖττον δὲ τὸ συμφέρον). Traduction A. Y. Trannoy revue par P. Pellegrin (abrégé en *TP* pour la suite)

Sans doute faudrait-il ajouter à ce ressort de l'impulsion et de la répulsion fondé sur l'amour de soi et le désir de se conserver, ce que les stoïciens appellent des ἀφορμαί, ces « points de départ » naturels qui sont destinés la découverte du convenable (πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὕρεσιν)¹ et que l'on pourrait rapprocher des « préconceptions » (προλήψεις) innées² auxquelles Épictète donnera la portée que l'on sait³. Il faudrait comprendre pour l'instant⁴ la convenance et la non convenance comme des principes formels pour l'action du vivant rationnel. L'être rationnel recherche toujours ce qu'il estime beau et convenable, ce qu'il convient de préciser en soulignant sur la place de la perception dans l'attachement à soi et dans le rapport au monde.

Il est en effet très important de noter que cet « attachement » est présenté comme dépendant d'une perception préalable⁵, que l'on choisisse d'employer, comme Hiéroclès, la notion de φαντασία⁶ ou bien que l'on privilégie, comme Diogène Laërce⁷, Cicéron⁸ ou Sénèque⁹ des notions différentes de celle qui sert à appréhender le monde¹⁰. La perception, conscience ou connaissance de soi ou de sa constitution, selon les témoignages et les interprétations, précède l'attachement que le vivant éprouve à l'égard de lui-même. Mais on pourrait tout aussi bien comprendre que c'est dans cette perception de soi que l'animal tout à la fois se perçoit, se plaît et identifie les critères de ce qui pourra lui convenir. Aussi pourrait-on dire que le vivant éprouve le désir de préserver l'être qu'il perçoit qu'il est et qu'il perçoit le monde en fonction de ce qu'il a perçu de lui-même. La discrimination concrète de son environnement, sur la base d'un principe général et indépassable d'intérêt, dépend en effet d'une double perception : perception de soi, perception des choses, au

¹ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5b³, t. II, p. 62, 9-12 W = en partie *SVF* III, 264.

² Ps.-Plutarque, *Opinions des philosophes*, IV, 11, 900b-c = en partie *SVF* II, 83 = *LS* 39E (Aëtius). Il distingue, parmi les notions (ἐννοιαι), les notions acquises par l'éducation qui n'ont pas de nom spécifique et celles acquises naturellement que l'on nomme προλήψεις. Nous y reviendrons au chapitre 6.

³ Épictète, *Diss.*, I, 22 notamment. Nous insisterons sur ce point au cours de la deuxième partie en insistant notamment sur la question formulée et traitée par Épictète, de l'« application » de ces préconceptions ou prénotions.

⁴ Le chapitre suivant s'attachera à la question de ce que l'on pourrait appeler l'objectivité des valeurs, le fait que les choses valent indépendamment d'une évaluation subjective. Au niveau du processus, l'individu ne dispose que de la notion de beau ou de convenable qu'il remplit en fonction de ce qui lui « apparaît ». En témoigneraient les *Entretiens* d'Épictète. Également Origène, *De principiis*, III, 1, 3 = *SVF* II, 988, qui parlent de « points de départ » naturels qui inclinent vers le beau (καλόν) et détournent du laid (αἰσχρόν), mais qui envisage la possibilité d'agir correctement ou pas, alors même que tout le monde dispose de ces « points de départ » et que tout le monde s'accorde à rechercher ce qui lui semble être beau et convenable. On notera cependant qu'Origène, qui a lu Épictète, fournit davantage un témoignage sur la pensée du maître de Nicopolis et ne peut fournir en lui-même un témoignage sur l'existence d'une doctrine indépendamment de ou antérieurement à Épictète.

⁵ *DL* VII, 86 = en partie *SVF* III, 178 = *LS* 57A ; Sénèque, *Ep. Mor.*, 121 ; Hiéroclès, *El. mor.*, col. I, 35 ; col. VI, 22-30 en témoignent. Voir la très bonne mise au point de W. Kühn, *art. cit.*, § 5, p. 258-270.

⁶ Hiéroclès, *El. mor.*, VI, 24-27.

⁷ *DL* VII, 86 = en partie *SVF* III, 178 = *LS* 57A parle d'αἴσθησις.

⁸ Cicéron, *De fin.*, III, v, 16 dit *sensus habere*.

⁹ Sénèque, *Ep. Mor.*, 121, 5 = *SVF* III, 184 emploie *habere intellectum*.

¹⁰ W. Kühn, *art. cit.*, p. 365 analyse les enjeux de cette divergence.

point que les choses ne sont perçues qu'en fonction de la manière dont on se perçoit soi-même. C'est en ce sens que la perception de soi entre, à titre de variable, dans l'évaluation du monde¹.

Resterait à savoir s'il existe de fait et toujours une adéquation entre la constitution et la perception qu'en a l'être en question ou bien – et ces deux positions ne sont pas exclusives l'une de l'autre – si la perception que l'on en prend entre dans le jeu du vrai et du faux, de l'adéquation et de l'inadéquation, ce qui semble impliqué par la forme propositionnelle de toute représentation rationnelle, quand bien même relève-t-elle d'un contexte pratique. Il existe en revanche un lien fondamental entre la perception de soi et l'amour de soi. La perception de soi est le moyen par lequel l'animal s'attache à lui-même et désire se conserver. Le lien entre la perception de soi, l'amour de soi et par suite le désir de se conserver est tout aussi fondamental que le lien entre l'amour de soi et le désir de persévérer dans son être. On aurait affaire à une sorte de représentation hormétique fondamentale, de la même manière que l'on parle, à propos de la tendance à se conserver, d'une impulsion première et fondamentale². C'est cela que nous retiendrons pour l'instant : la redescription stoïcienne du comportement animal affirme qu'il n'est pas possible que l'animal qui se perçoit, quelle que soit sa perception, ne s'aime pas, ne désire pas persévérer dans son être et ne se porte pas vers ce qu'il se représente comme étant dans son propre intérêt. Cela rend compte du caractère « situé » de la représentation hormétique et du lien entre représentation et tendance. Cela invite à comprendre ce que l'on appelle en anticipant « jugement de valeur » stoïcien comme l'expression de l'intérêt du vivant mû par le désir de se conserver, de se préserver et de se développer selon qu'il se perçoit lui-même. Le jugement de valeur est, du point de vue de celui qui juge, l'expression de la conviction d'une convenance, le sentiment de l'utile ; il est à la croisée d'un désir de persévérer dans son être et de la représentation que l'on se fait de soi-même.

1. 3. Des pratiques et des comportements

Le processus d'évaluation se manifeste et s'exprime dans des pratiques, des discours et des comportements. Cela découle tout naturellement de ce que nous avons dit du caractère structurant

¹ Épictète, *Diss.*, I 2, 7-8 « Pour déterminer ce qui est raisonnable ou non, nous ne tenons pas compte seulement de la valeur des choses extérieures, mais encore, chacun d'entre nous considère sa dignité personnelle » (εἰς δὲ τὴν τοῦ εὐλόγου καὶ ἀλόγου κρίσιν οὐ μόνον ταῖς τῶν ἐκτὸς ἀξίαις συγχρώμεθα, ἀλλὰ καὶ τῶν κατὰ τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ ἕκαστος). Traduction J. Souilhé.

² *DL* VII, 85 = *SVF* III, 178 = *LS* 57A.

du jugement de valeur, à l'origine de toute action et de tout comportement. Il n'est pourtant pas inessentiel de préciser quels sont les types de pratiques et de comportements associés au processus d'évaluation. On distingue deux types de pratiques et/ou de comportements. Les exposés éthiques nous donnent à voir des opérations du type choix, sélection aussi bien que des comportements impliquant des jugements qui affirment que telle chose est un bien, bonne, précieuse, appropriée ou, à l'inverse, est un mal, mauvaise, vile, inappropriée. Cela correspond, dans la pensée stoïcienne, à deux thématiques : d'une part, le rapport de l'individu à son milieu, notamment à travers les réflexions sur le développement du vivant que nous avons évoquées dans la section précédente, et, d'autre part la définition de la passion, phénomène sur lequel il nous semble important d'insister en montrant qu'il est bel et bien une itération du processus d'évaluation et qu'il se traduit, comme tout jugement, dans un certain comportement.

1. 3. 1. La discrimination de son environnement

La discrimination de son environnement est l'un des aspects selon lesquels les stoïciens thématisent l'expression du processus d'évaluation. Nous avons déjà envisagé la question de la discrimination au cours de la section précédente comme contexte d'intelligibilité de la représentation hormétique.

Il importe de préciser ici que les stoïciens envisagent plusieurs manières pour l'homme de discriminer son environnement, dont il partage certaines avec les animaux à certains moments de sa vie. Plusieurs couples sémantiques rendent compte d'un rapport discriminant de l'individu à l'égard de son milieu : προσήμι/διωθέω¹ (= *appetare/aspernari*)² – l'appétit et le dégoût –, *teneo/pello*³ – s'attacher à, repousser –, ἐκλεγω-ἐκλογή/ἀπεκλέγω-ἀπεκλογή⁴ (= *seligo/reicio*)⁵ – la sélection et le rejet –, αἵρεσις/φυγή⁶ (= *expeto/fugo*)⁷ – la recherche et la fuite ou refus. À cela, on pourrait ajouter un autre couple qui concerne les comportements d'éloge et de blâme : ἐπαινέ-ω, τιμά-ω / ψέγω, ἀτιμάζω, κολλάζω⁸ (= *laudo* ⁹/*uitupero*¹).

¹ DL VII, 85 = SVF III, 178 = LS 57A.

² Cicéron, *De fin.*, III, v, 16.

³ Cicéron, *De fin.*, III, vi, 20.

⁴ DL VII, 105 = SVF III, 119.

⁵ Cicéron, *De fin.*, III, vi, 20 ; xv, 51.

⁶ DL VII, 105 = SVF III, 119.

⁷ Cicéron, *De fin.*, III, vi, 21

⁸ Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, 36 (p. 210, 3 Bruns) = SVF II, 1005.

⁹ Cicéron, *De fin.*, III, vi, 21.

De tels comportements, quand bien même ne font-ils pas explicitement mention d'un *jugement*, l'impliquent. Tout comportement et *a fortiori* tout comportement de discrimination implique, nous l'avons dit, comme sa cause une appréciation de la situation en fonction de son intérêt. Mieux, toutes ces manières d'opérer une discrimination de son environnement relèvent de la grande catégorie du choix qui est lui-même considéré comme une forme d'impulsion. Le comportement de discrimination doit alors être considéré comme le *signe* d'un certain jugement sur la nature de la chose. La recherche ou la fuite implique que tel objet a été considéré comme un bien ou comme un mal.

Seuls sélection, choix, éloge et leurs contraires impliquent l'usage de la raison et, pour cette raison, ne concernent que l'être humain. On distinguera également l'éloge et le blâme qui portent sur autrui et tout particulièrement sur la qualité d'autrui. Ces différents couples répondent à différentes nuances du jugement porté, autrement dit à différentes formes de l'utile compris en fonction de différents critères. Resterait à comprendre, phénoménologiquement, à quoi cela correspond. Le comportement sélectif fait référence à une recherche conditionnelle tandis que le comportement de choix exprime une recherche inconditionnelle. Cela correspond respectivement à l'impression que la chose est dans une certaine mesure utile d'une part et, d'autre part, à l'impression que la chose est absolument utile. Une autre question serait de savoir si cette distinction entre différents comportements et par suite entre différentes nuances du jugement de valeur correspond à un comportement attesté ou bien si cela relève déjà de la théorisation du comportement correct et de la prescription, ce que laisse supposer le type d'exposé qui permet de telles distinctions : des exposés qui traitent du développement phylogénétique du vivant rationnel², notamment à travers les définitions de la vertu et de la fin³.

1. 3. 2. Le comportement passionnel

Les passions – et notamment les quatre principales (*γενικώτερα*) ou primaires (*πρώτα*) désir (*ἐπιθυμία/libido*), crainte (*φόβος/metus*), plaisir (*ἡδονή/laetitia*), chagrin (*λύπη/aegritudo*)⁴ – se

¹ Cicéron, *De fin.*, III, xii, 40.

² Cicéron, *De fin.*, III, v, 16-vi, 20 ; *DL*, VII, 85-86 ; Hiéroclès, *El. mor.*, col. I, 30-VIII, 27.

³ Cicéron, *De fin.*, III, vi, 22 par exemple qui conteste que l'on interprète la position stoïcienne comme proposant deux fins. L'exposé de Caton en III, v, 16-vii, 26 associe une réflexion phylogénétique et une réflexion pratique qui concerne l'homme adulte.

⁴ Sur les quatre passions principales, les exposés s'accordent. Voir notamment *DL*, VII, 110 ; Stobée, *Eclog.*, II, 7. 10, t. II, p. 88, 15 W ; Cicéron, *Tusc.*, IV, vi, 11 ; Andronicos, *Des passions*, I, chap. 1, 1, 10-15 (p. 11 Kreuttner).

trouvent en effet définies en termes de *jugement* : κρίσις, δόξα, ὑπόληψις, *iudicio, opinio*¹. Les passions de désir, de crainte, de plaisir et de chagrin sont liées au jugement, à l'opinion que telle chose ou telle situation est un bien ou un mal², ce qui revient, en anticipant comme nous l'avons déjà dit, à parler *dans une certaine mesure*, de « jugements de valeur »³. Réciproquement, ce à quoi l'on fait référence, dans le système stoïcien, en parlant d'évaluation, se formule *du point de vue de celui qui évalue*, en termes de bien et de mal. C'est une opinion à propos du caractère bon ou mauvais de telle chose ou de telle situation.

Que les passions soient la conséquence du jugement – position de Zénon – ou elles-mêmes des jugements – position attribuée à Chrysippe⁴ – les passions sont toujours liées à une opération d'évaluation en termes de bien ou de mal. Les modifications apportées par Posidonius selon lesquelles la passion ne serait *pas* un jugement relèvent d'une lecture platonisante du système, une lecture relayée par Galien⁵. Certes, certains exposés, comme celui d'Andronicos, restreignent aux passions premières – la crainte et le désir – la définition en termes de *jugement*, faisant des deux passions secondes – le chagrin et le plaisir – des *comportements* de recherche et de fuite par rapport au bien et au terrible (δεινόν) où la référence explicite au jugement n'est pas présente⁶. À l'inverse,

¹ Respectivement Diogène Laërce et Galien, Andronicos et Stobée, Stobée, Cicéron. Voir ci-après pour les références et les distinctions.

² Cicéron, *Tusc.*, IV, vi, 11 : « Quant aux espèces de l'opinion, ils veulent qu'elles dérivent de l'opinion qu'on a affaire à deux biens et de l'opinion qu'on a affaire à deux maux » (*Partes autem perturbationes uolunt ex duobus opinatis bonis nasci et ex duobus opinatis malis*). Traduction J. Humbert.

³ Ce que nous ferons à plus juste titre encore une fois que nous aurons montré, au cours du chapitre suivant, que la notion d'ἄξια, que l'on traduit précisément par « valeur », rend compte du bien et du mal.

⁴ Galien, *PHP*, IV, 3, 2, p. 246-249 (De Lacy) = en partie *SVF* III, 461 = *LS* 65K : « Sur ce point (c'est-à-dire en soutenant que les passions sont des jugements), (Chrysippe) est en conflit avec Zénon, avec lui-même et avec beaucoup d'autres stoïciens, qui ne considèrent pas que les jugements de l'âme eux-mêmes soient des passions mais qui identifient celles-ci avec les résultats des jugements : les contractions irrationnelles, les rétractions, les affections, les gonflements et les expansions » (καὶ γὰρ Ζήνωνι κατὰ γε τοῦτο καὶ ἑαυτῷ καὶ πολλοῖς ἄλλοις μάχεται τῶν Στωϊκῶν, οἱ οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς τῆς ψυχῆς ἀλλὰ καὶ τὰς ἐπὶ ταύταις ἀλόγους συστολάς καὶ ταπεινώσεις καὶ δῆξεις ἐπάρσεις τε καὶ διαχύσεις ὑπολαμβάνουσιν εἶναι τὰ τῆς ψυχῆς πάθη). Traduction J. Brunschwig et P. Pellegrin à partir de celle de A. A. Long et D. N. Sedley (abrégé en *LS*). Cf. à ce propos T. Tieleman, *Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in the De Placitis books II-III*, Leiden, Brill, 1996.

⁵ Galien, *PHP*, IV, 3, 3-4, p. 248-249 (De Lacy) = *LS* 65K : « Mais Posidonius était en désaccord complet avec ces deux opinions. Il ne considère les passions ni comme des jugements ni comme des résultats de jugements, mais comme des effets de la faculté ardente et de la faculté désirante de l'âme, étant ainsi en complet accord avec la doctrine ancienne » (Ποσειδώνιος μὲν γε τελέως ἀπεχώρησεν ἀμφοτέρων τῶν δοξῶν. οὔτε γὰρ κρίσεις οὔτε ἐπιγιγνώμενα κρίσεις, ἀλλ' ὑπὸ τῆς θυμοειδοῦς τε καὶ ἐπιθυμητικῆς δυνάμεως ἡγείται γίγνεσθαι τὰ πάθη κατὰ πᾶν ἀκολουθήσας τῷ παλαιῷ λόγῳ). Traduction *LS*.

⁶ Andronicos, *Des passions*, I, chap. 1, 1, 10-15 (p. 11 Kreuttner) = *SVF* III, 391 : « Le chagrin est une contraction irrationnelle : l'opinion d'un mal récent à propos de la présence duquel on pense qu'il est convenable de se contracter. La crainte est un évitement irrationnel : la fuite de ce qui est supposé terrifiant. Le désir est une forme irrationnelle du désir : la recherche d'un bien supposé. Le plaisir est un gonflement irrationnel : l'opinion d'un bien récent à propos de la présence duquel on pense qu'il convient de s'enorgueillir » (α' Λύπη μὲν οὖν ἐστὶν ἄλογος συστολή· ἢ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστῆλθαι. β' Φόβος δὲ ἄλογος ἐκκλισις· ἢ φυγή ἀπὸ προσδοκωμένου δεινοῦ. γ' Ἐπιθυμία

Stobée définit les deux passions secondes en termes de jugement et les deux passions premières en termes de *déception* – on obtient ce que l'on ne voulait pas et l'on n'obtient pas ce que l'on voulait¹. Il n'en demeure pas moins que les définitions générales de Stobée et spécifiques de Cicéron affirment bien pour les passions en général et en particulier un lien avec le jugement. Stobée définit en effet l'ensemble des passions en termes d'opinion (δόξα) et de jugement (ὑπόληψις), tout en précisant qu'il s'agit d'un jugement *faible* (ἀσθενής)², une nuance sur laquelle nous reviendrons. Cicéron définit pour sa part les passions particulières comme naissant de deux opinions relatives au bien et de deux opinions relatives au mal (*ex duobus opinatis bonis (...) et ex duobus opinatis malis*), chacune distinguée en fonction du temps, ce qui donne les quatre passions que nous avons déjà évoquées³. Cicéron emploie parfois *iudicio* en cheville avec *opinio*⁴. Le jugement en question oscille entre une référence au processus d'évaluation de façon plus ou moins neutre et la dimension subjective de l'opinion qui peut toujours s'avérer fautive. D'un côté Diogène Laërce⁵, comme Galien⁶, utilise en effet le terme κρίσις. D'un autre côté, Andronicos utilise δόξα et Stobée emploie le participe τὸ φαινόμενον, « ce qui *apparaît* » être un bien ou un mal⁷. Le témoignage de Stobée qui associe opinion et jugement faible est particulièrement intéressant dans la mesure où il souligne que les fondements d'un tel jugement sont loin d'être solides. Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre suivant. Nous voudrions pour l'instant insister sur le lien entre jugement, manifestation physique et comportement qui tous trois entrent en jeu dans la caractérisation de la passion.

Les passions se *définissent* en effet *aussi* en termes de manifestations physiques et de comportements. Seules les *références* aux manifestations et aux comportements nous intéressent ici ;

δὲ ἄλογος ὄρεξις· ἢ διωξις προσδοκωμένου ἀγαθοῦ. δ' Ἡδονὴ δὲ ἄλογος ἐπαρσις· ἢ δόξα πρόσφατος ἀγαθοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν ἐπαίρεσθαι). Notre traduction.

¹ Stobée, *Eclog.*, II, 7, 10, t. II, p. 88, 16-21 W = en partie *SVF* III 378 : « Le désir et la crainte viennent l'un d'un bien apparent, l'autre d'un mal apparent. En revanche, le plaisir et le chagrin surviennent, l'un quand nous obtenons ce que nous voulions ou échappons à ce que nous craignons, l'autre quand nous n'obtenons pas ce que nous voulions et que nous tombons dans ce que nous craignons » (Ἐπιθυμίαν μὲν οὖν καὶ φόβον προηγείσθαι, τὴν μὲν πρὸς τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, τὸν δὲ πρὸς τὸ φαινόμενον κακόν. Ἐπιγιγνεσθαι δὲ τούτοις ἡδονὴν καὶ λύπην, ἡδονὴν μὲν ὅταν τυγχάνωμεν ὧν ἐπεθυμοῦμεν ἢ ἐκφύγωμεν ἃ ἐφοβούμεθα· λύπην δὲ, ὅταν ἀποτυγχάνωμεν ὧν ἐπεθυμοῦμεν ἢ περιπέσωμεν οἷς ἐφοβούμεθα). Notre traduction.

² Stobée, *Eclog.*, II, 7, 10, t. II, p. 88, 22-89, 2 W = en partie *SVF* III 378 : « A propos de toutes les passions de l'âme, puisqu'ils les appellent des opinions, il faut comprendre qu'opinion est utilisée à la place d'opinion *faible* » (Ἐπὶ <πάντων> δὲ τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν, ἐπεὶ <δόξας> αὐτὰ λέγουσιν εἶναι, παραλαμβάνεσθαι τὴν <δόξαν> ἀντὶ τῆς ἀσθενοῦς ὑπόληψως). Notre traduction.

³ Cicéron, *Tusc.*, IV vi, 11 : « Quant aux espèces de la passion, ils veulent qu'elles dérivent de l'opinion qu'on a affaire à deux biens et de l'opinion qu'on a affaire à deux maux ». Traduction J. Martha.

⁴ Cicéron, *Tusc.*, IV, vii, 15.

⁵ *DL* VII, 111.

⁶ Galien, *PHP*, IV 3, 1, p. 246-247 (De Lacy).

⁷ Stobée, *Eclog.*, II, 7, 10, t. II, p. 88, 16-17 W = en partie *SVF* III 378. Ἐπιθυμίαν μὲν οὖν καὶ φόβον προηγείσθαι, τὴν μὲν πρὸς τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, τὸν δὲ πρὸς τὸ φαινόμενον κακόν. Texte cité et traduit ci-dessus.

nous réservons à plus tard l'analyse de la *qualification* de ces comportements en termes de détournement¹. Loin d'invalider la thèse selon laquelle la passion est un jugement de valeur, nous voudrions pour l'instant montrer que ces précisions nous conduisent à enrichir la notion de jugement de valeur. Stobée donne une définition générique en termes de *πτοία*². Ce déverbatif renvoie, depuis Homère, au fait d'être terrifié, épouvanté, puis, après Homère, au fait d'être rendu stupide, d'être hors de soi parce qu'on ne se maîtrise pas sous l'action de l'amour ou d'un autre sentiment³. P. Chantraine souligne que le champ sémantique s'est étendu de la notion de terreur qui met hors de soi, à celle de passion, mais que cette dernière est dérivée. Il nous semble important, dans la traduction de rendre la force de inhérente à *πτοία*, ce que confirmerait le caractère « total » de la passion stoïcienne, l'identification de la passion avec la maladie et la folie⁴ et dont témoigne la « folie d'Héraklès »⁵. Précisons néanmoins qu'à propos de la passion stoïcienne, la notion de « contre soi » serait plus pertinente que celle d'« hors de soi ». Nous nous proposons de traduire par « ravissement »⁶. La compréhension de la passion évoluera dans la pensée stoïcienne vers la notion de trouble (*ταραχή*), notamment avec Épictète. Andronicos évoque l'âme qui se contracte (*συστέλλεσθαι*) et se dilate (*ἐπαίρεσθαι*). Il évoque également des comportements de fuite (*φυγή*) et de recherche (*δίωξις*)⁷. Galien évoque pour sa part les « contractions », « rétroactions », « afflictions », « gonflements », « expansions »⁸. Précisons que ces termes décrivant des mouvements ne sont pas métaphoriques ni même seulement psychologiques (décrivant des mouvements de l'esprit) mais se réfèrent certainement à des changements physiques de l'âme en tant qu'elle est un corps⁹. On pourrait distinguer les phénomènes de contractions/dilatation – caractéristiques des passions secondes associées à la présence d'un bien ou d'un mal – des phénomènes de fuite et de recherches – caractéristiques des passions premières associées à un bien ou d'un mal à venir. Mais dans un cas comme dans l'autre, il nous semble possible de parler d'un

¹ Nous réservons pour le chapitre suivant l'analyse de ces comportements en termes de détournements : impulsion excessive, mouvement de l'âme contre la raison et contre nature. Stobée, *Eclog.*, II, 7, 10, t. II, p. 88, 8 W = en partie *SVF* III 378.

² Stobée, *Eclog.*, II, 7, 10, t. II, p. 88, 11-12 W = en partie *SVF* III 378 : « Tout ravissement est une passion et toute passion est un ravissement » (*πᾶσαν πτοίαν πάθος εἶναι, <καὶ> πάλιν <πᾶν> πάθος πτοίαν*). Notre traduction. *καὶ* et *πᾶν* sont des additions respectives de Heeren et Meineke.

³ *DELG*, III, p. 950, s. v. *πτοέω*.

⁴ Voir notamment Cicéron, *Tusc.*, III, iv, 7-v, 11. Cicéron donne notamment les exemples d'Athamas, Alcméon et Ajax.

⁵ La pièce de Sénèque, *Hercule furieux*, en témoigne.

⁶ Nous nous inspirons notamment de l'ouvrage de M. Duras, *Le ravissement de Lol. V. Stein* paru en 1964.

⁷ Andronicos, *Des passions*, I, chap. 1, 1, 10-15 (p. 11 Kreuttner) = *SVF* III, 391. Texte cité et traduit ci-dessus.

⁸ Galien, *PHP*, IV, 3, 2, 3, p. 248-249 (De Lacy) = en partie *LS* 65 K. *ἀλόγους συστολάς καὶ ταπεινώσεις καὶ δῆξεις ἐπάρσεις τε καὶ διαχύσεις* ; également V, 1, 4, p. 292-293 (De Lacy) = *SVF* III, 461.

⁹ Nous remercions T. Bénatouil pour cette remarque.

désordre de l'âme¹ en terme de « ravissement » (πτοία) aussi bien que de *comportements* – des comportements de déploration (pour le chagrin), de réjouissance (pour le plaisir) de recherche (dans le cadre du désir) et de fuite (dans le cas de la crainte).

Réciproquement par rapport à ce que nous venons de dire – à savoir que l'évaluation entre en compte dans le processus passionnel, que l'on prenne en compte la solution de Zénon ou celle de Chrysippe – il faudrait montrer en quoi et dans quelle mesure la solution chrysippéenne qui définit la passion comme jugement prend également en compte les manifestations physiques et les comportements, ce qui nous permettra confirmer intrinsèque entre jugement et comportement caractéristique du système stoïcien. Le jugement complexe caractéristique de la définition chrysippéenne nous renseigne. Ce jugement passionnel est en effet présenté comme un jugement sur la nature de l'objet et sur la légitimité du comportement associé, qu'il soit démonstratif ou actif, ce que montre très bien les exposés d'Andronicos et de Cicéron. Mais c'est le commentaire de J. Pigeaud qui nous permet d'envisager le lien entre comportement et jugement dans le monisme chrysippéen, manifestation physique et jugement étant comme l'envers et l'endroit d'un même phénomène².

Chez Zénon, comme chez Chrysippe, on retrouve un lien intrinsèque entre évaluation et comportement caractéristique du phénomène passionnel, en précisant que ce comportement a toujours une dimension de fébrilité désordonnée. Cela va dans le sens des analyses contemporaines qui tendent à réduire l'écart entre les deux scholarques en la matière³. Comme les comportements de choix et de sélection, le phénomène passionnel – qui se définit à la fois en terme de jugement et de comportements intrinsèquement associés à ce jugement – s'avère être une itération singulière du processus d'évaluation.

Conclusion

En parlant de « processus d'évaluation » et de « jugement de valeur » dans la pensée stoïcienne, on fait référence à un vocabulaire spécifique, à un processus psychique particulier

¹ Sur le bouleversement total que représente la passion, voir J. Brunschwig, « Le modèle conjonctif », dans J. Brunschwig (éd.), *Les Stoïciens et leur logique*, op. cit., p. 58-86, p. 161-187.

² J. Pigeaud, *La maladie de l'âme*, Paris, Vrin, 1981.

³ Contre l'interprétation de M. Pohlenz, « Zeno und Chrysipp », *Nachricht. der. Akad. der Wiss. in Göttingen, hist-phil.* Kl, 1, 2.9, 1938, p. 173-210, (not. p. 188-193), J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge UP, 1969, p. 28-33 et Lloyd, p. 239-241 plaident en faveur d'une réduction de l'écart entre Zénon et Chrysippe. Pour ces précisions, nous appuyons sur la note 3 de *LS*, p. 525.

caractéristique du rapport de l'homme au monde envisagé par les stoïciens, à des pratiques significatives. Plus précisément, la manière dont l'homme évalue le monde se formule essentiellement en terme de jugement et d'opinion, l'opinion que c'est utile ou nuisible, que c'est (un) bien ou (un) mal et qu'il convient d'y réagir de telle ou telle manière. Cela fait référence à l'assentiment donné à une représentation que les stoïciens qualifient d'hormétique. Et ce processus s'exprime essentiellement dans les comportements de discrimination de son milieu naturel et social d'une part et, d'autre part, dans des comportements passionnels. Réciproquement, ce que nous appelons « dispositif d'évaluation » *se fonde* sur un processus d'évaluation dont nous venons de donner les caractéristiques. Le « dispositif d'évaluation » se fonde sur un comportement caractéristique du vivant, tel que l'envisagent les stoïciens, à savoir un comportement guidé par l'intérêt et le désir de se conserver, de conserver celui que l'on perçoit que l'on est. A travers des textes qui font état aussi bien du comportement correct que du comportement incorrect, nous avons tenté de reconstruire les aspects caractéristiques du processus d'évaluation dont nous avons pu montrer qu'il était le ressort du vivant humain. Il est temps, à présent d'envisager le processus d'évaluation « naturel » comme un processus normé. À la limite, quand nous nous proposons de reconstruire un « dispositif d'évaluation », il s'agit essentiellement de reconstruire un processus d'évaluation comme trait anthropologique caractéristique à partir duquel émerge le processus normé caractéristique de ce que nous appelons un « dispositif d'évaluation » et qui se manifeste dans un comportement de discrimination naturel et qui est, en revanche, la première chose qui apparaît dans le système stoïcien.



CHAPITRE 2

UN PROCESSUS NORMÉ ET ÉTHIQUEMENT QUALIFIÉ QUI
STRUCTURE L'ÉTHIQUE. ANALYSE FORMELLE

Nous venons de déterminer à quel processus psychique fait référence la pratique d'évaluation dans la pensée stoïcienne et la place qu'occupe cette pratique. Nous allons à présent analyser le caractère *normé* de ce processus et sa qualification éthique, ce qui nous conduira à envisager le rapport entre jugement et reconnaissance et à renchérir sur la place centrale de ce que nous identifierons *dans une certaine mesure* comme « jugement de valeur ». Nous entendons montrer que l'évaluation est non seulement une structure anthropologique du comportement, mais que celle-ci est normée et que la correction ou l'incorrection de l'évaluation détermine la qualité vertueuse ou vicieuse de l'âme de l'individu et, par suite, les discours d'éloge et de blâme à son égard.

2. 1. L'évaluation est un processus normé au sens où la différence axiologique est fondée en nature

Nous avons affaire à un processus normé au sens où l'utilité et la convenance des choses ne dépendent pas de l'appréciation qu'en fait l'individu mais renvoient à la différence des choses, et au sens également où cette différence des choses demande à être reconnue dans l'évaluation.

Dans le cadre de l'usage de son environnement par l'homme, les stoïciens distinguent des biens (*ἀγαθὰ*), des maux (*κακὰ*), des « préférables » (*προηγμένα*), des « dépréférables »¹ (*ἀποπροηγμένα*) qui appellent – ou devraient appeler – respectivement un comportement de choix (*αἵρεσις*), de fuite (*φυγή*), de sélection (*ἐκλογή*) – ou de saisie (*λήψις*) – et de rejet (*ἀπεκλογή*), ce qui implique précisément que l'on *juge* bons les biens, préférables, les préférables et ainsi de suite, ce qui apparaît notamment dans les exposés relatifs au développement phylogénétique de l'homme² et au

¹ Nous rappelons que nous traduisons *ἀποπροηγμένα* par « dépréférables » et non par « choses à rejeter » ou « non préférables », en nous inspirant de la traduction anglaise de Stobée par A. J. Pommeroy qui propose « dispreferred », ce que nous avons justifié dans le précédent chapitre.

² Cicéron, *De fin.*, III, v, 16-vi, 26.

comportement discriminant de l'homme adulte¹ ainsi que, réciproquement, dans les exposés que l'on pourrait qualifier – nous allons voir pourquoi – d'axiologiques et qui, en définissant le bien, par exemple, affirment qu'il « vaut la peine d'être choisi » (αἰρετόν)² tandis que les « préférables » sont « à prendre » (ληπτά)³.

Ce que nous voulons dire c'est que, pour les stoïciens, les choses diffèrent préalablement à la perception effective et contextuelle que tel individu peut avoir du monde. Il est évident qu'il perçoit et évalue en termes d'utile/nuisible, convenable/non convenable et que ce jugement lui appartient mais il se formule à propos d'un monde qui, indépendamment de la perception que l'on peut en prendre, diffère. On distinguera donc – quand bien même se recouvriraient-elles – la différence des choses de la différence évaluée⁴. On parlera de différence objective ou naturelle des choses en précisant néanmoins que ces expressions doivent être utilisées avec précaution. Elles pourraient laisser croire à une indépendance à l'égard de toute perspective anthropologique, ce qui, nous le verrons, n'est pas le cas. La différence des choses émerge de la division stoïcienne du réel dont nous aurons à montrer qu'elle est une perspective anthropologique prise sur le monde. Et cette différence des choses est axiologique. Ce sont ces trois aspects que nous allons développer dans cette section.

2. 1. 1. La division stoïcienne du réel

La répartition qui détermine le champ du « jugement de valeur » est le résultat d'une division plus fondamentale, une division du réel – les ὄντα – basée sur un principe que l'on pourrait qualifier de « principe de différence ». Biens, maux, « préférables », « dépréférables » sont en effet quatre des cinq « espèces dernières » de la division stoïcienne du réel.

¹ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 132-133. Sa distinction des biens et des préférables l'amène à opposer deux manières de s'y rapporter dont rend compte le verbe διώκω – qui, au moyen, signifie « poursuivre » – modalisé par deux visées différentes : selon que l'on recherche la chose comme une fin ou comme un moyen. Voir également Cicéron *De fin.*, III, vi, 21 = *SVF* III, 187 qui distingue un comportement de recherche associé au bien et un comportement sélectif associé à des réalités qui ne sont pas considérées comme des biens mais comme des « préférables ».

² Entre autre Stobée, *Eclóg.*, II, 7. 6f, t. II, p. 78, 8 W = *SVF* III, 88. Ce passage s'inscrit dans une distinction entre αἰρετόν (valant la peine d'être choisi) qui s'applique au bien et αἰρετέον (devant être choisi) qui s'applique à ce qui est utile (p. 78, 7-12 W). Cela fait référence à la distinction entre la chose (la sagesse, le bonheur) et sa possession (être sage, être heureux) : « Nous ne choisissons pas ce qui mérite d'être choisi, nous choisissons de le posséder » affirme Stobée. L'essentiel est pourtant de retenir que le choix est associé au bien et à l'utile.

³ Stobée, *Eclóg.*, II, 7. 7e, t. II, p. 83, 1 W = en partie *SVF* III, 142.

⁴ Ce n'est pas le même vocabulaire qui est employé, la « valeur » est le premier pas d'une reformulation théorique pour le processus d'évaluation qui se formule en terme d'utile et de nuisible, et plus généralement en terme d'intérêt, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent.

2. 1. 1. 1. *Les ὄντα, un aspect du « quelque chose »*

La division concerne les ὄντα, ce qui fait référence à un concept particulier dont les caractéristiques ont des implications non négligeables pour notre propos. Les ὄντα sont eux-mêmes le produit d'une division antérieure ; ils ne sont que l'un des aspects de ce que les stoïciens appellent le « quelque chose » (τί) et qu'ils considèrent comme le « genre suprême »¹, une doctrine dont J. Brunschwig a montré de façon convaincante qu'elle n'était pas un aménagement ultérieur mais bien en place dès la fondation de la doctrine². Les ὄντα, ce qui existe, ne rendent pas compte de l'ensemble du réel qui comporte aussi bien des « quelques choses existants » que des « quelques choses non existants »³.

Imaginer deux manières d'être, « existence » et « subsistance » correspondant respectivement aux corps et aux incorporels et rendues par les verbes ὑπάρχειν et ὑφιστάναι est une hypothèse certes séduisante, mais elle a donné lieu à beaucoup de controverses parmi les commentateurs. V. Goldschmidt⁴ conteste notamment l'usage de l'opposition entre les deux verbes en montrant que les contextes dans lesquels ils sont utilisés ne permettent pas d'étayer l'hypothèse d'un recouvrement entre la division du genre suprême et deux modalités de réalité explicitement spécifiées comme existence et subsistance.

¹ Alexandre d'Aphrodise, *In Ar. Top.*, 301, 19 Wal = *SVF* II, 329 = *LS* 27B. « C'est ainsi qu'on pourrait montrer l'incorrection de la thèse stoïcienne qui fait de 'quelque chose' (τί) le genre (γένος) auquel appartient l'existant (ὄν) : si c'est quelque chose, il est évident que c'est aussi existant, et si c'est existant, cela devrait recevoir la définition de l'existant. Mais ils voudraient échapper à la difficulté en légiférant pour leur propre compte, et en décidant que 'existant' (ὄν) se dit seulement des corps (σώματα); car c'est pour cette raison qu'ils disent que 'quelque chose' est plus général, étant prédiqué non seulement des corps (σώματα) mais aussi des incorporels (ἀσώματα) » (οὕτω δεικνύοις ἂν ὅτι μὴ καλῶς <τὸ τί οἱ ἀπὸ τῆς Στωῆς γένος τοῦ ὄντος τίθενται>. εἰ γὰρ τί, δῆλον ὅτι καὶ ὄν. εἰ δὲ ὄν, τὸν τοῦ ὄντος ἀναδέχοιτο ἂν λόγον. ἀλλ' ἐκεῖνοι νομοθετήσαντες αὐτοῖς <τὸ ὄν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι>, διαφεύγοιεν ἂν τὸ ἠπορημένον. <διὰ τοῦτο γὰρ τὸ τί γενικώτερον αὐτοῦ φασιν εἶναι, κατηγορούμενον οὐ κατὰ σωμάτων μόνον, ἀλλὰ καὶ κατὰ ἀσωμάτων>). Traduction *LS*.

² J. Brunschwig, « La théorie stoïcienne du genre suprême », J. Barnes et M. Mignucci, *Matter and Metaphysics, Fourth Symposium Hellenisticum*, Naples, 1988, p. 19-128, repris dans *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, PUF, 1995, p. 11-177.

³ Sénèque, *Ep. Mor.*, 58, 13-15, = en partie *SVF* II, 332 = *LS* 27A : « Les Stoïciens veulent placer au-dessus de ce genre (l'existant) un autre genre encore, d'une primauté supérieure (...). Quelques stoïciens considèrent 'quelque chose' comme le genre premier, et je vais indiquer la raison pour laquelle ils le font. Dans la nature disent-ils, certaines choses existent, certaines n'existent pas. Mais la nature englobe même celles qui n'existent pas – des choses qui entre dans l'esprit, comme les Centaures, les Géants, et toute autre chose qui, formée faussement par la pensée, se revêt de quelque image tout en manquant de substance » (<Stoici> *volunt superponere huic (s. e. quod est' = τὸ ὄν) etiamnunc aliud genus magis principale. Primum genus Stoicis quibusdam videtur 'quid': quare videatur subiiciam. in rerum, inquit, natura quaedam sunt, quaedam non sunt. et haec autem, quae non sunt, rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quicquid aliud falso cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam*). Traduction *LS*.

⁴ V. Goldschmidt, « ὑπάρχειν et ὑφιστάναι dans la philosophie stoïcienne », *REG* 85, 1972, p. 331-344.

En revanche, et c'est une hypothèse attestée par les textes et admise par tous les commentateurs, les stoïciens divisent le « quelque chose » en corps (σώματα) et incorporels (ἀσώματα)¹ et une équivalence est posée entre ce qui existe et le fait d'être un corps, notamment par le biais de l'équivalence entre le corps et la cause² d'une part et la cause et l'être, de l'autre³. Tout ce qui est corps existe et, réciproquement, tout ce qui existe est corporel.

La liste des éléments « incorporels » – le lieu, le temps, le vide, les λεκτά⁴ – permet en outre de donner une extension extrêmement vaste à la catégorie des ὄντα. Cela revient aussi à étendre le caractère de corporéité à bien des choses que les philosophes se refusaient alors à qualifier en termes de corps : l'âme par exemple⁵, les vertus, les vices⁶. Les ὄντα divisés renvoient toujours à des corps qui sont causes les uns pour les autres ; mais on ne saurait non plus exclure de cette catégories les choses que nous ne serions pas intuitivement enclins – et que nombre de contemporains des stoïciens

¹ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, X, 218 = en partie *SVF* II, 331 = *LS* 27D. « [Les stoïciens] disent que parmi les 'quelques-choses' (τινα), les uns sont des corps (σώματα), les autres des incorporels (ἀσώματα) » (τῶν γὰρ τινῶν φασι τὰ μὲν εἶναι σώματα τὰ δὲ ἀσώματα). Traduction *LS*.

² Cicéron, *Ac. Post.*, I, 39 = *SVF* I, 90 = *LS* 45A : « Zénon différait aussi de ces mêmes philosophes en ce qu'il pensait qu'il était absolument impossible que ce qui est incorporel (genre auquel Xénocrate et ses devanciers avaient dit que l'esprit appartenait aussi) fût l'agent de quoi que ce soit, et que rien ne pouvait agir ou pâtir qui pût ne pas être un corps » (*quod nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura), quae expers esset corporis – nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur, posse esse non corpus*) ; Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VIII, 263 = *SVF* II, 363 = *LS* 45B : « Selon eux, l'incorporel n'est de nature ni à agir (ποιεῖν) ni à pâtir (πάσχειν) » (τὸ γὰρ ἀσώματος κατ' αὐτοὺς οὔτε ποιεῖν τι πέφυκεν οὔτε πάσχειν). Traduction *LS*.

³ É. Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1997 (1962), p. 3 : « Ce qui peut attirer l'attention dans un être, c'est d'abord l'élément par lequel il ressemble à d'autres êtres et qui permet de le classer. Mais un autre point de vue consiste à consiste à considérer dans cet être lui-même son histoire et son évolution depuis son apparition jusqu'à sa disparition. L'être sera alors considéré lui-même non pas comme partie d'une unité plus haute, mais comme étant l'unité et le centre de toutes les parties qui constituent sa substance, et de tous les événements qui constituent sa vie. Il sera le déploiement dans le temps et dans l'espace de cette vie, avec ses changements continuels. (...) La cause est donc véritablement l'essence de l'être, non pas un modèle idéal que l'être s'efforce d'imiter, mais la cause productrice qui agit en lui, vit en lui et le fait vivre. (...) C'est ce mélange intime de la cause avec le corps qui la développe et la manifeste qui aboutit à la négation de toute espèce de cause incorporelle, et à l'affirmation (...) que tout ce qui existe est corps ».

⁴ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, X, 218 = en partie *SVF* II, 331 = *LS* 27D. « Ils énumèrent quatre espèces d'incorporels – le dicible (λεκτόν), le vide (κενόν), le lieu (τόπον), le temps (χρόνον) » (τῶν δὲ ἀσωμάτων τέσσαρα εἶδη καταριθμοῦνται ὡς λεκτόν καὶ κενόν καὶ τόπον καὶ χρόνον). Traduction J. Brunschwig et P. Pellegrin à partir de celle de A. A. Long et D. N. Sedley. A propos de cette liste et de ses variations, voir É. Bréhier, *op. cit.*, et J. Brunschwig, *art. cit.*

⁵ Némésius, *De natura hominis*, 2, 136-140 = en partie *SVF* I, 518 = *LS* 45C. « Il [Cléanthe] dit aussi : aucun incorporel n'interagit (συμπάσχω) avec un corps, ni un corps avec un incorporel, mais un corps interagit avec un autre corps. Or l'âme interagit avec le corps quand celui-ci est malade et qu'il est blessé et le corps avec l'âme : quand elle éprouve de la honte, il rougit, et quand elle éprouve de la crainte, il pâlit. L'âme est donc un corps » (ἔτι δὲ <ὁ Κλεάνθης> φησίν· οὐδὲν ἀσώματος συμπάσχει σώματι, οὐδὲ ἀσωμάτων σώμα, ἀλλὰ σώμα σώματι· συμπάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι νοσοῦντι καὶ τεμνομένῳ· καὶ τὸ σώμα τῇ ψυχῇ· αἰσχυνομένης γοῦν ἐρυθρόν γίνεται καὶ φοβουμένης ὠχρόν· σώμα ἄρα ἡ ψυχὴ). Traduction *LS*.

⁶ Le témoignage de Sénèque, *Ep. Mor.*, 113, 24 = *LS* 61E, en fait des « vivants », ce qui est la conclusion du raisonnement selon lequel l'*animus* est un *animal* et la vertu, l'*animus* disposé d'une certaine manière (*Ep. Mor.*, 113, 2 = *LS* 29B).

n'étaient pas non plus enclins – à considérer comme des corps, par exemple, l'âme, les vertus, les vices. Finalement, cette catégorie concerne *tout*, à l'exception du vide, du lieu, du temps, des *λεκτά*.

Ce qui existe n'admet donc pas de *degrés* de réalité pour les stoïciens. S'il est à la limite possible d'interpréter en termes de degrés de réalité la différence entre des « quelques choses qui existent » et des « quelques choses non existants »¹, la catégorie des existants – celle qui se trouve divisée et qui nous intéresse – n'admet par définition aucun degré. Par conséquent, si le quelque chose admet une division ontologique, toute division *ontologique* du réel existant est inenvisageable dans le système stoïcien. Une distinction de type platonicien entre des degrés de réalités – la réalité des Formes et la moindre réalité des choses qui en participent – est impensable. La doctrine stoïcienne n'autorise pas tous les types de divisions du réel. Resterait à savoir s'il existe un rapport d'implication entre l'ontologie envisagée et le type de division des existants.

2. 1. 1. 2. *Les divisions du réel, entre tripartition et bipartition*

La division stoïcienne du réel existant fonctionne en deux temps : la division des réalités qui existent en général – les *ὄντα* – et, ensuite, la division d'une catégorie issue de la précédente division, les *ἀδιάφορα*. Nous avons donc affaire à un double processus de division du réel qui consiste en la subdivision d'une division antérieure dont nous aurons à montrer qu'il s'agit d'une forme de division que les stoïciens nomment *ἀντιδιαίρεσις*.

Chacune de ces opérations, chacun de ces deux niveaux de division – la division des *ὄντα* dans leur ensemble et la division des *ἀδιάφορα* qui est une subdivision de la division précédente – admet une double formulation, tripartite ou bipartite.

Pour le premier niveau de division, à côté de la distinction entre des biens (*ἀγαθὰ*), des maux (*κακά*), des indifférents (*ἀδιάφορα*)² ou, selon les exposés, des choses qui ne sont « ni l'un ni l'autre » (*οὐδέτερα*)³, c'est à dire ni des biens ni des maux », qui sont « intermédiaires » (*μεταξύ*)⁴ une

¹ Il n'empêche que cette hypothèse s'accorde bien mal, même à ce niveau avec le système stoïcien. On préférerait parler de modalités d'être.

² Stobée, *Eclg.*, II, 7. 5a, t. II, p. II, 57, 19-20 W = en partie *SVF I*, 190 (= *SVF III*, 71). « Parmi les êtres, les uns sont bons, les autres mauvais, d'autres encores indifférents » (*Τῶν δ' ὄντων τὰ μὲν ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακά, τὰ δὲ ἀδιάφορα*). Notre traduction.

³ *DL VII*, 102 = *SVF III*, 117 = *LS 58A*. « Parmi les êtres, ils disent que les uns sont bons, les autres sont mauvais, les autres ni l'un ni l'autre » (*τῶν δὲ ὄντων φασὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ εἶναι, τὰ δὲ κακά, τὰ δὲ οὐδέτερα*). Traduction *LS* que nous suivons également pour déplacer cette phrase de la section 101 à la section 102.

⁴ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 3 = *SVF III*, 73. « Ils (*scil.* les stoïciens) ont l'habitude de diviser les êtres en disant que, parmi eux, les uns sont bons, les autres mauvais, d'autres encore, intermédiaires et qu'ils appellent aussi 'indifférents' » (*εἰώθησι διαιρούμενοι λέγειν τῶν ὄντων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθὰ τὰ δὲ κακά τὰ δὲ μεταξύ τούτων, ἅπερ καὶ ἀδιάφορα*

bipartition est attestée entre des choses qui diffèrent *pour nous* – et nous aurons à préciser ce à quoi cela fait référence – et des choses qui sont indifférentes¹ ou bien, encore une fois selon la différence des témoignages entre des choses qui sont des biens et des choses qui n'en sont pas².

Même chose pour le second niveau de division. Diogène Laërce distingue directement entre des choses qui ne diffèrent absolument pas – du moins selon les critères envisagés par les stoïciens – et des choses qui, bien qu'indifférentes sous un certain rapport, ne le sont pas sous un autre³. Le propos de Stobée est plus difficile mais parvient aux mêmes conclusions.

λέγουσι). Notre traduction. Voir également Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7, t. II, p. 79, 4-5 W = en partie *SVF* III, 118 qui qualifie les indifférents d'intermédiaires entre les biens et les maux (ἀδιάφορα δ' εἶναι λέγουσι τὰ μεταξύ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν). Voir également Plutarque, *De Comm. Not.*, XII, 1064C, 10-12 qui signale l'équivalence entre les deux termes μεταξύ et ἀδιάφορα.

¹ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 162, 1-4 : « A propos de la division des êtres, puisque les un sont bons ou mauvais, ils diffèrent pour nous, tandis que ceux qui sont intermédiaires entre les biens et les maux nous sont indifférent » (ἐπὶ τῆς τῶν ὄντων διαιρέσεως, ἐπεὶ ὅσα μὲν ἐστὶν ἀγαθὰ καὶ κακὰ, διαφέροντά ἐστιν ἡμῖν, ὅσα δὲ μεταξύ τῶν τε ἀγαθῶν καὶ κακῶν, ταῦτ' ἐστὶν ἡμῖν ἀδιάφορα). Notre traduction.

² *DL* VII, 103 = *SVF* III, 117.

³ *DL* VII, 104-105 = *SVF* III, 119 = *LS* 58B (qui se trompe sur la référence aux *SVF*). « Indifférent se dit en deux sens. En un sens, c'est ce qui ne contribue ni au bonheur ni au malheur, comme c'est le cas de la richesse, la (bonne) réputation, la santé, la force et les choses semblables. Il est en effet possible d'être heureux sans ces choses, bien qu'une certaine façon de les utiliser puisse servir au bonheur ou au malheur. En un autre sens, on appelle indifférents ce qui ne met en mouvement ni l'impulsion ni la répulsion, comme le fait d'avoir un nombre pair ou impair de cheveux sur la tête, et de tendre le doigt ou de le plier, les précédents indifférents n'étant plus dits tels en ce sens. Car les indifférents au premier sens mettent en mouvement l'impulsion ou la répulsion. C'est pourquoi certains de ces indifférents sont objets de sélection, <les autres de rejet> (ajout de Von Arnim), tandis que les indifférents de l'autre type sont équivalents par rapport au choix et au rejet » (<διχῶς δὲ λέγεσθαι ἀδιάφορα· ἅπαξ μὲν> τὰ μῆτε πρὸς εὐδαιμονίαν μῆτε πρὸς κακοδαιμονίαν συννεροῦντα, ὡς ἔχει πλοῦτος, δόξα, ὑγίεια, ἰσχὺς καὶ τὰ ὅμοια· ἐνδέχεται γὰρ καὶ χωρὶς τούτων εὐδαιμονεῖν, τῆς ποιᾶς αὐτῶν χρήσεως εὐδαιμονικῆς οὐσης ἢ κακοδαιμονικῆς. <ἄλλως δὲ λέγεται ἀδιάφορα> τὰ μῆτε ὀρμῆς μῆτε ἀφορμῆς κινητικὰ, ὡς ἔχει τὸ ἀρτίας ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τρίχας ἢ περιττὰς ἢ ἐκτείνειν τὸν δάκτυλον ἢ συστεῖλαι, τῶν προτέρων ἀδιαφόρων οὐκέθ' οὕτως λεγομένων· ὀρμῆς γὰρ ἐστὶν ἐκεῖνα καὶ ἀφορμῆς κινητικὰ, διὸ τὰ μὲν αὐτῶν ἐκλέγεται, <τὰ δὲ ἀπεκλέγεται>, τῶν ἐτέρων ἐπίσης ἐχόντων πρὸς αἴρεσιν καὶ φυγῆν.). Traduction R. Goulet légèrement modifiée.

Ils disent que les choses qui sont intermédiaires (μεταξύ) entre les biens et les maux sont indifférentes (ἀδιάφορα), en précisant qu'indifférent doit être compris en deux sens : selon un premier sens, c'est ce qui n'est ni un bien ni un mal (τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν) et qui n'est ni à choisir ni à fuir (τὸ μήτε αἰρετὸν μήτε φευκτόν) ; selon l'autre sens, c'est ce qui ne met en mouvement ni l'impulsion ni la répulsion (τὸ μήτε ὀρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικόν) – sens selon lequel certaines choses sont dites indifférentes en un sens absolu, comme le fait d'avoir un nombre pair ou impair de cheveux sur la tête, le fait de tendre le doigt dans telle ou telle direction, de ramasser, parmi ce qui est à ses pieds, une brindille ou une feuille. Mais, ils disent que c'est selon le premier sens qu'ils faut dire que les choses intermédiaires entre la vertu et le vice sont indifférentes, selon les membres de cette école (κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς αἰρέσεως ταύτης)¹, et qu'elles ne le sont cependant pas par rapport à la sélection et au rejet (οὐ μὴν πρὸς ἐκλογὴν καὶ ἀπεκλογὴν). C'est pourquoi les unes ont même une valeur selective (τὰ μὲν ἀξίαν ἐκλεκτικὴν ἔχειν) tandis que les autres ont une valeur négative qui conduit à les rejeter (τὰ δ' ἀπαξίαν ἀπεκλεκτικὴν), cette valeur ne contribuant néanmoins en rien à la vie heureuse (συμβλητικὴν δ' οὐδαμῶς πρὸς τὸν εὐδαιμόνα βίον).²

Il distingue d'abord un sens générique – ce qui est moralement indifférent – et un *premier* sens spécifique (l'indifférent absolu) avant d'envisager la possibilité, pour les indifférents moraux de différer sous un autre rapport, ce qui donne lieu à un *second* sens spécifique. La combinaison du critère de la polarité et du degré permettant d'opposer « préférables » et « dépréférables ». On retrouve bien, au sein des ἀδιάφορα la distinction entre d'une part des choses qui ne diffèrent pas et des choses qui diffèrent. Une formulation tripartite de la division des indifférents est également attestée entre « préférables », « dépréférables », ni l'un ni l'autre³. Nous laissons pour l'instant délibérément de côté la question des critères.

Au premier abord, les stoïciens n'innovent pas absolument. Le *Gorgias* propose une division similaire.

¹ Ce membre de phrase est omis par von Arnim.

² Stobée, *Eclog.*, II, 7, 7, t. II, p. 79, 4-17 = *SVF* III, 118. ἀδιάφορα δ' εἶναι λέγουσι τὰ μεταξύ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν, διχῶς τὸ ἀδιάφορον νοεῖσθαι φάμενοι· καθ' ἓνα μὲν τρόπον τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν καὶ τὸ μήτε αἰρετὸν μήτε φευκτόν· <καθ' ἕτερον δὲ> τὸ μήτε ὀρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικόν· καθ' ὃ καὶ λέγεσθαι τινα καθάπαξ ἀδιάφορα εἶναι, οἷον τὸ <ἀρτίας ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τρίχας ἢ περιττάς, ἢ τὸ> προτεῖναι τὸν δάκτυλον ὡδὶ ἢ ὡδί, ἢ τὸ ἀνελεῖσθαι τι τῶν ἐμποδῶν, κάρφος ἢ φύλλον· κατὰ τὸ πρότερον δὲ λεκτέον τὰ μεταξύ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγεσθαι κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς αἰρέσεως ταύτης, οὐ μὴν πρὸς ἐκλογὴν καὶ ἀπεκλογὴν· δι' ὃ καὶ τὰ μὲν ἀξίαν ἐκλεκτικὴν ἔχειν, τὰ δ' ἀπαξίαν ἀπεκλεκτικὴν, συμβλητικὴν δ' οὐδαμῶς πρὸς τὸν εὐδαιμόνα βίον. Notre traduction. <ἀρτίας ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τρίχας ἢ περιττάς, ἢ τὸ> est une correction conforme à Diogène Laërce et Sextus pour ὡς τὸ περιττάς ἢ ἀρτίους ἔχειν τὰς τρίχας.

³ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 62-63 et Stobée, *Eclog.*, II, 7, 7b, t. II, p. 80, 16-21 W.

Y a-t-il un être qui ne soit ni bon ni mauvais ni intermédiaire entre eux, ni bon ni mauvais ? (*ἀγαθὸν γ' ἐστὶν ἢ κακὸν ἢ μεταξὺ τούτων, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν*) (...) Or, les choses bonnes, tu dis que ce sont le savoir, la santé, la richesse ; et les choses mauvaises, elles, sont le contraire des bonnes. (...) D'autres part, pour les choses intermédiaires, dis-tu qu'elles sont telles qu'elles participent tantôt du bien, tantôt du mal, tantôt d'aucun des deux. Par exemple, rester assis, se mettre à marcher, courir, naviguer ; ou encore, comme exemples de choses la pierre, le bois, etc.¹

A l'instar de ce que l'on a dit des stoïciens, Platon distingue les êtres en bons, mauvais « ni l'un ni l'autre » d'une part, et ces derniers, il les divise également de manière tripartite, un mode de division caractéristique des divisions stoïciennes, nous l'avons dit. Une différence doit cependant être soulignée : Platon n'utilise pas le terme « indifférent ». Reste à envisager de manière plus précise ce rapprochement en identifiant à quelles réalités ces catégories correspondent ou, plus précisément si chez Platon et chez les stoïciens, ces catégories ont la même extension. La réponse est bien entendu négative comme en témoigne les exemples puisque santé et richesse sont ici rangées parmi les biens, alors qu'elles sont considérées comme indifférentes par les stoïciens. Il n'est pas inutile en revanche de remarquer une similitude entre les exemples donnés pour la catégorie des intermédiaires qui ne participent ni du bien ni du mal. Contrairement aux stoïciens, Platon mentionne des objets particuliers alors que les stoïciens ne mentionnent que des actes (tendre ou plier le doigt), des attitudes et des modalités d'action (ramasser ceci plutôt que cela) ou des éléments qui admettent difficilement une catégorisation, le nombre pair ou impair de cheveux par exemple. Pourtant, on voit que les actions mentionnées de part et d'autres sont très proches et que l'on a affaire au même type de réalités.

Une autre remarque doit être faite à propos de cette division du réel, avant d'envisager plus précisément son procédé. Si Ariston admet le premier niveau de division – et donc la fondation en nature des valeurs de bien et de mal – il refuse absolument que soient fondées en nature d'autres types de valeur. Ariston, élève de Zénon, n'admet pas le deuxième niveau de division, ce qui le conduit à affirmer que :

¹ Platon, *Gorgias*, 467e. Ἀρ' οὖν ἔστιν τι τῶν ὄντων ὃ οὐχὶ ἦτοι ἀγαθὸν γ' ἐστὶν ἢ κακὸν ἢ μεταξὺ τούτων, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν; (...) Οὐκοῦν λέγεις εἶναι ἀγαθὸν μὲν σοφίαν τε καὶ ὑγίειαν καὶ πλοῦτον καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα, κακὰ δὲ τὰναντία τούτων; (...) Τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ ἄρα τοιάδε λέγεις, ἃ ἐνίοτε μὲν μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ, ἐνίοτε δὲ τοῦ κακοῦ, ἐνίοτε δὲ οὐδετέρου, οἷον καθῆσθαι καὶ βαδίζειν καὶ τρέχειν καὶ πλεῖν, καὶ οἷον αὐτὸν λίθους καὶ ξύλα καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα ; Traduction M. Canto-Sperber modifiée. On retrouve de telles répartitions dans *Ménon* 87e-88a et *Euthydème*, 280e.

D'une manière générale (...) les choses indifférentes qui sont intermédiaires entre la vertu et le vice (τὰ μεταξύ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα) n'ont aucune différence entre elles (μὴ ἔχειν μηδεμίαν παραλλαγήν)¹.

On a souvent dit que la formulation était un peu étrange puisqu'il ne parle pas d'intermédiaire entre bien et mal, selon ce qui apparaît la plupart du temps, mais entre vertu et vice. Mais d'une part, cette expression se retrouve chez Diogène Laërce² et dans l'exposé d'Arius Didyme que rapporte Stobée dans le texte que nous citons plus haut³. Et, d'autre part, il semble que l'une et l'autre formulation doivent être comprises dans le même sens, à savoir des intermédiaires entre le bien et le mal, comme en témoigne la lecture qu'en fait Sextus et les exemples qu'il donne et qui correspondent aux préférables, autrement dit ce qui est intermédiaire entre le bien et le mal. Nous reprenons l'interprétation de J. Mansfeld⁴ admise également par M.-O. Goulet Cazé⁵. En refusant de considérer d'autres différences parmi ce qui est intermédiaire entre bien et mal, Ariston n'admet pas de valeur moyenne ni de différence de valeur. Autrement dit, il néglige l'acception courante du terme ἀξία pourtant si importante dans la pensée stoïcienne. Cela revient également à dire qu'il n'admet absolument pas l'idée qu'il puisse exister des « préférables » ou des « dépréférables » *par nature*⁶. Cette précision est très importante car cela n'implique pas du tout qu'il n'est pas possible, étant données telles circonstances, de privilégier telle ou telle chose et de donner une raison de cette préférence. Mais ce n'est pas en vertu de la valeur de la chose que l'on explique cette préférence.

2. 1. 1. 3. Modalités de l'opération

Nous avons affaire à des opérations techniques qui relèvent de la division (διαίρεσις). Ces divisions répondent à des *principes* et à des *critères*, deux aspects qu'il est essentiel de distinguer. Afin

¹ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 65 = LS 58F. καθόλου γὰρ τὰ μεταξύ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα μὴ ἔχειν μηδεμίαν παραλλαγήν. Traduction LS.

² DL VI, 105 dans la doxographie cynique et VII, 165 à propos d'Hérillos.

³ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5b, t. II, p. 65, 7 W.

⁴ J. Mansfeld, « Diogenes Laertius on Stoic Philosophy », *Elenchos* 7, 1986, p. 297-382 qui souligne l'imprécision de la formule de Diogène Laërce, une imprécision que D. Tsekourakis, *op. cit.*, p. 13, attribue à Stobée dans le même contexte.

⁵ M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 124-125.

⁶ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 64-65 = LS 58F : « Ariston de Chios disait que la santé et tout chose de ce genre n'est pas un indifférent préférable (προηγμένον ἀδιάφορον). Car le fait de dire qu'elle est un indifférent préférable (προηγμένον) revient à estimer qu'elle est un bien (τῷ ἀγαθὸν ἀξιούν), et ce n'est, à peu de choses près qu'une différence verbale. (...) Il n'y a pas (de choses) qui soient préférables par nature et d'autres rejetables, mais, selon les circonstances occasionnelles, ni les choses qu'on dit préférables ne sont absolument préférables (προηγμένα), ni celles qu'on dit dépréférables (ἀποπροηγμένα) ne sont nécessairement rejetées ». (μὴ εἶναι δὲ προηγμένον ἀδιάφορον τὴν ὑγείαν καὶ πᾶν τὸ κατ' αὐτὴν παραπλήσιον ἔφησεν Ἀρίστων ὁ Χίος. ἴσον γὰρ ἔστι τὸ προηγμένον αὐτὴν λέγειν ἀδιάφορον τῷ ἀγαθὸν ἀξιούν, καὶ σχεδὸν ὀνόματι μόνον διαφέρον. (...), μὴδὲ τινὰ μὲν εἶναι φύσει προηγμένα, τινὰ δὲ ἀποπροηγμένα). Traduction LS.

de comprendre à quel type de division nous avons affaire, il importe au préalable de comprendre comment ces divisions fonctionnent, autrement dit de commencer par traiter le premier point, à savoir, la question des principes et des critères.

A. Des principes et des critères

« Différer » est le principe fédérateur des divisions que nous venons d'envisager. Lui-même admet deux modalités : différer absolument – est-ce que cela diffère *ou non* et en fonction de quel *critère* – et différer relativement – *comment* les choses qui diffèrent en fonction d'un certain critère diffèrent-elles, c'est à dire selon quelles modalités de la différence : la polarité, le degré, l'origine.

Appliquons cette distinction à nos deux niveaux de division : on se demande, parmi les êtres qui existent, *s'ils* diffèrent en fonction d'un *critère*¹ moral ou *s'ils* sont indifférents en fonction de ce *critère*. On se demande ensuite, au sujet des choses qui diffèrent moralement *comment* elles diffèrent. La combinaison de ces deux modalités du principe de différence (si cela diffère et comment cela diffère) rend tout à fait compte de la tripartition entre des biens, des maux – qui diffèrent *selon* la contrariété *en fonction* d'un critère moral – et des *ἀδιάφορα* – qui ne diffèrent pas en fonction du critère selon lequel biens et maux diffèrent.

Il en va de même dans le cas de la division² des *ἀδιάφορα* où l'on distingue, à propos de cette catégorie, les choses *selon qu'elles diffèrent ou non*, le critère étant autre que pour la première division. Parmi les choses qui diffèrent, et de la même manière que précédemment, on distingue les choses en fonction de la *manière* dont elles diffèrent. Encore une fois cela permet de rendre compte de la tripartition entre des « préférables », des « dépréférables » – qui diffèrent *selon* la valence et le degré *en fonction* d'un autre critère, non moral : la constitution de l'homme – et des éléments indifférents au critère en fonction duquel les « préférables » et les « dépréférables » diffèrent.

Au sens absolu, le réel diffère deux fois, une première fois pour assurer l'émergence de la sphère des biens et des maux, une autre fois pour assurer l'émergence de la sphère des « préférables » et des « dépréférables ». La division du réel donne donc lieu à trois grands domaines – les choses qui

¹ Nous réservons pour le chapitre suivant la question de la nature des critères qui nous conduira à envisager leur extension en précisant à quelles réalités correspond chacune des catégories. Comme l'indique le titre que nous avons donné à ce chapitre, nous nous en tenons pour l'instant à une analyse formelle. Il ne nous semble pas inutile d'aborder le « système » en fonction de découpage et de répartitions qu'il admet tout à fait mais qui ne sont guère en usage parmi les commentateurs. Nous l'avons fait à propos de la notion d'appropriation dont nous n'avons considéré qu'un aspect précis ; nous le faisons à présent à propos de la répartition axiologique. Du sens se joue dans cette variation des perspectives.

² C'est en réalité une subdivision par rapport à la division précédente puisqu'elle opère sur la catégorie des *ἀδιάφορα* qui est l'une des catégories issues de la division des *ὄντα*.

diffèrent sous le rapport de la moralité, celles qui ne diffèrent pas sous ce rapport mais diffèrent sous un autre, les choses qui ne diffèrent sous aucun de ces deux rapports. Ce sont les modalités de la différence qui donnent lieu ensuite aux cinq catégories envisagées précédemment – les biens, les maux, les « préférables », les « dépréférables », les réalités sans différence.

Ce développement appelle plusieurs remarques. Premièrement, le différent et l'indifférent fonctionnent à la fois comme principes et comme dénominations catégorielles à plusieurs niveaux. « Indifférent », par exemple, en cheville avec le différent autour d'un critère, fonctionne comme principe. Mais il assure aussi la dénomination de catégories, à un double titre. On parlera des « indifférents », des « choses indifférentes », pour rendre compte de réalités non morales. On parlera également des « indifférents » pour rendre compte de ce qui n'admet pas de différence du tout selon les critères stoïciens.

Une autre remarque consisterait à souligner le fait que les tripartitions respectives exhibent et mettent sur le même plan des niveaux – et par conséquent des principes – de division différents. Elles mettent sur le même plan divisions et subdivisions qui répondent à divers états du principe de différence, à savoir le fait de différer *ou non* (« en fonction de ») d'une part et, d'autre part, une certaine manière de différer (« différer en fonction de tel critère *selon* une ou plusieurs modalités de la différence »).

Plus fondamentalement, le différent et l'indifférent sont *relatifs*, comme l'exprime très explicitement Stobée : « le différent et l'indifférent font partie des choses qui se disent par rapport à quelque chose »¹. Comprenons : un *critère*. Le différent et l'indifférent sont dans un rapport de relation l'un par rapport à l'autre et cette relation n'est valable, n'existe, n'opère pour déterminer des classes de réalités que sur la base d'un *critère*. Dans les deux cas cités nous avons affaire à des critères différents sur lesquels nous allons revenir. Ce qui est dans un cas considéré comme ensemble « indifférent » se trouve à son tour admettre une distinction entre des choses qui diffèrent et d'autres qui ne diffèrent pas. Autrement dit, dans une certaine mesure, certaines, parmi les choses qualifiées d'indifférentes, se trouvent différer elles aussi.

On notera pourtant qu'en dépit de leur apparente relativité, ces principes déterminent une certaine polarité. En effet, quand bien même le bien et le mal sont indifférents sous l'angle de l'usage, ils ne sont jamais qualifiés et caractérisés comme « indifférents ». Au contraire, quand bien même

¹ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7a, t. II, p. 80, 8-9 W = en partie *SVF* III, 140. Τὸ γὰρ διαφέρον καὶ τὸ ἀδιάφορον τῶν πρὸς τι λεγομένων εἶναι. Notre traduction.

les « préférables » et les « dépréférables » diffèrent, ils seront toujours, à strictement parler des « *indifférents* préférables/à rejeter ». « Différent » fait référence à ce qui est important et pertinent. On ne saurait trop rappeler les connotations de supériorité que prend le verbe διαφέρω¹. C'est le même terme qui, en grec désigne la différence et la supériorité, héritage sans doute d'un esprit fort peu démocratique qui n'est pourtant pas sans enjeux pour nos démocraties où la « différence » est presque toujours comprise de façon naïve comme « infériorité » au point que l'on requalifie tout handicap jugé invalidant et pénible de « différence ». Dans le cadre de notre propos, « différent » est l'apanage du supérieur, autrement dit du bien. En d'autres termes, la hiérarchie des critères dont nous allons bientôt parler vient contrebalancer la *relativité* envisagée à propos du différent et de l'indifférent. Ce qui diffère en fonction du critère moral est plus important que ce qui diffère en fonction de n'importe quel autre critère.

A propos de la division des êtres, puisque les uns sont bons ou mauvais, ils diffèrent pour nous (διαφέροντά ἡμῖν), tandis que ceux qui sont intermédiaires (μεταξύ) entre les biens et les maux nous sont indifférents (ἡμῖν ἀδιάφορα). Il vaudrait donc mieux ne pas faire la division ainsi mais comme cela : parmi les êtres, les uns sont indifférents tandis que d'autres diffèrent (ἃ μὲν ἔστιν ἀδιάφορα, ἃ δὲ διαφέροντα), et parmi ceux qui diffèrent, les uns sont bons les autres mauvais.²

Quand bien même le différent et l'indifférent sont-ils relatifs à un critère, les critères sont hiérarchisés et le différent et l'indifférent acquièrent des fonctions de dénomination catégorielles. C'est ce que viendrait confirmer la variation des formes grammaticales adoptées pour rendre compte des deux faces du principe : on parle de « choses qui diffèrent » (διαφερόντα) avec un participe substantivé tandis qu'on parle de « choses indifférentes » (ἀδιάφορα) avec un adjectif substantivé. Que peut-on tirer de cette remarque ? Une distinction entre la positivité du principe actif – dont rend compte un verbe – par rapport au principe passif – rendu par l'adjectif.

C'est précisément dans la mesure où le différent dit l'important et le pertinent, que ces principes en viennent à distinguer des classes de choses qui diffèrent, qui diffèrent dans leur indifférence morale, qui ne diffèrent pas³.

¹ LSJ s. v. διαφέρω.

² Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 16, 1-17, 1. ἐπὶ τῆς τῶν ὄντων διαιρέσεως, ἐπεὶ ὅσα μὲν ἔστιν ἀγαθὰ καὶ κακὰ, διαφέροντά ἔστιν ἡμῖν, ὅσα δὲ μεταξύ τῶν τε ἀγαθῶν καὶ κακῶν, ταῦτ' ἔστι ἡμῖν ἀδιάφορα. ἐχρήν οὖν μὴ οὕτως ἔχειν τὴν διαίρεσιν, ὡς ἔχει, μᾶλλον δ' ἐκείνως. 'τῶν ὄντων ἃ μὲν ἔστιν ἀδιάφορα, ἃ δὲ διαφέροντα, τῶν δὲ διαφερόντων ἃ μὲν ἀγαθὰ ἃ δὲ κακὰ'. Notre traduction.

³ Dans les limites de la réflexion stoïcienne, autrement dit en fonction des deux critères fondamentaux envisagés par les stoïciens : la moralité et la nature.

B. Une opération qui relève de la division

1. divisions, contre divisions, subdivisions

Nous avons affaire à un double processus que l'on peut à présent qualifier comme la subdivision d'une contre division dont « différencier » est le principe. Si les exposés de Diogène Laërce et de Stobée n'utilisent pas de verbe pour spécifier l'opération intellectuelle qui est en jeu dans les distinctions qu'ils proposent, Sextus emploie à plusieurs reprises les termes relatifs à la division : il utilise le substantif *διαίρεσις*¹ et le verbe *διαιρέω*². Cicéron emploie lui aussi le terme équivalent de *diuisio*, à propos de la distinction entre ce qui a de la valeur ou n'en a pas³, à propos des biens⁴. Plus important pour nous est cependant le témoignage de Diogène Laërce puisque les divisions dont nous venons de faire état se trouvent illustrer deux processus de division particuliers : la contre division et la subdivision, l'*ἀντιδιαίρεσις* et l'*ὑποδιαίρεσις*⁵.

Une division (*διαίρεσις*) est la séparation (*τομή*) d'un genre (*γένος*) en ses espèces immédiates (*εἰς τὸ προσεχῆ εἶδη*) : « parmi les animaux, les uns sont rationnels, les autres irrationnels ». Une contre division (*ἀντιδιαίρεσις*) est la séparation d'un genre en son espèce selon la contrariété (*κατὰ τὸνναντίον*), comme si l'on procédait par négation, par exemple : « parmi les êtres, les uns sont bons, les autres non bons ». La subdivision (*ὑποδιαίρεσις*) est la division qui porte sur une division (*διαίρεσις ἐπὶ διαιρέσει*), par exemple « Parmi les êtres, les uns sont bons, les autres non bons, et parmi les non bons, les uns sont mauvais, les autres indifférents ».⁶

L'*ἀντιδιαίρεσις* est une « coupe » (*τομή*) selon la contrariété (*κατὰ τὸνναντίον*). L'*ὑποδιαίρεσις* est une division qui porte sur la division (*διαίρεσις ἐπὶ διαιρέσει*). Les tripartitions auxquelles nous avons affaire sont bien le résultat de ce double processus. Les *ὄντα* et les *ἀδιάφορα* admettent une contre division – entre ce qui diffère et ce qui est indifférent – et une subdivision des choses qui diffèrent selon la contrariété – et éventuellement selon le degré dans le cas des *ἀδιάφορα*. Nous avons affaire

¹ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 16, 1-17, 1, texte cité ci-dessus.

² Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 3, 3-4, 1 emploie le participe. Texte cité ci-dessus, p. 71 note 4.

³ Cicéron, *De fin.*, III, vi, 20.

⁴ Cicéron, *De fin.*, III, xvi, 55.

⁵ Pour toute cette réflexion, on se reportera à J.-B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, Paris, Vrin, 2000, notamment, p. 54-56 qui emploie de préférence les termes « diérèse », « anti-diérèse » et « subdiérèse ».

⁶ *DL VII*, 61 = *FDS* 621. Διαίρεσις δὲ ἐστὶ γένους ἢ εἰς τὸ προσεχῆ εἶδη τομή, οἷον τῶν ζώων τὰ μὲν ἐστὶ λογικά, τὰ δὲ ἄλογα. ἀντιδιαίρεσις δὲ ἐστὶ γένους εἰς εἶδος τομῆ κατὰ τὸνναντίον, ὡς ἂν κατ' ἀπόφασιν, οἷον τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἀγαθὰ, τὰ δ' οὐκ ἀγαθὰ. ὑποδιαίρεσις δὲ ἐστὶ διαίρεσις ἐπὶ διαιρέσει, οἷον τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἀγαθὰ, τὰ δ' οὐκ ἀγαθὰ, καὶ τῶν οὐκ ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐστὶ κακά, τὰ δὲ ἀδιάφορα. Μερισμὸς δὲ ἐστὶ γένους εἰς τόπους κατὰτάξι, ὡς ὁ Κρίνις· οἷον τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐστὶν περὶ ψυχὴν, τὰ δὲ περὶ σῶμα. Ἀμφιβολία δὲ ἐστὶ λέξις δύο ἢ καὶ πλείονα πράγματα σημαίνουσα λεκτικῶς καὶ κυρίως καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ ἔθος, ὡσθ' ἅμα τὰ πλείονα ἐκδέξασθαι κατὰ ταύτην τὴν λέξιν· οἷον Ἀυλητρίς πέπτωκε· δηλοῦνται γὰρ δι' αὐτῆς τὸ μὲν τοιοῦτον, Οἰκία τρίς πέπτωκε, τὸ δὲ τοιοῦτον, Ἀυλήτρια πέπτωκε. Traduction R. Goulet modifiée.

dans les deux cas à la subdivision d'une contre division. Mais la chose se complexifie si l'on prend en compte le fait que ces deux processus de division entretiennent eux-mêmes un rapport de ce genre. En effet, la catégorie des ἀδιάφορα qui est le point de départ d'un processus de contre division/subdivision est elle-même le résultat d'une contre division ; la double division qu'elle subit apparaît donc comme la subdivision complexe de la contre division initiale.

L'ἀντιδιαίρεσις et l'ὑποδιαίρεσις sont des sortes de divisions. Leur nom l'indique puisqu'il s'agit chaque fois de préfixer le substantif διαίρεσις. D'autre part, la subdivision qui se définit très logiquement comme « division portant sur une division » se trouve illustrée par un exemple qui reprend celui qui servait à illustrer la contre division. Un même processus est à la fois qualifié de division et de contre division. Cela vient justifier l'usage du terme διαίρεσις par Sextus avec un sens générique. Pourtant, dans la mesure où le terme n'est pas employé à propos d'un seul processus mais à propos de la tripartition du réel – qui met sur le même plan des niveaux de division différents – le terme διαίρεσις est alors utilisé en un sens élargi. Au vu du résultat, en revanche, il est possible de parler de façon tout à fait légitime de division et même de division « complète » (τέλειος) comme en témoigne précisément le texte de Sextus. Il ne s'agit pas en effet d'une division *en trois* mais de l'isolement, au terme d'un double processus dont les différentes étapes relèvent de la division, de trois domaines.

La division complète (ἡ τέλειος διαίρεσις) a une signification universelle (καθολική), tout en différant par sa syntaxe de la proposition universalisée. (...) L'énoncé « Parmi les choses qui sont, les unes sont bonnes, les autres mauvaises, les autres enfin intermédiaires entre bonnes et mauvaises », possède selon Chrysippe une signification universelle de type « Si certaines choses sont, ces choses sont soit bonnes, soit mauvaises, soit indifférentes ». Mais une proposition universalisée de ce type est fautive si un seul contre exemple lui est subordonné.¹

C'est parce que ces catégories rendent compte de l'ensemble des choses qui existent qu'on peut parler à leur propos d'une division *complète* ayant une signification universelle.

2. Une opération qui concerne le genre et l'espèce

Qu'il s'agisse d'une opération de division nous renseigne en outre sur le statut des « choses existantes » et sur celui des « biens », « maux », « indifférents ». Contrairement à la partition

¹ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 8-11 = LS 301 = en partie *SVF*, II, 224 : ἡ τέλειος, φασί, διαίρεσις, δύναμιν ἔχουσα καθολικὴν, συντάξει τοῦ καθολικοῦ διενήγοθεν. (...) διόπερ καὶ τὸ οὕτω λεγόμενον “τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακά, τὰ δὲ τούτων μεταξύ” δυνάμει κατὰ τὸν Χρύσιππον τοιοῦτόν ἐστι καθολικόν. “εἴ τινὰ ἐστὶν ὄντα, ἐκεῖνα ἦτοι ἀγαθὰ ἐστὶν ἢ κακά ἐστὶν ἢ ἀδιάφορα”. τὸ μόντοι γε τοιοῦτον καθολικόν ψευδὸς ἐστὶν ὑποτασσομένου τινὸς αὐτῷ ψεύδους. Traduction LS.

(μερισμός)¹ qui ordonne une répartition d'un genre d'après les domaines entre lesquels elle se répartit, la division, comme son nom l'indique, « divise » un genre en espèces. La division concerne en effet un « genre » et donne lieu à des « espèces », des notions qui ont été définies juste avant le passage de Diogène Laërce que nous citons :

Un genre (γένος) est un ensemble (σύλληψις) exhaustif de plusieurs concepts (πλειόνων καὶ ἀναφαιρέτων ἐννοημάτων)², comme animal; ce terme englobe en effet les animaux particuliers. (...) Une espèce (εἶδος) est ce qui est compris sous le genre (τὸ ὑπὸ γένους περιεχόμενον), comme sous l'animal est compris l'homme. Ce qui est le plus générique (γενικώτατον) est ce qui, tout en étant genre, n'a pas de genre, par exemple l'être; le plus spécifique (εἰδικώτατον) est ce qui, tout en étant espèce n'a pas d'espèce, comme Socrate.³

L'espèce (εἶδος), c'est ce qui est « compris sous le genre » (τὸ ὑπὸ γένους περιεχόμενον); le genre (γένος), c'est « un ensemble exhaustif de plusieurs concepts » (πλειόνων καὶ ἀναφαιρέτων ἐννοημάτων σύλληψις). L'illustration de chacune de ces deux définitions pose problème. Nous nous en tenons à l'illustration du « genre suprême »⁴. C'est l'existant qui est proposé en exemple alors que nous avons précédemment argumenté en faveur de la « doctrine du TGS » pour reprendre la terminologie de J. Brunschwig, autrement dit la doctrine du « τι comme genre suprême ». Cette difficulté n'est pas envisagée par R. Goulet, contrairement à A. A. Long et D. N. Sedley qui précisent même que le texte est « peu sûr » et qu'« on – eux-mêmes ou d'autres ? – a tenté de le corriger pour obtenir le sens de 'quelque chose' »⁵. Cette difficulté nous semble pouvoir être résolue si l'on considère le « genre » – tout autant que l'« espèce » – comme des catégories fonctionnelles, relativement au domaine que l'on se donne à analyser, en fonction de la catégorie que l'on divise. Cela ne signifie pas que l'on peut proposer d'autres partages mais que la focalisation sur telle ou telle catégorie du réel peut être définie dans les limites d'un « genre suprême » et d'« espèces dernières » et que les diverses catégories découpées à l'intérieur de ces limites peuvent être considérées tantôt comme des genres – voire le

¹ DL VII, 62, 1-2. Le texte est cité plus bas.

² J.-B. Gourinat, *op. cit.*, p. 54, propose également une traduction intéressante par « collection de concepts ».

³ DL VII, 61. γένος δὲ ἐστὶ πλειόνων καὶ ἀναφαιρέτων ἐννοημάτων σύλληψις, οἷον Ζῶον· τοῦτο γὰρ περιεἴληφε τὰ κατὰ μέρος ζῶα. (...) Εἶδος δὲ ἐστὶ τὸ ὑπὸ γένους περιεχόμενον, ὡς ὑπὸ τοῦ ζῴου ὁ ἄνθρωπος περιέχεται. γενικώτατον δὲ ἐστὶν ὁ γένος ὃν γένος οὐκ ἔχει, οἷον τὸ ὄν· εἰδικώτατον δὲ ἐστὶν ὁ εἶδος ὃν εἶδος οὐκ ἔχει, ὡς περὶ ὁ Σωκράτης. Traduction R. Goulet.

⁴ L'illustration de l'espèce dernière – l'espèce la plus « spécifique » – pose également problème. En effet si l'on identifie l'espèce dernière avec l'individu, et que l'on prend en compte le statut « phantasmatique » du concept (DL VII, 61) et par suite du genre qui en est formé et de l'espèce qui ressortit à ce dernier, comment peut-on encore la considérer comme un phantasme ? C'est R. Goulet qui souligne cette difficulté. Il remarque en effet à ce propos, note 1, p. 830, qu'« il est étonnant qu'un individu soit ici donné comme exemple d'espèce » et renvoie à l'article de J. Brunschwig « La théorie stoïcienne du nom propre », *Études de philosophie hellénistique*, Paris, PUF, 1995, p. 115-139, p. 119, alors que rien n'est dit sur ce point dans le recueil de A. A. Long et D. N. Sedley, pourtant traduit par J. Brunschwig. Je laisse de côté cette question qui n'importe pas ici pour notre propos

⁵ A propos du texte LS 30C, p. 52, note 5.

« genre suprême » – tantôt comme des espèces. Si l'on prend en compte le réel, le genre suprême n'est autre que le $\tau\iota$. A la limite, c'est lui et lui seul qui est « genre suprême » absolument. Mais si l'on prend en compte les choses qui existent, alors c'est bien l'existant qui est le genre suprême. Il n'est pas besoin de corriger le texte mais de le comprendre dans cette perspective. Les « choses existantes » peuvent être considérées comme le « genre suprême ». Et la traduction de R. Goulet nous semble souligner cet aspect : « l'existant » n'est qu'un « exemple » – parmi d'autres – de « genre suprême »¹. Dans cette perspective – si l'on s'attache à considérer les choses existantes – les catégories de biens, maux, « préférables », « dépréférables » et indifférents absolus peuvent être considérées comme des « espèces dernières ». Diogène Laërce emploie à cet égard le terme d'εἶδος, Santé et richesse, nous dit-il, sont des ἀδιάφορα, mais ce sont des « indifférents » κατ' εἶδος προηγμένα, « de l'espèce des préférables »². Un domaine étant donné – ce qui revient déjà à sélectionner un élément, à adopter une certaine perspective – il se caractérise par un certain genre suprême et par des espèces dernières. En revanche, toute latitude est laissée entre ces deux pôles pour isoler tel niveau plutôt que tel autre en le traitant en tant que genre que l'on divise. Si l'on reprend la formule de Diogène, les non biens sont une espèce du genre « choses existantes » et se trouvent subdivisés en maux et indifférents. Mais on peut également se focaliser sur la division des ἀδιάφορα, qui, en tant que domaine d'analyse, peut être considéré comme un genre dont les ἀδιάφορα « qui diffèrent » et « qui sont indifférents » seront les espèces. C'est une différence de point de vue qui sépare les exposés de Sextus et de Diogène Laërce à propos de la division des êtres. Le premier divise le réel en choses qui diffèrent et réalités indifférentes, les premières se subdivisant en biens et en maux³ ; le second divise le réel en biens et non biens, les non biens se trouvant subdivisés en maux et indifférents⁴. Les divisions de Sextus et de Diogène Laërce ne *signifient* pas la même chose. Si « les choses qui existent » apparaissent bien comme le domaine en question, en revanche, biens et maux ne sont pas au même niveau chez Diogène Laërce, contrairement à ce qui se joue chez Sextus. Chez Diogène, le bien est une espèce alors qu'indifférents et maux apparaissent comme des sous-espèces. Maux et indifférents sont sur le même plan ; bien et maux ne sont pas sur le même plan. Chez Sextus,

¹ Traduction de *DL*, VII, 61, p. 830 : « Ce qui est le plus générique est ce qui, tout en étant genre, n'a pas de genre, *par exemple*, l'être » (nous soulignons).

² *DL* VII, 102 = *SVF* III, 117 = *LS* 58A.

³ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 16, 1-17, 1 : « Parmi les êtres, les uns sont indifférents, d'autres diffèrent, parmi ceux qui diffèrent, les uns sont bons, les autres mauvais » (τῶν ὄντων ἃ μὲν ἐστὶν ἀδιάφορα, ἃ δὲ διαφέροντα, τῶν δὲ διαφερόντων ἃ μὲν ἀγαθὰ ἃ δὲ κακά). Notre traduction.

⁴ *DL* VII, 61 : « Parmi les êtres les sont bons, les autres non bons et parmi les non bons, les uns sont mauvais, les autres indifférents » (Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἀγαθὰ, τὰ δ' οὐκ ἀγαθὰ, καὶ τῶν οὐκ ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐστὶ κακά, τὰ δὲ ἀδιάφορα). Notre traduction.

c'est l'indifférent qui est une espèce alors que le bien et le mal sont des sous espèces – de même niveau. Dans un cas, c'est le bien qui se trouve mis en exergue et qui fonctionne comme un critère – la question est de savoir « si c'est un bien ou non ». Dans l'autre cas, c'est le fait de différer qui se trouve en position de critère – il s'agit de savoir « si cela diffère ou non ». Par suite, dans un cas la division des indifférents apparaît comme une subdivision, dans l'autre comme la division d'une subdivision. On ne saurait arguer du caractère non stoïcien de la version de Sextus. Plusieurs arguments nous semblent susceptibles d'appuyer le caractère stoïcien de cette formulation. En effet, nous l'avons vu en évoquant les différentes tripartitions des « choses qui existent », les ἀδιάφορα sont posés en vis-à-vis par rapport au bien et au mal qui sont, même si ce n'est pas explicite, la subdivision d'une catégorie de choses qui diffèrent. Sextus ne fait que donner une formalisation explicite, il donne le terme manquant. D'autre part, à l'inverse, la version envisagée par Diogène Laërce dans le passage que nous venons d'étudier est une exception. Enfin, dans la mesure où le principe de différence est, dans tous les exposés, au principe de la division des ἀδιάφορα, nous avons là un schème de division des réalités existantes. Genre et espèce témoignent de la manière dont on se représente le monde, ce qui n'est pas un vain mot chez les stoïciens qui admettent qu'une représentation correcte du réel est possible – ils parlent à ce propos de « représentation comprehensive » (φαντασία καταληπτική)¹. Le genre et l'espèce disent donc à la fois la conception du monde et les partages effectifs de ce monde. Cela se trouverait confirmé par le statut conceptuel que les stoïciens attribuent au genre et à l'espèce. Loin d'être un problème, la non réciprocity des définitions du genre et de l'espèce – l'espèce est définie en fonction du genre mais le genre se définit en fonction des concepts (ἐννόηματα) – nous permet en effet de saisir le statut de l'espèce et du genre. Genre et espèce sont des manières commodes de rendre compte du réel et surtout de ce qui existe. Genre et espèce n'ont aucune place dans l'ontologie stoïcienne ; ce ne sont ni des corps ni des incorporels². Il s'agit simplement de termes, de mots, qui renvoient à une certaine manière de considérer le réel.

¹ Nous renvoyons au texte canonique de Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 247-260 = LS 40E et K ainsi qu'à l'article de D. N. Sedley, « Zeno's definition of phantasia katalēptikē », dans T. Scaltsas and A. S. Mason (éds.), *The Philosophy of Zeno. Zeno of Citium and his Legacy* (Larnaca 2002), 133-54, déjà publié sous le titre « La définition de phantasia katalēptikē par Zénon » dans G. Romeyer Dherbey, J.-B. Gourinat (éds.), *Les Stoïciens*, Paris 2005, p. 75-92.

² DL VII, 61 : « Un concept est un phantasme de la pensée qui n'est ni quelque chose ni quelque chose de qualifié, mais quasi-quelque chose et quasi-quelque chose de qualifié, comme lorsque survient l'image mentale d'un cheval alors qu'il n'est pas présent » (Ἐννόημα δὲ ἐστὶ φάντασμα διανοίας, οὔτε τι ὄν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δὲ τι ὄν καὶ ὡσανεὶ ποιόν, οἷον γίνεται ἀνατύπωμα ἵππου καὶ μὴ παρόντος). Traduction R. Goulet. Cette doctrine remonte à Zénon. Voir à ce propos Stobée, *Eclog.*, I, 12, 3, p. 136, 21 W = SVF I, 65 = fr. phys 40 (p. 472 Diels) = LS 30A : « Doctrine de Zénon : Ils disent que les concepts ne sont ni des 'quelques-choses', ni des 'qualifiés', mais des phantasmes fabriqués par l'âme, qui sont des 'quasi

3. Les enjeux philosophiques de la division

La division est un *outil philosophique*. Elle rend compte du réel, mais elle le fait en termes de partages et non de définitions. Il est rare que la division conduise à une définition chez les stoïciens. La division rend compte du réel, mais au moins autant de la *perspective* qui est prise sur ce réel. *La division est un discours sur le réel qui répond à la distinction (distinctio) que l'on peut faire entre les choses et à la différence (differentia)¹ qui existe entre les choses selon une certaine perspective*. Cela ne signifie pas que chacun peut déterminer les partages qui lui plaisent ou lui semblent pertinents. Il existe des critères pertinents de division qui donnent lieu à des domaines pertinents qui correspondent aux articulations du réel *éthique*. Ce n'est que sur la base de ces critères et de ces domaines qu'une marge de manœuvre est laissée. La division témoigne d'une certaine perspective prise sur le réel et elle insiste sur un certain aspect. Elle dit quelque chose à propos de ces partages pertinents qu'il n'est pas question de changer. En d'autres termes, la division pertinente du réel existant est éthique pour les stoïciens. Diviser le réel autrement que de manière éthique n'est pas pertinent pour eux ; la division éthique du monde qui négligerait la catégorie des indifférents ne rendrait pas compte du réel de manière satisfaisante.

Pour les stoïciens, la division relève de la « dialectique »², et plus précisément de la rubrique qui a trait aux « signifiants » (σημαινοντα), une partie qui se distingue de celle consacrée aux signifiés (σημαινόμενα) et que Diogène désigne par deux fois, au moment de la division de la dialectique et à l'issue de l'exposé sur cette première branche de la dialectique³, comme « théorie du son vocal » (περι φωνῆς θεωρία). C'est donc la fécondité philosophique de la dialectique que la division vient mettre en lumière.

4. La réappropriation stoïcienne d'un protocole classique

quelques-choses' et des 'quasi-qualifiés'. Ce sont là, disent-ils, ce que les anciens philosophes appelaient Idées » (Ζήνωνος <καὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ>. τὰ ἐννοήματὰ φασι μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιὰ, ὡσανεὶ δὲ τινὰ καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι). Traduction *LS*. Pour une analyse de la dimension polémique par rapport à l'ontologie platonicienne, voir J. Brunschwig, « La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne », *art. cit.* et J.-B. Gourinat, *op. cit.*, p. 55-56 et L. Montoneri, « Platon, die Ältere Akademie und die stoische Dialektik » dans K. Döring et th. Ebert (éds.), *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*, Stuttgart, 1993, p. 239-251. On peut en effet rapprocher le terme ἐννόημα de celui qu'emploie Parménide (132b) quand il envisage la possibilité que l'idée soit un simple concept. Cette doctrine aurait été suivie par Cléanthe, Chrysippe et Archédème. Voir J.-B. Gourinat, *op. cit.*, p. 55 qui fait référence à *SVF* I, 494 et II, 364 = *FDS* 318A.

¹ Cf. Gaffiot *s. v.* *distinctio* et *differentia* qui admettent respectivement une acception subjective et une acception objective.

² *DL* VII, 55-62.

³ *DL* VII, 43 ; 62.

Une autre remarque concerne la réappropriation stoïcienne de ce principe. La division (*διαίρεσις*) est en effet un outil philosophique¹ attesté depuis Platon², qui entend se distinguer explicitement de ses prédécesseurs à cet égard³. La division permet aux interlocuteurs des dialogues de passer du nom des choses aux choses elles-mêmes⁴, opération philosophique par excellence. Le cas du pêcheur à la ligne, censé fournir un paradigme pour ce passage du nom de « sophiste » au sophiste lui-même⁵, ne donne rien d'autre en effet qu'un canevas méthodologique fondé sur la division, une méthode que suivra également le *Politique*, à quelques aménagements près⁶. Il ne s'agit plus d'une problématique technique⁷ mais d'un cadre gnoséologique – entre sciences pratiques et sciences exclusivement théorétiques⁸. La division permet d'atteindre la chose en aboutissant à une définition (*ὄρος*)⁹. A cet égard, la définition est bel et bien le critère de pertinence et de réussite de la

¹ Platon, *Sophiste*, 253 b-c. L'Étranger : — « Mais alors puisque nous avons admis que les genres aussi acceptent entre eux un mélange de cette sorte, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait une certaine science qui permette d'avancer le long des raisonnements et qu'elle soit à la disposition de celui qui prétend indiquer exactement quels genres s'accordent avec d'autres, et quels autres ne s'acceptent pas mutuellement, et, ensuite, s'il y en a quelques-uns qui s'unifient à partir de tous les autres, de telle sorte qu'ils aient le pouvoir de se mélanger et, enfin, en ce qui concerne les séparations, s'il y en a d'autres qui sont la cause de la division des ensembles ? » Traduction N. L. Cordero.

² Pour cette question chez Platon, on se reportera à D. El Murr, « La division et l'unité du politique de Platon », *Les études philosophiques*, 2005/3, n°74, p. 295-324 ; J.-F. Pradeau et L. Brisson, introduction au *Politique*, Paris, Flammarion, p. 22-28.

³ La critique du *Sophiste* à l'égard des penseurs précédents est éloquent sur ce point.

⁴ Platon, *Sophiste*, 218 b-c. L'Étranger : — « En revanche, et pour commencer, c'est – il me semble – en commun que nous devons tous deux examiner le sophiste, afin de chercher et de montrer grâce à une définition ce qu'il est. Car pour l'instant, nous ne partageons, toi et moi, que son nom ; en ce qui concerne l'objet que nous désignons par lui, par contre, il est probable que nous avons chacun de nous, des notions particulières. Mais, dans tous les cas, il est toujours préférable de se mettre d'accord sur la chose elle-même, grâce à des définitions, plutôt que sur le nom isolé, sans définition ». Traduction N. L. Cordero. C'est le terme *λόγος* qui est traduit ici par « définition » mais N. L. Cordero s'en justifie en note (p. 216) en s'appuyant sur F. M. Cornford (*Plato's Theory of Knowledge*, Londres, 1935, p. 170) qui affirme que « ce nouveau sens du *λόγος* est une définition de l'espèce obtenue grâce à la découverte du genre qui l'inclut, et de sa différence spécifique », et sur P. Kucharski (*Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, 1949, p. 164) qui ajoute, selon la reformulation de N. L. Cordero, que le *λόγος* « se confond avec la méthode même qui nous a permis d'aboutir à cette connaissance ».

⁵ Platon, *Sophiste*, 221c. L'Étranger : — « Eh bien, servons-nous de ce modèle et tentons de savoir ce qu'est le sophiste ».

⁶ Platon, *Politique*, 258b. L'Étranger : — « Il faut procéder à une division des sciences (*Τὰς ἐπιστήμας ἄρα διαληπτέον*), comme nous l'avons fait en menant notre enquête sur le personnage précédent (*scil.* le sophiste) (...) mais il me semble, Socrate, que ce ne sera pas selon le même découpage (*Οὐ μὲν δὴ κατὰ ταῦτόν*) ». Traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau.

⁷ Platon, *Sophiste*, 219a et c.

⁸ Platon, *Politique*, 258c-e. L'Étranger : — « De quel côté va-t-on trouver ce sentier qui mène vers le politique (*Τὴν πολιτικὴν ἀτραπὸν*) ? Il faut en effet le découvrir, et le distinguer des autres, en marquant qu'il ressortit à une nature unique et en indiquant que tous les sentiers qui s'en écartent ressortissent à une seule autre espèce, faire en sorte que notre âme conçoive que l'ensemble des sciences se répartit en deux espèces. (...) Divise (*διαίρει*) alors l'ensemble des sciences de la façon que voici, en donnant aux unes le nom de 'pratiques' (*πρακτικὴν*) et aux autres celui de 'purement cognitives' (*μόνον γνωστικὴν*) ». Traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau.

⁹ Pour le *Politique*, 266e ; 292a ; c ; 293c ; e ; 296 e. Platon n'emploie jamais dans aucun de ces dialogues le terme *ὀρισμός* qu'utiliseront ses successeurs.

division comme le souligne D. El Murr¹ à propos de l'analyse du *Politique* où il montre de façon très convaincante que la division est le principe d'unité de ce dialogue². Élément philosophique par excellence, la division en espèces qui sont en même temps des parties³, est, avec la définition, l'un des deux attributs caractéristiques du dialecticien⁴, capable de rassembler aussi bien que de distinguer finement à l'intérieur de ce qui est rassemblé⁵. Quand on parle de « méthode », il importe cependant de préciser qu'il ne s'agit pas d'une méthode heuristique qui fonctionnerait en quelque sorte toute seule. La division ne fonctionne que quand elle est menée par le dialecticien qui lui donne un point de départ et un canevas⁶, qui est capable de rectifier des erreurs⁷, autrement dit qui sait déjà, quoi qu'il en dise, ce qu'est la chose. Le dialecticien possède déjà la définition. La division permet d'exposer, de mettre au jour le passage du nom des choses aux choses elles-mêmes. Elle ne permet pas à celui qui ne connaîtrait pas la définition de la découvrir. A la limite, la division n'est une méthode de découverte du réel qu'au sens le plus littéral du terme, au sens où l'on met sous les yeux des

¹ D. El Murr, *art. cit.* : « À l'évidence, la pertinence d'une division ne se mesure que rétrospectivement, à l'aune de son résultat (la définition). Or, pour ce faire, la validité de la définition doit être évaluée. Pour le dire dans les mots, maintes fois réitérés, du *Politique*, on sait qu'une division est achevée et une définition complète, quand le nom (d'où la précision en 267a5-6) donné au résultat de la dernière coupe correspond à la seule et unique réalité recherchée. Par conséquent, il faut, pour s'assurer que la division est achevée, vérifier si la réalité visée dont on connaît le nom (art politique, ou homme royal) peut seule prétendre au titre qui la définit (pasteur d'hommes) » (p. 298-299). « Le dialogue souligne avec beaucoup d'insistance la nécessité pour la réalité définie de rester seule au terme de la division : cf. l'usage de l'adjectif *μόνον* en 267c2, 268c2, C10, 275b4, 276b6, 279a4, 303e, 304a3. Voir aussi l'usage de l'adverbe *τέλεως* ou de l'adjectif *τέλεον* en 267c-d, 275a9, 277A1, a5, 281d2 » (note 1, p. 299). Et d'appliquer cela au dialogue du *Politique* : « Aussi la définition finale dit l'essentiel et confirme non seulement le succès de la division, mais sa rigueur et son unicité : Mais celle qui dirige (*ἄρχουσαν*) toutes les autres [sciences, cf. 305c9], qui prend soin (*ἐπιμελουμένην*) des lois et de tous ceux qui sont dans la cité et qui tissent ensemble (*συνυφαίνουσιν*) toutes choses de la façon la plus correcte, rien ne serait plus juste, semble-t-il, pour circonscrire sa puissance propre (*τὴν δύναμιν αὐτῆς*) en une dénomination commune, que de l'appeler politique (305e2-6) » (p. 315-316).

² D. El Murr, *art. cit.*, p. 296 : « Pour peu qu'on prête attention à la lettre du texte, à l'ensemble des passages où Platon, par la bouche de l'Étranger, n'a de cesse de rappeler les différentes étapes de la division, il devient clair que l'unité du *Politique* est celle de l'unique *διαίρεσις* qui le parcourt ».

³ Platon, *Politique*, 263b : « Prends bien garde à ne pas croire que cette claire distinction (*scil.* Que la partie et l'espèce sont deux choses différentes (*Εἶδος τε καὶ μέρος ἕτερον ἀλλήλων εἶναι*), tu l'as entendue de ma bouche. (...) Chaque fois que quelque chose est considéré comme une espèce (*εἶδος*) de quoi que ce soit, il est nécessaire qu'elle soit aussi partie (*μέρος*) de la chose dont elle est dite être l'espèce, mais il n'est pas du tout nécessaire que la partie soit en même temps espèce. Voilà, Socrate, des deux explications, celles que tu devrais toujours considérer comme mienne ». Traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau.

⁴ Platon, *Phèdre*, 266b-c : « Oui, voilà, Phèdre, de quoi, pour ma part, je suis amoureux : des divisions et des rassemblements qui me permettent de parler et de penser. Si je crois avoir trouvé chez quelqu'un d'autre l'aptitude à porter ses regards vers une unité qui soit aussi, par nature, l'unité naturelle d'une multiplicité, 'je marche sur ses pas et je le suis à la trace comme si c'était un dieu'. Qui plus est, ceux qui sont capables de faire cela, dieu sait si j'ai raison ou tort de les appeler ainsi, mais, jusqu'à présent, je les appelle 'dialecticiens' ». Traduction L. Brisson.

⁵ Platon, *Phèdre*, 266b.

⁶ Les schémas de division du *Sophiste* et du *Politique* ne sont pas les mêmes. Cf. ci-dessus pour la mention explicite de l'Étranger.

⁷ De même, après avoir rangé le sophiste parmi les acquéreurs et les vendeurs, l'Étranger en vient à montrer qu'il se range finalement parmi les producteurs.

partages pertinents du réel. À cet égard, la division permet plusieurs niveaux de lecture du réel : les divisions du *Sophiste* et du *Politique* ne sont pas celles du *Phèdre* et le cadre dialogique dans lequel s'inscrit la division est loin d'être indifférent. L'Étranger conduit Socrate et Théétète vers une définition à partir d'un cadre problématique pertinent – les techniques ou les sciences. La quête menée à propos du sophiste se distingue également de celle visant à définir le politique dans la mesure où, pour saisir le premier, on insiste davantage sur la traque des fausses similitudes¹. Les discours de Phèdre et de Socrate partent en revanche d'une définition – fût-elle imprécise – pour distinguer des formes légitimes et illégitimes d'amour et proposer enfin une définition axiologiquement pertinente². En ce sens, le *Phèdre* se rapproche de la précaution du *Sophiste* à l'égard des similitudes trompeuses. On comprend dès lors que la division permet de rendre compte du réel en aboutissant, grâce à l'aide du dialecticien, à la définition des choses, autrement dit à leur essence. On comprend aussi que la division permet de distinguer les fausses similitudes et de distinguer également des formes légitimes et illégitimes. La division a des enjeux gnoséologiques – rendre compte du réel – et normatifs – distinguer des formes correctes et incorrectes d'itération. Dans les deux cas, il s'agit de rendre compte dans le discours, des articulations du réel, ce qu'illustre la métaphore platonicienne du bon boucher³.

En cela, Platon fait des émules. Il est suivi par Aristote et par les péripatéticiens ainsi que par les stoïciens comme en témoigne Galien⁴, autrement dit, des penseurs qui tiennent la dialectique en

¹ Voir à ce propos la thèse défendue par A. Jaulin (« Rupture et continuité : les divisions du *Sophiste* de Platon », dans M.-L. Desclos, *Figures de la rupture, figures de la continuité chez les Anciens, Recherches sur la philosophie et le langage*. Actes du colloque du PARS A 2002, Presses de l'Université Pierre Mendès France, 2011, p. 169-179) qui montre que les divisions du *Sophiste*, qui opèrent sur des opinions, consisteraient avant tout à distinguer les fausses similitudes, le Même et l'Autre.

² Platon, *Phèdre*, 265e-266 b : « Nos deux discours ont ramené le dérèglement de l'esprit à une espèce commune. Mais, comme d'un corps unique partent des membres qui, par nature, forment un couple et portent le même nom, même s'ils sont dit 'de gauche' et 'de droite', ainsi nos deux discours ont considéré le dérangement de la raison en nous comme une espèce naturelle unique, même si l'un de ces discours a coupé un morceau du côté droit, alors que l'autre a coupé du côté gauche et qu'il a vilipendé tout à fait à juste titre ; l'autre discours, nous conduisant sur le côté droit de la folie, y a trouvé à son tour une espèce divine d'amour, qui porte le même nom et, la présentant aux regards, il l'a louée comme la cause des plus grands biens pour l'homme ». Traduction L. Brisson.

³ Platon, *Phèdre*, 265e : « pouvoir (...) découper par espèces suivant les articulations naturelles, en tâchant de ne casser aucune partie, comme le ferait un mauvais boucher sacrificateur » (Τὸ (...) κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον). Traduction L. Brisson.

⁴ Galien, *Adversus Lycum libellus*, 3, 7 Vol. XVIII A. p. 209, l. 6-11 (Kühn) = en partie *SVF* II, 230 = *LS* 32G (qui omet la fin de la phrase) : « Car c'est dans la reconnaissance des différences (ἐν γὰρ τοι τῇ γνώσει τῶν διαφορῶν) de chacune des choses existantes que consistent les diverses formes d'expertise. L'exposé le plus complet s'en trouve chez Platon, dès le début du *Philebe*. Mais son idée a été conservée par Aristote, Théophraste, Chrysippe et Mnesitheos et par quiconque tient, à propos de l'art qui touche aux lettres, le même discours » (ἐν γὰρ τοι τῇ γνώσει τῶν διαφορῶν ἐκάστου τῶν ὄντων αἱ τέχναι συνίστανται. καὶ τοῦτο ἐπὶ πλείστον μὲν κἀν τῷ Φιλήβῳ διήλθεν ὁ Πλάτων εὐθύς ἐν ἀρχῇ τοῦ συγγράμματος. ἐφύλαξε δ' αὐτοῦ τὴν γνώμην Ἀριστοτέλης καὶ Θεόφραστος, Χρυσίππος τε καὶ Μνησίθεος καὶ οὐδείς ὅστις οὐ διήλθεν ἐν τῷ περὶ τέχνης γράμματι τὸν αὐτὸν λόγον). Traduction *LS* amendée.

haute estime¹. Que la division soit un outil philosophique et qu'elle permette de rendre compte du réel, Aristote en convient², à ceci près que les procédures et les enjeux de la division sont loin d'être identiques chez les deux auteurs³.

A cet égard, les stoïciens se rapprochent davantage de Platon que d'Aristote quand ils divisent les choses qui existent selon la contrariété – *ἀντιδιαίρεσις* – (des choses qui diffèrent/des choses indifférentes ; des bien/des non biens). Aristote fustige en effet les dichotomies⁴, d'autant plus quand elles font intervenir la privation⁵ qui signe l'arrêt de tout processus de division, ce qui, pour le Stagirite, est illégitime tant qu'on n'est pas arrivé à l'espèce dernière⁶. L'écart par rapport à Aristote est complet si l'on ajoute que c'est la branche privative qui se trouve parfois subdivisée par les stoïciens (les non biens en maux et indifférents ; les indifférents subissent à leur tour des processus de différenciation). Plus encore, les stoïciens retrouvent dans leur double tripartition du réel un schéma platonicien, nous l'avons dit⁷. Platon divise précisément les *ὄντα* en biens, maux et « intermédiaires » (*μεταξύ*), un terme utilisé par les stoïciens dans un tel contexte, en concurrence avec les *οὐδέτερα* et avec les *ἀδιάφορα*. La similitude avec Platon s'arrête cependant là car pour ce dernier les choses qui ne relèvent ni du bien ni du mal ne concernent qu'une infime partie des choses

¹ Ce qui n'implique évidemment pas une réduction de la dialectique à la division. Pour Platon, comme le rappellent J.-F. Pradeau et L. Brisson, *op. cit.*, p. 23-28, la dialectique est « le nom que Platon réserve, à tout le moins depuis la *République* et le *Phèdre*, à l'usage philosophique de la pensée et du discours » et qui se distingue donc de l'usage persuasif qu'en font les orateurs, les sophistes, les hommes politiques. « Platon cherche à en distinguer l'usage philosophique, dont la prétention est de dire 'ce qui est' et d'atteindre la connaissance véritable de l'objet du discours. (...) Le dialecticien est alors le nom platonicien du philosophe, et la dialectique le nom de sa capacité pédagogique ». Voir la définition du dialecticien dans *Phèdre*, 265c-266b. Les stoïciens attribuent une grande valeur à la dialectique qui apparaît comme une science et comme une vertu, une vertu de l'assentiment. (Cicéron, *De fin.*, III, xxix, 72 ; *DL VII*, 46-48 ; PHerc. 1020). Pour le rapport plus complexe qu'entretient Aristote envers la dialectique platonicienne, voir *Topiques* (notamment le livre VIII) ainsi que l'article de M. Dixsaut, « Aristote Parricide. Note sur la dialectique chez Platon et Aristote », dans É. Tsimbardaros (éd.), *Platon et Aristote. Dialectique et Métaphysique*, Bruxelles, Ousia, 2002.

² Aristote, *PA I*, 4, 644b17-19 : « On vient donc d'exposer la méthode qu'il faut adopter dans l'étude de la nature, la marche à la fois la plus directe et la plus facile dans l'examen des êtres naturels. On a traité aussi de la division, de quelle façon on peut l'utiliser avec profit » (*Πῶς μὲν οὖν ἀποδέχασθαι δεῖ τὴν περὶ φύσεως μέθοδον, καὶ τίνα τρόπον γίνοιτ' ἂν ἡ θεωρία περὶ αὐτῶν ὁδῶ καὶ ῥᾶστα, ἔτι δὲ περὶ διαίρεσεως, τίνα τρόπον ἐνδέχεται μετιοῦσι λαμβάνειν χρησίμως (...) εἴρηται*). Traduction P. Pellegrin.

³ Nous nous référons à l'article cité d'A. Jaulin.

⁴ Aristote, *PA I*, 4, 644b19-20 : « (Nous avons énoncé) les raisons pour lesquelles la dichotomie est tantôt impossible, tantôt inefficace » (*καὶ διότι τὸ διχοτομεῖν τῇ μὲν ἀδύνατον τῇ δὲ κενόν, εἴρηται*). Traduction P. Pellegrin. Cela a notamment été envisagé aux chapitres 2 (642b5-20) et 3 (642b21-644a10).

⁵ C'est à ce point précis qu'est consacré le chapitre 3 du premier livre des *Parties des animaux*.

⁶ Pour le processus de division jusqu'à l'espèce dernière qui se caractérise par la « dernière différence » (*τελευταία διαφορά*) et donc le moment où il n'est plus possible de faire de différence, voir *Métaph.*, Z 12, 1037b7-1038a35.

⁷ Platon, *Gorgias*, 476e. Voir également *Ménon* 87e-88a ; *Euthydème*, 280e.

et, surtout, n'admettent précisément plus aucune forme de différence¹. Chez Platon comme chez Aristote, l'indifférence n'est pas relative, elle est définitive et il n'y a rien à en dire. Enfin, la division n'aboutit pas ici à une définition. Deux philosophies du réel s'opposent sur ce point : ou bien l'on rend compte du réel en donnant des définitions censées correspondre aux essences ou bien l'on rend compte du réel en dessinant des partages et des catégories. Tous s'accordent sur l'importance philosophique de la division ; tous s'accordent également sur les précautions à apporter à cette opération ; tous enfin, s'accordent pour dire qu'une division bien faite permet de conduire aux choses mêmes, à l'essence des choses. Pourtant tous divergent sur les modalités de la division et sur les critères qui y président ainsi que sur le niveau pertinent auquel s'effectue la division. La division rend compte et témoigne d'une certaine philosophie du réel.

2. 1. 1. 4. Remarques à propos des enjeux de la référence aux *ὄντα*

La polarisation du champ éthique en biens, maux, « préférables », « dépréférables » hérite donc d'une opération plus fondamentale de division dont elle ne prend en compte *que quatre catégories*, négligeant la catégorie des indifférents absolus. En d'autres termes, le domaine pratique ne prend en compte *qu'un aspect de la réalité*, des choses qui existent. Plus précisément, le domaine pratique ne prend en compte *que les choses qui diffèrent* en quelque manière. Il est donc possible d'envisager le champ dans lequel évolue le jugement de valeur comme relevant d'une *opération de cadrage par rapport au réel*.

Les stoïciens divisent le monde et font émerger des choses « indifférentes » d'un certain point de vue mais dont certaines parmi elles, si l'on suit la position orthodoxe à quoi s'oppose Ariston, diffèrent sous un autre, ce qui les place au carrefour de plusieurs traditions philosophiques. D'un point de vue éthique, Platon admet lui aussi des « intermédiaires » entre les biens et les maux et plus précisément, des intermédiaires qui subissent eux aussi une division selon qu'ils relèvent du bien, du mal ou d'aucun des deux. Restera à savoir si le remplissage des catégories est identique. En ce qui concerne les indifférents absolus, c'est manifeste. Nous avons également remarqué qu'il n'utilisait pas le terme d'*ἀδιάφορα*. Et c'est vers les cyniques qu'il conviendra de se tourner à ce sujet, mais cela impliquera de préciser les critères au nom desquels se fait la division et, par conséquent, les réalités auxquelles correspondent les catégories en question. D'un point de vue

¹ Ce qui, nous allons le voir, conduirait à rapprocher dans une certaine mesure l'hétérodoxe Ariston de Platon, l'un et l'autre n'admettant qu'une définition absolue de l'indifférence à cette différence près que les intermédiaires platoniciens correspondent à l'espèce stoïcienne des indifférents absolus.

méthodologique, l'opération stoïcienne de division se rattache à Platon, mais le faire en terme d'indifférence est une faute logique pour les penseurs classiques, l'indifférence étant précisément ce que l'on ne peut plus diviser, le terme de l'opération.

Dans la mesure où les objets impliqués dans le processus de discrimination s'avèrent être aussi des catégories qui assurent la division du réel, il devient évident que la différence qui s'apprécie subjectivement – comme c'est le cas dans la représentation « que cela convient » – fait référence à une certaine distribution du réel indépendante de l'appréciation privée. Le processus d'évaluation est normé au sens où les catégories de biens, de maux et d'indifférents qualifiés impliqués dans la redescription – cette précision est capitale – du processus de discrimination ont un référent en dehors des singularités individuelles. Pourtant *cette référence au réel vient seulement assurer, attester formellement, que la différence des choses dont nous allons montrer, dans la suite de cette première section, qu'elle est axiologique, existe préalablement aux appréciations diverses et variées.* La référence au réel assure une fondation objective de la différence du réel *par rapport* à l'appréciation que chaque individu peut faire du réel. C'est en ce sens que l'on parle de processus normé. La *fondation* des partages implique au contraire que l'on prenne en compte les critères qui président à la différenciation du réel et plus simplement encore la nature des catégories qui se font jour. La référence au réel permet seulement d'attester, dans le système stoïcien, une différence objective des choses dont nous allons montrer qu'elle est axiologique. Il existe une différence réelle des choses et cette différence appelle un certain type de comportement comme en témoignent les suffixes grecs en *τον (αἰρετόν/ληπτόν¹) et latin en *ndum (*expetendum/seligendum*²)³. Ce qui diffère moralement – ce qui a une valeur morale – doit être choisi tandis que ce qui diffère selon la nature – ce qui a une valeur naturelle – doit simplement être sélectionné. Cette référence au comportement fait implicitement référence à un *jugement* approprié puisque le comportement, nous l'avons vu, découle du jugement. La différence réelle des choses implique que la discrimination – et par conséquent l'appréciation formulée dans un jugement – est une pratique normée. On comprend que le jugement soit l'élément charnière fondamental puisqu'il est censé assurer le lien entre la différence réelle de la chose et une réponse comportementale adaptée à cette différence. On comprend, dès lors que le réel appelle un certain type de jugement qui serait un jugement qui prenne en compte la différence réelle

¹ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 50, t. II, p. 75, 1 W = SVF III, 131.

² Cicéron, *De fin.*, III, vi, 21 pour *expetendum*.

³ On notera néanmoins une légère différence : la dimension impérative du latin qui n'apparaît pas – ou moins – dans le grec. A l'inverse, une distinction entre du possible et du contraignant concerne, chez Stobée *Eclog.*, II, 7, 6f, t. II, p. 78, 7 sq. W = SVF III, 89, deux modalités du choix (αἰρετόν/αἰρετέον)

des choses. Resterà à savoir s'il est légitime de dire, ou plutôt dans quelle mesure il est légitime de dire que la différence du réel est un *critère* pour le jugement¹.

2. 1. 2 La division stoïcienne du réel se fonde sur une perspective anthropologique qui met en œuvre une certaine conception de la nature humaine

La division du réel, ses principes et ses modalités, quand bien même elle débouche sur une fixation de la différence indépendante de l'appréciation subjective n'en est pas moins dépendante d'une référence à l'homme. La division stoïcienne du réel est une division du réel qui s'appuie sur des critères anthropologiques, ces derniers répondant à leur tour à une certaine conception, stoïcienne, de la nature humaine. Les critères de division du réel sont fondamentalement anthropologiques au sens où ils font référence à l'homme et à la perspective que l'homme prend sur le monde. Ce point – à savoir la dimension anthropologique des critères de division du réel et des catégories qui en découlent – est assez aisé à établir. Il s'agit moins en effet de prouver un nouvel élément que de souligner un élément impliqué dans les développements précédents pour en développer les conséquences et la portée. Revenons au préalable sur les deux critères en question qui nous permettront en outre d'apprécier l'extension des catégories en question et le type de réalité auquel elles correspondent.

2. 1. 2. 1. *La dimension anthropologique des deux critères*

A. conformité/contrariété à la nature VS conformité à la vertu/au vice

A propos du premier critère, nous avons déjà évoqué à plusieurs reprises la notion de « moralité ». Ce qui assure la distinction entre les biens et les maux d'une part et d'autre part entre ces biens et ces maux et d'autres réalités n'est autre en effet qu'un critère « moral », la moralité dont rend compte la notion grecque de *καλόν* et que Cicéron reprend en parlant d'*honestas* et d'*honestum*². Pourtant, il importe de préciser que les stoïciens ne présentent pas les choses exactement ainsi. Il serait plus précis de dire qu'*ἀρετή* joue dans un premier temps de la division, le même rôle que celui

¹ Ce sera l'objet du chapitre suivant qui interroge les règles du jugement.

² Ce concept fait la singularité philosophique du traité et il s'agit là d'une originalité par rapport à Carnéade dont le *De finibus* s'inspire beaucoup, qu'il s'agisse de la *diuisio* ou de critique du naturalisme. Voir C. Lévy, *Cicero Academicus, op. cit.*, p. 387-394 ainsi que J. Croissant, « La morale de Carnéade », *Études de philosophie ancienne*, dans Bruxelles, 1986, p. 230-275.

que joue φύσις dans le second temps¹. L'expression κατ' ἀρετήν est également attestée et fait l'objet de très nombreuses occurrences². Pourtant, c'est le couple ἀρετή/κακία, vertu/vice, plutôt que la vertu seule à laquelle on se conforme ou dont on s'écarte qui fonctionne comme critère. C'est en effet la conformité à la vertu ou au vice qui détermine l'utile ou le nuisible caractéristique du bien et du mal³.

B. Participation à la vertu ou au vice : définition du bien et réalités correspondantes

Ce premier critère de division fait bel et bien référence à une sensibilité éthiquement qualifiée, ce dont seul l'homme est capable parmi les animaux. Cela se trouverait confirmé par le fait que le bien n'a de sens que pour l'être rationnel⁴. On pourrait également reprendre à nouveau frais le texte de Sextus à propos de la division des réalités existantes : c'est « pour nous » (ἡμῖν) que ces choses diffèrent ou sont indifférentes⁵. Il convient alors d'entendre ce « nous » au sens fort : l'individu en tant que l'on prend sur lui une perspective éthique. Le critère qui assure le premier niveau de distinction n'est autre que la moralité qui équivaut à l'individu lui-même en tant qu'il est éthiquement qualifié. La moralité, la vertu, le bien, l'individu, telles sont les diverses manières dont on peut rendre compte du critère qui distingue les réalités en deux grands domaines et qui oppose les biens aux maux.

Une dernière remarque avant d'aborder le second critère de division : une fois ces critères en place, il n'est pas si aisé de conclure au remplissage des catégories de bien et de mal. Ce sont certes toujours des éléments qui ressortissent à la vertu ou au vice, mais reste à savoir à quelles réalités cela correspond. Deux voies sont possibles pour le découvrir.

¹ Par φύσις, nous faisons référence à la constitution du vivant qui permet de déterminer des choses « conformes à la nature » et d'autres « contraires à la nature ». Cette précision est indispensable dans la mesure où la nature est éthiquement qualifiée chez les stoïciens et, réciproquement, la vertu pleinement naturelle. En témoigne la définition de la fin (τέλος) comme accord avec la nature, parmi d'autres définitions. Voir notamment Stobée, *Eclog.*, II, 7, 6e, t. II, p. 77, 18-19 W = SVF III, 16 = LS 63A. Nous reviendrons sur cette question au cours du dernier chapitre de cette première partie. Pour la distinction en revanche entre une acception stricte de φύσις et la vertu, voir Alexandre d'Aphrodise, *De anima libri mant.*, p. 160, 3 Bruns = SVF III, 64.

² Voir notamment les définitions du bonheur comme vie conforme à la vertu : DL VII, 87 = SVF III, 4 ; Stobée, *Eclog.*, II, 7, 6e, t. II, p. 77, 18 W = SVF III, 16 = LS 63A ; Plutarque, *De Comm. Not.*, V, 1060E = SVF III, 139. Voir également Alexandre d'Aphrodise, *In Ar. Top.*, p. 211, 9 Wal = SVF III, 62.

³ Sur l'équivalence utile/vertu et nuisible/vice, DL VII, 104 = SVF III, 117 : « Être utile, c'est agir ou se tenir en conformité avec la nature, nuire, c'est agir ou se tenir en conformité avec le vice » (ὠφελείν δὲ ἐστὶ κινεῖν ἢ ἴσχειν κατ' ἀρετήν, βλάπτειν δὲ κινεῖν ἢ ἴσχειν κατὰ κακίαν). Traduction R. Goulet. Et pour la distinction entre κινήσις et σχέσις, cf. SVF III 78 ; 111 ; 244 ; 558.

⁴ Sénèque, *Ep. Mor.*, 124, 13-14 = LS 60H.

⁵ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 162, 1-4 : ὁπερ καὶ ἐπὶ τῆς τῶν ὄντων διαιρέσεως, ἐπεὶ ὅσα μὲν ἐστὶν ἀγαθὰ καὶ κακὰ, διαφέροντά ἐστιν ἡμῖν, ὅσα δὲ μεταξύ τῶν τε ἀγαθῶν καὶ κακῶν, ταῦτ' ἐστὶν ἡμῖν ἀδιάφορα. Texte cité et traduit ci-dessus.

Premièrement, à partir des passages parallèles¹ de Sextus² et Diogène Laërce³, les définitions et éventuellement la variation du niveau de définition, selon que l'on distingue une acception générale ($\kappa\omicron\iota\nu\omega\varsigma$), spécifique ($\iota\delta\iota\omega\varsigma$)⁴, nous conduisent à des réalités.

¹ Nous laissons de côté l'exposé parallèle de Stobée, *Eclog.* II, 7, 5d, t. II, p. 69, 11-70, 7 W (plus spécialement p. 69, 17-70, 7 = *SVF* III, 74), qui ne propose pas de réalités correspondantes aux définitions qu'il propose.

² Sextus Empiricus, *HP* III, 169 ; 170, 9-172, 1 ; *Adv. Math.*, XI, 22, 1-6 ; 25, 1-28, 2 = *SVF* III, 75 en partie = *LS* 60G en partie.

³ *DL* VII, 94, 1-95, 1 = *SVF* III, 76.

⁴ Seul Diogène Laërce distingue une acception générique et des acceptions spécifiques. Mais les réalités ne sont déduites qu'à partir des définitions spécifiques.

(A) Le bien est, de façon générale (κοινῶς) ce qui est utile en quelque chose (τὸ τὶ ὄφελος), (B) (i) de façon spécifique (ιδίως), c'est ou bien la même chose que l'utilité ou bien ce qui n'est pas quelque chose d'autre (ἤτοι ταὐτὸν ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας). (ii) D'où l'on tire que (ὅθεν) la vertu elle-même, de même que ce qui participe à la vertu, est dit un bien en trois façons différentes (τριχῶς οὕτω λέγεσθαι). A savoir, le bien d'où provient l'utile (ἀφ' οὗ), comme la vertu elle-même, le bien selon lequel (καθ' ὃ) il arrive qu'il provienne, comme l'action conforme à la vertu ; l'agent grâce auquel (ὑφ' οὗ) il provient, comme le sage qui participe à la vertu. (C) (i) D'une manière différente, ils définissent le bien de façon particulière (ιδίως) comme étant la perfection naturelle de l'être raisonnable en tant que raisonnable (τὸ τέλειονκατὰ φύσιν λογικοῦ [ἢ] ὡς λογικοῦ). (ii) Or le bien (ainsi conçu c') est la vertu ; comme participant (ὡς μετέχοντα) à ce bien il y a les actions conformes à la vertu et les sages ; sont des résultats accessoires (ἐπιγεννήματα) la joie, l'allégresse et les sentiments semblables.¹

(B') (i) Les stoïciens disent qu'un bien est ce qui est utile ou n'est pas différent de ce qui est utile (ὠφέλεια ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας, ὠφέλεια), et ils disent que sont utiles la vertu ou l'action vertueuse et que ne sont pas différents de l'utile la personne vertueuse et l'ami. (...) (ii) Ils tirent aussi de là que le bien se dit en trois sens. En un sens ils disent qu'est bon ce par quoi il est possible de parvenir à l'utile (τὸ ὑφ' οὗ ἔστιν ὠφελείσθαι)², c'est là le bien suprême à savoir la vertu ; en un autre sens est bon ce du fait de quoi quelque chose est utile (καθ' ὃ συμβαίνει ὠφελείσθαι), comme la vertu et les actions vertueuses ; en un troisième sens est bon ce qui est susceptible d'être utile (τὸ οἶόν τε ὠφελεῖν) : la vertu et l'action vertueuse sont aussi cela, ainsi que le vertueux et l'ami, les dieux et les divinités vertueuses ; de sorte que la deuxième signification du bien inclut la deuxième et la première.³

Au total, nous disposons des réalités suivantes : la vertu, l'action vertueuse, la personne vertueuse (σπουδαῖος)⁴ chez nos deux auteurs, à quoi Sextus ajoute l'ami (φίλος), les dieux et les divinités vertueuses (σπουδαῖοι δαίμονες). Ces réalités sont présentées comme des *itérations* du bien directement associées à la définition, comme des *acceptions* du bien, ou encore en fonction du *rapport*

¹ DL VII, 94, 1-95, 1. Ἀγαθὸν δὲ κοινῶς μὲν τὸ τὶ ὄφελος, ιδίως δ' ἤτοι ταὐτὸν ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας. ὅθεν αὐτὴν τε τὴν ἀρετὴν καὶ τὸ μετέχον αὐτῆς ἀγαθὸν τριχῶς οὕτω λέγεσθαι. οἷον τὸ <μὲν> ἀγαθὸν ἀφ' οὗ <ὠφελείσθαι ἔστιν, ὡς αὐτὴν τὴν ἀρετὴν, τὸ δὲ καθ' ὃ συμβαίνει>, ὡς τὴν πράξιν τὴν κατ' ἀρετὴν. ὑφ' οὗ δὲ, ὡς τὸν σπουδαῖον τὸν μετέχοντα τῆς ἀρετῆς. Ἄλλως δ' οὕτως ιδίως ὀρίζονται τὸ ἀγαθόν, "τὸ τέλειονκατὰ φύσιν λογικοῦ [ἢ] ὡς λογικοῦ." τοιοῦτο δ' εἶναι τὴν ἀρετὴν, ὡς<τε> μετέχοντα τὰς τε πράξεις τὰς κατ' ἀρετὴν καὶ τοὺς σπουδαίους εἶναι. ἐπιγεννήματα δὲ τὴν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια. Traduction R. Goulet légèrement modifiée. Nous suivons avec R. Goulet les corrections que propose J. Brunschwig à partir des deux autres textes donnés en SVF III, 74 et 75, le texte proposé par H. von Arnim en SVF III, 76 et que suit H. S. Long n'étant pas satisfaisant. D'autres corrections ont également été proposées par M. Patillon. Cf. DL, p. 850, note 4.

² Adv. Math. donne une variante : τὸ ὑφ' οὗ ἢ ἀφ' οὗ ἔστιν ὠφελείσθαι

³ Sextus Empiricus, HP III, 169 ; 170, 9-172, 1. Φασὶν οὖν οἱ Στωικοὶ ἀγαθὸν εἶναι ὠφέλειαν ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας, ὠφέλειαν μὲν λέγοντες τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν σπουδαίαν πράξιν, οὐχ ἕτερον δὲ ὠφελείας τὸν σπουδαῖον ἄνθρωπον καὶ τὸν φίλον. (...) ἐντεῦθεν καὶ τριχῶς τὸ ἀγαθὸν φασὶν λέγεσθαι. καθ' ἓνα μὲν γὰρ τρόπον φασὶν εἶναι ἀγαθὸν τὸ ὑφ' οὗ ἔστιν ὠφελείσθαι, ὃ δὴ ἀρχικώτατόν ἐστι καὶ ἀρετὴ, καθ' ἕτερον δὲ καθ' ὃ συμβαίνει ὠφελείσθαι, ὡς ἡ ἀρετὴ καὶ αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις, κατὰ τρίτον δὲ τρόπον τὸ οἶόν τε ὠφελεῖν, τοῦτο δὲ καὶ ἀρετὴν εἶναι καὶ <τὴν> κατὰ ἀρετὴν πράξιν καὶ τὸν σπουδαῖον καὶ τὸν φίλον, θεοὺς τε καὶ σπουδαίους δαίμονας, ὡς τὸ μὲν δεύτερον σημαίνοντο τοῦ ἀγαθοῦ ἐμπεριληπτικὸν εἶναι τοῦ πρώτου σημαίνοντο, τὸ δὲ τρίτον τοῦ δευτέρου καὶ τοῦ πρώτου. Traduction P. Pellegrin légèrement modifier pour harmoniser la traduction d' ὠφέλεια entre les deux textes cités.

⁴ Sur cette notion et sur son rapport avec σόφος, voir ci-dessous.

qu'elles entretiennent avec le bien. À la définition du bien comme « ce qui est profitable ou n'est pas différent de ce qui est profitable » (ὠφέλεια ἢ οὐχ ἕτερον ὠφέλεια) Sextus associe deux réalités : sont utiles la vertu ou l'action vertueuse et ne sont pas différents d'utile la personne vertueuse et l'ami. À la définition du bien comme « perfection naturelle de l'être raisonnable en tant que raisonnable (τὸ τέλειονκατὰ φύσιν λογικοῦ ὡς λογικοῦ) » Diogène associe la vertu. Ils envisagent également les réalités bonnes comme des acceptations du biens et en proposent une répartition en fonction de ces acceptations. À partir de la même définition du bien comme « utile ou pas différent de l'utile », ils ne proposent pourtant pas le même jeu d'acceptations. Les trois acceptations distinguées par Sextus sont les suivantes : ce par quoi il est possible de parvenir au profitable, ce du fait de quoi quelque chose est profitable, ce qui est susceptible d'être profitable et qui correspondent respectivement à la vertu, puis à l'action conforme à la vertu, enfin au sage, à l'ami aux dieux et aux divinités vertueuses, en précisant néanmoins que ces catégories sont dans un rapport d'emboîtement et que la suivante contient la précédente. Diogène Laërce, que l'on adopte le texte de J. Brunschwig ou de M. Patillon, distingue trois sens qui correspondent à trois acceptations de la cause en jouant sur les trois prépositions ἀπό, κατά, ὑπό, chacune étant associée à une nuance de l'action causale. Les réalités correspondantes sont la vertu, l'action vertueuse, la personne vertueuse. Enfin, à partir de la seconde définition spécifique que propose Diogène Laërce, à savoir la perfection de l'être naturel, il est possible de lire division tripartite des réalités en fonction du rapport qu'elles entretiennent à l'égard du bien : l'identité, pour la vertu, la participation, pour l'action vertueuse, le résultat pour les sentiments de joie et assimilés, ces derniers n'étant donc pas considérés comme des biens eux-mêmes ni comme participant aux biens. Aussi peut-on déterminer, à propos des réalités bonnes, comment elles se définissent précisément, en quel sens elles le sont et quel rapport elles entretiennent avec le bien fondamental qu'est la vertu. Celle-ci est en effet le bien, le « bien suprême » (ἀρχικώτατον). Elle est l'utilité elle-même, elle est la perfection de l'être raisonnable. Elle est donc le bien au sens où elle est source (πηγή)¹, cause fondamentale (τὸ δὲ πρῶτως αἴτιον)², une idée que Diogène rend par la préposition ἀπό, réservant ὑπό pour l'agent, tandis que Sextus, du moins dans le traité « Contre les moralistes », et Stobée assimile les deux prépositions ἀπό et ὑπό, Sextus, réciproquement, n'attribuant pas au sage une efficacité causale. L'action vertueuse se définit pour sa part comme ce qui n'est pas différent de l'utile ; elle est un bien au sens où elle est ce selon quoi l'utile advient ; elle est enfin une réalité qui

¹ On trouve ce terme chez Sextus, *Adv. Math.*, XI, 25, 5 = *SVF* III, 75 et chez Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5d, 8, t. II, p. 69, 18 W = en partie *SVF* III, 74.

² Telle est la précision qu'apporte Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5d, t. II, p. 69, 19-70, 1 W = en partie *SVF* III, 74, à la première acceptation qu'il attribue au bien.

entretient avec le bien qu'est la vertu, un rapport de participation. Le sage se définit également comme ce qui n'est pas différent de l'utile. Il est un bien au sens où il est, d'après Diogène, l'agent grâce auquel l'utile advient, ou bien, d'après Sextus, au sens où il est susceptible d'être utile. L'ami subit le même traitement que le sage chez Sextus. Les dieux et les divinités vertueuses enfin sont des biens au sens où elles sont susceptibles d'être utiles. Le tableau ci-dessous propose une synthèse des développements qui viennent d'être produits.

	Définition générique du bien	Définition spécifique du bien	réalités		Acceptions		Type de relation avec le bien
DL VII, 94, 1-6	τὸ τι ὄφελος	ἦτοι ταῦτόν ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας	αὐτὴ ἢ ἀρετὴ		τὸ <μέν> ἀγαθὸν ἀφ' οὗ συμβαίνει <ὠφελείσθαι	ἀρετὴ καὶ τὸ μετέχον αὐτῆς	
			πράξις τὴν κατ' ἀρετὴν		τὸ δὲ καθ' ὃ συμβαίνει>		
			σπουδαῖος μετέχων τῆς ἀρετῆς		ὑφ' οὗ		
Sextus, HP, III, 169 ; 170, 9-172, 1 Adv. Math., XI, 22, 1-6 ; 25, 1-28, 2		ὠφέλεια ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας	ἀρετὴ ; σπουδαία πράξις	ἀρετὴ	τὸ ὑφ' οὗ ἔστιν ὠφελείσθαι		
			σπουδαῖος ἄνθρωπος ; φίλος	ἀρετὴ ; κατ' ἀρετὴν πράξις ; σπουδαῖος ; φίλος ; θεοὶ σπουδαῖοι δαίμονες	καθ' ὃ συμβαίνει ὠφελείσθαι		
DL VII, 94, 7-95, 1		τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ [ἢ] ὡς λογικοῦ	ἀρετὴ				εἶναι
			πράξεις τὰς κατ' ἀρετὴν, σπουδαῖοι				μετέχειν
			χαρὰ ; εὐφροσύνη ...				ἐπιγεννήμα

Deuxièmement, la détermination de réalités concrètes correspondant aux catégories de bien et de mal n'émerge que dans la poursuite de la division (διαίρεσις) du réel par une répartition (μερισμός)¹. Plusieurs critères sont envisagés par Diogène Laërce, Stobée, Cicéron, Philon et Sextus. Les distinctions les plus complètes se trouvent chez Stobée et chez Diogène. Nous reproduisons ici

¹ DL VII, 62, 1-2 : « La partition est un classement (des éléments) d'un genre selon des lieux, comme le dit Crinis ; par exemple : 'Parmi les biens, les uns sont relatifs à l'âme, les autres relatifs au corps' » (Μερισμός δὲ ἐστὶ γένους εἰς τόπους κατὰτάξις, ὡς ὁ Κρίνις· οἶον τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐστὶ περὶ ψυχὴν, τὰ δὲ περὶ σῶμα.). Traduction R. Goulet. Il est extrêmement étrange de trouver un tel exemple qui contredit manifestement la doctrine stoïcienne qui n'attribue pas de bien ni de mal au corps.

l'ordre des distinctions proposé par Stobée, en indiquant en note les éventuels passages parallèles chez les autres doxographes. Les biens – et par analogie les maux – se distinguent selon qu'ils sont ou non des vertus ou des vices¹, selon qu'ils sont ou non chez tous les sages – ou les fous – et toujours², selon qu'ils sont relatifs à l'âme (περὶ ψυχὴν), aux choses extérieures (ἐκτός), à aucun de ces deux domaines³, selon qu'ils sont ultimes (τελικά/*ultimum pertinentia*), instrumentaux (ποιητικά/*efficientia*), les deux⁴, selon qu'ils doivent être choisis pour eux-mêmes ou pour autre chose (δι' αὐτὰ αἰρετὰ/ποιητικά)⁵, selon qu'ils sont en mouvement (ἐν κινήσει) ou en état (ἐν σχέσει)⁶, selon qu'ils sont par eux-mêmes (καθ' ἑαυτὰ) ou relatifs à autre chose (πρὸς τί πως ἔχειν)⁷, selon qu'ils sont mixtes (μειμιγμένα/μικτὰ) ou simples (ἄμικτα/ἀπλοῦν)⁸, selon qu'ils sont ou pas nécessaires (ἀναγκαῖα)⁹. Les biens – et les maux – de l'âme se distinguent pour leur part selon qu'ils sont des caractères (διαθέσεις), des *habitus* (ἔξεις), ou ni l'un ni l'autre¹⁰. Chacune de ces répartitions fait émerger des réalités particulières qui, on l'a dit, ressortissent toute d'une manière ou d'une autre à la vertu. Nous reproduisons ici la répartition comparée des biens et des maux en fonction des domaines auxquels ils s'appliquent à partir des exposés de Diogène Laërce et Stobée.

¹ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5b, t. II, p. 58, 5-6 ; 14-15 W = en partie *SVF* III, 95 = *LS* 60K. Τῶν δὲ ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι <ἀρετὰς,> τὰ δ' οὐ. (...) Ἀνάλογον δὲ καὶ τῶν κακῶν τὰ μὲν εἶναι κακίας, τὰ δ' οὐ.

² Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5c, t. II, p. 68, 24-25 ; 69, 5-6 W = en partie *SVF* III, 103. τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν καὶ αἰεὶ, τὰ δὲ οὐ. (...) Ἀνάλογον δὲ καὶ τῶν <κακῶν> τὰ μὲν πᾶσι τοῖς ἀφροσιν ὑπάρχειν καὶ αἰεὶ, τὰ δ' οὐ ; *DL* VII, 98, 5-6. καὶ αἰεὶ μὲν παρόντα αἰ ἀρεταί, οὐκ αἰεὶ δὲ, οἷον χαρὰ, περιπάτησις.

³ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5c, t. II, p. 70, 8-9 ; 14-16 W = en partie *SVF* III, 97. Τῶν δ' ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι περὶ ψυχὴν, τὰ δ' ἐκτός, τὰ δ' οὐτε περὶ ψυχὴν οὐτ' ἐκτός. (...). Ομοίως δὲ καὶ τῶν κακῶν τὰ μὲν περὶ ψυχὴν, τὰ δ' ἐκτός, τὰ δ' οὐτε περὶ ψυχὴν οὐτ' ἐκτός ; *DL* VII, 95, 6-96, 5 ; Sextus Empiricus, *HP* III, 181 = *Adv. Math.*, XI, 46 = *SVF* III, 96 ; Philon d'Alexandrie, *Quod deterius potiori insidiari soleat (de Iosepho)*, 7 = *SVF* III, 33 ne semble pas pouvoir être retenu comme témoignage pertinente puisqu'il envisage une tripartition qui donne une place au corps. Or, il n'y a pas de biens du corps pour les stoïciens, ce qu'affirme explicitement Sextus.

⁴ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5g, t. II, p. 71, 15-16 ; 72, 6-8 W = en partie *SVF* III, 106 = *LS* 60M. Τῶν τε ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι τελικά, τὰ δὲ <ποιητικά,> τὰ δὲ ἀμφοτέρως ἔχοντα (...) Ἀνάλογον δὲ καὶ τῶν κακῶν τὰ μὲν ἐστὶ ποιητικά τῆς κακοδαιμονίας, τὰ δὲ τελικά, τὰ δὲ ἀμφοτέρως ἔχοντα ; *DL* VII, 96, 6-97, 11 ; Cicéron, *De fin.*, III, xvi, 55.

⁵ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5h, t. II, p. 72, 14-15 W = en partie *SVF* III, 109. Ἐτι δὲ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι δι' αὐτὰ αἰρετὰ, τὰ δὲ ποιητικά.

⁶ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5k, t. II, p. 73, 1-2 W = *SVF* III, 111 = *LS* 60J. Ἐτι δὲ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι <ἐν κινήσει,> τὰ δὲ <ἐν σχέσει. Les biens « en état » font l'objet d'une nouvelle répartition parmi ceux qui sont « en habitus » et ceux qui sont « en état seulement » (*Eclog.*, II, 7, 5k, t. II, p. 73, 10-15).

⁷ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5l, t. II, p. 73, 16-17 W = en partie *SVF* III, 112. Ἐτι δὲ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι καθ' ἑαυτὰ, τὰ δὲ πρὸς τί πως ἔχειν.

⁸ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5m, t. II, p. 74, 15-17 W = en partie *SVF* III, 101. Ἐτι δὲ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι ἄμικτα, (...) τὰ δὲ μειμιγμένα, ; *DL* VII, 98, 4-5. τῶν ἀγαθῶν μικτὰ μὲν ἐστὶν εὐτεκνία καὶ εὐγηρία, ἀπλοῦν δ' ἐστὶν ἀγαθὸν ἐπιστήμη.

⁹ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 6d, t. II, p. 77, 6-7 W = *SVF* III, 113. τῶν κακῶν τὰ μὲν ἀναγκαῖα (...) τὰ δ' <οὐκ ἀναγκαῖα.

¹⁰ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5f, t. II, p. 70, 21-71, 1 W = *SVF* III, 104 *LS* 60L. Τῶν δὲ περὶ ψυχὴν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι διαθέσεις, τὰ δὲ ἔξεις μὲν διαθέσεις δ' οὐ, τὰ δ' οὐτε ἔξεις οὐτε διαθέσεις (...). Ομοίως δὲ καὶ <τῶν περὶ ψυχὴν κακῶν. τὰ μὲν εἶναι διαθέσεις, τὰ δ' ἔξεις μὲν διαθέσεις δ' οὐ, τὰ δὲ οὐτε ἔξεις οὐτε διαθέσεις. ; *DL* VII, 98, 1-4. Ἐτι τῶν περὶ ψυχὴν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἰσὶν ἔξεις, τὰ δὲ διαθέσεις, τὰ δ' οὐθ' ἔξεις οὐτε διαθέσεις.

	Diogène Laërce, <i>DL VII</i> , 95-96 = <i>SVF III</i> , 97a	Stobée, <i>Eclog.</i> , II, 7, 5e, p. 70, 8-20 W = <i>SVF III</i> , 97
περί ψυχῆν ¹	τὰ μὲν περί ψυχῆν ἀρετὰς καὶ τὰς κατὰ ταύτας πράξεις	τὰς ἀρετὰς καὶ <τὰς> σπουδαίας ἕξεις καὶ καθόλου τὰς ἐπαινετὰς ἐνεργείας
	τὰς κακίας καὶ τὰς κατ' αὐτὰς πράξεις	τὰς τε κακίας σὺν ταῖς μοχθηραῖς ἕξεσι καὶ καθόλου τὰς ψεκτὰς ἐνεργείας
τὰ δ' ἐκτός	τό τε σπουδαίαν ἔχειν πατρίδα καὶ σπουδαῖον φίλον καὶ τὴν τούτων εὐδαιμονίαν	τούς τε φίλους καὶ τούς γνωρίμους καὶ τὰ παραπλήσια
	τὸ ἄφρονα πατρίδα ἔχειν καὶ ἄφρονα φίλον καὶ τὴν τούτων κακοδαιμονίαν	τούς ἐχθρούς σὺν τοῖς εἶδεσιν
τὰ δ' οὔτε περί ψυχῆν οὔτ' ἐκτός	τὸ αὐτὸν ἑαυτῷ εἶναι σπουδαῖον καὶ εὐδαιμόνα	τούς σπουδαίους καὶ καθόλου <τούς> τὰς ἀρετὰς ἔχοντας
	τὸ αὐτὸν ἑαυτῷ εἶναι φαῦλον καὶ κακοδαίμονα	τούς φαύλους καὶ πάντας τούς τὰς κακίας ἔχοντας

Ce que les stoïciens appellent des biens sont des réalités « morales », qui relèvent de la vertu et du vice. Il n'est pourtant pas question de restreindre le bien aux vertus et le mal aux vices à strictement parler, à savoir la prudence, la tempérance, le courage, la justice pour les biens, et leurs contraires pour les maux. En d'autres termes, on ne confondra pas la vertu comme critère et la vertu comme réalité. Vertu et vice fonctionnent à la fois comme des critères et comme des itérations du bien, ce qui revient à dire que les vertus sont des biens mais que tout bien, s'il relève de la vertu, n'est pas à proprement parler une vertu. Certaines qualités et certains défauts qui ne sont pas des vertus ou des vices sont considérés comme des biens ou des maux². D'autre part, le bien peut renvoyer à la personne qui possède ces vertus, voire à un groupe de personne. Ainsi les stoïciens considèrent-ils comme des biens l'ami et la bonne cité³ et même le fait d'avoir de bons enfants¹. La vertu *d'autrui* est prise en compte.

¹ Les biens de l'âme chez Diogène, les biens et les maux de l'âme chez Stobée, subissent une autre répartition. Cf. Ciddessus.

² Stobée, *Eclog.*, II, 7, 5b, t. II, p. 58, 5-9 W = *SVF III*, 97 : « Parmi les biens, les uns sont des vertus, mais d'autres n'en sont pas. Ils disent que prudence, tempérance, justice, courage, grandeur d'âme, vigueur et force d'âme sont des vertus ; à l'inverse, que joie, gaieté, assurance, volonté et autres choses semblables ne sont pas des vertus » (Τῶν δὲ <ἀγαθῶν> τὰ μὲν εἶναι ἀρετὰς, τὰ δ' οὐ. Φρόνησιν μὲν σὺν καὶ σωφροσύνην <καὶ δικαιοσύνην> (add. Meineke) καὶ ἀνδρείαν <καὶ μεγαλοψυχίαν καὶ ῥώμην καὶ ἰσχὺν ψυχῆς> (addidi coll v. 13) ἀρετὰς· χαρὰν δὲ καὶ εὐφροσύνην καὶ θάρρος καὶ βούλησιν καὶ τὰ παραπλήσια <οὐκ> εἶναι ἀρετὰς). Notre traduction. Μεγαλοψυχία, ῥώμη, ἰσχὺς sont présentées dans la répartition suivante comme des vertus qui ne sont pas des sciences.

³ *DL VII*, 95 = *SVF III*, 97a : « Parmi les biens, les uns sont relatifs à l'âme, d'autres aux choses extérieures, d'autres ne sont relatifs ni à l'âme ni aux choses extérieures. (...) Les biens extérieurs sont d'avoir une bonne patrie, un bon ami et leur prospérité » (Ἐτι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι περί ψυχῆν, τὰ δ' ἐκτός, τὰ δ' οὔτε περί ψυχῆν οὔτ' ἐκτός. τὰ μὲν περί ψυχῆν ἀρετὰς καὶ τὰς κατὰ ταύτας πράξεις· τὰ δ' ἐκτός τό τε σπουδαίαν ἔχειν πατρίδα καὶ σπουδαῖον φίλον καὶ τὴν τούτων εὐδαιμονίαν). Traduction R. Goulet.

C. Conformité ou contrariété par rapport à la nature

Venons-en au critère qui assure la division des ἀδιάφορα. Apparemment, plusieurs critères sont envisageables : les ἀδιάφορα qui diffèrent diffèrent au sens où ils peuvent susciter impulsion (ὄρμη) ou répulsion (ἀφορμή)², ce qui permet précisément de parler de « préférables » ou de « dépréférables » ; ils diffèrent en fonction de leur valeur (ἀξία), de leur rapport à la nature (κατὰ/παρὰ φύσιν). Il existe trois critères de distinction des « indifférents » : la nature, la valeur, la préférence. Ils sont dans un rapport d'implication réciproque, comme trois perspectives prises sur la même chose. Et, dans ce contexte, il nous semble tout à fait juste de dire, avec T. Bénatouïl, que la nature est le concept « fondamental »³. Si l'on s'intéresse au critère de distinction, il nous semble que la nature doit avoir la préséance par rapport à la valeur dont elle est l'explication. Les expressions κατὰ φύσιν ou *secundum naturam* sont au cœur de la réflexion sur la distinction des ἀδιάφορα⁴. Pour une réalité quelle qu'elle soit, c'est en effet son rapport – contraire (παρὰ) ou conforme (κατὰ) – à la nature qui justifie tout à la fois qu'on la considère comme ayant une certaine valeur (ἀξία). C'est également cette conformité à la nature exprimée en termes axiologiques qui conduit à parler de préférables ou de dépréférables appelant impulsion ou répulsion.

La nature admet de multiples acceptions⁵, mais elle fait ici précisément référence à la constitution du vivant en question et à la spécificité de cette constitution. Cela apparaît très clairement dans l'exposé de Diogène Laërce relatif au développement du vivant⁶ : il recherche ce qui est susceptible de conserver sa constitution (σύστασις). Or la cohérence des deux critères implique que la division en cinq catégories fasse référence à un être raisonnable dont la raison est éthiquement qualifiée. La constitution en question ne peut donc être qu'une constitution humaine. On ne saurait mieux souligner le caractère anthropologique du second critère de division.

¹ DL VII, 98 = SVF III, 102 : « Parmi les biens, sont mixtes avoir de bons enfants et avoir une vieille heureuse » (τῶν ἀγαθῶν μικτὰ μὲν ἐστὶν εὐτεκνία καὶ εὐγηρία). Traduction R. Goulet.

² Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7, t. II, p. 79, 12-15 W = en partie SVF III, 118 et DL VII, 104. On distingue en effet, parmi les indifférents, un premier groupe qui n'est pas intrinsèquement associé au bonheur mais qui y participe en quelque façon, et un autre qui ne met en mouvement ni l'impulsion ni la répulsion. Nous reviendrons sur ces différents aspects dans les deux chapitres suivants.

³ T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme*, op. cit., p. 516 : « Il nous semble que l'idée de naturalité est (...) le concept fondamental ». Il s'oppose ainsi à B. Inwood, *Ethics and Human Action*, op. cit., p. 198 qui en faisait un concept « central » (« It seems clear that the idea of naturalness is the central concept »). C'est en revanche à la valeur que T. Bénatouïl attribue une place centrale, ce en quoi nous le rejoignons.

⁴ Nous aurons à revenir sur les critères de distinction des ἀδιάφορα et sur la position défendue par T. Bénatouïl au cours du chapitre 5.

⁵ Ce peut être la nature comme ensemble des réalités existantes, la nature comme force et principe, la nature comme constitution caractéristique d'un être, la nature comme constitution spécifique de la plante.

⁶ DL VII, 85-86 = SVF III, 178.

La question de savoir à quelles réalités fait référence la conformité à la constitution appelle deux réponses. Premièrement, les stoïciens fournissent de nombreux exemples typiques, souvent les mêmes, de réalités conformes ou contraires à la nature. Diogène Laërce parle de réalités telles que « la vie (ζωή), la santé (ύγεια), le plaisir (ήδονή)¹, la beauté (κάλλος), la force (ισχύς), la richesse (πλούτος), la bonne renommée (εὐδοξία)², la naissance (εὐγένεια) »³ et leurs contraires. Mais cette liste associe des éléments que les stoïciens ne mettent pas tous et pas toujours sur le même plan. Deux distinctions se font jour, qui reprennent certains des critères de division des biens et des maux : on distingue les « préférables » et les « dépréférables » selon qu'ils doivent être pris pour eux-mêmes (καθ' αὐτὰ ou δι' αὐτὰ /per se), pour autre chose (δι' ἕτερα ou ποιητικά /aliquid efficiunt), pour eux-mêmes et pour autre chose (δι' αὐτὰ καὶ δι' ἕτερα/utrumque) et selon qu'ils se rapportent à l'âme, au corps ou aux réalités extérieures⁴ – les stoïciens retrouvant là une répartition classique devenue un lieu commun⁵ – comme l'indique le tableau ci-dessous.

type de critère		Stobée	Diogène Laërce	Cicéron
dom	âme	εὐφύϊαν,	εὐφύϊαν, τέχνην, προκοπήν καὶ τὰ	

¹ La présence du plaisir dans cette liste est plus qu'étonnante dans le cadre d'un exposé de la doctrine stoïcienne. Tout aussi étonnante est donc la précision du paragraphe 104 qui souligne que le plaisir « non plus » n'est pas un bien alors que pour un stoïcien, ce serait la première des choses à ne pas devoir être considéré comme un bien. Une solution consisterait à comprendre que Diogène fait ici référence à cette sorte de plaisir défini en VII, 86 comme ἐπιγένημα et qui concerne aussi la plante, autrement dit un sentiment de plénitude à l'occasion de l'accomplissement d'une fonction propre et non pas un type d'activité caractéristique. A propos du plaisir dans la pensée stoïcienne, voir R. P. Haynes, « The Theory of pleasure in the Old Stoa », *American Journal of Philosophy* 83, 1962, p. 412-419.

² Le sens est clair mais εὐδοξία est une correction des éditeurs, notamment H. S. Long, pour δόξα et généralement reprise ensuite. Εὐδοξία s'opposerait mieux en effet à ἀδοξία dans les lignes qui suivent et Cicéron, *De fin.*, III, xvii, 57 parle de fama en renvoyant expressément à εὐδοξία. On remarquera néanmoins que δόξα est employée dans les listes parallèles en VII, 104 et 106.

³ DL VII, 102 = SVF III, 117. Traduction R. Goulet. Voir également Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7a, t. II, p. 79, 20-80, 1 W = en partie SVF III, 140. Κατὰ φύσιν μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα. ὑγίαν, ισχύν, αισθητηρίων ἀριότητα, καὶ τὰ παραπλήσια τούτοις.

Cette liste associe des éléments qui sont distingués plus loin, DL VII, 107, selon qu'ils sont choisis pour eux-mêmes (talent naturel, progrès), pour autre chose (richesse, bonne naissance), pour eux-mêmes et pour autre chose (force, sensibilité, habileté). Voir également Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7 e, t. II, p. 82, 21-83, 1 W qui distingue entre des choses qui doivent être prises « pour elles-mêmes » (καθ' αὐτὰ) et d'autres « pour autre chose » (δι' ἕτερα, ποιητικά), Cicéron ne fait pas une telle distinction au § 20 puisque Caton affirme que les choses conformes à la nature doivent être prises « pour elles-mêmes », mais elle intervient au § 57 dans le cadre de l'évolution du statut de la bonne renommée. Cf. note ci-dessus. Resterait à classer les divers éléments de notre liste dans ces trois catégories.

⁴ Stobée, *Eclog.*, II, 7, 7b, t. II, p. 80, 22-81, 6 et 7-10 = SVF III, 136 pour les ἀποπροηγμένα ; DL VII, 106 = SVF III, 127.

⁵ On retrouve cette tripartition qui aura une immense postérité en *République*, IX, 580c-581e ; dans les *Lois*, IV, 717b-c, V, 728a-d et 743d-e. J.-F. Pradeau parle à propos d'*Alcibiade* 127e-130c, introduction, p. 65-70 d'une « anthropologie triple ». Il souligne le lien entre la distinction tripartite des biens (de l'âme, du corps, extérieurs), qui sont trois domaines des affaires humaines et des techniques distinctes, en se référant notamment à *Gorgias*, 478a-b. On retrouverait une distinction similaire associée à l'idée de style de vie dans Aristote, *EN*, I, 3, 1095b15-1096a10.

aine d'ap plica tion		προκοπήν, μνήμην, ὀξύτητα διανοίας, ἔξιν καθ' ἣν ἐπίμονοι εἰσιν ἐπὶ τῶν καθηκόντων καὶ τέχνας ὅσαι δύνανται συνεργεῖν ἐπιπλεῖον πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον	ὅμοια	
	corps	ὑγίειαν, εὐαισθησίαν καὶ τὰ παραπλήσια τούτοις	ζωήν, ὑγίειαν, ῥώμην, εὐεξίαν, ἀρτιότητα, κάλλος καὶ τὰ παραπλήσια	
	réalités extérieures	γονεῖς, τέκνα, κτῆσιν σύμμετρον, ἀποδοχὴν παρὰ ἀνθρώπων	πλοῦτον, δόξαν, εὐγένειαν καὶ τὰ ὅμοια	
différence de formulation		τὰ μὲν καθ' αὐτά, τὰ δὲ ποιητικά ¹ . / Τῶν δὲ <κατὰ φύσιν> τὰ μὲν <καθ' αὐτά ληπτὰ> εἶναι, τὰ δὲ <δι' ἕτερα ² .	Ἐτι τῶν προηγμένων τὰ μὲν δι' αὐτὰ προῆκται, τὰ δὲ δι' ἕτερα, τὰ δὲ καὶ δι' αὐτὰ καὶ δι' ἕτερα ³	Quae praeposita, partim sunt per se, partim quod aliquid efficiunt, partim utrumque.
	préférable pour soi	ὑγίειαν, εὐαισθησίαν, ἀπονίαν καὶ κάλλος σώματος	εὐφύια, προκοπή καὶ τὰ ὅμοια	Quidam habitus oris et uultus, status, motus ⁴
	préférable pour autre chose	<Ποιητικά> <δὲ>, τοὶς ὅμοια	πλοῦτος, εὐγένεια καὶ τὰ ὅμοια	pecunia.
	préférable pour soi et pour autre chose		ἰσχὺς, εὐαισθησία, ἀρτιότης	integri sensus, bona ualetudo.

¹ Stobée, *Eclóg.*, II, 7. 7b, t. II, p. 80, 15-16 W = *SVF* III, 133

² Stobée, *Eclóg.*, II, 7. 7e, t. II, p. 82, 21-83, 1 W ; *DL* VII, 107 = en partie *SVF* III, 135.

³ *DL* VII, 107 en partie *SVF* III, 135.

⁴ Cicéron, *De fin.*, III, xvii, 56.

Ces répartitions nous donnent plusieurs renseignements. Premièrement, la conformité à la nature n'implique aucune restriction à des éléments susceptibles d'assurer une survie biologique, comme en témoigne la pertinence de la notion de « préférable » à l'égard d'éléments relatifs à l'âme. Et pour cause puisque la constitution humaine se caractérise par sa raison, ce qui, pour les stoïciens appelle un certain mode de vie, un comportement fondé sur la raison, un comportement social au sens fort du terme qui requiert précisément la raison, celle-ci impliquant, réciproquement, un comportement social. À l'inverse, il n'est pas inutile de rappeler que les stoïciens ne négligent nullement le corps, pas plus que les avantages extérieurs¹. Ensuite, ces répartitions (μερίσματα) subsidiaires nous permettent cette fois moins d'identifier des types de réalités que de hiérarchiser les réalités identifiées comme « préférables » et « dépréférables ». Les préférables « par soi » sont supérieurs aux autres qui le sont en vue d'autre chose et les préférables relatifs à l'âme sont supérieurs à ceux relatifs aux corps et aux biens extérieurs². Les deux divisions se recoupent dans une certaine mesure puisque les préférables relatifs à l'âme sont toujours considérés comme préférables par eux-mêmes, tandis que ceux relatifs à l'extérieur ne le sont que par rapport à autre chose, les biens du corps, étant considérés par Diogène et par Cicéron comme préférables pour soi et pour autre chose et par Stobée comme à prendre par soi. On retiendra donc une hiérarchie qui place les éléments relatifs à l'âme au sommet et les éléments extérieurs en dernière position et n'étant pas préférables pour eux-mêmes³.

Dans la liste de Diogène Laërce que nous citons, les cinq premiers items sont des « préférables » relatifs au corps et ils sont préférables « pour soi et pour autre chose » d'après la classification de Diogène et celle de Cicéron, « à prendre pour soi » d'après Stobée. Les trois derniers items sont des avantages extérieurs ; richesse et bonne naissance apparaissent préférables uniquement parce qu'ils peuvent nous procurer autre chose. Autrement dit, ils ont moins de valeur que les cinq premiers items. Le cas de la renommée est intéressant en ce qu'il permet de prendre en compte la labilité, parfois, de cette classification. Si la répartition en fonction des domaines ne pose pas problème, en revanche, le fait de savoir si les éléments extérieurs – et lesquels – doivent être

¹ Voir le témoignage de Posidonius, d'après Athénée, *Deipnosophistes* VI, 233b = *SVF* I, 239 qui affirme que Zénon admettait un certain usage de l'argent et de l'or, à condition qu'il soit juste et qu'il n'entraîne pas de fascination. Pour une analyse de ce texte, cf. T. Bénatouil, *Faire usage, op. cit.*, p. 240-244.

² Stobée, *Eclog.*, II, 7, 7b, t. II, p. 81, 19-82, 4 = *SVF* III, 136.

³ Sur la distinction entre deux types de préférables, voir T. Bénatouil, « La vertu, le bonheur et la nature », *Lire les Stoïciens*, 2009, p. 99-114 : « Seule la santé, l'intégrité corporelle, l'absence de douleur et la beauté sont considérées par les stoïciens comme des choses naturelles à sélectionner pour elles-mêmes, les ressources extérieures comme la richesse ou la bonne réputation n'ayant de valeur et n'étant sélectionnées que dans la mesure où elles contribuent à nous faire obtenir les premières » (p. 113).

préférés et doivent l'être pour eux-mêmes ou pas n'est pas aussi évident. D'après Cicéron¹, l'*εὐδοξία* est considérée au départ par Chrysippe et par Diogène de Babylone comme quelque chose qui ne vaut que par son intérêt, autrement dit pour autre chose qu'elle-même et « qui ne vaudrait pas la peine que *pour elle* on n'avançât le petit doigt ». En revanche, en réponse aux objections de Carnéade, leurs successeurs, notamment Antipater de Tarse, « ont dit que ce que j'ai appelé bonne renommée est une chose qui par elle-même et pour elle-même doit être préférée et adoptée ».

De ces préférables, on rapprocherait volontiers les *καθήκοντα* au sens strict², traduit par *officia* en latin et qui font référence à des actes conformes à la nature humaine, sans pour autant être des biens ni des maux, des « convenables moyens », convenables au sens strict du terme par distinction d'avec les « actions droites » (*κατορθώματα*).

Puisque dans ce qui n'est ni parmi les vertus ni parmi les vices, il existe pourtant quelque chose qui peut avoir ses avantages, ce quelque chose ne doit pas être sacrifié. Or du même genre il existe aussi une certaine façon d'agir (*actio quaedam*), qui est précisément telle que ce soit une des façons d'agir et de faire réclamées par la raison (*ut ratio postulet agere aliquid et facere eorum*). Or ce qui a été accompli en vertu de la raison, voilà ce que nous appelons un devoir (*officium*)³

Ce sont des actes qui caractérisent un comportement humain. Le convenable au sens strict est cantonné dans une sphère non morale qui n'exclut pourtant pas, bien au contraire, un comportement rationnel et social au sens fort du terme. Diogène Laërce donne comme exemple de convenable le fait d'honorer ses parents, ses frères, sa patrie⁴. En témoignent également les extraits d'un traité de Stobée *Sur les convenables* (*Περὶ τῶν καθήκοντων*), qui concerne ce qu'il faut faire

¹ Cicéron, *De fin.*, III, xvii, 57. Traductions J. Martha.

² Cette restriction s'explique dans la mesure où le convenable qui correspond à l'acte approprié à la nature de l'homme va jusqu'à rejoindre la catégorie du précieux moral. Agir vertueusement est en effet considéré comme un convenable d'une certaine sorte, un convenable parfait, « qu'il convient toujours d'accomplir » (*DL VII, 109*) et qui équivaudrait à ce que les stoïciens appellent une action droite (*κατόρθωμα*). Aussi pourrait-on dire que le *καθήκον* est, dans une certaine mesure, transversal, au même titre que la notion d'*ἄξια* puisqu'elle va du non moral au moral, tandis que le préférable est strictement cantonné dans une sphère non morale qui n'exclut pourtant pas un comportement rationnel et social au sens fort du terme, qui implique précisément la raison. Ce sont des convenables « moyens » dont nous aurons à montrer qu'ils ne conviennent pas toujours, de la même manière que les préférables ne doivent pas toujours être sélectionnés.

³ Cicéron, *De fin.*, III, xvii, 58. Quoniamque in iis rebus quae neque in uirtutibus sunt neque in uitiiis est tamen quiddam quod usui possit esse, tollendum id non est. Est autem eius generis actio quoque quaedam, et quidem talis, ut ratio postulet agere aliquid et facere eorum ; quod autem ratione actum est, id officium appellamus. Traduction J. Martha. Le paragraphe 58 qui traite des *officia* fait suite aux paragraphes qui traitent des préférables et en rend compte dans des termes similaires. Diogène Laërce place également son développement sur les *καθήκοντα* juste après le traitement des *προηγμένα*. En revanche, Stobée aborde un autre aspect du convenable. Il s'intéresse moins aux actes qui effectivement conviennent qu'au lien entre impulsion et convenance, ce que nous avons envisagé au cours du premier chapitre.

⁴ *DL VII, 108*.

(χρηστέον) à propos des dieux¹, de la patrie², des parents³, d'autrui en général⁴, des proches⁵, ainsi que des extraits⁶ *Sur le mariage* (Περὶ γάμου)⁷ et *Sur l'économique* (Οικονομικός)⁸.

Aussi nous semble-t-il possible d'apporter une seconde réponse à la question de savoir à quoi l'on fait référence en parlant de réalités conformes ou contraires à la nature de l'homme. On fait certes référence à des réalités particulières, mais celles-ci dessinent un certain type d'homme. Réciproquement, c'est plus fondamentalement à cette nature humaine que l'on fait référence en se demandant quelles réalités sont « préférables » ou ne le sont pas. La question de la nature à laquelle se mesure la valeur des choses que l'on considère comme préférables ou convenable se trouve illustrée par un certain nombre de réalités, et, réciproquement, fait signe vers une certaine nature humaine dont elle permet d'esquisser le portrait. Il serait possible en effet de développer sur la constitution humaine qui fonctionne comme critère à partir des divers objets déterminés comme préférables/à rejeter et des diverses actions considérées comme « convenables », autrement dit « à accomplir ». La piété filiale, le patriotisme, la conjugalité, la propreté sont des comportements caractéristiques de l'humain⁹. Les stoïciens admettent également une anthropologie qui donne sans aucune hésitation la préséance à l'âme et nous aurons à montrer que les choses sont encore plus radicales.

2. 1. 2. 2. Conséquences et implications

On distingue du vil et du précieux et cette relation d'opposition fonctionne selon deux critères : la « moralité » et la nature. On distingue donc du vil et du précieux moral par rapport à du vil et du précieux non moral mais naturel, en précisant que cela fait référence à une acception bien spécifique de la nature et qu'il n'est pas question d'opposer vertu et nature qui, sous un autre rapport, s'équivalent.

¹ Stobée, *Eclog.*, I 3, 53, t. I, p. 63, 6-27 W ; I 3, 54, t. I, p. 64, 1-14 W ; II 9, 7, t. II, p. 181, 8-182, 30 W.

² Stobée, *Eclog.*, III, 39, 34, t. III, p. 730, 17-731, 15 W ; III 39, 35, t. III, p. 731, 16-733, 6 W ; III 39, 36, t. III, p. 733, 7-734, 10 W.

³ Stobée, *Eclog.*, IV, 25, 53, t. IV, p. 640, 4-644, 15 W.

⁴ Stobée, *Eclog.*, IV, 27, 20, t. IV, p. 660, 15-664, 18 W.

⁵ Stobée, *Eclog.*, IV, 84, 23, t. IV, p. 671, 3, 673, 18 W.

⁶ On ne sait pas si les extraits sur le mariage et sur l'économique faisait partie du traité *Sur les convenables* ou bien s'ils étaient indépendants. Il n'en demeure pas moins que l'ensemble de ces extraits relève de la thématique du convenable, spécifiquement à l'égard d'autrui.

⁷ Stobée, *Eclog.*, IV, 22a, 21, t. IV, p. 502, 1-7 W ; IV, 22a, 22, t. IV, p. 502, 8-503, 10 W ; IV, 22a, 23, t. IV, p. 503, 11-16 W ; IV, 22a, 24, t. IV, p. 503, 17-507, 5 W ; IV, 24a, 14, t. IV, p. 603, 8-605, 16 W. Nous reviendrons en détail sur cette question au cours du chapitre 6.

⁸ Stobée, *Eclog.*, IV, 28, 21, t. V, p. 696, 21-699, 15 W.

⁹ Nous accorderons une attention toute particulière à cet aspect au cours du chapitre 6.

Les deux critères qui assurent la division du réel – la moralité et la nature – aussi bien que les cinq catégories qui en découlent appellent une sensibilité proprement humaine. C'est en fonction de l'homme, pour l'homme, que les choses sont dites différer ou ne pas différer.

Les partages axiologiques impliqués dans les processus d'évaluation s'inscrivent, certes en dernière instance dans une division du réel, mais la division du monde peut réciproquement être considérée comme l'élaboration d'un monde pour l'homme. Les stoïciens proposent une division du réel en fonction de catégories qui impliquent une perspective humaine prise sur le réel. Les stoïciens subdivisent leur division ontologique initiale – entre des existants et des non existants – en utilisant un critère radicalement différent de celui qui présidait à la première division. La distinction entre des existants et des non existants repose sur un principe physique et logique alors que la division des existants se fait du point de vue d'une sensibilité humaine au vil et au précieux. Va-t-on trop loin si l'on dit que l'on a affaire à un monde « pour l'homme » ? Si l'homme n'est pas le critère, il se trouve que sa rationalité éthiquement qualifiée le dispose parfaitement pour ce monde. Les stoïciens inventent un monde à la mesure de l'homme.

La conformité du jugement a dès lors une signification hautement anthropologique. C'est le jugement anthropologiquement attendu. Il existerait une sorte d'harmonie préétablie entre la distribution axiologique du précieux et l'appréciation humaine du monde. Le jugement de valeur consiste à évaluer comme le ferait – comme doit le faire – un homme.

Mieux, la division du réel se fonde sur des critères anthropologiques qui ont à leur tour leur fondement dans une certaine conception de la nature humaine. En effet, la « constitution » humaine qui sert de critère implique la raison dans le cas du vivant humain. Par suite, la constitution devient donc le critère aussi bien d'objets appropriés que d'activités appropriées, des activités proprement humaines qui concernent la vie en société et le rapport à autrui.

Restera à savoir si cette idée d'une nature humaine est contraignante et excluante. Cesse-t-on d'être « anthropologiquement pertinent » si l'on n'accomplit pas ces actes, et la réponse est-elle simple ? Quand bien même une certaine idée de la nature humaine sert-elle de critère pour identifier des objets conformes ou non conformes, des actes conformes ou non conformes, il n'est pourtant pas évident qu'elle soit expressément contraignante.

2. 1. 3. ἀξία, un concept structurant pour exprimer la valeur objective des choses

La différence des choses fondée sur une perspective anthropologique est axiologique. Tel est le troisième et dernier aspect caractéristique que nous voulions aborder. Biens, maux,

« préférables », « dépréférables » se caractérisent par le fait qu'ils ont un *poids* qui les rend dignes d'une certaine appréciation débouchant – ou devant déboucher, nous aurons à expliquer cette nuance – sur un certain comportement, sur une certaine itération de l'impulsion : ce que les stoïciens appellent leur *ἀξία*. *Αξία* rend compte du poids des choses en fonction des critères que nous venons d'évoquer. Biens, maux, « préférables », « dépréférables » se *caractérisent* par leur valeur (*ἀξία*) et se *distinguent* par le degré – grande (*πολλή*) ou très grande (*μεγίστη*) valeur – et la polarité – valeur positive ou négative. *Αξία* apparaît donc tout à la fois comme un concept structurant susceptible de prendre en charge du précieux et du vil, différents états du précieux et du précieux, et comme un concept qui renvoie au poids des réalités, au fait que les réalités ont un poids, un poids différencié qui est ou devrait être associé à un certain comportement.

2. 1. 3. 1. *Les caractéristiques d'un concept structurant*

Qu'*ἀξία* puisse prendre en compte des catégories du réel et leur spécificité implique plusieurs caractéristiques qu'il convient d'exposer.

A. Une valeur négative

Le concept de « valeur » est capable, dans une certaine mesure, de prendre en charge le mal et le « dépréférable » précisément parce que les stoïciens envisagent une « valeur négative » dont rend compte le terme *ἀπαξία* qui n'était en usage ni chez Platon ni chez Aristote. Malgré son *α* privatif, l'*ἀπαξία* ne doit pas être comprise comme une privation¹, c'est à dire comme l'*absence* de valeur. En effet, l'*ἀπαξία* caractérise la chose d'une certaine manière. Elle relèverait plutôt de la contrariété et plus précisément de ce qu'Aristote appelle l'« opposition des contraires »². Il s'agit d'envisager l'effectivité et la positivité³ de cette valeur négative. En d'autres termes et comme le souligne T. Bénatouïl, il s'agit en quelque sorte d'« introduire le concept de grandeur négative en philosophie » morale⁴.

¹ Sur la privation, voir Aristote, *Métaph.*, Δ, 22, 1122b, qui estime que « toutes les négations affectées de l'*α* privatif expriment autant d'espèces de privations ». Traduction J. Tricot.

² Aristote, *Catégories*, 11b 33-12a25.

³ Même si le terme prête à confusion, il nous semble être néanmoins le plus approprié pour rendre compte de ce qui est en jeu, la positivité s'opposant ici à la privation, tandis que les termes « positive » et « négative » déterminent la différence des choses en termes de valence.

⁴ T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme, op. cit.*, p. 107 : « On peut donc dire, en un sens, que les stoïciens ont introduit le concept de grandeurs négatives dans leur philosophie, avant que ce concept n'ait cours en mathématiques et que Kant

On notera cependant quelques hésitations chez Sextus qui parle dans les *Esquisses*¹ de réalités qui *n'ont pas d'ἀξία* (τὰ μὴ ἰκανῆ ἔχοντα ἀξία) alors qu'il veut clairement rendre compte de la valeur négative des ἀποπροηγμένα. Un passage parallèle du *Contre les professeurs* utilise d'ailleurs le terme technique d'ἀπαξία dans un contexte exactement identique². Le traitement cicéronien est encore plus hésitant. Le contraire d'*aestimabile* – qui traduit le grec ἀξίαν ἔξειν, « avoir de la valeur » – est *inaestimabile*. À nous de ne pas comprendre comme « ce qui ne doit pas être estimé, ce qui n'a pas de poids », mais comme « ce qui n'a pas de poids positif justifiant une sélection » et qui a en revanche « un poids négatif justifiant un rejet ». On peut s'autoriser cette hypothèse et cette traduction dans la mesure où Cicéron fait parfaitement la différence entre le contraire d'*aestimabilia* et sa privation comme en témoigne la distinction qu'il propose entre trois types de choses et qui est parallèle à celle que propose Sextus dans le texte du *Contre les professeurs* auquel nous venons de faire allusion. Cicéron distingue des choses *aestimabilia*, des *contra*, des *neutra*³. Si un terme manque, ou si le terme déjà là dans la langue n'est guère adapté au propos à cause des connotations qu'il comporte, l'idée est là et il n'y a pas l'ombre d'une ambiguïté.

En ce qui concerne l'extension de cette contrariété, l'exposé de Stobée est sans appel : la valeur négative a la même extension que la valeur positive puisqu'un traitement analogue peut lui être appliqué⁴. Elle admet les trois mêmes acceptions alors envisagées. Cela implique, entre autres, que la très grande valeur du bien a un correspondant négatif, ce qui n'apparaît pas en ces termes dans les autres exposés qui insistent sur la valeur négative de certaines réalités moralement indifférentes qui, ayant une valeur négative, sont qualifiées d'ἀποπροηγμένα, « dépréférables », opposés aux προηγμένα, les « préférables ».

B. Différents états de la valeur, corollaire de la différence des critères

L'ἀξία est en outre capable de prendre en charge deux types de réalités ayant de la valeur puisque le bien tout autant que le « préférable » peuvent se caractériser par le fait qu'ils ont une valeur – même s'il est important de préciser que ce sont les préférables et leurs contraires qui sont la

ne propose de l'appliquer en philosophie ». La référence à Kant est *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives* (1763), dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, tome I, p. 261-302.

¹ Sextus Empiricus, *HP*, III, 191, 1-192, 1.

² Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 62, 1-63, 1 = en partie *SVF* III, 122.

³ Cicéron, *De fin.*, III, xv, 50.

⁴ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7f, t. II, p. 84, 1-3 W = en partie *SVF* III, 124 (= *SVF* III, Ant. 52).

plupart du temps traités en termes axiologiques, les stoïciens privilégiant pour le bien et pour le mal les notions d'utile et de nuisible¹ qui renvoient au rapport à la vertu².

Il n'en demeure pas moins que biens et maux peuvent s'exprimer tous deux en termes axiologiques. Cicéron oppose aussi deux types d'*aestimatio*, selon qu'elles admettent ou non des degrés. L'Arpinate précise que l'*aestimatio* du bien (*bonum*), assimilée à la vertu est « différente », « elle est affaire d'espèce et non de quantité »³. Diogène Laërce distingue quant à lui deux acceptions de la valeur qui correspondent respectivement aux biens et aux « préférables »⁴ mais il réserve d'autre part le terme aux « préférables » et ne parle jamais en revanche de degré de valeur.

Stobée distingue et oppose pour sa part la « grande » (πολλή) valeur des préférables à la « très grande » (μεγίστη) valeur des biens⁵. De la même manière⁶ Sextus distingue entre la très petite (ἐλαχίστη) valeur des « préférables » et la « plus grande » (μειζονα) valeur de la vertu⁷.

Quand l'hétérogénéité entre les biens et les préférables, sur laquelle nous reviendrons, se trouve formulée en termes axiologiques, elle s'exprime tantôt en terme de différence de degré, tantôt en termes de différence de nature. Pourtant la formulation de Stobée se rattache sans trop de problème à une distinction de nature, ce que confirme l'usage même des adjectifs puisque πολύς renvoie à la quantité alors que μέγας, qui a d'abord également ce sens renvoie ensuite et surtout à ce qui est important, considérable⁸. D'autre part, que l'on pose une différence de nature ou de degré entre la valeur du bien et la valeur des « préférables », ils n'en demeure pas moins qu'ils sont

¹ DL VII, 94 = SVF III, 102 ; Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5d-e, t. II, p. 69, 11-70, 20 W = SVF III, 74.

² DL VII, 94 = SVF III, 102 ; DL, VII, 101 = SVF III, 130 ; Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5a, t. II, p. 57, 18-58, 4 W = SVF III, 70.

³ Cicéron, *De fin.*, III, x, 34 = SVF III, 72 = LS 60D : « Ce bien (*bonum hoc*) qui nous occupe, est ce qui doit être le plus estimé (*illud quidem plurimi aestimandum*), mais cette estimation (*aestimatio*) est affaire d'espèce et non de quantité. Car puisque l'estimation (*aestimatio*) (qui est appelée *axia*) n'est mise au nombre ni des biens ni des maux, quoi que vous y ajoutiez elle demeure de la même espèce. Donc l'estimation propre de la vertu (*propria aestimatio uirtutis*) est différente, et elle est affaire d'espèce et non de quantité (*bonum hoc, de quo agimus, est illud quidem plurimi aestimandum, sed ea aestimatio genere ualet, non magnitudine. Nam cum aestimatio quae αξία dicitur, neque in bonis numerata sit nec rursus in malis, quantumcumque eo addideris, in suo genere manebit. Alia est igitur propria aestimatio uirtutis, quae genere non crescendo ualet*) ». Notre traduction à partir de celle de J. Brunschwig et P. Pellegrin, en suivant néanmoins la suggestion de T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme, op. cit.*, p. 524, qui traduit *aestimatio* par 'estimation' et non par 'valeur'.

⁴ Cf. annexe.

⁵ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7g, t. II, p. 85, 3-4 W = en partie SVF III, 128 : « Aucun bien n'est un préférable, précisément du fait que les biens ont une très grande valeur » (Οὐδὲν δὲ τῶν ἀγαθῶν εἶναι προηγμένον διὰ τὴν μεγίστην ἀξίαν αὐτὰ ἔχειν). Notre traduction.

⁶ On notera que Stobée réserve le plus haut degré (un comparatif), positif, au bien par rapport au degré de l'adjectif. Au contraire, Sextus réserve le plus haut degré (un superlatif), négatif, aux préférables en réservant un comparatif positif à la vertu.

⁷ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 132, 2-133, 1.

⁸ DELG, III, p. 674-675, s. v. μέγας. Je remercie ma directrice de thèse Marie-Laurence Desclos pour cette remarque.

radicalement hétérogènes puisqu'ils ne répondent pas au même critère, comme nous venons de le dire.

C. La différenciation des réalités « selon la nature » admet plusieurs critères : degré, polarité, origine

Le concept de « valeur », quand il exprime une conformité à la nature, permet de rendre compte de différences fines. Hormis Diogène Laërce, l'ensemble des exposés en font état, qu'il s'agisse simplement de parler d'une valeur « suffisante » (ικανή ἀξία¹, *satis*²), « moyenne » (*mediocri*³) ou bien de distinguer explicitement entre des choses qui ont plus ou moins de valeur (τὰ μὲν πλείω ἀξίαν ἔχειν, τὰ δ' ἐλάττω⁴), des choses qui ont une grande valeur (πολλή) par rapport à d'autres qui ne bénéficient pas de cette grande valeur⁵, autrement dit une opposition entre grande (πολλή) et petite (βραχεία) valeur⁶. La valeur rend compte du précieux en général, et pas seulement de ce qui, dans son genre, est très précieux. La valeur, on l'a vu, permet de distinguer du moins précieux qui, certes, ne sera pas choisi, mais n'en est pas moins, dans une certaine mesure, précieux. On distinguera enfin selon l'origine de la valeur, selon que les choses ont d'elles mêmes (τὰ μὲν καθ' αὐτά) cette valeur ou qu'elles la suscitent (τὰ δὲ ποιητικά)⁷ et y contribuent⁸. On pourrait même ajouter une distinction supplémentaire, quant à la dignité de la valeur selon l'objet auquel elle s'adresse : parmi les choses qui ont une valeur, celles qui se rapportent à l'âme sont estimées plus importantes⁹.

C'est la combinaison de la polarité, du degré et parfois de l'origine de la valeur qui assure l'émergence des catégories de « préférables » et de « dépréférables ». Cicéron envisage les *praeposita* au terme d'une distinction parmi les choses qui ont de la valeur, les *praeposita* sont en effet des choses qui ont plus de valeur et qui l'ont d'elles-mêmes¹⁰. Sextus définit le « préférable » comme ce qui a une « valeur positive suffisante » (τὰ ἱκανῆ ἀξίαν ἔχοντα)¹¹ tandis que Stobée le définit comme ce qui

¹ Sextus Empiricus, *HP*, III, 191, 1-192, 1 et le passage parallèle *Adv. Math.*, XI, 62, 1-63, 1.

² Cicéron, *De fin.*, III, xvi, 53.

³ Cicéron, *De fin.*, III, xvi, 53.

⁴ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7b, t. II, p. 80, 14-15 W = en partie *SVF* III, 133.

⁵ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7b, t. II, p. 80, 19-21 W = en partie *SVF* III, 133.

⁶ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7g, t. II, p. 84, 18-19 W = en partie *SVF* III, 128.

⁷ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7b, t. II, p. 80, 16 W = en partie *SVF* III, 133.

⁸ Voir également Cicéron, *De fin.*, III, xv, 51 : Quae aestimanda essent, eorum in aliis satis esse causae quibusdam anteponerentur, (...) alia autem non esse eius modi. Même chose dans le cas contraire : Itemque eorum quae nulla aestimatione digna essent partim satis habere causae, qua mob rem reicerentur (...) partim non item.

⁹ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7b, t. II, p. 81, 19-82, 4 W = *SVF* III, 136. Cf. ci-dessus.

¹⁰ Cicéron, *De fin.*, III, xv, 50-51.

¹¹ Sextus Empiricus, *HP*, III, 191, 1-192, 1 ; *Adv. Math.*, XI, 62, 1-63, 1 = *SVF* III, 122.

a une « grande valeur positive » (τὰ πολλή ἔχοντα ἀξίαν)¹. Seul Diogène Laërce ne prend en compte que la polarité et néglige le degré et définit le « préférable » comme ce qui a une valeur positive (τὰ ἔχοντα ἀξίαν)². La valeur permet de distinguer, parmi les choses moralement indifférentes, des choses sans valeur, des choses qui ont une moindre valeur, positive ou négative et des choses qui ont une grande valeur positive ou négative.

D. En avoir ou pas

La valeur permet enfin de distinguer et d'isoler un ensemble de réalités – celles qui ont de la valeur – par rapport à d'autres – qui n'en ont pas. Il convient cependant de ne pas confondre une théorisation aléatoire de la valeur négative avec cette absence de valeur. Par exemple, on ne rangera pas dans cette catégorie l'*inaestimabile* cicéronien qui renvoie moins, on l'a dit, à une absence de valeur qu'à une valeur négative qui ne se théorise cependant pas comme telle. L'analyse comparée des tripartitions proposées par Sextus³ est Stobée⁴ – entre προηγμένα ἀποπροηγμένα et οὔτε π. οὔτε α. – est encore plus parlante. Sextus distingue des choses qui ont une valeur positive, d'autres qui ont une valeur négative, d'autres enfin qui n'ont rien à voir avec la valeur. Stobée distingue pour sa part des choses qui ont une grande valeur positive, une grande valeur négative et d'autres qui n'ont ni une grande valeur positive ni une grande valeur négative, mais qui en ont une néanmoins.

2. 1. 3. 2. ἀξία et le poids des choses

Le « prix », le « poids » – et par suite le « mérite » ou la « dignité » – est la première des trois acceptations d'ἀξία que donnent les dictionnaires⁵, les deux autres faisant référence à « ce qui est dû » et, d'autre part, au processus de valorisation⁶. P. Chantraine estime par ailleurs justifié le

¹ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7b, t. II, p. 80, 18 W = en partie *SVF* III, 133.

² *DL*, VII, 105 = *SVF* III, 126.

³ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 62, 1-63, 1 = *SVF* III, 122 : « Parmi les indifférents, les unes, disent-ils, sont des préférables, les autres des dépréférables, d'autres enfin ni préférables ni dépréférables. (...) comme le fait de plier ou d'étendre le doigt et tout ce qui se rapproche de ce genre de choses » (τῶν ἀδιαφόρων φασὶ τὰ μὲν εἶναι προηγμένα, τὰ δ' ἀποπροηγμένα, τὰ δὲ μήτε προηγμένα μήτε ἀποπροηγμένα, (...) οἷον τὸ ἐκτείνειν ἢ συγκάμψαι τὸν δάκτυλον καὶ πᾶν ὃ τοῦτω παραπλήσιόν ἐστιν) Notre traduction.

⁴ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7b, t. II, p. 80, 16-21 W = *SVF* III, 133 : « Les uns sont des préférables, les autres des dépréférables, d'autres enfin ne sont ni l'un ni l'autre. (...) (ce sont des choses qui) n'ont ni une grande valeur positive, ni une grande valeur négative » (τὰ μὲν προηγμένα, τὰ δ' ἀποπροηγμένα, τὰ δ' οὐδετέρως ἔχοντα. (...) ὅσα πολλήν ἔχει ἀπαξίαν ὁμοίως οὔτε δὲ προηγμένα οὔτε ἀποπροηγμένα, ὅσα μήτε πολλήν ἔχει ἀξίαν μήτε ἀπαξίαν). Notre traduction.

⁵ *LSJ*, s. v. ἀξία : « le prix, la valeur » (*worth, value*) « et par suite, simplement, la valeur monétaire, le prix de revient » (*then, simply, money-value, price, amount*). Pour une analyse plus complète de la notion, on se reportera à l'annexe.

⁶ Cf. chapitre précédent.

rapprochement étymologique entre l'adjectif ἄξιος¹ d'où dérive ἄξια et le verbe ἄγω au sens de « peser »², racine que nous retrouvons dans le terme par lequel les stoïciens désignent des réalités qui possèdent précisément une certaine ἄξια, à savoir les προηγμένα. Le dictionnaire Bailly insiste, dans sa définition, sur cet aspect très concret : « qui entraîne par son poids ». L'idée de « poids » se retrouve enfin, sous la forme substantive *pondus*, dans l'explication de Cicéron³ qui parle de choses qui ont « un poids digne d'estimation » (*pondus habeat dignum aestimatione*). Réciproquement, la notion de poids retrouve la thématique de l'évaluation et de l'échange puisque *pondus* est dérivé de *pendo* qui signifie « suspendre » « peser » et par spécialisation « compter de l'argent » et qui prend souvent le sens de « peser mentalement, évaluer, estimer »⁴.

À partir des trois définitions ou théorisations stoïciennes d'ἄξια⁵ – celles de Diogène Laërce⁶, de Stobée⁷ et de Cicéron⁸ – il apparaît que les stoïciens distinguent différentes acceptions d'ἄξια : au sens de *prix*⁹ d'abord ; au sens de *valeur d'échange*¹⁰ ensuite, qui fait référence à un homme

¹ DELG, I, p. 94, s. v. ἄξιος, -α, -ον, signifie « qui contrebalance, équivaut à la valeur de », ce qui donne la double acception : « de grande valeur » et « à un juste prix ». Après Homère, se développe le sens « de valeur, qui vaut, qui mérite » et qui prend souvent une signification morale. Sur cette racine, se construit également le verbe factitif en *-δω ἄξιόω, ἄξιοῦμαι qui signifie, en ionien-attique « juger digne de, agréer » et qui donne ἄξιωμα au sens de « estime, dignité » ou, plus rarement « décision, exigence, demande » et « axiome » à partir d'Aristote. Cf. chapitre précédent.

² DELG, I, p. 94, s. v. ἄξιος, -α, -ον.

³ Cicéron, *De fin*, III, vi, 20. Voir ci-après.

⁴ DELL, p. 715, s. v. *pendo*.

⁵ Nous nous permettons de renvoyer à l'annexe pour une présentation complète de ces définitions dans la pensée stoïcienne.

⁶ DL VII, 105-106 = en partie SVF III, 126 : « Or, la valeur (ἄξια), ils disent que l'une est une certaine contribution à la vie harmonieuse (σύμβλησις πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον), ce qui s'applique à tout bien (πᾶν ἀγαθόν). L'autre est une certaine puissance ou utilité moyenne (μέση τις δύναμις ἢ χρεία) contribuant à la vie conforme à la nature (συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον), ce qui revient à désigner l'utilité que richesse ou santé procurent pour mener la vie conforme à la nature. <Ils disent que> la valeur est enfin la compensation de ce qui est estimé (ἀμοιβή δοκιμαστοῦ), que fixe (τάξι) celui qui a l'expérience de ces choses (ὁ ἐμπειρος τῶν πραγμάτων), comme lorsqu'on parle de blé échangé pour de l'avoine à raison de trois mesures pour deux (σὺν ἡμιολίῳ) ». J. Kühn suivi par M. Marcovitch, M. Patillon et R. Goulet a proposé de corriger ἡμιόνῳ en ἡμιολίῳ. Il y aurait eu confusion ΔΙ/Ν en onciales.

⁷ Stobée, *Eclg.*, II, 7. 7f, t. II, p. 83, 11-84, 3 W = SVF III, 124 (= SVF III, Ant., 52) = LS 58 D : « La valeur se dit en trois sens (τριχῶς) ; que c'est l'évaluation (δόσις) et la valorisation (τιμή) [d'une chose] en elle-même (καθ' αὐτό) ; que c'est ensuite la compensation fixée par l'expert en estimation (ἢ ἀμοιβή τοῦ δοκιμαστοῦ) ; et que la troisième, qu'Antipater appelle « sélective » (ἐκλεκτική), est la valeur selon laquelle, certaines choses étant données (διδόντων τῶν πραγμάτων), nous choisissons (αἰρούμεθα) de préférence (μᾶλλον) certaines (τάδε τινὰ) contrairement à d'autres (ἀντὶ τῶνδε) : la santé par opposition à la maladie, la vie par opposition à la mort et la richesse par opposition à la pauvreté. Et, par analogie, la valeur négative (ἀπαξία) se dit aussi en trois sens, selon eux, en inversant les signification par rapport à ce qui vient d'être dit à propos de la triple [acception] de la valeur (ἄξια) ». Notre traduction. Les manuscrits ont τὴν à la place de τιμήν. La correction est proposée par Meineke, nous l'avons dit.

⁸ Cicéron, *De fin.*, III, vi, 20 = SVF III, 143. Ils disent qu'est estimable (*aestimabile*) (c'est, je crois, ainsi qu'il faut l'appeler) ou bien ce qui est soi-même naturel, ou bien ce qui peut produire quelque chose de tel, si bien qu'il est digne d'être sélectionné (*ut selectione dignum propterea sit*), parce qu'il a un certain poids (*aliquod pondus habeat*) qui est digne d'estimation (*dignum aestimatione*), qu'ils appellent ἄξια, et au contraire ce qui est contraire à ces choses est non-estimable (*inaestimabile*). Également *De fin.* III, x, 34 = SVF III, 72 = LS 60D, cité ci-dessus, section 1. 3.

⁹ Les définitions 1 et 2 de Diogène Laërce, les définitions 1 et surtout 3 de Stobée, l'explicitation de Cicéron.

¹⁰ Les définitions 3 de Diogène Laërce et 2 de Stobée.

d'expérience (ὁ ἔμπειρος), un expert en estimation (δοκιμαστής) capable de fixer la juste compensation (ἀμοιβή), enfin au sens de *valorisation* qu'exprime la notion de δόσις et celle de τιμή¹. C'est la première acception qui est la plus usitée, devant la valeur d'échange et la valorisation. Cicéron ne mentionne en effet que celle-ci² et, d'autre part, l'acception active n'est donnée que par Stobée. La prépondérance, au niveau des définitions, du premier sens – celui de « prix » – est confirmée par l'usage. En effet, dans le *corpus* stoïcien, la notion sert de fait à exprimer le poids des choses, et non le processus d'évaluation, comme nous l'avons dit dans le précédent chapitre³. Plus précisément, ils utilisent essentiellement cette notion pour rendre compte de la valeur « suffisante » (ἰκανὴ ἀξία⁴, *satis*⁵) ou « moyenne » (*mediocri*⁶) qu'ils attribuent aux « préférables », plus que pour rendre compte de la très grande (μεγίστη) valeur caractéristique des biens.

Ἀξία, au sens de valeur, oscille entre des connotations passives – le poids (*pondus*) – et actives – la contribution (σύμβλησις) chez Diogène Laërce. Or, les connotations passives du poids sont contrebalancées par l'idée que le poids appelle, attend, requiert une estimation. Cicéron parle en effet du poids digne d'estimation (*pondus ... dignum aestimatione*) pour expliciter la notion d'*aestimabile* – qui traduit, nous l'avons dit, le grec ἀξίαν ἔχειν, « avoir de la valeur ». Aussi distinguerait-on plutôt deux foyers de sens. Un premier foyer qui associe le prix ou le poids de la chose à un processus d'évaluation, ce qui se retrouve chez Cicéron et chez Stobée qui parle d'une valeur « sélective » (ἐκλεκτικὴ). L'autre foyer de sens néglige l'idée d'évaluation et insiste plutôt sur l'efficacité de la valeur : la chose est considérée comme ayant un poids parce qu'elle produit un certain effet. C'est ce dont Diogène Laërce rend compte en terme de contribution (σύμβλησις). Cela renforce l'idée que les choses *ont* un poids, indépendamment d'une évaluation et que c'est ce poids qui appelle une évaluation et non pas l'individu qui donne leur valeur aux choses. On distingue donc un foyer valeur/efficacité et un foyer valeur/évaluation. Cela revient à prendre en compte

¹ La définition 1 de Stobée.

² Une précision s'impose néanmoins dans la mesure où nous attribuons à Cicéron une acception d'ἀξία qui relève du poids, ce ne va pas de soi dans la mesure où c'est *aestimatio*, autrement dit un terme qui renvoie, en latin, à l'activité d'évaluation, qui traduit ἀξία. Notre interprétation nous semble cependant légitime dans la mesure où, nous l'avons dit (cf. chapitre précédent et les références à Cicéron, *De fin.*, III, xv, 51 ; xvi, 53 = *SVF* III, 129 ; 130 ; *Ac. Post.*, I, 36-37 = *SVF* I, 191 ; 193), *aestimatio* se comporte comme l'ἀξία au sens de « valeur » ou de poids. En effet, elle est, dans certains passages, très souvent elle-même *quantifiée* ou s'inscrit dans une problématique relative à la quantification : on y distingue en effet une acception quantifiable et une acception qui n'est pas susceptible de degré. Aussi pourrait-on traduire dans nombre d'occurrences *aestimatio* par « valeur » qui a en français le sens de prix, de poids et non de processus. Sur ce point, voir T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme, op. cit.*, p. 524, note 318.

³ Cf. section 1. 1.

⁴ Sextus Empiricus, *HP*, III, 191, 1-192, 1 et le passage parallèle *Adv. Math.*, XI, 62, 1-63, 1.

⁵ Cicéron, *De fin.*, III, xvi, 53 = en partie *SVF* III, 130.

⁶ Cicéron, *De fin.*, III, xvi, 53 = en partie *SVF* III, 130.

l'explication de la valeur (qu'est-ce qui fait qu'on dit d'une chose qu'elle a un poids) et son devenir dans un contexte subjectif – au sens le plus neutre que l'on voudra bien donner à ce terme : le fait qu'un être rationnel soit en face de cette chose qui se trouve avoir un poids.

2. 1. 3. 3. *ἀξία et jugement : des concepts qui ne sont pas sur le même plan*

Dans la pensée stoïcienne, *ἀξία* est le concept qui permet de rendre compte du poids des choses, d'exprimer le poids des choses et notamment en tant qu'il diffère d'une réalité à l'autre. Plus encore, *ἀξία*, exprime le fait que les choses ont un certain poids indépendamment de l'appréciation qu'en fait l'individu¹. Contentons-nous pour l'instant de préciser le statut de ce concept et le rapport qu'il entretient avec le jugement – la pertinence de la dénomination « jugement de valeur » s'y joue.

Au premier abord, l'*ἀξία* des choses pourrait être considérée comme le concept réciproque du jugement, de l'opinion et comme son objet, ce qui conduirait à parler en un sens fort et absolu de « jugement de valeur ». C'est l'*ἀξία* qui appelle l'estimation et qui justifie les comportements électifs. C'est en terme d'*ἀξία* que les stoïciens rendent compte de la discrimination de son environnement par le vivant dans le cadre d'une théorie de l'appropriation à soi. Or, la notion n'intervient que rétrospectivement, dans le cas d'adéquation entre le type d'objet et le type de comportement et qu'elle intervient aussi – essentiellement ? – dans des contextes qui concernent sinon l'animal du moins l'enfant, autrement dit dans des contextes où le jugement au sens fort n'a pas cours.

Ces trois indices nous conduisent à dire que, contrairement à l'utile, *ἀξία est exclusivement une reformulation théorique du poids des choses en dehors de tout processus effectif et concret d'appréciation en contexte*. Ce n'est que rétrospectivement et de l'extérieur que l'on énonce un rapport axiologique entre l'objet – qui a été considéré comme utile – et le comportement. L'appréciation que fait l'individu ne se fait pas dans les termes de la valeur. La valeur s'inscrit dans le cadre d'une théorisation du réel et de la différence des choses et dans le cadre d'une reformulation modélisée des comportements, quand il s'agit par exemple d'expliquer le rapport heureux et réussi de l'animal à son environnement, ce qui invite à comprendre que la valeur excède l'humain. Il se trouve que l'animal se porte vers telle ou telle chose. Or, il s'avère que cette chose contribue à la survie de l'animal en question. C'est cette qualité de la chose par rapport à tel animal que l'on traduira en terme de valeur pour énoncer, en reformulant, que la valeur est une certaine contribution et que la

¹ Une autre acception d'*ἀξία* se caractérise comme « valeur d'échange » déterminée par l'expert. Il n'en demeure pas moins que cette valeur d'échange ne se fixe et ne s'établit qu'en fonction du poids des choses, en fonction de l'appréciation comparée du poids effectif des choses.

valeur appelle un certain comportement. Or, le comportement de l'être rationnel est médié par la raison et l'assentiment. C'est à ce niveau qu'intervient le jugement.

Valeur et jugement ne se situent pas au même niveau théorique. Ils ne sont pas sur le même plan. Le jugement fait référence à un processus psychique tandis que la valeur fait référence à la différence des choses en fonction de l'utile qu'elles produisent. Aussi est-ce à la fois à raison et néanmoins par abus de langage que l'on parle de « jugement de valeur ». A raison puisque le bien, le mal, l'utile qui sont les critères de l'évaluation du point de vue de l'individu se définissent en termes de valeur. Par abus de langage si l'on fait référence au point de vue de l'individu qui juge car la valeur n'est qu'une reformulation rétrospective et théorique.

Il n'est pas inutile, enfin, de souligner que les stoïciens ont choisi *ἀξια* et non pas *ἄγαλμα* pour rendre compte de la valeur des réalités, alors que c'est précisément cette notion que L. Gernet analyse quand il aborde la question de la valeur¹. Plusieurs raisons sans doute à cela – au choix des stoïciens comme au choix de L. Gernet – qui impliquent de préciser à quoi fait référence l'*ἄγαλμα* et quel est précisément le projet de L. Gernet. L'*ἄγαλμα*, que l'on traduirait plus volontiers par « le précieux », fait référence essentiellement à un objet travaillé avec art qui s'inscrit dans le double circuit de la parure ou de l'ornement d'un côté et du sacré de l'autre, l'un et l'autre aspect renvoyant au pouvoir et à l'efficacité². C'est généralement la statue ou l'image d'un dieu ou que l'on offre à un dieu, un objet ou une image qui permet de communiquer avec le divin, une sorte de substitut efficace du divin à portée de main³. Autrement dit l'*ἄγαλμα* est associé à une dimension mythique que souligne très bien L. Gernet en disant qu'il y a là « un noyau irréductible à ce que l'on appelle vulgairement la pensée rationnelle ». Il ne permet d'autre part aucune quantification. Ces deux aspects, à quoi il faudrait ajouter le caractère résolument positif de l'*ἄγαλμα*, rendent son usage impossible dans la perspective qui est celle des stoïciens qui entendent fonder la valeur en nature et la proportionner à l'humain. La valeur des stoïciens vient simplement rendre compte d'un rapport de convenance plus ou moins important entre le monde et l'homme. L. Gernet rattache la notion moderne de « valeur », notamment économique, à cette dimension mythique. La valeur, constate-t-il, renvoie fondamentalement à une dimension efficace dont nous n'avons plus conscience et il

¹ L. Gernet, « La notion mythique de la valeur en Grèce », *Journal de Psychologie*, tome XLI, octobre-décembre 1948, p. 415-462, repris sous le titre « Sur une théorie de la valeur en Grèce antique », *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982.

² *LSJ*, s. v., *ἄγαλμα*.

³ Voir à ce propos l'usage de cette notion par Alcibiade dans *Le Banquet* quand il faut l'éloge de Socrate. Socrate est comparé à un *ἄγαλμα* parce qu'il ressemble en quelque façon à un dieu (il ressemble fortement au dieu Éros dont il a fait le portrait dans son propre discours) et parce qu'il met en communication avec le divin.

retrouve dans l'ἀγαλμα cette dimension essentiellement efficace de la valeur. Aussi le premier intitulé de son article – « La notion mythique de la valeur en Grèce » – est-il parfaitement adapté. Beaucoup moins satisfaisante est en revanche la reformulation de 1982. L'ἀγαλμα n'est qu'un aspect de la pensée de la valeur en Grèce ancienne, dont ἄξια serait l'autre volet. Il nous semble même qu'une théorie stoïcienne de l'ἄξια entre en concurrence avec une théorie de l'ἀγαλμα pour lutter précisément contre une efficace non maîtrisée de la séduction que peut exercer ce qui est traditionnellement considéré comme précieux et qui excède toute mesure. Sans doute la valeur économique dérive-t-elle de cette dimension efficace et sacrée, et en ce sens L. Gernet a raison, mais, du point de vue des stoïciens, c'est bien là un problème majeur contre lequel il s'agit de lutter en produisant notamment une théorie de la valeur dont il est toujours possible de rendre raison et qui permet précisément de ne jamais se laisser déborder par la séduction du précieux.

2. 1. 4. Premières conclusions sur le caractère normé du processus

Que peut-on conclure de cette division stoïcienne du réel et de ses modalités pour la question qui ouvrait cette section, à savoir le caractère normé du processus d'évaluation ?

1. La référence à la différenciation du monde en termes de biens, maux, indifférents qualifiés et absolus étaye l'hypothèse défendue dans cette section, à savoir qu'il existe une différence axiologique des choses préalable à l'évaluation que chacun peut en faire. Il y a des choses qui valent beaucoup ou peu, positivement ou négativement, en fonction de certains critères.

2. Les critères de division du réel qui établissent des objets-critères pour le jugement de valeur sont *relatifs* à des critères qui *sont radicalement anthropologiques*. La division du réel se fait selon une perspective anthropologique. La différence axiologique du monde n'a rien d'absolu, ce qui n'aurait d'ailleurs pas grand sens : elle est relative à une certaine constitution. C'est un monde pour l'homme qui se dessine dans les partages du réel – un monde pour l'homme en fonction de ce que les stoïciens attribuent à l'homme comme nature. Réciproquement ce sont un monde et un homme *stoïciens* qui se font jour.

3. Nous avons affaire à une *relativité de la valeur* qui *exclut tout relativisme*. La relativité de la différence des choses établit en effet des partages et des catégories axiologiques indépendamment de la perception effective et contextuelle du monde par tel individu. Et *la différence du monde vaut comme critère pour le jugement*. Il existe une différence réelle des choses et cette différence appelle un certain type de comportement, ce qui fait implicitement référence à un *jugement* approprié puisque le comportement, nous l'avons vu, découle du jugement. En d'autres termes, cette différence

demande à être reconnue dans le jugement que porte l'individu, un jugement qui peut alors être qualifié de *κατ' ἀξίαν* puisque les réalités du monde se caractérisent par leur valeur.

4. Le jugement de valeur apparaît pour l'instant comme un jugement « selon la valeur » tout autant que « selon la nature » *de l'homme*, selon la nature en fonction d'une perspective humaine, selon la nature en tant que l'on est un être vivant rationnel – un homme pour les stoïciens. La préposition souligne le statut du rapport entre le jugement et le monde. C'est un rapport de conformité. *Κατὰ* signifie en effet entre autres, quand elle est suivie de l'accusatif, la conformité¹. Elle équivaut à *secundum* en latin. Le terme à l'accusatif signale le critère auquel doit correspondre cette conformité. En d'autres termes nous avons – ou devrions avoir² – affaire à un recouvrement entre « jugement *de* valeur » et « jugement *selon* la valeur ». Le « jugement de valeur » est – ou devrait être, nous allons le voir – un jugement selon la valeur. Dans les cas envisagés par Cicéron et par Diogène Laërce qui rendent compte du rapport de l'homme à son environnement, c'est bel et bien ce qui se produit.

5. Le processus d'évaluation est un processus normé au sens où la différence axiologique du réel appelle un certain type de comportement associé qui implique un jugement qui reconnaisse cette valeur.

2. 2. Le statut de la norme : règle de fonctionnement ou impératif ?

Nous avons bien affaire à un processus normé au sens où la différence des choses appelle un jugement et par conséquent un comportement approprié. Pourtant, on ne saurait déduire le *statut* de cette norme à partir de ce seul *rapport* d'implication entre la différence réelle des choses et le jugement que l'on trouve dans les exposés d'éthique qui rendent compte du comportement de l'homme. En parlant de « statut » de la norme, il s'agit d'interroger la nature – indicative ou impérative – de la concordance entre la différence réelle des choses d'une part et l'évaluation effectivement portée d'autre part. S'agit-il de la redescription d'un processus qui a lieu la plupart du

¹ J. Humbert, *Syntaxe grecque*, Paris, Klincksieck, 1960, (1945), § 528, p. 311 : « C'est à l'accusatif qu'apparaissent de façon la plus complète les deux valeurs de *κατὰ* en grec : le fait d'épouser une surface et de descendre le fil de l'eau. À côté des significations concrètes : à travers, en descendant de, dans le même temps que, les principaux sens abstraits sont les suivants : d'après (...), en raison de, par (...), dans les conditions de ». J. Humbert illustre le sens qui nous intéresse « d'après » qu'il rapproche du latin *secundum*, de *Gorgias*, 483e.

² La section suivante sera consacrée à l'analyse du statut de la norme. On ne peut en effet le déduire du *rapport* entre la différence réelle des choses et le jugement. La structure psychique que nous avons évoquée plus haut – la *φαντασία ὀρμητικὴ* – nous inviterait même plutôt à y lire un rapport spontané de concordance harmonieux.

temps ou bien d'un impératif à accomplir¹ ? On pourrait en effet imaginer que nous avons affaire à la simple redescription et à la formalisation d'un processus, autrement dit à une règle de fonctionnement comme pourrait le suggérer les exposés de Diogène Laërce et de Cicéron à propos du développement de l'individu².

Une précision s'impose au préalable à propos des notions de « spontanéité » et de « nécessité ». Le comportement de l'homme adulte n'est pas plus « spontané » que « nécessaire ». Le réel, ici la différence réelle des choses, n'est pas un simple *stimulus* qui induirait automatiquement un comportement. Il existe toujours la médiation d'un jugement, autrement dit une représentation à laquelle on donne son assentiment et qui fait de l'homme un véritable agent. Il n'est donc pas question ici de se demander si la conformité entre jugement et différence des choses est *spontanée*, si la valeur de la chose *implique* effectivement tel jugement. La seule chose qui soit *impliquée*, c'est le comportement par rapport au jugement, mais celui-ci, précisément appartient à l'individu³. C'est en ce sens qu'il faut comprendre que l'individu n'aurait pu agir autrement qu'il n'a agi : c'est parce qu'il *jugeait* de cette manière qu'il a *agi* ainsi, nous l'avons dit. Mais, on ne saurait non plus déduire de cette marge de manœuvre, que la norme est une norme impérative et contraignante. Ce n'est pas parce que l'on peut contrarier la norme que la norme est par elle-même impérative. La question du statut de la norme reste posée indépendamment de toute référence à une quelconque spontanéité et malgré le fait que l'assentiment dépende de nous. L'absence de spontanéité et de nécessité *n'implique pas* une dimension *impérative* de la norme. Ce n'est pas parce que le jugement n'est pas automatiquement déterminé par la chose que l'on peut renoncer à rendre compte du rapport entre le réel et l'évaluation en termes de règle de fonctionnement. La structure psychique que nous avons évoquée plus haut et son rattachement au principe de développement du vivant nous inviterait même à adopter l'hypothèse d'un rapport de concordance harmonieux entre le jugement et la réalité. Le phénomène passionnel en revanche, nous inviterait à faire une lecture inverse. Il s'agit donc de se demander si la concordance entre la différence réelle et le jugement décrit un rapport effectif – il s'agirait de modéliser un processus en fonction de ses constances – ou bien si elle est un but à réaliser.

¹ Pour la formalisation entre ces deux types de normes, nous nous inspirons de la distinction que G. Deleuze propose à propos de la philosophie de Spinoza. Dans *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981 (1970), il distingue l'indicatif et l'impératif et montre que, chez cet auteur, le caractère impératif de la loi n'est qu'une mauvaise compréhension de l'ordre des choses. Sans doute pourrait-on dire la même chose à propos des stoïciens.

² Cicéron, *De fin*, III, v, 16-vii, 26 et *DL VII*, 85-86.

³ Cf. les développements du chapitre précédent.

Dans le premier cas, nous parlerions d'une norme indicative, dans le second cas d'une norme impérative. Mieux, il s'agit de comprendre comment concilier dans l'explication les deux aspects du fonctionnement optimal et du dysfonctionnement perpétuel.

2. 2. 1. La conformité du jugement à la différence des choses – un jugement selon la valeur (κατ' ἀξίαν) – est naturelle à l'homme

Les exposés d'éthique relatifs au développement phylogénétique du vivant rationnel et au comportement de l'homme adulte rendent compte d'un comportement humain qui proportionne la force de son impulsion – sous la forme du choix, inconditionnel, ou de la sélection, conditionnelle – à la valeur absolue ou relative des choses, ce qui implique un jugement de valeur approprié. Les paragraphes 16-26 du *De finibus* croisent ces deux aspects et ils doivent être rapprochés des paragraphes 11-14 du *De officiis* qui envisagent également l'affinité *naturelle* du beau moral avec la constitution de l'homme.

Dans le *De finibus*, III, 20-22¹, c'est en effet l'émergence d'un comportement adapté à la différence des choses qui se fait jour puisque l'homme adulte en vient à choisir (*expeto*) ce qui a une

¹ Cicéron, *De fin*, III, v, 16-vi, 22 = *SVF* III, 187 ; 497 : « Les mobiles initiaux étant donc constitués de telle sorte que les choses conformes à la nature doivent être par elles-mêmes et pour elles-mêmes adoptées, et que les choses contraires doivent être, dans les mêmes conditions, rejetées, le premier des 'devoirs' (*officium*) de l'être (je rends par 'devoir' le grec καθήκον/*kathêkon*) est de se conserver (*conseruare*) dans sa constitution naturelle (*in naturae statu*) ; puis de s'attacher aux choses qui sont conformes à la nature et de repousser celles qui sont contraires ; une fois la connaissance acquise de ce choix (*selectio*), et pareillement, de cette élimination (*reiectio*), ce qui en est la suite est immédiate, c'est une connexion établie entre le devoir (*officium*) et le choix (*selectio*), puis la permanence du choix, lequel finit alors par être en accord constant avec lui-même et en harmonie avec la nature ; et c'est dans ce choix que, pour la première fois, commence d'être contenue et saisie la nature propre de ce qui peut être véritablement appelé bien (*bonum*). En effet, ce qu'il y a de premier dans l'homme, c'est son accommodation (*conciliatio*) <instinctive> aux choses qui sont conformes à la nature. Mais aussitôt qu'il a saisi cela, ou qu'il en a acquis, pour ainsi dire, la notion, appelée par les stoïciens ἔννοια, dès qu'il a observé dans ce que doit réaliser sa conduite, l'existence d'un ordre (*ordo*) et, pour ainsi dire, d'une harmonie (*concordia*), cette harmonie lui paraît avoir beaucoup plus de prix que tous les objets qu'il avait aimés en premier : de tout ce que la connaissance <réfléchie> et la raison lui ont permis de recueillir, il conclut que c'est là que réside le souverain bien de l'homme, ce bien dont il faut faire l'éloge (*laudendum*) et qu'il faut rechercher (*expetendum*) pour lui-même. Puisqu'il consiste en ce que les stoïciens appellent ὁμολογία/*omologia*, terme que nous pourrions rendre, si l'on veut, par accord (*conuenientia*), puisque donc il consiste en cela, le bien auquel tout doit être rapporté – les actions morales (*honeste facta*) et la moralité (*honestum*) elle-même qui <pour nous> est la seule chose comptant parmi les biens – il doit, quoi qu'il naisse après les tendances initiales, être cependant recherché (*expetendum*) seul pour sa valeur (*uis*) et sa dignité (*dignitas*) propres, tandis que les objets de ces tendances (= *prima naturae*), aucun ne doit être recherché pour lui-même. Mais comme les actes que j'ai appelés devoir ont pour point de départ les mobiles initiaux de la nature, il est nécessaire qu'ils y soient rapportés, mais en sorte qu'on puisse dire légitimement de tous les devoirs que la fin à laquelle ils se rapportent est de réaliser les principes d'action issus de la nature, mais non pourtant de trouver en eux le terme dernier dans l'ordre des biens, par la raison que dans les premiers attachements de la nature il n'y a pas de place pour l'action morale, cette action étant une suite et ne venant, comme je l'ai dit, qu'après coup ; ce qui, d'ailleurs, ne l'empêche pas d'être conforme à la nature et <même> d'exercer sur nous une attraction beaucoup plus grande que celle de tous les objets précédents ».

Traduction J. Martha.

grande valeur – le(s) bien(s), se contentant de sélectionner (*seligo*) ce qui a seulement une valeur « moyenne », et qui est, pour cette raison, considéré ailleurs comme « préférable » (*praepositum*). Une grammaire du comportement correct se dessine, en accord avec les qualités du bien « à choisir » et du préférable « à sélectionner » et vient caractériser le comportement de l'homme adulte, ce que confirme la reformulation synchronique qui, grâce à la métaphore de l'archer¹, distingue une double attitude par rapport à la distinction entre deux types de précieux.

Mais ce qui nous intéresse tout particulièrement, c'est que ce comportement adapté à la valeur des choses est présenté comme émergeant *naturellement*, dans la mesure où il existe une affinité *naturelle* entre la constitution de l'homme et le beau moral, comme le souligne le *De officiis*².

¹ Cicéron, *De fin.*, III, vi, 22 = *SVF* III, 18 : « Nous sommes, en effet, quand nous parlons d'un terme dernier, dans la série des biens, comme quelqu'un qui aurait l'intention d'atteindre un but avec un javelot ou une flèche. Dans une pareille comparaison, le tireur fait tout pour atteindre le but, et, pourtant c'est l'acte de tout faire ce par quoi le dessein peut être réalisé qui serait, si je puis dire, son objet dernier, correspondant à ce que nous appelons, quand il s'agit de la vie, le souverain bien ; tandis que l'acte de frapper le but ne serait qu'une chose méritant d'être choisie (*seligendum*), non une chose méritant d'être recherchée pour elle-même (*expetendum*). Traduction J. Martha. Voir également Plutarque, *De Comm. Not.*, XXVI, 1070F, 5-1071 E, 11 qui expose cette même doctrine, en reprenant la même métaphore de l'archer, mais dans une perspective polémique.

² Cicéron, *De officiis*, I, 11-14 : « Pour commencer, il faut savoir qu'à tout genre d'êtres vivants la nature a donné un instinct qui le porte à veiller sur sa vie et sur son propre corps, à écarter ce qui paraît devoir nuire, à rechercher et à se procurer tous les objets nécessaires à l'entretien de la vie, nourriture, logement et autres semblables. C'est aussi un trait commun à tous les animaux que le désir de se joindre pour procréer et de prendre soin ensuite des petits qu'on a engendrés. Mais entre l'homme et la bête il y a cette différence capitale que la bête, capable seulement de sentir, ne règle ses mouvements que sur les objets actuellement donnés et présents, n'a qu'à un très faible degré le sentiment du passé et celui du futur. L'homme en revanche, ayant part à la raison, peut prévoir les suites des événements, il en voit les causes et n'ignore pas comment elles se déterminent et s'enchaînent ; il établit des rapports de ressemblance et au présent joint, rattache le futur, il voit sans peine tout le cours de la vie et se préoccupe d'avoir tout ce qui est nécessaire pour la conduire à son terme. La nature par le moyen de la raison attache l'homme à l'homme, à une communauté de vie et de langage, elle lui inspire avant tout de l'amour pour ceux qui sont nés de lui, le pousse à vouloir qu'il y ait des réunions, des assemblées d'hommes et à les fréquenter, à s'efforcer en conséquence de réunir tout ce qui est propre à l'alimentation et à l'entretien, non seulement pour lui-même mais pour sa compagne, ses enfants et les autres êtres qu'il aime et sur lesquels il veille. Un tel souci est pour l'âme un stimulant, son activité s'en trouve agrandie. C'est aussi un des traits essentiels de l'homme que la recherche, la poursuite du vrai. Quand donc nous sommes de loisir, nous avons le désir de voir, d'entendre quelque chose, nous pensons que la connaissance des choses cachées ou dignes d'admiration est indispensable à la vie bienheureuse. Par où l'on connaît que la vérité, la simplicité, la sincérité conviennent (*aptissimum*) à la nature humaine. À ce désir de voir le vrai se joint une appétition du premier rang : un cœur naturellement bien situé ne consentira jamais à obéir à qui que ce soit, si ce n'est à celui dont il reçoit l'enseignement ou à celui qui, dans l'intérêt commun, exerce un commandement juste et légitime ; de là proviennent la grandeur d'âme et le dédain des biens extérieurs. Ce n'est pas là un médiocre privilège de sa nature raisonnable que l'homme soit le seul être ayant le sentiment de l'ordre, de la mesure de la convenance dans les actes et les paroles. C'est ainsi que nul autre animal n'est sensible à la beauté des choses visibles, à leur grâce, à la justesse de leurs proportions et, transportant des yeux dans l'âme ce besoin d'harmonie, une nature raisonnable pense qu'il faut s'attacher bien plus encore à maintenir la beauté, la constance, l'ordre dans les desseins et les actes. Ce souci de préserver l'homme de tout manquement aux convenances morales et de toute défaillance exige que, ni dans sa conduite, ni dans ses opinions, il ne s'abandonne même en pensée à l'appétit sensuel. C'est de ces éléments que se compose et résulte cette beauté morale que nous avons ici en vue; qu'elle ait ou non l'approbation de la multitude, elle n'en est pas moins belle et le vrai bien, ne fût-il loué par personne, n'en est pas moins par nature digne d'éloge ». Traduction Ch. Appuhn.

Le *De finibus* nous invite en effet à prendre en compte, avec la maturité de la raison, le passage¹ *naturel* des tendances premières vers des objets qui conviennent – ce qui est commun à l'enfant et à l'animal – à l'activité même qui sélectionne ces objets et à l'ordonnance et à l'harmonie qui caractérise cette sélection, ce qu'illustre l'image de la lettre de recommandation². L'attrait pour le beau moral se conquiert dans l'attrait du beau physique compris comme ordre et harmonie. On a affaire à une évolution dans la manière de se rapporter au monde. Une autre dimension émerge et devient perceptible en même temps que l'avènement de la raison. L'homme se trouve dès lors avoir affaire à deux types de précieux qu'il va hiérarchiser l'un par rapport à l'autre et par rapport à quoi il va se comporter de manière différenciée. C'est en ce sens qu'il faut comprendre que le bien et le mal sont objets de choix ou de fuite, autrement dit une impulsion sans condition vers ce qui se caractérise par une valeur absolue, tandis que les « préférables » et les « dépréférables » sont l'objet d'une simple sélection ou d'un simple rejet, des modalités d'une impulsion conditionnelle par rapport à des objets qui se caractérisent par une valeur « moyenne ». À la quadripartition des objets correspondent quatre manières de s'y rapporter, ce qui apparaît naturellement dans le cadre du développement de l'homme. Le texte du *De finibus* nous invite donc à prendre en compte le caractère *naturellement* proportionné du comportement de l'homme à la valeur des choses et il souligne que cela survient *naturellement* avec la maturité de la raison.

Le caractère naturel de cette grammaire du comportement correct et l'affinité naturelle de la constitution rationnelle avec le beau moral nous ramène encore à la question de l'appropriation de l'être vivant – y compris l'être rationnel – par la nature qui non seulement se perçoit lui-même et sa constitution, mais dont les facultés sont proportionnées à leur objet. Mieux, une discrimination correcte de son environnement manifeste la réussite du processus d'appropriation et réciproquement, l'appropriation à soi du vivant humain se caractérise par une identification de son bien propre, conforme à la raison, à quoi il subordonne ce qui est conforme à la nature. En d'autres termes, ce que nous appelons « dispositif d'évaluation » n'est rien d'autre que l'expression d'une appropriation réussie du vivant rationnel à sa constitution caractérisée par la raison. Le comportement correct

¹ Sur cette notion de passage, on se reportera aux excellentes analyses de V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, § 24-25 et 61-82. Voir également T. Bénatouil, « La vertu, le bonheur et la nature », *Lire les Stoïciens*, 2009, p. 99-114.

² Cicéron, *De fin.*, III, vii, 23 = en partie *SVF* III, 11 : « Mais de même qu'il arrive souvent qu'une personne recommandée fasse plus de cas (*pluris faciat*) de celui à qui s'adresse la recommandation (*eum faciat cui commendatus*) que de celui qui l'a donnée (*quam illum a quo sit*), de même il n'est pas le moins du monde surprenant qu'originellement nous soyons recommandés à la sagesse par les mobiles initiaux de la nature (*nos sapientiae commendari ab initiis naturae*) et que par la suite (*post*) la sagesse elle-même (*ipsam sapientiam*) nous devienne plus chère (*cariorem*) que les tendances d'où nous sommes partis vers elle ». Traduction J. Martha.

implique un recouvrement entre le bien pour tel individu – le beau moral pour l'être rationnel – et ce que l'individu estime être son bien. On insiste encore sur un aspect de la nature providentielle, celle qui rend possible les représentations que les stoïciens appellent « compréhensives » (καταληπτικαί). Le développement *naturel* du vivant rationnel se définirait moins comme « un comportement fondé sur le désir de se conserver en fonction de ce que l'on perçoit de soi et du monde » que comme l'expression pratique d'une adéquation entre ce qui est et ce que l'on perçoit – caractéristique, encore une fois des représentations compréhensives. Il y a une application correcte des notions de bien et de mal. Alors que le processus d'évaluation qui apparaît dans telles ou telles pratiques s'explique en fonction d'une perception de l'individu et du désir intrinsèquement associé à tout vivant, le comportement correct nous invite en revanche à insister sur l'adéquation entre les fonctions psychiques et le monde. On explique moins le comportement du point de vue de celui qui agit qu'on ne décrit de l'extérieur les différents paramètres d'un comportement naturel. Les deux discours ne se situent pas au même niveau. Dans un cas on envisage des faits et on propose un schéma d'intelligibilité de l'action. Dans l'autre on modélise le comportement naturel de l'homme en fonction d'une certaine idée de la nature humaine. La notion d'appropriation intervient dans les deux cas, mais dans un cas on insiste davantage sur l'appétit pour un bien considéré formellement, dans l'autre on insiste sur la perception claire de ce qu'est véritablement le bien et qui appelle un certain comportement. Aussi peut-on dire que le désir de se conserver est plus fondamental que l'adéquation entre les facultés du vivant et le monde. Il est impossible de ne pas tout faire pour soi ; en revanche, la suite va montrer que la perception claire du bien et du mal, pourtant caractéristique du développement naturel de l'être rationnel, est loin d'être un acquis.

Le comportement sélectif apparaît comme une « fonction propre » du vivant et par conséquent de l'homme. La première fonction propre de l'homme consiste à bien sélectionner ce qui est conforme à sa constitution, et c'est plus généralement une fonction propre à l'homme que de juger les choses à leur juste valeur. Tous les éléments semblent donc réunis pour une correspondance harmonieuse et réussie entre le réel caractérisé par sa différence axiologique et le jugement donnant lieu à des comportements appropriés à la valeur des choses. Cette harmonie apparaît « naturelle ». Les exposés sur le développement moral de l'homme et sur l'activité de l'homme dans le monde semblent confirmer qu'il en est ainsi. La correspondance entre le réel et le jugement se présente pour l'instant comme un processus naturel, comme le fonctionnement propre à l'homme, comme ce qu'il peut et ce qui le caractérise. Le naturel renvoie ici à une acception forte ; « naturel » s'échange avec correct et optimal. Et Cicéron passe sans sourciller de la redescription du comportement humain (§

16-22) à une précision qui implique « le sage » (§ 23). Le sage n'est que l'expression d'un comportement naturel à l'homme. La prise en compte des comportements effectifs est pourtant loin de cette harmonieuse cohérence.

2. 2. 2. Le désaccord entre la différence des choses et le jugement – lisible dans la passion – est caractéristique du comportement de la plupart

La passion se caractérise en effet par le dysfonctionnement de la capacité à évaluer correctement la différence du réel. La passion se définit, nous l'avons évoqué, comme dysfonctionnement et elle se caractérise par le lien qu'elle entretient avec l'évaluation du réel en termes de bien et de mal¹. Nous n'allons pas revenir sur les modalités de ce fonctionnement mais insister sur la dimension défectueuse du processus passionnel. Et nous nous intéresserons exclusivement au dysfonctionnement relatif au jugement². Le jugement associé à la définition des passions se trouve caractérisé comme jugement *faible* (ἀσθενής) et plus radicalement comme jugement *erroné* (ψευδής), l'une et l'autre caractéristique s'impliquant réciproquement dans la plupart des définitions de l'opinion (δόξα, *opinio*)³.

Le jugement caractéristique de la passion se trouve en effet défini par sa *faiblesse*⁴. Cicéron explique que les stoïciens « veulent qu'elle (*scil.* la passion) constitue un assentiment *faible* (*imbecilla*

¹ Cf. chapitre 1.

² En effet, la passion dysfonctionne de plusieurs manières, ou plutôt, selon plusieurs perspectives – elle est excès, contrariété – mais, dans le cadre de cette recherche, seul le jugement nous intéresse et fera l'objet d'une analyse. Nous ne prétendons pas ici proposer une recension exhaustive des définitions stoïciennes de la passion. Nous nous attachons au contraire à un aspect bien spécifique, à savoir la caractérisation du jugement dans le phénomène passionnel. La définition de la passion comme « contraction irrationnelle » ou « impulsion excessive » et « contre nature » est, pour cette raison et pour l'instant, passée sous silence. La section 65 du recueil de Long et Sedley propose un jeu de texte assez complet sur la question. Nous nous permettons également de renvoyer à l'article de J. Brunschwig déjà cité « Le modèle conjonctif », dans J. Brunschwig (éd.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 2006 (1978), p. 58-86 et à celui de M. Frede, « The Stoic Theory of the affections of the Soul », dans M. Schofield et G. Striker, *The Norms of Nature*, Cambridge et Paris, Cambridge UP et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986, p. 93-110, au cinquième Symposium hellenicum édité par J. Brunschwig et M. Nussbaum, *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge UP, 1993 ainsi qu'à la troisième partie de la thèse de doctorat soutenue en 2010 par L. Monteils-Laeng, *L'akrasia dans la philosophie ancienne : une étude de la boulesis et de l'hexis de Platon aux Stoïciens*, thèse de doctorat de l'Université de Caen, sous la direction du professeur J. Laurent.

³ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 151 = LS 41C ; Cicéron, *Ac. Post.* I, 41 = LS 41B = en partie SVF I, 60. Stobée, *Eclog.*, II, 7, 11m, t. II, p. 112, 2-5 W sq. = SVF III, 548 = LS 41G attribue chacune de ces deux caractéristiques à deux acceptations de δόξα. Voir ci-après.

⁴ Sur la définition de la passion comme « jugement faible », voir W. Görler, « Ασθενής συγκατάθεσις », *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft NF* 3, 1977, p. 83-92. Nous reviendrons sur ces différents aspects et notamment sur la question du rapport force/faiblesse au cours de la seconde partie essentiellement consacrée aux dysfonctionnements du dispositif d'évaluation et à ses traitements.

adsensio) »¹. Stobée explicite pour sa part la définition générale des passions en terme de δόξα, sous forme d'épanorthose : cela signifie « en réalité » « jugement faible » (ἀσθενούς ὑπολήψεως)² : « ils » utilisent δόξα, opinion, en lieu et place d'ἀσθενούς ὑπολήψεως, supposition faible ». Le jugement (ici ὑπόληψις) ou l'assentiment (ici *adsensio*) faible caractéristique de l'opinion s'opposent à l'assentiment ferme caractéristique de la science³. La science désigne un rapport *correct et inébranlable* à la réalité, mais la définition de la passion par la seule faiblesse du jugement ou de l'assentiment ne suffit pas pour statuer sur la nature du rapport au réel. Les stoïciens envisagent en effet aussi une forme d'opinion où la faiblesse consiste à donner par hasard son assentiment à une représentation correcte⁴. Il faut comprendre que la faiblesse est, dans le cas de la passion, intrinsèquement liée au faux, comme en témoigne la définition de la passion comme erreur de jugement, entre autres dans le cadre des réflexions relatives à la thérapie⁵.

La thérapie stoïcienne des passions nous intéresse moins pour elle-même et pour ses difficultés propres⁶ que pour les arguments qu'elle donne en faveur du caractère erroné du jugement et du point où porte l'erreur. En effet, dans la mesure où Cléanthe préfère *réformer* le premier

¹ Cicéron, *Tusc.*, IV, vii, 15 = en partie *SVF* III, 380. *Uolunt esse imbecillam adsensionem*. Traduction J. Humbert légèrement modifiée.

² Stobée, *Eclog.*, II, 7. 10, t. II, p. 88, 22-89, 2 W en partie = *SVF* III, 378 = *LS* 65A repris en C. *Ἐπὶ πάντων δὲ τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν, ἐπεὶ δόξας αὐτὰ λέγουσιν εἶναι, παραλαμβάνεσθαι τὴν δόξαν ἀντὶ τῆς ἀσθενούς ὑπολήψεως.*

³ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 151, 3-5 = *LS* 41C : « Le savoir scientifique est une cognition qui est sûre, ferme et que la raison ne peut ébranler » (ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν). Il l'oppose quelques lignes après à l'opinion définie comme assentiment « faible et faux » (τὴν ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγκατάθεσιν).

⁴ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 11m, t. II, p. 112, 2-4 W = en partie *SVF* III, 548 = *LS* 41G (Διττὰς γὰρ εἶναι δόξας, τὴν μὲν ἀκαταλήπτω συγκατάθεσιν, τὴν δὲ ὑπόληψιν ἀσθενῆ), envisage en effet une forme de supposition faible qui serait l'assentiment donné de manière faible et en quelque sorte par hasard au cognitif. On pourrait également déduire cela de Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 151, 1-152, 1 = *LS* 41C qui définit la cognition en la distinguant de la science et de l'opinion. Aussi l'opinion peut-elle être comprise en un sens large, recouvrant l'ensemble des états du non sage et qui se caractériserait essentiellement par sa faiblesse (texte de Stobée) ou bien en un sens spécifique comme assentiment faible et faux (texte de Sextus). Voir à propos de la δόξα stoïcienne, C. Lévy, « Le concept de doxa des stoïciens à Philon d'Alexandrie : essai d'étude diachronique », dans J. Brunschwig et M. Nussbaum (éds.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the fifth symposium Hellenisticum*, p. 250-284 et *LS*, p. 216, note 2.

⁵ Cicéron en fait état aux livres III et IV des *Tusculanes*. Les références précises interviennent au fur et à mesure dans les notes de ce chapitre.

⁶ La solution de Cléanthe peut s'avérer difficilement tenable dans la mesure où elle ne permet pas de prendre en compte tous les cas de chagrin par exemple et dans la mesure où elle présuppose un rapport d'implication strict entre le jugement et le trouble, ce que ne se prive pas de montrer Cicéron. Les deux solutions accordent également un rôle particulièrement efficace à la parole du tiers. Pour une critique des objections de Cicéron et une défense de la position stoïcienne, voir A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, chapitre 5, consacré à Chrysippe. L'article « La fonction thérapeutique du logos » était déjà paru dans les *Études de Lettres*, 1981, 2, p. 57-71. Le chapitre suivant n'est pas sans intérêt puisque, consacré à Marc Aurèle, il analyse un autre aspect de cette méthode dans le stoïcisme romain. Les travaux récents de R. Sorabji portent également sur la mise en question de l'efficacité de la thérapie stoïcienne et des possibilités de sa mise en œuvre. Voir notamment « Is Stoic philosophy helpful as psychotherapy ? » in *Aristotle and after, Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Londres, 1997. Nous y reviendrons.

jugement¹ tandis que la solution proposée par Chrysippe s'attache à la *réforme* du second jugement², on comprend bien que l'on a affaire à un jugement *erroné*. Dans la mesure où les thérapies stoïciennes des passions consistent à réformer le jugement porté sur le réel, on peut en conclure que la passion se définit essentiellement en termes d'erreur. Il y a un divorce entre ce que l'on perçoit et ce qui est. Ainsi Stobée définissait-il la passion – du moins la crainte et le désir – comme provenant d'un mal ou d'un bien *apparent*, tel que cela nous *apparaît*³. L'erreur porte sur deux aspects. Elle porte sur chacun des aspects du jugement complexe que constitue la passion, à savoir la *valeur*⁴ de l'objet et le *trouble* que l'on estime légitime d'éprouver. Plus précisément, dans le premier cas le passionné considère comme un mal ou un bien des réalités qui ne sont, pour les stoïciens, ni des biens ni des maux, mais des choses indifférentes. Le passionné commet donc une erreur en confondant les partages caractéristiques du réel. Dans le second cas, le passionné considère *à tort* qu'il est légitime de s'affliger de telle situation qu'il considère comme un mal ou de se réjouir de telle situation qu'il considère comme un bien. Il considère comme légitime de s'affecter à propos d'un objet ou d'une situation considérés comme un bien ou comme un mal. Le jugement selon lequel on considère qu'il est légitime de s'affecter est toujours erroné. Aucun élément de la réalité ne suscite ou n'appelle le trouble. Le rapport de trouble entre le monde et l'objet est le fruit d'un jugement erroné, mieux, est l'expression d'un jugement erroné. C'est encore une erreur sur le réel et sur le rapport de l'homme au réel. Le réel ne « demande » rien de tel. C'est prêter au réel une exigence qui n'est pas la sienne. La passion est une erreur sur le monde, sa valeur et ses exigences. La passion est un comportement inapproprié qui *implique* une *méconnaissance* du monde et surtout de la place de l'homme dans le monde⁵. Peu importe ici que nous ayons affaire à deux jugements ou bien à un jugement à double détente⁶. C'est dans tous les cas un rapport erroné au monde qui se fait jour, un rapport erroné qui porte sur la valeur des choses. Dans la mesure où le rapport entre la qualité du réel et le jugement porté sur ce réel n'est pas correcte, la correction du jugement apparaît davantage ici comme quelque chose qui n'est pas réalisé et qui est, au contraire, *à mettre en œuvre*. La correction

¹ Cicéron, *Tusc.*, III, xxxii, 77-78.

² Cicéron, *Tusc.*, III, xxxiii, 79.

³ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 10, p. 88, 16-18 W = en partie *SVF* III, 78 : « Le désir et la crainte viennent l'un d'un bien apparent, l'autre d'un mal apparent » (Ἐπιθυμίαν μὲν οὖν καὶ φόβον προηγείσθαι, τὴν μὲν πρὸς τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, τὸν δὲ πρὸς τὸ φαινόμενον κακόν). Notre traduction, texte cité chapitre 1.

⁴ Exception faite pour le chagrin à propos de son propre vice. En effet, celui qui s'afflige de son vice s'afflige d'un véritable mal. Cicéron insiste sur ce point. Voir *Tusculanes*, III, xxxii, 77-78.

⁵ Nous y reviendrons au cours du chapitre 6. Il s'agit essentiellement pour l'instant d'établir le statut de la norme à laquelle nous avons affaire, ce à quoi contribue la prise en compte de la passion comme dysfonctionnement d'un jugement conforme à la valeur des choses.

⁶ Voir l'interprétation que nous proposons de ce passage dans le premier chapitre.

du jugement, qui se définit comme un rapport de conformité à l'égard du réel et plus précisément de sa valeur, relève de l'objectif à atteindre.

Dans la mesure où « la plupart » des hommes – voire tous – sont considérés comme « fous »¹ par les stoïciens, une attitude critique qu'ils empruntent aux cyniques², le rapport de conformité entre la différence réelle et le jugement de valeur relève de l'exception. Cela se trouverait confirmé, à l'inverse, par l'idée selon laquelle seul le sage – qui est « aussi rare que le Phénix »³ – dispose de la science⁴, autrement dit d'un réseau cohérent de représentations compréhensives⁵.

Deux remarques sur le statut et sur les modalités de ce qu'il faut bien considérer comme un dysfonctionnement. Premièrement, et nous aurons à en reparler au chapitre 6 explicitement consacrée à cette question, le dysfonctionnement relève du « contre nature », le comportement passionnel, l'erreur du jugement est « contre nature » puisque l'homme est non seulement pourvu d'un désir de se conserver mais de facultés lui permettant de saisir quelle est sa nature et par suite quels sont les objets qui lui sont appropriés. La nature admet, localement, des dysfonctionnements. D'autre part, c'est bien au niveau de la perception que le dysfonctionnement prend sa source. Quand Stobée et Origène rapportent que le vivant dispose de « points de départ » (ἀφορμαί) vers le bien et qu'il a naturellement tendance à rechercher le convenable, on doit comprendre que le vivant dispose, grâce à la nature d'une perception et d'une tendance vers ce qui est effectivement un bien⁶. Pourtant, c'est dans la perception que se joue le dysfonctionnement, tandis que demeure l'attrait vers le bien. L'attrait vers le bien, vers l'idée de bien demeure, contrairement à la claire perception de ce qu'est le bien pour l'être que l'on est.

¹ Plutarque, *De Stoic. Rep.*, XXXI, 1048 E, 5-7 : « Tout le monde est fou, insensé, impie, injuste, arrivé au pire des sorts et au comble du malheur » (μαίνεσθαι πάντας, ἀφραίνειν, ἀνοσίτους εἶναι, παρανόμους, ἐπ' ἄκρον ἤκειν δυστυχίας, κακοδαιμονίας ἀπάσης). Traduction É. Bréhier. Voir également, Philodème, *De Stoicis*, chap. 7, col. XVIII-XX, p. 102-103 Dorandi. « Penser que tous les hommes sans exception sont des petits enfants et qu'ils sont frappés de folie (μαϊνόμενους), au point même d'en tomber malade ». Sur le lien entre folie, passion et maladie, voir Cicéron, *Tusc.*, III, iv, 8-v, 11.

² Voir par exemple *DL VI*, 27-28. Pour l'origine cynique d'un tel jugement qui assimile les hommes à des fous, voir, M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, p. 17-22 ; p. 150. Voir également *ead.*, *Les kynica du stoïcisme*, p. 50-51 et notes correspondantes.

³ Sénèque, *Ep. Mor.*, 42, 1. Voir également Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, 28 (p. 199, 18 Bruns) = *SVF III*, 658 = *LS 65N*. L'interprétation radicale de P. Veyne, dans son édition de Sénèque, p. LXX-LXIII, et P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 399, qui considère pour cette raison le sage comme un « idéal régulateur » est intéressante.

⁴ Cicéron, *Ac. Pr.*, II, xlvii, 145 = *LS 41A* = *SVF I*, 66.

⁵ Sur la définition de la science comme système (σύστημα), voir Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5l, t. II, p. 73, 16-74, 3 W = *SVF III*, 112 = *LS 41H*.

⁶ Voir en ce sens également Épictète, fr. 6 Schenkl = Musonius *D.*, XL.

2. 2. 3. Une réponse ambivalente à la question du statut de la norme

Répondre à la question qui ouvrirait cette section implique d'en déplacer quelque peu les termes. Nous avons affaire à un processus normé dont la correspondance harmonieuse caractérise pour les stoïciens le comportement proprement humain. En ce sens, nous avons bien affaire à une règle de fonctionnement.

Voilà qui ne relève donc ni de la description ni de l'injonction. Cette norme *est* à la fois une règle de fonctionnement et *apparaît* concrètement comme un objectif à atteindre puisque c'est un dysfonctionnement entre le jugement de valeur et la différence des choses qui se fait jour concrètement¹. Nous retrouvons la distinction qui servait l'explication deleuzienne du texte de Spinoza.

Nous affirmions plus haut qu'il était impossible de déduire le statut de la norme à partir des suffixes associés aux éléments comportementaux. Nous pouvons dire à présent qu'une double lecture est possible. Les suffixes soulignent la dimension non spontanée du jugement et du comportement humain dans la pensée stoïcienne, mais ils désignent aussi bien le rapport qui s'effectue correctement que le rapport qui devrait s'effectuer ainsi. En distinguant les comportements de discrimination et les comportements passionnels, on distingue moins deux types de pratiques, que deux états de l'impulsion en fonction du correct et de l'incorrect. On ne saurait à présent considérer la discrimination de son environnement et les passions comme deux types de comportements mais distinguer plutôt les exposés relatifs à la discrimination et les exposés relatifs à la passion comme deux manières de rendre compte de l'évaluation : une évaluation correcte et une évaluation incorrecte. Cela se trouverait confirmée par les textes qui définissent le choix et ce qui s'y rattache aussi bien que la passion comme des aspects ou des espèces de l'impulsion. On distingue plusieurs manières pour l'homme de discriminer son environnement, mais cette discrimination peut être correcte ou incorrecte. La passion est en quelque sorte une manière, erronée, de discriminer son environnement et, réciproquement, la discrimination de son environnement peut être incorrecte et se caractériser alors comme un comportement passionnel.

¹ V. Laurand, *Stoïcisme et lien social à l'époque impériale ; Enquête autour de l'enseignement de Musonius Rufus*, thèse de doctorat de l'Université Paris XII-Val de Marne, sous la direction du professeur C. Lévy, 2002, fait une remarque similaire en conclusion de la première partie en affirmant que « la loi universelle est ainsi tout à la fois loi génétique de la structuration humaine (*poikeiôsis*), qui amène normalement l'homme à l'harmonie avec elle (c'est-à-dire aussi avec la raison divine) et appel normatif à retrouver le sens de la nature humaine ».

Dans la mesure où, de fait, la correspondance échoue, on pourrait s'interroger sur la pertinence d'une telle anthropologie qui ne s'accorde manifestement pas avec les faits. Dès que l'on prend en compte les faits, l'explication du comportement humain se fait dans les termes du dysfonctionnement. L'anthropologie stoïcienne échoue à rendre compte des hommes. A cet égard, l'anthropologie stoïcienne apparaît davantage comme une anthropologie idéale, comme le portrait d'une humanité passée ou à venir qui, en tout cas n'a rien à voir avec ses contemporains. Mais ne doit-on pas alors se demander si son enjeu n'est pas autre chose que descriptif ? Et peut-on se contenter de dire qu'elle dessine les critères d'une « autre » humanité ? Sans doute mais dans quel but ? L'analyse de cette question fera l'objet du quatrième chapitre qui envisagera notamment l'enjeu stratégique du « dispositif d'évaluation » et de l'anthropologie qui s'y joue. Plus qu'une anthropologie normative, c'est vers une anthropologie stratégique que s'orientera notre lecture.

2. 3. Réciproquement, un processus éthiquement qualifié qui permet de faire du jugement l'argument d'une reconnaissance par ses pairs

Dans la mesure où l'erreur de jugement qui caractérise la passion est associée au vice et l'absence de passion à la vertu, le processus normé du jugement de valeur se révèle être éthiquement qualifié, ce que confirmerait le passage où Origène affirme que, étant donné les *ἀφορμαί* naturelles qui nous incitent au beau, bien agir est digne d'éloge et le contraire mérite le blâme¹. Autrement dit, le jugement de valeur, éthiquement qualifié trouve dans l'approbation ou la désapprobation d'autrui sa sanction.

Le lien entre passion et vice, absence de passion et vertu est manifeste et il intervient à deux niveaux : tantôt c'est la passion qui est déterminée elle-même comme vicieuse², tantôt, elle semble *procéder* du vice³. Si l'on considère la passion en termes d'évaluation, on peut dire que le jugement

¹ Origène, *De principiis*, III, 1, 3 = *SVF* II, 988. Texte cité dans le précédent chapitre.

² Cicéron, *Tusc.*, IV, xxviii, 60 : « En elles-mêmes déjà les passions sont vicieuses et ne renferment rien de naturel ni de nécessaire » (*ipsas perturbationes per se esse vitiosas nec habere quicquam aut naturale aut necessarium*). Traduction J. Humbert.

³ Cicéron, *Tusc.*, IV, xv, 34 = *SVF* III, 199 : « Étant donné (...) que la vertu est une disposition de l'âme à vivre d'accord et conséquemment avec soi-même, laquelle rend digne d'éloges ceux qui la possèdent et a déjà par elle-même son mérite propre, abstraction faite de son utilité, c'est de la vertu que procèdent les intentions, les pensées, les activités moralement belles, et, d'une façon générale, la droite raison ; du reste, la plus courte définition de la vertu considérée en elle-même, c'est qu'elle est la droite raison. À la vertu ainsi comprise s'oppose le vice (*vitiosus*) (...) C'est le vice qui soulève les

caractéristique de la passion relève du vice. Ce jugement est une forme de vice et il est suscité par une âme vicieuse. L'incorrection du jugement est considérée comme un vice causé par une disposition vicieuse. Le jugement caractéristique de la passion est doublement contre nature – il ne respecte pas les partages naturels et il ne permet pas à l'homme de remplir l'une de ses fonctions propres fondamentales – et se révèle, pour cette raison, associé au vice étant donné le lien qui unit, chez les stoïciens, nature et moralité¹. A l'inverse, la correction du jugement qui caractérise l'absence de passion est une forme de vertu suscitée par une disposition vertueuse. On le voit, le jugement est l'extrême résultat d'une qualité de l'âme qu'il rend manifeste.

Mieux, *la qualité de cette âme se fonde précisément sur cette activité judiciaire*. En effet, certaines définitions de la vertu et de la fin sont associées à une compétence sélective qui est une capacité à maîtriser la distribution stoïcienne du précieux dans le cadre d'une évaluation du monde. Le propre de la vertu se caractérise par fait de sélectionner – à bon escient s'entend – parmi les choses conformes à la nature². D'autre part Diogène de Babylone et Antipater définissent la fin comme le fait d'« agir rationnellement dans la sélection (εὐλογιστεῖν ἐν τῇ ἐκλογῇ) des choses conformes à la nature » ou bien comme le fait de « vivre en sélectionnant (ζῆν ἐκλεγομένους) les choses conformes à la nature et en rejetant celles qui sont contraires »³.

Plus encore, chacune des quatre vertus – prudence (φρόνησις), justice (δικαιοσύνη), tempérance (σωφροσύνη), courage (ἀνδρεία) – est associée d'une manière ou d'une autre à la question axiologique, que ce rapport s'exprime directement en terme d'ἀξία et dans des termes qui se définissent par leur valeur (les biens, les maux, les choses terribles), ou bien qu'elle soit associée à des types de comportement caractéristiques de la discrimination de son milieu par l'individu (le choix, l'évitement, la sélection). La justice a explicitement pour objet l'ἀξία. Elle se définit comme une

passions, lesquelles sont, nous venons de le dire, des mouvements désordonnés et impétueux de l'âme, mouvements opposés à la raison et absolument incompatibles avec la tranquillité de la pensée et de la vie ». Traduction J. Humbert.

¹ Voir les remarques qui ont été faites ci-dessus à ce propos. Ce point sera développé plus amplement au chapitre suivant.

² Cicéron, *De fin.*, III, iv, 12. « Le propre de la vertu étant de faire un choix parmi les choses qui sont selon la nature ... » (*uirtutis hoc proprium sit, earum rerum quae secundum naturam sint habere delectum*). Traduction J. Martha.

³ DL VII, 88 = SVF III, D. B. 45. « Diogène a dit que la fin était d'agir rationnellement dans la sélection des choses conforme à la nature. » (Διογένης τέλος φησὶ ῥητῶς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ). Traduction R. Goulet ; Stobée, *Eclog.*, II, 7. 6a, t. II, p. 76, 11-13 W = SVF III, Ant., 57 = LS 58K. « Et Antipater 'vivre en sélectionnant sans cesse les choses conformes à la nature et en rejetant les choses contraires à la nature » (Ἀντίπατρος δὲ ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηγεκῶς). Traduction LS. Nous réservons pour un autre développement la définition de Diogène de Babylone rapportée par Stobée (= SVF III, D. B. 44) qui, malgré les apparences et les interprétations traditionnelles, nous semble se distinguer singulièrement. Cf. chapitre suivant où nous aurons à exploiter un autre aspect de cette définition de la vertu comme capacité à bien juger.

capacité à prendre en compte la valeur de chacun¹, généralement dans une perspective distributive². Zénon définit la tempérance comme une prudence en matière de choix (ἐν δ' αἰρετέοις)³ et Cléanthe comme une « force et une puissance » (ἡ δ' ἰσχὺς αὐτῆ καὶ τὸ κράτος) « à propos de ce que l'on choisit et de ce que l'on évite » (περὶ τὰς αἰρέσεις καὶ ἐκκλίσεις)⁴. Le courage, dans une certaine mesure a trait à la question axiologique puisque, « science de ce qui est effrayant, de ce qui ne l'est pas et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre » (ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων), il implique une détermination correcte en fonction de la division du réel. On retrouverait d'ailleurs ce terme dans la définition que donne Andronicos de la passion de crainte⁵ et l'on pourrait considérer que l'effrayant est une qualification du mal de la même manière que le fait d'être « à choisir » l'est pour le bien. Le lien du courage et de la valeur est encore plus manifeste si, contrairement à H. Von Arnim⁶, et malgré le très mauvais état du texte⁷ on accepte d'attribuer au courage et non à la justice la définition de Diogène Laërce « science de ce qui doit être choisi, de ce qu'il faut craindre et de ce qui n'est ni à choisir ni à craindre » (ἐπιστήμην ὧν αἰρετέον καὶ εὐλαβητέον καὶ οὐδετέρων), ce que fait H. S. Long et que suivent J. Mansfeld et R. Goulet. L'« Ur-vertu » de prudence (φρόνησις)⁸ se caractérise pour sa part comme une « science des biens, des maux et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre » (ἐπιστήμη ἀγαθῶν

¹ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5b⁵, t. II, p. 63, 23 W = en partie *SVF* III, 280 = *LS* 61D : τὸ κατ' ἀξίαν ἐκάστῳ σκοπεῖν, littéralement, « considérer, pour chacun, ce qui est conforme à sa valeur », comme le suggèrent les traductions, cependant plus éloignées du texte, de A. J. Pommeroy (*Justice is to view what is in accord with the meri of each person*) et de *LS* (« la justice étudie les mérites individuels »). C'est le fait de considérer chacun selon son ἀξία, sa valeur, son mérite, ce en fonction de quoi on va le rétribuer, le mérite en fonction duquel on va lui donner ce qu'on lui doit.

² Andronicos, *Des passions*, II, chap. 2, 1, 7 (p. 19 Schuchardt) = *SVF* III, 266. La justice est définie comme une ἐξίς ἀπονεμητική τοῦ κατ' ἀξίαν ἐκάστῳ, que l'on traduirait « un habitus qui donne à chacun en fonction de sa valeur ». Sur la traduction d'ἐξίς par habitus (= « tenor » dans la traduction anglaise) nous suivons *LS* et nous nous permettons de renvoyer à l'explication donnée dans la note 4 de 26 H, p. 12. Cette définition est reprise par Diogène de Babylone, *SVF* III, 125 (= *SVF* III, D. B. 47). L'identification de la justice comme ἐξίς pose problème, d'autant plus que les trois autres vertus – prudence, modération, courage – sont, dans ce texte, considérées comme des sciences, et que tous les autres témoignages font de la justice aussi une science et un art. Cela mériterait d'être développé, mais cela n'entre pas dans le cadre de notre enquête. Nous renvoyons à la notice de *LS* 60, p. 457 qui pose ce problème de la relation de la vertu et de l'habitus et dont il montre qu'elle n'est contradictoire qu'en apparence. Sur le caractère distributif caractéristique de la justice, voir également Zénon d'après Plutarque, *De Stoic. Rep.*, VII, 1034C = *SVF* I, 200 = en partie *LS* 61C ; Plutarque, *De la vertu morale*, 440E-441D = *SVF* I, 201 = *LS* 61 B (la justice est définie comme une φρόνησιν ἐν ἀπονεμητέοις) ; Philon d'Alexandrie, *Legum Allegoriarum*, I, 87, 2-3 = *SVF* III, 263 (la justice est ἀπονεμητική τῶν κατ' ἀξίαν).

³ Zénon, d'après Plutarque, *De la vertu morale*, 441A = *LS* 61B.

⁴ Cléanthe d'après Plutarque, *De Stoic. Rep.*, VII, 1034D-E = *SVF* I, 563 = *LS* 61C.

⁵ Andronicos, *Des passions*, I, chap. 1, 1, 12 (p. 11 Kreuttner) = *SVF* III, 391 : « La crainte est un évitement irrationnel : la fuite de ce qui est supposé terrifiant ». (Φόβος δὲ ἄλογος ἐκκλίσις· ἡ φυγὴ ἀπὸ προσδοκωμένου δεινοῦ). Notre traduction.

⁶ *SVF* III, 265.

⁷ Voir à ce propos J. Mansfeld, « The Stoic cardinal Virtues at Diog. Laert. VII, 92 », *Mnemosyne* 42, 1989, p. 88-89 qui signale des lacunes possibles et une dittographie.

⁸ Pour une analyse spécifique de cette vertu et son rapport avec la conception aristotélicienne, P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, et tout particulièrement l'appendice 2 intitulé « La 'phronésis' chez les stoïciens ». Pour une analyse comparée, D. Lauries, D. *Le sens commun et le jugement du phronimos : Aristote et les stoïciens*, 1998, Éditions Peeters.

καὶ κακῶν καὶ οὐδτετέρων)¹, retrouvant la formule qui rendait compte de la division axiologique des êtres que nous avons envisagée plus haut en commençant ce chapitre. Le fait de savoir sélectionner détermine la qualité de l'individu – sa vertu, le fait pour lui d'atteindre son τέλος – et réciproquement cette opération sélective relève d'une *compétence* axiologique plus générale qui implique la quadripartition qui nous occupe depuis le début de ce chapitre.

Si le jugement est éthiquement qualifié et manifeste une certaine qualité d'âme, réciproquement, celle-ci réside exclusivement dans une activité judiciaire qui s'exprime dans une pratique qui relève de la sélection, de l'attribution ou dans un comportement qui relève de la passion ou de l'absence de passion. Le jugement assume donc un rôle de signe mais, plus fondamentalement, il joue un rôle *constituant* pour le personnage éthique de l'individu. L'individu vaut (ἄξιος) « à proportion » des choses qu'il *estime* importantes. L'individu mesure toutes choses et cette opération d'évaluation apparaît comme la mesure de l'individu. La valeur de l'individu se formule dans les termes du *jugement* et non dans les termes de la possession ou de l'action. La valeur de l'individu ne dépend pas de ses richesses ou de ses exploits ; elle n'est pas non plus simplement rattachée à la qualité d'une âme juste, vertueuse. Elle dépend du jugement de valeur que l'individu porte sur le monde et sur les choses. En ce sens, nous avons affaire à une rupture conceptuelle manifeste, ou plus sobrement à la radicalisation d'une rupture opérée avec les penseurs classiques. En effet, il ne s'agit plus seulement de dire que la valeur de l'individu ne réside pas dans ses possessions ou dans ses actes – comme c'est le cas dans les sociétés dites, à juste titre, « de face à face »², des sociétés archaïques caractérisées par l'honneur et par la honte³ mais également les sociétés hellénistiques et romaines caractérisées par la prolifération du luxe et l'usage de la théâtralisation⁴ – en déplaçant dans l'âme et

¹ Chrysippe, d'après Andronicos, *Des passions*, II, chap. 2, 1, 1-4, (p. 19 Schuchardt) = *SVF* III, 266. Voir également *DL* VII, 92.

² Nous empruntons l'expression à J.-P. Vernant qui l'utilise notamment dans *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996.

³ Les travaux de B. Williams *Shame and Necessity*, édition avec un supplément d'A. A. Long, Berkeley, University Press of California, 2008 (1993) et d'A. Adkins *Merit and Responsibility*, Oxford, Clarendon Press, 1960 sont à cet égard très importants. Même s'ils s'avèrent parfois un peu éloignés des textes ou datés, ils demeurent extrêmement stimulants.

⁴ L'expression est généralement réservée aux sociétés archaïques. Mais elle nous semble pouvoir s'appliquer aussi aux sociétés hellénistiques et romaines dans la mesure où, parallèlement à ce que l'on a appelé un mouvement d'intériorisation et de « souci de soi », on assiste à un développement du luxe et des phénomènes de théâtralisation qui accompagnent une mutation, à l'époque hellénistique, dans le rapport que l'on entretient avec les « œuvres » : elles se détachent très souvent de leur fonction, pratique ou plus généralement religieuse. A propos du luxe, voir Sénèque, *Ep. Mor.*, 115. Tableaux et statues se confondent avec l'art décoratif ou le souci vestimentaire, dans une même recherche exacerbée du luxe. Le fait que certaines œuvres publiques deviennent privées en participe. Voir à ce sujet J. J. Pollitt, *Oxford Dictionary*, s. v. « art ». A propos de la théâtralisation, je m'appuie sur la thèse de A. Chianotis, exposée dans l'article « Theatricality Beyond the Theater. Staging Public Life in the Hellenistic World », dans B. Le Guen (éd.), *De la*

dans sa vertu la qualité de l'individu – ce qui caractérise la rupture classique¹ – mais de dire qu'elle réside dans le jugement de valeur effectif et concret qu'il porte sur le monde à chaque instant. On ne saurait mieux dire la place centrale que les stoïciens accordent au jugement. La qualité de l'individu – qui s'exprime aussi en terme de « valeur » (on parle quelque'un de τιμιον, d'ἄξιος et surtout de quelque'un d'ἄξιος τιμησ²) – dépend du jugement qu'il porte sur le réel ou plutôt de la manière dont il évalue le réel³.

L'évaluation que porte chacun est éthiquement qualifiée et cette qualification éthique est sanctionnée par autrui dans le cadre de l'éloge et du blâme, en précisant que seul celui qui connaît et respecte les partages du réel, seul celui qui déjà juge correctement est capable de se prononcer sur la correction ou l'incorrection du jugement d'autrui. Encore une fois, ce jugement relève d'un examen de conformité entre deux propositions, celle de celui qui évalue et celle de celui qui est évalué. En d'autres termes, seul le philosophe et celui que les stoïciens appellent le sage sont capables d'évaluer la correction d'un jugement et par suite la qualité éthique d'un individu – sa valeur⁴.

De la même manière que seul un petit nombre juge correctement le monde, de même seul un petit nombre est capable de porter un jugement correct sur autrui. Le jugement à propos du monde est une capacité anthropologique fondamentale disponible – et exigible – pour tout homme. L'évaluation d'autrui se trouve aussi réservée en droit à tous, mais on comprend qu'elle implique cette maîtrise préalable des partages du réel, attendue mais rarement mise en œuvre. Cela implique également d'être capable d'évaluer à son juste niveau l'individu, c'est-à-dire en considérant les jugements qui président à ses actes et non les actes eux-mêmes.

scène aux gradins, p. 219-259. Il défend l'idée d'une théâtralisation réelle et omniprésente de la vie publique comme fait caractéristique de l'époque hellénistique et sans précédent avec ce qui avait cours jusqu'alors. Sur l'ensemble de ces aspects, nous nous permettons de renvoyer à notre travail de Master II intitulé « Pour une fiction du sens : éléments d'architecture conceptuelle ».

¹ Voir par exemple Platon, *Alcibiade*, traduit par J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2000 (1999), notamment 129b-130c où Socrate identifie très explicitement l'homme à son âme : « Donc, puisque ni le corps ni l'ensemble (οὔτε σῶμα οὔτε τὸ συναμφοτέρον) n'est l'homme (ἐστὶν ἄνθρωπος), je crois qu'il reste que l'homme n'est rien ou bien, s'il est quelque chose, il faut reconnaître que ce ne peut être rien d'autre que l'âme (μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον (...) ἢ ψυχὴν) ». Voir à ce propos l'introduction de J.-F. Pradeau ainsi que l'article de J. Brunshwig, « La déconstruction du connais-toi toi-même dans l'Alcibiade majeur », *Recherches sur la philosophie et le langage*, 18, 1996, p. 61-84.

² Stobée, *Eclog.*, II, 7, 11i, p. 103, 4-5 W = en partie *SVF* III, 563 : « Tout fou sans honneur, n'étant ni digne d'honneur et n'étant pas en honneur » (ἀτιμον εἶναι πάντα φαῦλον, μήτε τιμῆς ἄξιον ὄντα μήτε τιμιον ὑπάρχοντα). Notre traduction à partir de la traduction anglaise d'A. J. Pommeroy.

³ Ce point est remarquablement bien exprimé chez Marc Aurèle, *P.* VII, 3.

⁴ Outre l'adjectif ἄξιος, l'usage de la notion d'ἀξία à propos des individus apparaît dans la définition de la justice qui se définit comme une capacité à considérer, pour chacun ce qui est conforme à son ἀξία. Cf. ci-dessus II, 7, 5b⁵, t. II, p. 63, 23 W = en partie *SVF* III, 280 = *LS* 61D : τὸ κατ' ἀξίαν ἐκάστω σκοπεῖν.

Bien et mal juger assure également la distinction entre deux catégories d'individus¹ – le σπουδαῖος et le φαῦλος. En effet, celui que les stoïciens désignent comme σπουδαῖος² n'« éprouve rien de contraire à son désir », ce qui n'est pas le cas du φαῦλος (en latin *stultus*). Or, le fait d'éprouver quelque chose de contraire à son désir est précisément l'une des définitions de la passion³. En d'autres termes, si l'on rapporte encore une fois la passion à l'activité d'évaluation, il est possible de conclure que c'est la correction ou l'incorrection du jugement qui détermine la qualité de l'individu, sa valeur, et assure la distinction entre deux groupes d'individus. Aussi cela nous invite-t-il à adopter

¹ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 11b, t. II, p. 93, 19 W sq. = *SVF* III, 564 ; 632 = *LS* 65 W.

² Pour une démythification de la figure du sage, cf. V. Laurand, dans la réponse (p. 122-128) à M. Bizou, « Recommandation et sympathie chez Hume ou le retournement du stoïcisme contre lui-même », dans J. Terrel (éd.), *Stoïcisme antique et droit naturel moderne*, Lumières, 1^{er} semestre 2003, p. 105-128. Sur le rapport entre σόφος et σπουδαῖος, cf. A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin : le paradigme du spoudaios*, Paris, Vrin, 2003, notamment dans l'état de la question qu'elle établit à propos du traitement du σπουδαῖος dans l'Antiquité avant Plotin, p. 29-47. Dans l'éthique aristotélicienne, le σπουδαῖος désigne une sagesse essentiellement pratique (qui se distingue dans une certaine mesure de celle du φρόνιμος qui serait plutôt d'essence intellectuelle). Cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 2009 (1963), p. 45-51 et R. Schottlander, « Der aristotelische spoudaios », *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 34, 3, 1980, p. 385-395. À la suite de D. Tsékourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, Wiesbaden, 1974, p. 124-140, dont elle souligne l'intérêt de l'analyse, A. Schniewind rappelle la synonymie du σπουδαῖος et du σόφος dans la pensée stoïcienne, malgré un passé différent (D. Tsékourakis, p. 127 analyse notamment l'origine de la synonymie), une synonymie qui apparaît dans l'usage stoïcien de ces termes. A. Schniewind, p. 40-44, propose en outre une analyse comparée du Περὶ σπουδαῖος dans Stobée (*Eclog.*, II, 7. 10, p. 93-116 W) avec les passages parallèles dans Diogène Laërce qui lui permet d'affirmer que σπουδαῖος est davantage présent et que « le contexte et que le statut du sage dans la société occupe la plus grande place dans la description (...). L'importance que revêt sa fonction par rapport à la société souligne que cet idéal n'est pas transcendant » (p. 44). À cet égard nous parlerions plutôt d'horizon que d'idéal pour éviter toute ambiguïté. La synonymie s'expliquerait par le fait que le sage stoïcien possède une sagesse à la fois théorique et pratique. « La distinction entre σόφος et σπουδαῖος devient donc superflue » (p. 31 et D. Tsékourakis, p. 126). En effet, le sage fait bien tout ce qu'il fait, une caractéristique dont rend généralement compte le terme σπουδαῖος, et il possède l'ἐπιστημὴ, plutôt associée au σόφος. Dès lors, plutôt que de synonymie, nous dirions plus volontiers que ces termes renvoient à des nuances différentes de la caractérisation du sage, mais que ces aspects sont intrinsèquement associés, ce que vient confirmer nous semble-t-il la traduction par *sapiens* de l'un et de l'autre terme que souligne D. Tsékourakis, p. 11 qui en fait cependant pour sa part, comme A. Schniewind, un argument en faveur de la synonymie. L'un et l'autre terme renvoient au sage, le sage dispose d'une excellence indissolublement pratique et théorique et cette manière de présenter les choses reste d'ailleurs insatisfaisante. Il est possible d'utiliser indifféremment l'un ou l'autre terme pour désigner le sage (ce dont témoigne A. Schniewind qui donne l'exemple, p. 31, de F. Dirlmeier qui, rapportant les propos d'E. Schwartz à propos du σόφος, emploie le terme σπουδαῖος) et c'est dans la mesure où l'un comme l'autre renvoie à un même personnage, à un même et unique horizon éthique, que le latin emploie un seul terme. La traduction se fonde sur la référence et non sur la spécificité. Quand bien même renvoient-ils à une même personne qui, étant σόφος est nécessairement σπουδαῖος, il nous semble exagéré d'en faire des synonymes. D'autre part, on notera l'intérêt pour l'engagement pratique tout à fait manifeste dans le privilège accordé par Cicéron au *uir bonum* plutôt qu'au *uir sapiens* (Cf. P. M. Valente, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris-porto Alegre, 1956, 157 sq. ; 317 ; 413). Non seulement les termes grecs ne sont pas exactement synonymes, mais quand le latin a besoin d'insister sur l'une des deux dimensions, il distingue le *sapiens* – au sens spécifique cette fois – du *bonum*. Il n'en demeure pas moins que la synonymie que l'on attribue généralement à ces termes, et le fait qu'ils désignent, en dernière instance, le même personnage, explique, en retour, l'absence d'étude consacrée au σπουδαῖος chez les stoïciens alors le σπουδαῖος aristotélicien a fait l'objet d'un intérêt particulier, dans sa distinction justement d'avec le φρόνιμος.

³ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 10, t. II, p. 88, 18-21 W = en partie *SVF* III, 378 : « (Ils disent que) le plaisir et et le chagrin adviennent pour eux, l'un quand on obtient ce que l'on désirait et quand on réussit à échapper à ce que l'on redoutait, l'autre quand on n'obtient pas ce que l'on désirait et que l'on tombe sur ce que l'on redoutait » (Ἐπιγίγνεσθαι δὲ τούτοις ἡδονὴν καὶ λύπην, ἡδονὴν μὲν ὅταν τυγχάνωμεν ὧν ἐπεθυμοῦμεν ἢ ἐκφύγωμεν ἃ ἐφοβοῦμεθα. λύπην δὲ, ὅταν ἀποτυγχάνωμεν ὧν ἐπεθυμοῦμεν ἢ περιπέσωμεν οἷς ἐφοβοῦμεθα). Notre traduction.

la traduction par « vau-riens » que J. Brunschwig et P. Pellegrin proposent pour φαῦλοι¹. Si la valeur de chacun se conquiert dans son évaluation du réel ne vaut, littéralement, rien ou pas grand chose. On peut d'autre part estimer que la distinction qui repose sur la pratique d'évaluation ne recouvre pas exactement l'opposition des sages (σόφοι) et des « vau-riens » (φαῦλοι) telle qu'elle est généralement présentée. En effet, en toute orthodoxie, le sage est d'une extrême rareté et « tous les non sages sont fous »². En revanche, ceux qui s'exercent à la philosophie – stoïcienne, s'entend – s'attachent à considérer autant que possible les choses à leur juste valeur (κατ' ἄξιαν) – à l'aune des partages et des critères envisagés par les stoïciens. Quand bien même sont-ils encore et toujours « fous »³, il n'en demeure pas moins que souvent ou la plupart du temps ils considèrent les choses à leur juste valeur. Du moins savent-ils, théoriquement, quels sont les partages du réel, ce qu'ignorent radicalement ceux qui ne s'adonnent pas à la philosophie. Bien juger, en pleine conscience, implique une connaissance approfondie du monde dont seuls disposent ceux qui pratiquent la philosophie selon la doctrine stoïcienne.

Dans la précédente section, nous montrions que l'évaluation se donnait dans les termes de la correction et de l'incorrection et qu'elle se trouvait caractérisée en termes de fonctionnement – naturel – et de dysfonctionnement – contre nature. La correction du jugement permet de qualifier un comportement de pleinement humain. C'est en évaluant correctement le monde que l'homme se comporte en homme. La présente section nous permet de montrer que la correction ou l'incorrection de l'évaluation fonde également⁴ la qualité éthique de l'individu, une qualité éthique qu'elle réalise et dont elle assure à la fois l'expression. C'est à travers son évaluation du monde que l'homme est pleinement homme, qu'il se réalise éthiquement. La présente section nous a également permis de montrer que cette évaluation ne reste pas d'ordre privé mais qu'elle est offerte à autrui qui consacre, à partir du jugement, la qualité éthique de la personne. Parler du processus d'évaluation comme d'un processus éthiquement qualifié n'est pas extrêmement surprenant quand on a démontré que cela relevait d'une fonction propre et quand on sait le lien entre nature et moralité⁵. Cela n'est cependant pas sans enjeux. En effet, cela implique que le fondement de la vertu n'est pas

¹ Voir *LS*, p. 213, note 1.

² Voir ci-dessus.

³ Plutarque, *De Comm. Not.*, X, 1063A-B = *SVF* III, 539 = *LS* 61T.

⁴ On ne veut pas dire que l'un et l'autre aspect sont distincts. Ils s'équivalent au contraire, mais la clarté du propos exigeait que l'on aborde l'un puis l'autre aspect.

⁵ Cf. remarques ci-dessus.

l'acte mais le jugement, ou que l'acte par excellence est le jugement. C'est en un autre sens que le jugement est au centre. Non seulement c'est une structure anthropologique fondamentale, mais c'est aussi l'argument de la qualité éthique de l'individu.

2. 4. Jugement de valeur et reconnaissance

Cette double analyse, relative aux modalités du caractère normé du processus d'évaluation et à sa qualification éthique, nous invite à proposer une lecture du jugement comme « reconnaissance » en un double sens.

2. 4. 1. Bien juger, c'est reconnaître

Premièrement, le jugement de valeur se présente comme une *reconnaissance* de la valeur des choses, une valeur dont le critère est anthropologique avons-nous dit, c'est-à-dire qu'il renvoie à la constitution humaine et à la place de l'homme dans le monde – toujours selon une perspective stoïcienne. Il est moins question de juger que de bien juger. Bien juger consiste à *dire* la qualité des choses, à rendre compte du monde en fonction des partages caractéristiques du réel existant. Le jugement de valeur – quand il est correct – n'a rien de la promotion d'une subjectivité singulière ; il est la reformulation de la différence du monde *en fonction de la perspective anthropologique prise sur le monde* – du moins telle que l'envisagent les stoïciens, ce qui implique une certaine conception de la nature humaine. L'homme – du moins celui qui se comporte véritablement comme tel, celui qui est « à la hauteur de son rôle » dira Épictète¹ – n'introduit pas du différent dans le monde par l'intermédiaire de son jugement mais un monde différencié se fait jour en fonction du point de vue anthropologique adopté. On pourrait adopter d'autres perspectives qui donneraient des partages différents, mais c'est concrètement impossible car nous ne connaissons pas d'autre perspective et cela ne serait guère utile dans le cadre du projet stoïcien dont l'enjeu éthique est manifeste. Le monde anthropologiquement considéré est différencié selon une quintipartition entre biens, maux, « préférables », « dépréférables » et choses absolument indifférentes ; et l'évaluation consiste à formuler un *discours intérieur*² qui retrouve cette différence du monde pour l'homme, qui retrouve le

¹ Épictète, *Diss.*, I, 2, dont on pourrait traduire le titre Πῶς ἂν τις σώζῃ τοῦ κατὰ πρόσωπον ἐν παντί « comment se maintenir toujours au niveau de son rôle », en comprenant le rôle comme l'exigence fondamentale associée à l'humain, à savoir agir selon la vertu. Il s'agit d'être à la hauteur de son rôle d'homme.

² La notion de « discours intérieur » qui est le discours que l'âme se tient à elle-même a longtemps été attribué aux stoïciens parce que cette notion intervient dans le cadre d'une distinction technique entre discours intérieur (λόγος

monde de l'homme. Bien juger n'est pas vraiment un face à face avec « la » réalité, mais avec une réalité anthropologiquement qualifiée et qui se donne explicitement comme telle. Bien juger consiste donc moins à reconnaître la qualité du monde, qu'à reconnaître conjointement les modalités de son être au monde. Bien juger revient à reconnaître *en homme* la différence du monde. Le jugement de valeur est l'enjeu d'un recouvrement entre un rapport effectif de l'homme au monde et la perception, tout aussi effective, de ce rapport.

2. 4. 2. Bien juger, c'est être reconnu

Dans la mesure où le jugement est éthiquement qualifié et que vertu et vice donnent lieu à l'éloge et au blâme, nous avons montré que le jugement apparaissait comme le critère d'évaluation des individus les uns par les autres, ce qui peut se traduire dans les termes de la *reconnaissance*. Bien juger réalise la qualité vertueuse de l'individu qui, pour cette raison, fait l'objet d'éloges. Cet éloge apparaît comme une forme de reconnaissance dont le principe est la capacité à évaluer correctement le monde et non l'accomplissement de tel ou tel acte, la possession de tel ou tel objet. En d'autres termes, on pourrait dire que reconnaître – la nature des choses – est la condition pour être reconnu – par autrui, en rappelant que cette reconnaissance n'a rien d'une reconnaissance de la majorité par la majorité mais bien d'une minorité¹ par une minorité. Bien juger consiste à exister philosophiquement, c'est-à-dire exister pour des philosophes – stoïciens. La reconnaissance n'est pas constitutive, ce qui souligne à plus forte raison la dimension constitutive directe du jugement.

ἐνδιάθετος) et discours proféré (*λόγος προφορικός*). Sur cette question, on se reportera à J.-B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, 2000, p. 145-148. Les travaux récents, notamment ceux de C. Chiesa, « Le problème du langage intérieur chez les stoïciens », *Revue internationale de philosophie* 178, (1991/3), pp. 301-32, repris par C. Panaccio, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Occam*, Paris, Seuil, 1999. (notamment p. 55-63), ont pu montrer que cette notion était commune à toutes les écoles. Quant à la question de savoir si ce discours intérieur se fait dans les langues idiomatiques ou bien serait un langage pré-linguistique et conceptuel, C. Panaccio adopte la seconde hypothèse, se séparant ainsi de C. Chiesa. Nous n'entrerons pas dans ce débat qui n'a guère d'importance ici, mais sans doute privilégions-nous un l'hypothèse d'un discours conceptuel qui peut – et doit ? – se manifester dans un discours idiomatique, comme en témoignent les pratiques d'écriture ou les examens de conscience.

¹ Nous allons envisager dans le chapitre suivant la dimension contre intuitive de l'axiologie défendue par les stoïciens.

2. 4. 3. Le double statut du jugement : processus d'évaluation et objet d'évaluation

Le jugement est donc au cœur d'un double processus de reconnaissance, actif et passif (τὸ ποιῶν / τὸ πάσχον)¹ qui s'exprimerait ainsi : reconnaître pour être reconnu. Le jugement apparaît dans une position charnière : il est à la fois ce qui se rapporte au réel pour statuer sur sa qualité et l'objet sur la qualité duquel on statue. Si le jugement est une structure anthropologique fondamentale, il apparaît à présent comme la structure d'intersubjectivité. Le jugement fonde le rapport de l'homme au monde et c'est ce même jugement qui fonde la reconnaissance par autrui. Pourtant, dans ce passage, le lien n'est plus anthropologique mais éthique car seuls certains sont capables de mobiliser le critère au nom duquel la reconnaissance appert. On passe d'une structure anthropologique de comportement à une structure éthique de reconnaissance.

Conclusions provisoires à propos des caractéristiques du « dispositif d'évaluation »

L'analyse du caractère normé et éthiquement qualifié de la pratique d'évaluation permet de dégager déjà la structure formelle de ce que l'on a appelé un « dispositif d'évaluation ». Le processus naturel d'évaluation est une manière d'évaluer normée en fonction de la distribution axiologique du précieux. Nous avons affaire à un jugement selon la valeur (κατ' ἀξίαν) plutôt qu'à un jugement de valeur. Un lien de réciprocité s'est fait jour entre le jugement naturel c'est-à-dire correct, et la qualité de l'individu. Enfin, la distinction que l'on envisageait au début de ce travail entre le naturel et le factuel s'est trouvée confirmée : la pratique naturelle d'évaluation n'est pas toujours mise en œuvre, comme en témoigne les comportements passionnels. Ce que nous appelons un « dispositif d'évaluation » se fonde sur un processus psychique caractéristique partagé par tous et il se caractérise par sa dimension normée et par sa possibilité à dysfonctionner, voire par son dysfonctionnement perpétuel. L'identification d'un tel processus naturel ne suffit pourtant pas pour parler de « dispositif ». Cela implique une reformulation prescriptive de cette pratique naturelle sous forme de règles, ce qui sera l'objet du prochain chapitre. Il convient en effet à présent d'aller plus loin que

¹ Sur l'importance de ce couple dans la pensée stoïcienne et son rapport par rapport aux penseurs précédents, cf. la bonne mise au point de J. J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, p. 73-78.

cette analyse formelle en envisageant les caractéristiques de l'axiologie stoïcienne et les normes effectives du jugement qui s'y jouent.



CHAPITRE 3

AXIOLOGIE STOÏCIENNE ET RÈGLES DU JUGEMENT

Pour les stoïciens, l'évaluation est, avons-nous montré dès le premier chapitre, une structure anthropologique fondamentale ou plutôt, l'évaluation est au cœur de la manière dont les stoïciens pensent l'homme. Le chapitre précédent s'est consacré à la dimension normée du processus d'évaluation. Nous avons cependant précisé que cette norme était « anthropologique » au sens où elle repose sur une perspective humaine prise sur le monde, ce qui fait fonds, bien entendu, sur une certaine conception de la nature humaine et plus généralement du monde et de la place que l'homme y occupe. C'est donc en un sens bien particulier que cette normativité peut être considérée comme impérative et contraignante. Elle n'est que la contrainte qui permet de retrouver un rapport idoine au monde, un rapport conforme à la constitution de l'homme et au rapport de l'homme dans le monde, autrement dit de se comporter selon la vertu et, de ce fait, de susciter l'éloge de la part de ceux qui mettent en œuvre un tel processus. Il nous semble à présent nécessaire d'aller plus loin pour au moins deux raisons.

Premièrement, nous avons seulement évoqué les critères de discrimination du réel et le remplissement qu'ils autorisaient. La différenciation quadripartite entre des biens, des maux, des « préférables » et des « dépréférables », quand bien même souligne-t-on le double rapport d'hétérogénéité et d'opposition qui la caractérise, ne rend pas compte à elle seule de la distribution stoïcienne du vil et du précieux. Il nous semble essentiel d'envisager la manière dont les stoïciens *formulent* la distribution de la différence, en dégageant des partages pertinents et en revenant sur les sphères de réalités auxquelles correspondent les catégories envisagées. Deuxièmement, l'axiologie ne fonctionnait comme critère du comportement – et par suite du jugement – que dans le cadre d'une modélisation dans des circonstances optimales.

La formulation problématisée de l'axiologie stoïcienne – à quoi est consacrée la première section – nous permettra de poser la question, jusqu'alors passée sous silence, de la *réception* de cet aspect caractéristique de la doctrine stoïcienne en matière d'éthique – ce sera l'objet du second développement. Il nous appartiendra, dans une troisième et dernière section d'envisager l'enjeu de cette reformulation problématisée par rapport aux normes du jugement. La question sera alors de savoir si l'axiologie est, à elle seule, capable de jouer le rôle de critère pour le jugement de valeur ou si

elle n'est que l'un des aspects qui entrent dans l'élaboration de la norme d'un jugement qui ne saurait négliger les circonstances concrètes. L'un et l'autre aspect – la question de la réception et celle des règles du jugement – nous conduiront à reprendre à nouveau frais le double rapport que l'on envisageait au chapitre précédent entre jugement et reconnaissance.

3. 1. La distribution stoïcienne de la différence – rappel des aspects caractéristiques

Il s'agit simplement ici de rappeler les principaux critères – bien connus – de la distribution stoïcienne de la différence en fonction des critères moraux et naturels que nous avons envisagés, en insistant sur les aspects significatifs de cette doctrine. Il s'agit surtout d'en tirer certaines conséquences.

3. 1. 1. A propos de l'extension des catégories : relégation dans l'indifférence de tout ce qui ne relève pas du vice ou de la vertu

Nous avons évoqué les deux *critères* présidant à la distinction du réel et donnant lieu aux catégories de biens, maux, « préférables », « dépréférables » : conformité à la vertu ou au vice pour le bien et le mal, conformité ou contrariété par rapport à la nature pour les « préférables » et les « dépréférables ». Nous avons également envisagé *l'extension* de ces catégories. Biens et maux concernent des réalités qui relèvent de la vertu et du vice et qui, outre diverses distinctions, ont trois domaines d'application : l'âme, ce qui est extérieur, ce qui n'est ni l'âme ni extérieur¹. « Préférables » et « dépréférables » se caractérisent par le fait d'être conformes ou contraires à la constitution humaine, ce qui excède largement, nous l'avons dit, l'aspect biologique puisque l'homme se caractérise par le fait d'être un vivant *raisonnable* et *sociable*². « Préférables » et « dépréférables » concernent aussi bien l'âme – entre autre le talent, le progrès – que le corps – la santé, la vie, la beauté – ou certaines réalités extérieures – entre autres la richesse, la bonne renommée³.

¹ DL VII, 95-96 = SVF III, 127 ; Stobée, *Eclog.*, II, 7, 5e, t. II, p. 70, 8-20 W = SVF III, 97. Cf. chapitre 2, section 1.2. Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 46 = SVF III, 96 fait également mention de cette *répartition* des biens et des maux en fonction des domaines que les stoïciens estiment pertinents dans le cadre du bien de l'homme.

² Nous reviendrons sur cet aspect au chapitre 6.

³ DL VII, 106 = SVF III, 97a ; Stobée, *Eclog.*, II, 7, 7b, t. II, p. 80, 22-23 W = SVF III, 136. Cf. chapitre 2, section 1.2.

Il importe alors de souligner les conséquences que ne manqueront pas de tirer les détracteurs des stoïciens. On notera d'une part que le corps n'est jamais un domaine d'application pour le bien ou pour le mal. Les stoïciens n'envisagent aucun bien ni aucun mal pouvant se rapporter au corps, comme le souligne explicitement Sextus¹. Autrement dit santé et maladie, vie et mort ne sont considérées ni comme des biens ni comme des maux. D'autre part, et c'est une autre manière de dire la même chose, toutes les réalités autres que la qualité morale ou ce qui y ressortit, n'est jamais considéré comme un bien ou comme un mal. Rien de ce qui n'est pas la vertu, le vice ou ce qui s'y rattache n'est un bien ou un mal, autrement dit n'est considéré comme devant être recherché ou fuit. La formulation cicéronienne – *nisi* – insiste notamment sur cet aspect. Autrement dit encore, toutes les réalités – objets, situations, événements, actes – ne sont ni des biens ni des maux.

3. 1. 2. A propos des partages pertinents : privilège de la distinction entre *ἀγαθὰ* et *προηγμένα*

Les stoïciens insistent sur la distinction – et par suite sur la nécessité de ne pas confondre² – entre des biens (*ἀγαθὰ*) et des préférables (*προηγμένα*). Diogène Laërce insiste sur l'hétérogénéité entre des réalités telles que « la vie (*ζωή*), la santé (*ὑγίεια*), le plaisir (*ἡδονή*), la beauté (*κάλλος*), la force (*ισχύς*), la richesse (*πλοῦτος*), la bonne renommée (*εὐδοξία*) et la naissance (*εὐγένεια*)³ »⁴ et des réalités qu'il nomme des « biens » (*μη γὰρ εἶναι ταῦτ' ἀγαθὰ*) en précisant que les premières ne doivent pas être prises pour les secondes. Richesse, santé et autres réalités du même type, c'est à dire qui ne ressortissent pas à la vertu, sont *seulement* – nous soulignons – « préférables » ou, plus précisément, ce sont des « choses indifférentes de l'espèce des préférables » (*ἀδιάφορα κατ' εἶδος προηγμένα*)⁵. Réciproquement, Stobée insiste sur la nécessité de *distinguer* le bien (*ἀγαθόν*) du

¹ Sextus Empiricus, *HP* III, 181 : « Les stoïciens aussi disent que les biens se divisent en trois : en effet, les uns concernent l'âme, telles les vertus, d'autres sont des biens extérieurs, tels la personne vertueuse et l'ami, d'autres ne concernent pas l'âme et ne sont pas extérieurs, tel le vertueux en rapport avec lui-même. Ceux, à l'inverse, qui concernent le corps, que les Péripatéticiens qualifient de biens ne sont pas considérés comme des biens » (*οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς τριγένειαν μὲν καὶ αὐτοὶ φασιν εἶναι ἀγαθῶν· τούτων γὰρ τὰ μὲν εἶναι περὶ ψυχῆν ὡς τὰς ἀρετὰς, τὰ δὲ ἐκτὸς ὡς τὸν σπουδαῖον καὶ <τὸν> φίλον, τὰ δὲ οὔτε περὶ ψυχῆν οὔτε ἐκτὸς, οἷον τὸν σπουδαῖον ὡς πρὸς ἑαυτόν· τὰ μὲντοι περὶ σῶμα [ἢ ἐκτὸς], ἃ φασιν οἱ ἐκ τοῦ Περιπάτου ἀγαθὰ εἶναι, οὐ φασιν ἀγαθὰ*). Traduction P. Pellegrin. Voir le passage parallèle, *Adv. Math.*, XI, 45-46 = en partie *SVF* III, 96.

² La question des règles du jugement apparaît déjà dans une telle formulation.

³ Sont associés dans cette liste des préférables qui ressortissent aussi bien au corps qu'aux éléments extérieurs, autrement dit, des éléments qui ne sont pas forcément sur le même plan. Cf. chapitre précédent, section 1.

⁴ *DL* VII, 102 = *SVF* III, 117. Texte cité et traduit dans le chapitre précédent.

⁵ *DL* VII, 102-103 = *SVF* III, 117. Traduction R. Goulet.

« préférable » (προηγμένον) : aucun bien ne peut jamais être considéré comme « préférable »¹. Cette distinction entre des biens et des « préférables » est également au cœur du livre III du *De finibus* de Cicéron qui se fonde entièrement sur elle². Caton prend soin de distinguer entre des choses et des actes qui sont seulement « préférables » (προηγμένα) ou « convenables » (καθήκοντα) d'un côté et, d'un autre côté la vertu et le vice qui sont l'un un bien, l'autre un mal.

Autrement dit, les stoïciens insistent davantage sur l'hétérogénéité entre deux types de précieux. Ils privilégient la relation d'hétérogénéité par rapport à la relation d'opposition (entre bien et mal ; entre « préférable » et « dépréférable ») et ils privilégient la branche positive (distinction entre des biens et des « préférables ») par rapport à la branche négative (distinction entre des maux et des « dépréférables »). Précisons encore que la relation d'hétérogénéité prime sur la polarité puisque les stoïciens envisagent la plupart du temps un traitement analogique de la polarité négative. Restera à en tirer toutes les conséquences, notamment par rapport aux règles du jugement.

Cette distinction entre des biens et des « préférables » peut se reformuler de multiples façons.

Les stoïciens insistent sur la distinction entre deux états du précieux qui répondent à deux critères différents, cette différence étant tantôt présentée comme une différence de degré, tantôt comme une différence de nature³. Si la notion d'utilité et le concept de valeur assurent le lien entre les deux aspects, c'est pourtant un rapport d'hétérogénéité qui se fait jour. C'est en ce sens que l'on peut parler de deux systèmes de valeur, chacun des deux répondant à des critères particuliers qui assurent en leur sein la différence des réalités sensibles à ce critère. Ces deux systèmes se différencient l'un par rapport à l'autre en fonction d'un critère moral et chacun des deux diffère en fonction d'un critère qui lui est propre : moral pour l'un, naturel pour l'autre. On se gardera pourtant bien de conclure à une opposition du moral au naturel. En effet, le critère moral assure la distinction entre deux systèmes de valeur qui l'un comme l'autre se différencient en fonction d'un critère : moral pour le première, naturel pour le second. De ce que les critères sont différents, on ne conclura pas qu'ils sont opposés. Le rapport entre « non moral » et « naturel » ne relève pas de l'équivalence ou de la définition.

On distingue ce qui est toujours utile de ce qui peut être utile aussi bien que nuisible en fonction de l'usage qu'on en fait. Le bien est considéré comme ce dont c'est le propre d'être utile

¹ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7g. t. II, p. 85, 3-4 W = en partie *SVF* III, 128. Οὐδὲν δὲ τῶν ἀγαθῶν εἶναι προηγμένον.

² Voir notamment Cicéron, *De fin.*, III, xii, 41-xv, 50.

³ Cf. chapitre précédent, section 1. 3. 1B, Cicéron posant une différence de nature tandis que Stobée ou Sextus établissent une différence de degré.

alors que richesse et santé sont considérées comme des « préférables » qui ne profitent pas plus qu'elle ne nuisent et dont il est possible de faire un bon ou un mauvais usage, ce que l'on peut reformuler en disant qu'elle peuvent être utiles ou nuisibles en quelque manière et par manière de parler¹.

Le bien et le « préférable » se distinguent sous l'angle de leur rapport au bonheur. Seuls les biens participent au bonheur, les « préférables » n'étant nullement requis pour la vie heureuse, même si un certain usage peut servir au bonheur ou au malheur².

On ajoutera enfin que si biens et maux d'une part, « préférables » et « dépréférables » de l'autre admettent des répartitions diverses et variées³, les différents biens et maux n'admettent aucune différence de degré, tous sont égaux⁴, alors que « préférables » et « dépréférables », quand bien même sont-ils caractérisés par leur grande valeur – positive ou négative –, admettent des différences de degrés, les « préférables » et les « dépréférables » relatifs à l'âme étant par exemple considérés comme supérieurs⁵.

Sans doute pourrait-on être tenté de proposer un ultime critère de distinction en regard des types de réalités que délimitent ces deux critères, puisque la vertu fait clairement référence à la qualité propre de l'individu, contrairement au reste. Pourtant on ne saurait opposer des objets et des situations d'un côté à des qualités de l'autre. En effet, sont préférables certaines qualités de l'âme comme l'art, le talent ou le progrès alors que certaines qualités qui ne sont pourtant pas strictement des vertus sont considérés comme des biens. C'est à Épictète qu'il reviendra de proposer un critère de distinction plus lisible, au prix cependant d'un certain nombre de remaniements dont nous aurons à traiter dans la partie suivante. Il est néanmoins possible de dire déjà que le bien et le mal *de l'individu* et pour l'individu, le seul bien et le seul mal qu'il peut obtenir pour lui résident dans sa capacité à bien sélectionner. Ainsi Plutarque définit-il le bien comme capacité à choisir⁶. La définition de la

¹ DL VII, 103.

² DL VII, 104.

³ Cf. chapitre 2.

⁴ L'égalité des biens et des maux – aussi bien que des bonnes actions ou des fautes – est un lieu commun, si l'on peut dire, de la doctrine stoïcienne et a notamment suscité les sarcasmes de Plutarque. Pour l'égalité des biens, cf. *De Comm. Not.*, VI, 1060E, 9-1061A, 12 = *SVF* III, 212. Voir également, *DL* VII, 101 = *SVF* III, 92 = *LS* 60O. Pour l'égalité des fautes, cf. *DL* VII, 120 = *SVF* III, 527. Pour l'égalité des sages (Plutarque, *De Comm. Not.*, XXXIII, 1076A = *SVF* III, 246 = *LS* 61J) et l'égalité des « fous » (Plutarque, *De Comm. Not.*, X, 1062E, 3-1063C3) qui rend difficilement intelligible, aux yeux de Plutarque, la notion de progrès.

⁵ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7a, t. II, p. 81, 19-82, 4 W = en partie *SVF* III, 136.

⁶ Plutarque, *De Comm. Not.*, XXVII, 1072C, 2-D, 9. L'essence du bien, affirment-ils, est la sélection raisonnable des choses conformes à la nature. (οὐσίαν τὰγαθοῦ τίθενται τὴν εὐλόγιστον ἐκλογὴν τῶν κατὰ φύσιν). Traduction É. Bréhier modifiée.

vertu comme capacité à bien sélectionner parmi les choses conformes à la nature¹ nous conduisait, au chapitre précédent à souligner le caractère éthiquement qualifié du processus d'évaluation. Il est possible d'aller plus loin en disant que, du point de vue de l'individu, il n'y a pas deux domaines de réalités disponibles mais que le bien à rechercher pour lui-même, la vertu, ne se conquiert que dans une pratique d'évaluation et de sélection qui n'a affaire, phénoménologiquement dans le cadre de son comportement et de sa pratique discriminante, qu'à des réalités qui ne relèvent pas de la vertu mais s'inscrivent dans l'ordre des réalités conformes, contraires et indifférentes à l'égard de l'impulsion, en fonction du rapport conforme, contraire ou neutre qu'elles entretiennent avec la constitution de l'homme compris comme vivant rationnel.

3. 1. 3. Invention d'une catégorie conceptuelle appropriée : le « préférable »

L'usage d'une catégorie particulière, celle de « préférable » est, tout logiquement, le corollaire de la distinction qui vient d'être soulignée au sein du précieux et de la réduction du bien à la vertu. Une catégorie conceptuelle particulière – puisque le terme et la notion de bien sont indisponibles – est destinée à prendre en charge du précieux non moral, le précieux des choses et des situations. Plutôt qu'un terme unique pour rendre compte des réalités précieuses « en général », les stoïciens privilégient une terminologie qui souligne l'hétérogénéité entre deux types de précieux.

La notion aussi bien que l'invention du terme sont attribués à Zénon². Il se caractérise tout à la fois par son indifférence et par sa différence, indifférence à l'égard d'un critère moral, différence en fonction d'un autre critère : la nature. Il se caractérise par sa ressemblance et son hétérogénéité par rapport au bien.

L'image d'une cour royale, reprise par Cicéron³ et par Stobée⁴, où l'on distingue les dignitaires – qui se qualifient par leur proximité à l'égard du roi – et le roi lui-même – qui ne saurait être qualifié en fonction de son degré de dignité puisqu'il est lui-même le critère de la dignité – peut être considérée comme une illustration de cette distinction⁵ : les dignitaires, aussi importants soient-ils, sont nécessairement à la deuxième place, le roi occupant évidemment la première. Mais cette

¹ Cicéron, *De fin.*, III, iv, 12. « Le propre de la vertu étant de faire un choix parmi les choses qui sont selon la nature ... » (*virtutis hoc proprium sit, earum rerum quae secundum naturam sint habere delectum*). Traduction J. Martha.

² Cicéron, *De fin.*, III, xv, 51 ; Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7g. t. II, p. 84, 21-23 W = en partie *SVF* III, 128 = *LS* 58E. Voir également Plutarque, *De Stoic. Rep.*, XXX, 1045 E, 3-6.

³ Cicéron, *De fin.*, III, xvi, 52-53. *SVF*, III, 130 ne reprend que le § 53 qui est la conclusion de la métaphore.

⁴ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7g. t. II, p. 84, 21-23 W = en partie *SVF* III, 128 = *LS* 58E.

⁵ Comme on le verra, c'est davantage la dénomination que cette métaphore justifie.

référence à la cour est au moins autant une manière de justifier la terminologie employée en dévoilant son origine et ses raisons. Le terme προηγμένον est en effet le participe passé passif du verbe προάγω qui signifie au sens littéral apporter, mener en avant et au figuré faire avancer, promouvoir, préférer, avec toutes les connotations de dignité que cela comporte¹. On élève quelqu'un à la dignité, quelqu'un ou quelque chose est élevé à la dignité. Autrement dit, il l'est par quelqu'un qui vaut beaucoup plus que lui. La notion de promotion apparaît ainsi différentielle, désignant en-deçà du promu le promoteur. Le verbe est également formé sur le radical ἄγω dont on a vu qu'il signifiait « peser » et à quoi l'on pouvait rattacher la notion d'ἄξια². L'image de la cour du roi ne vient donc vraiment *illustrer* le concept de προηγμένον. Nous n'avons pas affaire à un concept philosophique que l'on comparerait à un autre univers employant d'autres termes. Il s'agit d'emprunter un terme d'usage courant pour la fécondité de ses implications : le promu est toujours et par définition subordonné. C'est bien cela qu'il s'agit de souligner : la dignité d'un élément *et* sa subordination à autre chose. A cet égard, on pourrait dire que le roi correspond au bien puisque la vertu consiste dans sa capacité à sélectionner des « préférables », à faire, de ce fait, émerger des « préférés ». L'analogie fonctionne, mais l'image illustre moins le concept qu'elle ne le fonde et ce rapport du roi à ses dignitaires est originaire par rapport à l'usage philosophique qui l'utilise. Nous avons affaire à l'emprunt philosophique d'un terme d'usage courant précisément parce qu'il dit à la fois le poids, la préférence, l'avancement, le degré de dignité *et* la subordination de ce degré à quelque chose d'autre qui le dépasse est lui est hétérogène. D'autre part, ce terme réussit particulièrement bien sa reconversion philosophique dans la mesure où il est phonétiquement très proche du terme προηγούμενον qui en assure la définition dans l'exposé de Stobée

Προηγμένον δ' εἶναι λέγουσιν, ὁ ἀδιάφορον <ὄν>³ ἐκλεγόμεθα κατὰ προηγούμενον λόγον.
Ils disent qu'est « préférable » ce qui, alors qu'il est indifférent, nous sélectionnons en fonction d'une raison plus forte⁴.

Προηγέομαι dont le terme qui nous intéresse est le participe passé passif signifie « marcher en avant », « servir de guide » et en vient par suite à désigner les prémisses et le point principal. On parlerait donc d'une raison qui va en avant, qui guide et qui est plus importante », « plus forte », autrement dit une préférence. Le rapport d'homophonie entre προηγμένον et προηγούμενον n'a rien

¹ *LSJ s. v. προάγω.*

² *Cf. chapitre 2 et annexe.*

³ Il s'agit d'une addition de Heeren.

⁴ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7g, t. II, p. 84, 24-85, 1 W = *SVFI*, 192 (= *SVF III*, 128) = *LS 58E*. Traduction *LS* modifiée.

d'une coïncidence ou d'un rapprochement anodin quand on sait l'importance que les stoïciens accordent aux mots, du fait de l'origine naturelle qu'ils leur attribuent¹ et qui fonde en grande partie leurs analyses étymologiques des poèmes². Le terme choisi par Zénon signifie donc en fonction du rapport à son origine non philosophique et par son homophonie. Aussi nous a-t-il semblé judicieux de suivre la proposition de A. A. Long et D. N. Sedley qui traduisent par « préférentielle » pour garder l'homophonie, contrairement à J. Brunschwig et P. Pellegrin qui, tout en soulignant ce point, proposent « plus forte »³. Le terme rend compte à la fois du statut précieux de ce qu'il désigne, de sa différence d'avec le bien et de son rapport avec le choix.

Deux aspects, qui sont lisibles dans la notion de « préférable », doivent donc retenir notre attention. Premièrement, la répartition axiologiques des réalités qui relègue la totalité des objets et des événements en dehors de la catégorie des biens et des maux. D'autre part le primat de la distinction entre des biens et des préférables. Cela nous conduira donc à faire une remarque quant à la rupture axiologique qui se fait jour d'une part et, cela nous permettra d'autre part de formuler plus précisément une règle de jugement, l'un et l'autre aspect n'étant pas sans enjeux par rapport à l'idée défendue dans le chapitre précédent à propos du lien entre jugement et reconnaissance. En effet, si l'axiologie stoïcienne susceptible de fournir une norme pour un jugement qui assure la qualité éthique de l'individu est en rupture avec l'axiologie traditionnelle et philosophique, ne doit-on pas

¹ Contre certains péripatéticiens qui défendaient une origine artificielle (analogique) du langage, les stoïciens retrouvent d'une certaine manière les positions d'Héraclite, de Cratyle (*Cratyle*, 412c sq.) et des épicuriens. Voir notamment Origène, *Contra Celsum*, I, 24, 10-13 = *SVF* II, 146. Les stoïciens envisagent trois modes de signification naturelle : par imitation des sons des choses, par production de l'*analogon* (*Lenis*, qui signifie « doux », provoque le même effet que la qualité de douceur), par reflet de la nature des choses (cf. Galien, *PHP*, II, 2, 9-11, p. 104-107 (De Lacy) = *SVF*, II, 895 = *LS* 34J) le pronom personnel ἐγώ reflète la réalité puisqu'en disant « je », l'homme abaisse le menton et se désigne lui-même, signifiant par là que la racine du soi se situe dans le cœur. Il n'en demeure pas moins que la signification des termes n'est plus transparente, ce qui autorise tous les procédés herméneutiques portant sur les poèmes. Sur le langage chez les stoïciens, son origine et ses usages on se reportera à D. M. Schenkeld et J. Barnes, « Language », dans K. Algra et alii, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge UP, 2008 (1999), p. 177-225 et surtout, D. Frede et B. Inwood (éds.), *Language and Learning. Philosophie of Language in the Hellenistic Age. Ninth Symposium Hellenisticum*, Cambridge, Cambridge UP, 2005, notamment les articles de J. Allen, « The Stoics on the origin of language and the foundations of etymology », p. 14-35 et de A. A. Long « Stoic linguistics, Plato's Cratylus, and Augustine's *De dialectica* », p. 36-55. Cicéron reste très proche de la position stoïcienne. Cf. par exemple le *De oratore* et les analyses d'A. Michel, *Des rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron. Recherche sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Peeters Publishers, 2003, p. 339-341. Sur *Cratyle* voir V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle*, Paris, Vrin, 1986 (1940).

² Sur l'usage, voir A. A. Long, « Stoic readings of Homer », *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge UP, 1999 (1996), p. 58-84 ; J.-B. Gourinat, « *Explicatio fabularum* : la place de l'allégorie dans l'explication stoïcienne de la mythologie », dans G. Dahan et R. Goulet (éds.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes, Études sur l'herméneutique et l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, Paris, Vrin, 2005, p. 9-34. Sur l'usage spécifique et fréquent de l'homophonie, on se reportera à l'introduction d'A. Le Boulluec aux *Stromates* de Clément d'Alexandrie, p. 185.

³ *LS*, p. 419, note 3.

comprendre la qualité éthique en jeu de manière extrêmement étroite et déterminée en fonction d'une secte ? Par ailleurs, si le primat d'une ligne de partage sur d'autres permet de donner un contenu plus précis à la norme du jugement, on se demandera en revanche si l'axiologie suffit à elle seule à fournir les règles du jugement ou plutôt, si les règles du jugement peuvent être simplement *déduites* de l'axiologie.

3. 2. Une *répartition* des réalités pour le moins paradoxale mais pourtant pas inédite

La restriction du bien et du mal à la vertu et au vice et, réciproquement, la relégation de toutes les autres réalités hors du champ des biens et des maux rompt – du moins dans les termes – avec les habitudes de pensée aussi bien qu'avec le traitement philosophique de cette question, au point que détracteurs et critiques ont tantôt plaidé la thèse de la fausse innovation – l'innovation ne portant que sur la terminologie mais pas sur le fond des idées – ou bien de la franche aberration. Ces deux positions sont respectivement défendues par Cicéron dans le *De finibus*¹ et par Plutarque dans les traités *Des contradictions des stoïciens* et *Des notions communes contre les stoïciens*. Nous allons montrer en quoi cette position stoïcienne prend le contrepied d'une théorie qui privilégie une distinction entre des biens et des maux et admet par ailleurs une distinction entre des types de biens et de maux qui diffèrent entre eux par le degré ou la nature. Nous envisagerons ensuite les interprétations qui ont été produites à l'égard de cette rupture apparemment manifeste. La prise en compte des tenants et des aboutissants de ces critiques nous conduira à montrer que les stoïciens opèrent une véritable rupture non seulement à l'égard des théories, mais à l'égard des cadres de pensée de leurs contemporains.

3. 2. 1. Une rupture à l'égard de l'axiologie traditionnelle

Les stoïciens se positionnent clairement en rupture par rapport à une manière courante de s'exprimer et de penser, comme en témoigne leur insistance à destination des confusions possibles entre biens et « préférables », ce que ne se privent pas de faire remarquer Cicéron et Plutarque : on n'appellera plus « biens » et « maux » des réalités que tout le monde a toujours appelées ainsi mais

¹ Notamment Cicéron, *De fin.*, III, iii, 11 ; iv, 13-14 au cours du prologue qui donne lieu à l'exposé de Caton. C'est l'un des axes fondamentaux de la critique formulée au livre IV, notamment IV, xix, 54-xxi, 57 à l'encontre du système stoïcien exposé par Caton au livre précédent et qui envisageait déjà l'objection en III, xii, 41.

on utilisera, si l'on veut parler proprement, les termes de « préférables » et « dépréférables ». En témoigne la licence de Chrysippe à l'égard du langage « courant »¹. Il est possible, nous dit-il, de conserver l'usage courant et traditionnel des termes et de parler de bien et de mal à propos de réalités que les stoïciens considèrent *seulement* comme des « préférables » et des « dépréférables », sous réserve que l'on soit conscient de leur statut d'une part et, d'autre part, de la distinction entre ces réalités et ce que l'on appelle, à juste titre cette fois, des biens et des maux. On ne saurait mieux souligner le divorce entre des habitudes de pensée et la doctrine stoïcienne. De même, l'insistance sur cette distinction entre des biens et des préférables dans les exposés de Diogène Laërce² et de Stobée³ peut être comprise aussi comme une manière de prendre en compte et de souligner la tendance de la plupart à confondre deux types de vil et de précieux.

3. 2. 2. Un contre pied manifeste par rapport au traitement classique de la question

Les stoïciens prennent également le contre pied de la pensée classique en la matière. Le traitement platonicien de la question est particulièrement riche. Notons avant tout que Platon distingue le Bien et les biens du Mal et des maux et que le même traitement que celui réservé au Bien et aux biens s'applique au Mal et aux maux. Nous axerons notre réflexion sur la branche positive. En ce qui concerne le Bien et les biens donc, on soulignera au premier chef une distinction fondamentale entre l'Idée de Bien et tel ou tel bien particulier qui participe (*μετέχει*) de – ou à – l'idée de Bien. Cela n'est pas propre à cette thématique ; c'est en revanche la thématique des biens et des maux qui a trait, au même titre que toutes les autres thématiques, à la question de la participation⁴. À ceci près – et ce n'est pas négligeable – que le Bien apparaît dans la *République*, notamment en 502c-509e comme une Idée supérieure aux autres⁵. Cela accentue encore davantage

¹ Plutarque, *De Stoic. Rep.*, XXX, 1048A = *SVF* III, 137 = *LS* 58H.

² *DL* VII, 102 = *SVF* III, 117.

³ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7g, t. II, p. 85, 3-11 W = *SVF* III, 128.

⁴ Sur ce point, nous avons consulté avec profit J.-F. Pradeau (éd.), *Platon : les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, PUF, 2001, notamment L. Brisson, « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? », p. 55-85 et la traduction de l'étude de H. Cherniss paru en 1936 « L'économie philosophique de la théorie des idées », ainsi que F. Fronterotta, *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pise, 2000 et N. Fujisawa, « *ἔχειν, μέτεχειν* and idioms of paradigmaticism in Plato's theory of Forms », *Phronesis* 19, 1974, p. 30-58 ; V. Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, 1947.

⁵ Voir à ce propos Y. Lafrance, « Deux lectures de l'idée du Bien chez Platon : *République* VII 502c-509c », *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, n°2, 2006, p. 245-266. C'est l'Un qui joue ce rôle dans le *Parménide*. Sur cette question, voir R. E. Allen, *Plato's Parmenides*, traduction et analyse, Oxford, Clarendon Press, 1983.

l'hétérogénéité entre l'Idée de Bien et ce qui en participe. Platon distingue d'autre part, parmi les choses qui participent du bien, trois sortes de biens. Au livre II de la *République*¹, on distingue « une sorte de biens que nous recherchons non pas en vue de leurs conséquences, mais parce que nous les aimons pour eux-mêmes » (ὁ δεξαίμεθ' ἂν ἔχειν οὐ τῶν ἀποβαινόντων ἐφιέμενοι, ἀλλ' αὐτὸ αὐτοῦ ἕνεκα ἀσπαζόμενοι), ceux « que nous aimons pour eux-mêmes et pour leurs suites » (ὁ αὐτὸ τε αὐτοῦ χάριν ἀγαπῶμεν καὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ γιγνομένων) et enfin, des biens que nous « recherchons non pour eux-mêmes, mais pour les récompenses et les autres avantages qu'ils entraînent » (ὠφελεῖν δὲ ἡμᾶς, αὐτὰ μὲν ἑαυτῶν ἕνεκα οὐκ ἂν δεξαίμεθα ἔχειν, τῶν δὲ μισθῶν τε χάριν καὶ τῶν ἄλλων ὅσα γίγνεται ἀπ' αὐτῶν). Ces derniers, précise Platon, ne vont pas sans peine, ils sont ἐπίπονα. À ces catégories correspondent respectivement la joie et les plaisirs inoffensifs (τὸ χαίρειν καὶ αἱ ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς), le bon sens, la vue, la santé (τὸ φρονεῖν καὶ τὸ ὁρᾶν καὶ τὸ ὑγιαίνειν), et enfin la gymnastique, la cure d'une maladie, l'exercice de l'art médical ou d'une autre profession lucrative (τὸ γυμνάζεσθαι καὶ τὸ κάμνοντα ἰατρεύεσθαι καὶ ἰάτρουσις τε καὶ ὁ ἄλλος χρηματισμός). On notera enfin – et c'est un aspect que nous avons évoqué dans le précédent chapitre – que Platon envisage dans le *Gorgias*² une catégorie intermédiaire (μεταξύ) entre les biens et les maux, des choses qui ne sont ni des biens ni des maux, l'ensemble des choses qui existent ressortissant forcément à l'une de ces trois catégories. Les réalités intermédiaires correspondent à des choses qui participent du bien, du mal, ou qui ne relèvent ni de l'un ni de l'autre mais participent tantôt de l'un tantôt de l'autre (ἂ ἐνίστε μὲν μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ, ἐνίστε δὲ τοῦ κακοῦ, ἐνίστε δὲ οὐδετέρου). Pour illustrer cette catégorie, Socrate donne les exemples suivants : « être assis, marcher, courir, naviguer et encore, les pierres, les bois, et les autres choses de cette nature » dont on a dit qu'ils correspondaient à ce que les stoïciens appellent des « indifférents absolus ». Il classe en revanche sagesse, santé et richesses dans une même catégorie, celle des choses bonnes et leurs contraires parmi les mauvaises, quand bien même pourrait-on ensuite distinguer entre les biens de l'âme, les biens du corps, les biens extérieurs³.

¹ Platon, *République*, 357b-d.

² Platon, *Gorgias*, 467a-468b, texte cité dans le chapitre précédent.

³ On retrouve cette tripartition qui aura une immense postérité en *République*, IX, 580c-581e ; dans les *Lois*, IV, 717b-c, V, 728a-d et 743d-e. J.-F. Pradeau parle à propos d'*Alcibiade* 127e-130c, introduction, p. 65-70 d'une « anthropologie triple ». Il souligne le lien entre la distinction tripartite des biens (de l'âme, du corps, extérieurs), qui sont trois domaines des affaires humaines et des techniques distinctes, en se référant notamment à *Gorgias*, 478a-b. On retrouverait une distinction similaire associée à l'idée de style de vie dans Aristote, *EN*, I, 3, 1095b15-1096a10.

La réflexion aristotélicienne sur les biens et les maux subit le contrecoup de la critique du système platonicien et notamment du statut des Idées et de la question de la participation¹. Le traitement des biens qui se fait jour notamment dans le premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, s'il est bien différent de celui de Platon puisqu'il hérite de cette critique, se caractérise néanmoins par deux aspects similaires à ceux que l'on rencontre chez Platon. En effet, on a affaire à une distinction hiérarchisée des biens qui suggère une hétérogénéité entre des types de biens susceptibles d'être considérés les uns comme des fins, par opposition à d'autres qui ne sont que des moyens par rapport aux premiers². Dans un cas comme dans l'autre, chez Platon comme chez Aristote et malgré les différences qui séparent ces deux pensées, on a donc affaire, dans le cadre du traitement de la notion de bien à une *disproportion* entre deux types de biens, qu'il s'agisse d'opposer l'Idée aux choses qui en participent ou qu'il s'agisse de distinguer le bien suprême des diverses réalités qui y contribuent et que l'on qualifie également de biens. On a également affaire à une *distinction* entre des types de biens qui font référence à des choses aussi différentes que sagesse, santé, richesse, honneurs et autres choses semblables. Dans un cas comme dans l'autre enfin, on remarque à la fois la prise en compte d'une différence voire d'une hétérogénéité d'une part et, d'autre part, d'une même dénomination pour ces réalités différentes voire hétérogènes. Le traitement et la prise en compte de la différence et de l'hétérogénéité passe par la création d'une échelle de valeur (supériorité des biens de l'âme sur les biens du corps) ou par un statut différent accordé à deux sortes de biens (l'Idée et ce qui en participe ; la fin et les moyens).

On pourrait donc considérer la réduction stoïcienne du bien au moral sous une double perspective. Il s'agit premièrement d'une *radicalisation* de la distinction hiérarchisée des biens, caractéristique de la pensée classique : au lieu de parler de biens supérieurs à d'autres, on restreindra la notion de biens à ces seuls biens supérieurs. On pourrait d'autre part interpréter la solution stoïcienne comme une *réappropriation* critique de la position platonicienne par-delà Aristote, qu'il

¹ Cette critique concerne essentiellement les livres A, M et N de la *Métaphysique* et c'est dans les livres Z-H qu'Aristote expose sa propre doctrine de l'*eidos* qui est sa réponse à Platon. Voir à ce sujet F. Fronterotta, « Les Formes n'existent pas de la façon dont il le dit : la critique aristotélicienne de Platon », dans J.-F. Pradeau (éd.), Platon. *Les Formes intelligibles*, Paris, PUF, 2001, p. 129-154 ainsi que les remarques de P. Aubenque, « Aristote critique de Platon : comment faire l'économie du « monde des Idées » », *Encyclopedia Universalis*. Il écrit notamment : « L'Idée platonicienne du Bien n'est pas davantage épargnée par Aristote, qui la juge incapable de fonder l'éthique et, plus généralement, de guider les actions humaines concrètes ». La critique spécifique de l'Idée platonicienne de Bien intervient en *EN*, I, 4, 1096a10-1097a14.

² Aristote, *EN*, I, 1 1094a-1-7 : « Tout art et toute investigation et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le bien est ce à quoi toutes choses tendent. Mais on observe, en fait, une certaine différence entre les fins : les unes consistent dans des activités et les autres dans certaines œuvres distinctes des activités elles-mêmes. Et là où existent certaines fins distinctes des actions, dans ces cas-là les œuvres sont par nature supérieures aux activités qui les produisent ». Traduction J. Tricot.

s'agisse de l'idée d'hétérogénéité ou de l'invention d'une classe intermédiaire entre les biens et les maux, deux aspects qui n'apparaissent pas chez Aristote et qui fondent la réappropriation stoïcienne.

A propos du premier point, Platon envisage une radicale *hétérogénéité* – et pas seulement une différence de degré ou de prix – au sein de la notion de « bien ». L'Idée de Bien est hétérogène, par définition, avec les itérations du bien qui peuvent être classées sous plusieurs chefs. Les stoïciens reprennent et radicalisent cette idée d'une hétérogénéité entre les biens. Il la *reprennent* de façon détournée dans la mesure où elle ne concerne que des réalités de même niveau ontologique et s'applique à ce que Platon identifiait comme des itérations concrètes de l'Idée de Bien. Ils la *radicalisent* au sens où les deux termes hétérogènes seront dénommés différemment pour souligner le fait que l'on a affaire à des réalités différentes et non pas à une différence de niveau ontologique. En ce sens, ils se distinguent de Platon. Mais c'est encore en utilisant Platon puisqu'ils vont considérer ces réalités qu'ils estiment ne pas être des biens comme des choses « indifférentes » (*ἀδιάφορα*), « intermédiaires » (*μεταξύ*). L'indifférence vient mordre sur ce groupe des biens pour ne laisser subsister que la vertu comme bien, emmenant dans le camp de l'indifférence toutes ces réalités qui étaient jusqu'alors dénommées « biens » et considérées comme tels : la santé, la richesse et autres. Les stoïciens font cependant plus que déplacer une ligne de partage puisque, ce faisant, ils envisagent une espèce bien particulière de choses indifférentes : des réalités qui admettent néanmoins entre elles des différences. Les stoïciens utilisent nombre de notions et de critères platoniciens mais ils n'évoluent plus que sur un seul plan et ils déplacent certains partages et en subdivisent d'autres. Tout en se situant sur un seul plan, celui du réel corporel, les stoïciens importent la notion d'hétérogénéité en la radicalisant. Ils introduisent de l'hétérogène dans la catégorie platonicienne des biens en faisant passer en son sein une autre ligne déjà envisagée aussi par Platon, celle des « indifférents ». Mais il s'agit d'une indifférence très spéciale comme nous l'avons déjà dit, une indifférence morale qui admet quantité d'autres différences. C'est cela – l'invention d'une catégorie et le déplacement des lignes de partages – bien plus que l'idée d'hétérogénéité, la notion d'indifférence ou la classification des êtres en biens, maux, indifférents qui caractérise la distribution axiologique stoïcienne.

3. 2. 3. Une réception critique

Cette rupture fondée sur l'invention d'une catégorie d'« indifférents préférables » a fait l'objet de nombreuses critiques parmi les contemporains. À partir des critiques menées par Cicéron

dans le *De finibus* et par Plutarque dans les traités *Des contradictions des stoïciens* et *Des notions communes contre les stoïciens*¹, nous retiendrons deux aspects majeurs qui se recourent parfois : la position stoïcienne n'est que le travestissement de doctrines existantes et elle est inconséquente, ce qui s'entend de plusieurs façons.

3. 2. 3. 1. Accusation de plagiat

Au livre IV du *De finibus*, Cicéron débout la position stoïcienne de sa pertinence en accusant les stoïciens de « plagiat »². Une telle critique n'est pas propre à Cicéron qui se fait alors l'écho d'une position traditionnelle au sein de l'Académie à l'encontre des stoïciens, ce dont témoignent par exemple l'accusation de Polémon contre Zénon³ ou encore l'allusion, dans l'exposé de Caton, à la critique carnéadienne⁴. L'accusation de plagiat était même un lieu commun des polémiques entre écoles⁵ et s'inscrit dans diverses stratégies⁶.

Cicéron laisse entendre que la position stoïcienne équivaut ou bien à la position péripatéticienne, si l'on admet que les idées sont les mêmes malgré une différence de terminologie⁷, ou bien à la position de ceux que l'Arpinate appelle les « indifférentistes », et qu'il attribue à un groupe constitué par Ariston, Pyrrhon et Hérillos dès que l'on prétend argumenter en faveur d'une

¹ Nous proposons un regroupement thématique de deux types de critiques dans lesquelles s'inscrivent celles de Cicéron et celles de Plutarque. Pour une analyse de la spécificité et de l'unité de chacune des deux critiques, voir, pour Cicéron, C. Lévy, « La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *De finibus* », *REL* 62, 1984, p. 111-127 et pour Plutarque, D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, PUF, 1969.

² La critique du livre IV, parallèle à celle du livre II à propos de la pensée épicurienne, est en réalité à double détente puisque, selon la perspective que l'on adopte, la position critiquée apparaît tantôt semblable à un courant tantôt à un autre. Le ressort de la critique se fonde donc à la fois sur le plagiat et sur l'association de positions incompatibles. Cette critique rejoint enfin l'accusation d'inconséquence. En effet, pour être conséquents avec eux-mêmes, les stoïciens devraient adopter l'une ou l'autre position.

³ *DL* VII, 25 = *SVF* I, 5 : « C'est pourquoi Polémon, à ce qu'on raconte, déclara 'il ne m'échappe pas, mon cher Zénon, que tu pénètres par la porte du jardin et qu'ayant dérobé nos doctrines, tu les habilles à la mode phénicienne' ». Traduction R. Goulet. Voir également Cicéron, *Ac. Pr.*, II, vi, 16 ; *Tusc.*, V, 120 ainsi que nombres de passages de *De fin.*, IV (§. 3, 16, 45, 51, 61).

⁴ Cicéron, *De fin.*, III, xii, 41. « Les principes que je viens de poser sont le point de départ d'une discussion assez mollement soutenue par les Péripatéticiens (...) et que ton cher Carnéade, avec sa remarquable expérience de la dialectique et sa rare éloquence a amenée à un point extrêmement critique, en ne cessant de batailler pour cette idée, que dans toute la question dite des biens et des maux, ce n'est pas sur le fond des choses qu'il y a désaccord entre les stoïciens et les péripatéticiens, mais sur la terminologie (*non esse rerum (...) sed nominum*) ». Traduction J. Martha.

⁵ Démocrite accusait Anaxarque de l'avoir pillé ; on reproche à Arcésilas d'avoir pillé Pyrrhon.

⁶ On peut vouloir discréditer la doctrine de l'adversaire – comme le fait Cicéron à propos de Caton au livre IV – ou bien utiliser sa doctrine – ce que fait le personnage d'Antiochus au livre V du *De finibus*.

⁷ Cicéron, *De fin.*, III, iii, 10 : « Si quelqu'un devait croire qu'en dehors de la vertu il n'existe aucun bien, c'est assurément toi. — N'est-ce pas plutôt toi, dis-je, qui devrait, puisqu'en fait nous pensons tous deux de même, éviter de donner aux choses des noms nouveaux. Car sur le fond des idées nous sommes d'accord : la divergence n'est que dans le langage. Pardon reprit-il, il n'y a pas du tout accord sur le fond ».

divergence réelle et plus seulement sémantique à l'égard des péripatéticiens¹. Cicéron enferme en quelque sorte Caton dans ce que les sceptiques appellent un diallèle², c'est à dire le fait que l'on n'échappe à une objection que pour tomber dans une autre. En essayant de se distinguer de ces « indifférentistes »³, Caton est conduit à s'exposer à la critique inverse. Le refus véhément de Caton contre cette identification avec les indifférentistes et les arguments qu'il donne le conduirait en effet à promouvoir une position dont Cicéron estime qu'elle n'est autre que celle des péripatéticiens⁴, *si du moins il était possible de se sortir d'un tel faux pas*. En effet, si l'on argumente en faveur d'une distinction réelle par rapport aux péripatéticiens – si l'on admet l'équivalence du bien avec la seule vertu et si l'on affirme que rien d'autre que la vertu ne peut être considéré comme un bien – il apparaît impossible à Cicéron d'échapper alors à la critique d'indifférentisme⁵. Caton se trouve donc conduit à démontrer la compatibilité des deux positions fortes qu'il maintient : que seule la vertu est un bien, que les choses qui ne relèvent ni de la vertu ni du vice admettent des différences de valeur, une solution que Cicéron n'entend manifestement pas, ou du moins refuse, comme en témoignent les critiques du livre IV puisqu'elles attaquent des aspects auxquels Caton a déjà donné une solution.

3. 2. 3. 2. *Accusation d'inconséquence et d'incongruité*

La notion stoïcienne de « préférable » est en outre considérée comme inconséquente par ses détracteurs et ce à plus d'un titre, d'un point de vue externe d'abord dans la mesure où elle promeut une doctrine en rupture avec le sens commun dont elle se réclame pourtant et d'un point de vue interne dans la mesure où cette notion semble soumise à des définitions pour le moins paradoxales et à des traitements contradictoires, dans la mesure où elle témoigne du caractère inconséquent de la doctrine stoïcienne du souverain bien, et dans la mesure, enfin, où elle contredit la notion même de Providence.

¹ Cicéron, *De finibus*, III, iv, 12 : « Tout ce que tu as dit jusqu'ici, Caton, répliquai-je, tu pourrais le dire si tu étais un disciple de Pyrrhon ou d'Ariston ».

² On pourrait traduire par « cercle vicieux ». C'est l'un des cinq modes de la suspension du jugement attribués à Agrippa. Voir Sextus Empiricus, *HP*, I, 169.

³ Cicéron, *De fin.*, III, iv, 12. À Cicéron qui demande à Caton s'il estime que l'on doit suivre la position des « indifférentistes », celui-ci répond : « Pas le moins du monde (*minime*) ».

⁴ On en revient en effet à la critique du paragraphe 10 : si Caton estime pouvoir faire une différence entre les choses et en préférer certaines par rapport à d'autres, en quoi sa position est-elle différente de celle des péripatéticiens, si ce n'est dans le langage utilisé ?

⁵ Cicéron, *De fin.*, III, iv, 14. Après que Caton a affirmé à la fois l'identification du bien avec la seule vertu et la différence à faire entre les choses, Cicéron reste perplexe quant au maintien de ces deux positions. Autrement dit, il ne conçoit pas que, une fois le bien assimilé à la seule vertu, il soit encore possible de distinguer les autres réalités : « Si la vertu seule (...) constitue le bien, que restera-t-il après cela que tu puisses rechercher (*sequare*) ? Et s'il n'y a pas d'autre mal que ce qui est laid, immoral (...) que diras-tu après qu'il faille éviter (*fugiendum*) ? »

1. Dans la mesure où l'invention des « préférables » consiste à ne plus appeler « biens » ni à considérer comme telles des réalités que l'on considérerait spontanément comme telles et que l'on dénommerait ainsi, les stoïciens se situent d'emblée en contradiction par rapport aux us et coutumes. Or, les stoïciens accordent un grand crédit aux *προλήψεις*, ce que l'on pourrait traduire par « pré-notions » et que Plutarque assimile au sens commun. Le piège se referme car si, d'un point de vue stoïcien, la doctrine est en parfaite cohérence avec des « pré-notions » dont elle rend compte¹, elle est manifestement en désaccord avec le sens commun, ce dont les stoïciens ne se défendent nullement, Épictète soulignant notamment que le problème réside dans une application erronée de ces notions communes : tout le monde sait ce qu'est le bien, mais personne ne l'applique à bon escient². C'est bien ce que disent les stoïciens ...

2. Plus grave est en revanche l'accusation d'incohérence interne à la pensée des stoïciens³ ce qui prend à nouveau plusieurs formes.

A. Plutarque considère que la notion de « préférable » est aussi utile aux stoïciens que l'est, pour le débiteur, un vin qui se serait aigri : il ne peut le vendre ni comme vin, ni comme vinaigre. De même, ce « préférable » que Zénon invente n'est pas plus propre à exprimer l'indifférence que le bien⁴. C'est précisément ce que veulent dire les stoïciens en parlant d'indifférent qui diffère mais que Plutarque relègue dans l'in vraisemblance. Parallèlement à cette plaisanterie, Plutarque se gausse de l'absurdité de la définition stoïcienne qui affirme, à propos de ces réalités,

¹ Plutarque, *De Stoic. Rep.*, XVII, 1041E = *SVF* III, 69 = *LS* 60B « (Chrysippe) dit que la théorie des biens et des maux qu'il a introduite et confirmée est celle qui est le plus en harmonie avec la vie et qui correspond le mieux aux préconceptions innées ». Sur la formation des notions et sur le fait que les notions morales sont des prénotions, voir Ps.-Plutarque, *Opinions des philosophes*, IV, 11, 900b-c = en partie *SVF* II, 83 = *LS* 39E (Aëtius) ; Sénèque, *Ep. Mor.*, 120 tout spécialement sur la formation du bien et de l'honnête.

² Voir notamment Épictète, *Diss.*, I, 22. Nous aborderons ce point en détail dans la deuxième partie.

³ Cette critique est difficile à mener dans la mesure où Carnéade estime avoir appris des stoïciens la dialectique (*Luc.*, 98) et où Cicéron loue leur cohérence (*De fin.*, V, xxviii, 83 ; nous reviendrons en détail sur ce passage au cours du prochain chapitre).

⁴ Plutarque, *De Stoic. Rep.*, XXX, 1047E, 3-6. Des auteurs anciens ont dit qu'il arrive à Zénon la même chose qu'à celui qui a du vin aigri ; il ne peut le vendre ni comme vin ni comme vinaigre ; son préférable n'a qualité ni comme bien ni comme indifférent (τὸ γὰρ προηγμένον αὐτῷ μὴθ' ὡς ἀγαθὸν μὴθ' ὡς ἀδιάφορον εἶχειν διαθέσιν). Traduction É. Bréhier.

qu'elles sont à prendre (ληπτὰ) et non à choisir (οὐχ αἰρετὰ), qu'elles sont appropriées (οἰκεῖα) et ne sont pas des biens (οὐκ ἀγαθὰ), qu'elles sont inutiles (ἀνωφελῆ) et qu'elles nous servent (εὐχρηστα), qu'elles n'ont pas de rapport à nous (οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς) mais qu'elles sont le principe de nos devoirs (ἀρχὰς δὲ τῶν καθηκόντων).¹

La critique repose sur une compréhension commune et non technique des termes. D'un point de vue non stoïcien, on ne saisit pas très bien la différence qu'il pourrait y avoir entre prendre quelque chose et le choisir et l'on comprend encore moins l'opposition entre le bien et le fait que quelque chose convienne. Encore plus paradoxale est l'association entre le fait d'être inutile et le fait de servir, entre le fait d'être sans rapport avec nous et le fait d'être un principe d'action. Plutarque joue à nouveau la carte de l'évidence et du sens commun contre les stoïciens pour faire de ce « préférable » une notion absurde, inouïe. Aussi cette critique se rapproche-t-elle de la précédente même si elle pointe un défaut interne à la définition stoïcienne. À cela se rattacherait également l'objection qui souligne la contradiction entre l'indifférence et la conformité à la nature, un double aspect qui caractérise les préférables. Cela reviendrait en effet à considérer la nature elle-même et ce qui lui est conforme comme indifférent, ce qui est en parfaite contradiction avec l'avantage et le désavantage que l'on trouve aux choses naturelles vers lesquelles nous avons, de l'aveu même des stoïciens, des penchants *pro* et *contra*² d'une part et, d'autre part, avec la définition stoïcienne du bien lui-même caractérisé par les stoïcien comme conformité à la nature³. Considérer comme « indifférentes » des réalités conformes à la nature et que l'on recherche apparaît à Plutarque comme une contradiction dans les termes tout autant qu'avec certains aspects de la doctrine stoïcienne, faute de prendre en compte le sens spécifique de cette notion chez les stoïciens. Plutarque se situe pourtant sur un registre légèrement différent puisqu'il tend à établir la contradiction non plus seulement au niveau de certaines notions spontanément contraires, mais en s'appuyant sur le système stoïcien lui-même, ce qui apparaît de façon très manifeste dans la critique cicéronienne que nous allons envisager après avoir pris en compte un autre aspect de la contradiction inhérente au traitement du préférable lui-même.

B. La critique prend une portée plus importante encore si l'on prend en compte le double discours que Plutarque attribue aux stoïciens et tout particulièrement à Chrysippe⁴ à propos de ces réalités « préférables ». Il souligne que les stoïciens affirment tout à la fois que de telles réalités

¹ Plutarque, *De Comm. Not.*, XXIII, 1070A, 1-44 = *SVF* III, 123. Traduction É. Bréhier légèrement modifiée.

² Plutarque, *De Comm. Not.*, IV, 1060C 4-8 = *SVF* III, 146.

³ Plutarque, *De Comm. Not.*, V, 1060D 2-4 ; 1060E 6-8

⁴ Plutarque, *De Stoic. Rep.*, XXX, 1047E, 7-8 : « Chrysippe l'a rendu encore plus difficile à placer ». Traduction É. Bréhier.

doivent mériter qu'on se donne du mal pour les obtenir ou les éviter d'une part et, d'autre part qu'elle ne sont rien pour nous et qu'il est absolument indifférent de les perdre¹. Cette critique peut également prendre une autre forme plus dangereuse encore quand elle se trouve formulée de la sorte : tandis qu'ils estiment que ces réalités ne sont rien, les stoïciens ne rechignent pas pour autant à les rechercher². Autrement dit, le double discours peut être compris comme une incohérence théorique, mais également comme un divorce entre le discours et les actes, ce que Plutarque affirme d'ailleurs explicitement un peu plus loin³, une critique qui affecte grandement la crédibilité de la secte qui la subit puisque toutes les chapelles philosophiques prétendent avoir un comportement cohérent avec leur discours, associant de manière toujours pertinente le λόγος à l'ἔργον⁴.

C. Outre ces objections qui portent sur la définition et le traitement contradictoires et incohérents du « préférable », une autre critique, que nous avons déjà évoquée, souligne la contradiction dans laquelle s'abîme le système lui-même à cause de cette notion. Les « préférables », ces réalités conformes à la nature qui ne sont pourtant pas considérées comme des biens et n'entrent pas dans la définition du bonheur soulignent une incohérence dans la position stoïcienne en matière de souverain bien. En effet, il semble, du point de vue de Cicéron, que le souverain bien se coupe complètement de ses bases naturelles tout en prétendant se fonder sur elles⁵. Dans la mesure où les

¹ Plutarque, *De Stoic. Rep.*, XXX, 1047E, 8-1048B, 7.

² Plutarque, *De Comm. not.*, VII, 1061D, 7-10 : « Comment donc n'avouent-ils pas que leur philosophie est contraire au sens commun, puisqu'ils travaillent et peinent tellement pour des choses indifférentes, tandis qu'ils sont indifférents à la présence ou à l'absence de grands biens » (πῶς οὖν οὐχ ὁμολογοῦσι παρὰ τὰς ἐννοίας φιλοσοφεῖν, ἐπὶ τοῖς ἀδιάφοροις τοσαῦτα πραγματευόμενοι καὶ σπουδάζοντες, ἀγαθῶν δὲ μεγάλων καὶ παρόντων καὶ μὴ παρόντων ἀδιάφορως ἔχοντες;). Traduction É. Bréhier.

³ Plutarque, *De Comm. Not.*, XXIII, 1070A 8-1070B 2. « Tantôt ils mettent en avant la nature, tantôt ils la repoussent de leurs dogmes ; ou plutôt, dans leur conduite et leurs actes, ils s'attachent aux choses naturellement désirables et bonnes, mais dans leurs paroles et leurs déclarations, ils les déclarent indifférentes, inutiles, incapables de conduire au bonheur, et ils les couvrent d'injures » (τοῖς μὲν προσάγεται τὴν φύσιν τοῖς δ' ἀπωθεῖται δόγμασι· μᾶλλον δὲ τοῖς μὲν ἔργοις καὶ τοῖς πράγμασιν ὡς αἰρετῶν καὶ ἀγαθῶν ἔχονται τῶν κατὰ φύσιν, τοῖς δ' ὀνόμασι καὶ τοῖς ῥήμασιν <ὡς> ἀδιάφορα καὶ ἀχρησता καὶ ἀρρεπῆ πρὸς εὐδαιμονίαν ἀναίνονται καὶ προπηλακίζουσιν). Traduction É. Bréhier. Cela n'était que sous-entendu en 1061B, 1-D, 10. Voir également, *De Comm. Not.*, XI, 1064B, 9-C3.

⁴ Il est important de rappeler que ἔργα καὶ λόγοι est une expression formulaire attestée depuis le Ve siècle et s'est particulièrement trouvée associée à Socrate avant de jouer un rôle très important dans les philosophies hellénistiques. Cf. à ce propos R. Sharples et R. Sorabji (éds.), *Greek and Roman Philosophy, 100BC-200AD*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Suppl. 94/1, 2007 vol. I, p. 116 sq. J. Sellars insiste sur cette distinction dans *The art of living. The Stoics on the Nature and function of Philosophy*, Aldershot, 2003, p. 20 sq., et dans l'article, « Stoic practical Philosophy in the Imperial Period » qui prend place dans le collectif que nous venons de citer.

⁵ Cicéron, *De fn.*, IV, xi, 26 : « Comment se fait-il qu'étant partis des même principes <que les anciens>, vous en arriviez à cette conclusion, que ce soit le fait de vivre moralement (c'est-à-dire de vivre avec la vertu comme principe, autrement dit d'une façon qui réponde à la nature) qui constitue le souverain bien ; et comment, en quel endroit, il se fait <néanmoins> que vous ayez tout à coup laissé le corps en route, ainsi que toutes les choses qui, tout en étant selon la nature, ne dépendent pas de nous, bref, le devoir lui-même. Ce que je demande, en somme, c'est comment il se fait que ces choses si importantes, que la nature avait recommandées à la sagesse, aient été tout à coup abandonnées par celle-ci. » ; IV, xiv, 39 : « Je ne puis donc assez m'étonner de l'inconséquence des stoïciens. En effet, la tendance naturelle qu'ils

stoïciens prétendent fonder la moralité dans la nature, ils devraient intégrer ces éléments à un titre ou à un autre dans le cadre général des biens.

Réciproquement, c'est cette doctrine du souverain bien réduit à la vertu qui se trouve mise en péril par l'affirmation selon laquelle la vie ne se mesure pas aux biens et aux maux réels mais aux avantages¹, ce qui permet de dire que le sage peut quitter la vie s'il manque de certaines ressources pourtant considérées comme indifférentes, alors que celui qui manque de sagesse – ce qui est le pire des maux – ne doit pas pour autant quitter la vie s'il dispose de certaines choses conformes à la nature².

3. Une dernière forme d'inconséquence concerne cette fois le rapport entre deux dogmes. Plutarque insiste en effet sur la difficile compatibilité entre la notion stoïcienne de « préférable » et la Providence que les stoïciens reconnaissent par ailleurs³. Cette critique s'inscrit dans une problématique plus générale et propre à Plutarque qui concerne la question du mal, son existence et sa justification. En effet, si des « avantages » comme richesse, gloire, bonne naissance, santé sont des choses indifférentes, la vertu qui s'y appliquerait serait ridicule⁴. Mais tout aussi ridicule Zeus et Apollon qui ne peuvent donner et prédire que dans ce domaine de réalités considérées par les

appellent *ὀρμή*, de même que le devoir, enfin la vertu elle-même, tout cela relève, suivant eux, de la nature. Or, quand ils veulent atteindre le souverain bien, ils franchissent d'un bond tous les termes de ce progrès de la nature, et, au lieu d'une tâche unique, ils en laissent subsister deux, relative, l'une à des choses qui sont à prendre, l'autre à des choses qui sont à rechercher ; ne valait-il pas mieux réunir ces deux fins en une seule ? » ; IV, xvii, 48 : « D'autre part, quoi de moins conséquent que de déclarer, comme ils font, qu'une fois le souverain bien connu, ils reviennent vers la nature pour lui demander le principe de la conduite, autrement dit celui de devoir ? Car ce n'est pas la considération de l'action ou du devoir qui donne le branle aux tendances vers les choses qui sont selon la nature ; ce sont au contraire ces choses là qui mettent en mouvement la tendance et l'action ». Traduction J. Martha.

¹ Chrysippe, d'après Plutarque, *De Comm. Not.*, XI, 1063C, 4-1064C, 7 = *SVF* III, 759. « Il ne faut pas mesurer la vie aux biens et aux maux réels mais aux états conformes ou contraires à la nature » (οὐ γὰρ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς δεῖ παραμετρεῖσθαι τὸν βίον ἀλλὰ τοῖς κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν). Voir également *De Stoic. Rep.*, XIV, 1039E, 5-7 = *SVF* III, 761 = *LS* 61Q où il cite un passage du traité *Sur l'exhortation* : « la vertu à elle seule n'est pas, pour nous, une raison de vivre ; et de même le vice n'est pas une raison pour qu'il nous faille quitter la vie » (πρῶτον γὰρ ἡ ἀρετὴ ψιλῶς οὐδὲν ἐστι πρὸς τὸ ζῆν ἡμᾶς, οὕτως δ' οὐδ' ἡ κακία οὐδὲν ἐστι πρὸς τὸ δεῖν ἡμᾶς ἀπιέναι.).

² Plutarque, *De Stoic. Rep.*, XIV, 1039D, 4-1040A, 9 et XVIII, 1042A, 7-E, 3 ; *De Comm. Not.*, XI, 1063E, 7-11. « Pourtant, il est absurde, mon cher, de fuir la vie si l'on n'est pas dans le mal, et plus absurde encore d'abandonner le bien qu'on possède parce qu'il y a des choses indifférentes que l'on ne possède pas ; et c'est ce que font ceux qui abandonnent le bonheur et la vertu en échange de la santé et de l'intégrité corporelle qu'ils n'ont pas ».

³ Plutarque, *De Stoic. Rep.*, XXXI, 1048C, 8-1049A, 2.

⁴ Plutarque, *De Stoic. Rep.*, XXX, 1048B, 9-C, 1. « La vertu apparaîtra mesquine au dernier point et insensée, si elle est occupée de pareils détails, si elle invite le sage à passer pour cela le Bosphore et à faire la culbute » (ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ μικρολόγος ἐσχάτως φανέται καὶ ἀνόητος περὶ ταῦτα πραγματευομένη καὶ τούτων ἕνεκα πλείν εἰς Βόσπορον κελεύουσα καὶ κυβιστᾶν τὸν σοφόν). Or, c'est ce que Chrysippe engage le sage à faire quand il affirme que, « pour un talent, le sage fera trois culbutes » (τὸν σοφόν) κυβιστήσιν τρις ἐπὶ τούτῳ λαβόντα τάλαντον (1047F, 6-1048A, 1).

stoïciens comme « indifférentes »¹. Plus encore, dans la mesure où les dieux ne peuvent donner la vertu, cela revient à dire qu'ils ne font pas de bien aux hommes et, *a fortiori*, dans la mesure où ils donnent ces éléments dont on peut faire aussi mauvais usage et dont la plupart font effectivement mauvais usage, alors ils sont responsables, dans une certaine mesure, du mal et des vices². Si les réalités que tout le monde nomme « biens » ne sont plus considérées comme telles, c'est la force et la bienveillance des dieux qui se trouvent battus en brèche puisqu'ils ne peuvent donner que des choses qui ne sont pas des biens d'une part et que ce qu'ils peuvent donner est toujours susceptible d'un mauvais usage. Dans la mesure où la Providence est l'un des thèmes stoïciens caractéristique³, on retrouve encore sous une autre forme une accusation d'incohérence.

Dans un cas comme dans l'autre, c'est le statut des « préférables » qui pose problème, la notion elle-même ou bien les choses que l'on qualifie ainsi et que les stoïciens refusent par conséquent de qualifier de « biens ». Qu'il s'agisse de la critique concernant le statut paradoxal de la notion, ou l'accusation d'inconséquence et, plus encore l'accusation de plagiat, les interprétations critiques et polémiques reposent sur un seul et même principe : elles lisent et essaient de comprendre la théorie stoïcienne à l'aune de critères qui ne sont pas les siens. La notion de « préférable » n'est incohérente et inconséquente que si on lit le système stoïcien en platonicien ou en aristotélicien, autrement dit des pensées où il n'y a pas de place pour un moyen terme entre des biens et des maux *qui serait l'objet de préférence et de sélection*, pour des réalités positivement valorisées qui ne seraient ni considérées ni dénommées comme des biens. Rabattre la position stoïcienne sur l'un ou l'autre courant, c'est refuser de considérer la compatibilité entre deux positions : une réduction du bien à la vertu, des différences non morales entre les choses. Cela revient à refuser d'entendre un nouveau partage du réel. Plutarque et Cicéron sont en cela⁴ bien peu philosophes puisqu'ils négligent

¹ Plutarque, *De Stoic. Rep.*, XXX, 1048C, 1-7. « Mais Zeus est ridicule s'il aime qu'on l'appelle le protecteur, le donateur, le généreux parce qu'il fait cadeau à des méchants de vases d'or et de franges dorées, et aux gens de biens de ce qui ne vaut pas une drachme lorsqu'ils deviennent riches selon la providence de Zeus ; et Apollon est plus ridicule encore s'il siège pour prophétiser au sujet de vases ou de franges dorées et de la manière de s'affranchir de la gêne » δὲ Ζεὺς γελοῖος εἰ Κτήσιος χαίρει καὶ Ἐπικάρπιος καὶ Χαριδότης προσαγορευόμενος, ὅτι δηλαδὴ χρυσᾶς ἀμίδας καὶ χρυσᾶ κρᾶσπεδα χαρίζεται τοῖς φαύλοις, τοῖς δ' ἀγαθοῖς ἄξια δραχμῆς, ὅταν πλούσιοι γένωνται κατὰ τὴν τοῦ Διὸς πρόνοιαν· ἔτι δὲ γελοῖότερος ὁ Ἀπόλλων, εἰ περὶ χρυσῶν κρᾶσπέδων καὶ ἀμίδων κάθηται θεμιστεύων καὶ περὶ προσκομμάτων ἀπολύσεως.

² Plutarque, *De Stoic. Rep.*, XXXI, 1048C, 8-1049A, 2.

³ Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, I, 8, 63, 1-2 = *SVF* II, 1116 = *LS* 60I. Voir également *LS* 54, p. 376.

⁴ Il ne s'agit pas de prétendre décerner un « certificat » de philosophe à tel ou tel auteur, ce qui serait à la fois absurde et d'une prétention sans bornes. Il s'agit simplement de remarquer que, indépendamment de la richesse des écrits de chacun des deux auteurs, ils sont polémistes et non historiens de la philosophie dans leurs critiques. On dirait la même chose d'Aristote à bien des égards dans sa critique du système platonicien. En ce sens, nous rejoignons davantage la position de C. Lévy, *art. cité.*, qui envisage une mauvaise foi volontaire, plutôt que la position de V. Goldschmidt, *Le système stoïcien*

précisément la dimension philosophique de la pensée stoïcienne qui travaille certes un matériau conceptuel existant mais pour opérer des déplacements dont on ne saurait dire qu'ils sont absurdes. Ils sont paradoxaux au sens littéral du terme¹, au sens où ils vont contre l'opinion admise et contre les cadres de pensée en vigueur.

3. 2. 4. La réappropriation d'un héritage cynique²

Les stoïciens n'innovent pourtant pas radicalement. En considérant comme indifférentes les choses que tout le monde prise, les stoïciens s'inscrivent clairement dans une veine cynique, en précisant néanmoins que le terme « indifférent » lui-même n'apparaît pas dans le cynisme ancien³. C'est un terme technique stoïcien qui permet de qualifier une attitude et des actes similaires à ceux des cyniques et qui, rétrospectivement, se trouve qualifier la morale cynique⁴. La parenté en revanche

et l'idée de temps, op. cit., qui parle d'incompréhension. Son analyse reste néanmoins extrêmement précieuse dans la mesure où elle expose la richesse et la subtilité du système stoïcien tout autant que le caractère extrêmement construit de l'argumentation, certes de mauvaise foi, de Cicéron.

¹ On distingueraient deux acceptions du paradoxe chez les stoïciens. Premièrement, et c'est le sens le plus courant, une proposition provocante qui choque l'opinion, une contradiction apparente que l'examen résout. L'éthique est le champ privilégié pour l'usage de ces paradoxes qui viennent caractériser le sage : lui seul est riche par exemple, lui seul est beau, lui seul ... Voir entre autres Cicéron, *Paradoxa stoicorum*, Plutarque, *Que les stoïciens tiennent des propos plus paradoxaux que les poètes* et, à l'inverse Sénèque, *De vita beata*, XXI, 1-2 sq., qui s'essaye, à un autre niveau, à résoudre le paradoxe d'un philosophe vivant dans la richesse. Pour un commentaires des paradoxes du sage relatifs à la richesse et aux possessions, voir T. Bénatouïl, « Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe », *Rursus*, [En ligne], 3, 2008, <http://rursus.revues.org/213> (consulté le 03 août 2012). L'article s'intéresse il est vrai à la réception postérieure à Sénèque de ces paradoxes et notamment à leur usage dans le stoïcisme impérial, mais il souligne néanmoins leur importance dans la philosophie stoïcienne ainsi que leur origine socratique et cynique. Ces paradoxes du sage se fondent précisément sur la nouvelle axiologie stoïcienne. On pourrait rapprocher la fonction heuristique de la contradiction apparente et réductible, de l'étonnement caractéristique de la philosophie qui se définit, chez Aristote par exemple, comme le passage d'un étonnement à l'autre. Voir *Métaphysique*, A, 2. Voir également le témoignage d'Épictète qui théorise en quelque sorte cette pratique en justifiant, par exemple, que le médecin, pour guérir, commence par faire mal. *Diss.*, I 25, 32-33.

En un second sens, le paradoxe stoïcien s'apparente au contraire à un défi logique ou mieux, à une certaine logique si, comme le pensent les détracteurs du stoïcisme, il met en question le principe de bivalence, les deux réponses contradictoires à une même question étant également compromettantes. Sur une mise en péril du principe de bivalence par les stoïciens eux-mêmes alors que la plupart des textes les présentent comme des défenseurs de ce principe (voir Cicéron *De fato*, 38), voir Plutarque, *De Comm. Not.*, II, 1059 D-E. Selon ce dernier, Chrysippe concéderait une restriction à ce principe à propos de l'argument du *Menteur* en disant qu'une conjonction dont les constituants sont contradictoires n'est pas nécessairement fausse. Mais un examen de cette assertion montrerait que le principe de bivalence est sauvegardé grâce à l'usage du conditionnel. Nous nous appuyons sur le commentaire et les fragments de A. A. Long et D. N. Sedley, *LS*, section 37. Cet intérêt pour les paradoxes trouve ses sources dans l'école Dialectique, mais aussi dans la forme des attaques académiques qui prétendaient ébranler la foi des stoïciens dans le principe de bivalence.

² Pour l'ensemble de ce paragraphe, nous nous sommes largement appuyée sur les analyses très fines et très informées de M.-O. Goulet-Cazé dans *Les kynika du stoïcisme*, *Hermes Heinzelschriften*, n°89, Stuttgart, 2003, notamment p. 86-98 et p. 112-129.

³ Voir M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 112. Ce sont à l'inverse ces termes techniques stoïciens qui ont été utilisé à rebours pour qualifier des actes et une attitude cynique.

⁴ Les textes sont les suivants qui qualifient, *a posteriori*, d'indifférents, les actes et l'attitude cynique : Lucien, *De morte Peregrini*, 17 ; *Lettre d'Alciphron* III, 55, 9, p. 86 Hercher ; Justin, *Deuxième apologie* 3, 7 ; Théophile, *Ad Autolyicum* III,

est indéniable. Diogène, avant les stoïciens, s'émerveille d'une souris qui ne désire rien de ce que désirent les hommes¹, n'est pas affecté de la perte de ses richesses² et se déclare, alors qu'il est dans le dénuement, plus heureux que le roi de Perse³ : ce que la plupart des hommes chérissent et redoutent n'ont pas de valeur intrinsèquement. En revanche, envisager encore des différences parmi ces indifférents conduit Zénon et les stoïciens à sa suite, à s'écarter profondément de la radicalité cynique, manifeste dans la *Politeia*⁴, et qui pouvait choquer certains de ses disciples. En cela, Zénon se rapproche davantage de Polémon et des Académiciens, dont il hérite sans doute la notion de *πρῶτα κατὰ φύσιν*⁵, sans pourtant adopter leurs positions puisqu'il maintient toujours une stricte équivalence entre le bien et la vertu. En témoignerait, parmi ses écrits, le passage du *Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου* au *Περὶ ὀρμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπων φύσεως*⁶, si du moins l'on admet un ordre chronologique dans la liste que donne Diogène Laërce. Cet infléchissement le conduit à retrouver une certaine normativité. Il n'y a qu'à lire les exemples que prend Sextus pour illustrer les indifférents pour s'en convaincre⁷. Toutes ces coutumes, pratiques et modes de vies, bien qu'indifférentes risquent de verser les unes dans la conformité, les autres, qui leur sont opposées, dans le contre nature (*παρὰ τὸν καθήκοντα*).

En refusant précisément de faire ce genre de distinctions parmi les indifférents, parmi les choses qui ne sont ni des biens ni des maux, parmi les choses qui ne dépendent pas de l'homme Ariston retrouve, par-delà Zénon, la radicalité cynique, et s'écarte réciproquement de toute normativité. Les choses ne diffèrent pas en nature, il n'y en a pas qui soient intrinsèquement préférables à d'autres⁸. En ce sens, si les autres stoïciens utilisent le terme *ἀδιάφορα* comme un terme

15 ; Sextus, *HP*, III, 198 ; 200 ; 207 à quoi on pourrait ajouter *HP* I, 160 ; *Lettre pseudépigraphique* 29 à Hipparchia de Cratès (dans E. Müseler, *Die Kynikerbriefe*, t. II, Paderborn, 1994, p. 104) ; Porphyre, *De Abstinencia*, I, 42, 5 (p. 118, 12-14 Nauck) ; Olympiodore, *In Aristotelis Categorias Prolegomena*, *CAG*, XII 1, p. 3, 21-28 Busse (*SSR.*, I H, 9) ; Élias, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, *CAG*, XVIII 1, p. 111, 2-12 Busse (*SSR.*, I H 9) ; *DL* VI, 105.

¹ *DL* VI, 22.

² *DL* VI, 74.

³ Cicéron, *Tusc.*, V, xxii, 92 et Sénèque, *DTA* VIII, 3-4.

⁴ Sur la *Politeia* de Zénon et les aspects cyniques, voir M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 11-50.

⁵ L'expression se trouve chez Stobée, *Eclog.*, II, 7, 7a, t. II, p. 80, 7 W. Pour le rapprochement explicite entre la doctrine de Zénon et Polémon, voir Cicéron, *De fin.*, IV, xvii, 45 = *SVF* I, 198.

⁶ *DL* VII, 104.

⁷ Sextus Empiricus, *HP*, III, 200, à propos de la sodomie (*ἀρρενομιξία*) pratiquée chez les Germains et les Thébains des temps anciens. Les critiques d'Épictète à l'égard du *κιναιδος* (*Diss.*, III, 1, 27-34), l'homme qui se caractérise certes moins par un type de partenaires ou de pratiques sexuelles que par un comportement efféminé, permettent de douter que les stoïciens, qui considèrent la conjugalité reproductive comme un devoir, aient considéré la sodomie comme absolument indifférente. Elle relève clairement du *παρὰ τὸ καθήκον*. Il est par ailleurs instructif de lire que le dictionnaire *Bailly* « traduit » *ἀρρενομιξία* par « commerce contre nature ».

⁸ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 64-67 = *SVF* I, 361 = *LS* 58F. Voir également Cicéron, *Ac. Pr.* II, xlii, 130 = *SVF* I, 362 : « Ariston, qui avait été l'auditeur de Zénon, prouva dans les faits ce que son maître avait établi dans les mots, à

technique, seul Ariston est crédité d'une théorie de l'*ἀδιαφορία*¹, ce qui entérine la spécificité de sa pensée et que corrobore le fait qu'il ait eu deux disciples Miltiade et Diphile².

Le rapport des stoïciens aux cyniques est donc ambivalent³. D'une part, Zénon hérite d'une radicalité cynique pour la transformer profondément dans un sens académicien. De l'autre, Ariston retrouve cette radicalité en s'écartant de ses maîtres. Réciproquement et comme par « transfert conceptuel »⁴, c'est une théorisation aristonienne que l'on attribue aux cyniques. Eux-mêmes n'avaient jamais conceptualisé ainsi les choses. Restera à savoir si cette distinction manifeste entre les stoïciens dits « orthodoxes » et Ariston est significative pour le point qui nous occupe et, dans ce cas, si cela est toujours le cas.

3. 3. Les règles du jugement de valeur : l'axiologie est-elle à même de donner une norme positive pour le jugement ?

La fondation des valeurs ainsi que le lien d'implication entre la valeur des choses et une certaine manière de s'y rapporter nous conduisait à faire de la pratique d'évaluation une pratique normée en considérant le jugement relatif au précieux comme jugement conforme à la valeur, selon la valeur – *κατ' ἀξίαν* – c'est à dire, étant donnée la fondation en nature de cette axiologie, conforme à la différence réelle du monde en fonction d'une perspective anthropologique. La différence axiologique du monde pour l'homme apparaissait alors comme un critère pour le jugement à l'origine de la réponse comportementale appropriée : les « préférables » sont à prendre ou à sélectionner, les « dépréférables » sont à rejeter ou à ne pas prendre, les biens sont à choisir et les

savoir que rien n'est bon sinon la vertu et que rien n'est mauvais sinon ce qui est contraire à la vertu ; les valeurs que Zénon a voulu placer dans les choses intermédiaires, Ariston pense qu'elles n'existaient pas. Pour lui le bien suprême est de n'être dans ces choses mû en aucune direction, c'est ce que lui-même appelle *ἀδιαφορία* » (*Aristonem, qui cum Zenonis fuisset auditor, re probavit ea quae ille uerbis, nihil esse bonum nisi uirtutem nec malum nisi quod uirtuti esse contrarium ; in mediis ea momenta quae Zeno uoluit nulla esse censuit. Huic summum bonum est in his rebus neutram in partem moueri, quae ἀδιαφορία ab ipso dicitur*). Traduction M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 98.

¹ Jamblique, *De anima*, dans Stobée, *Eclog.*, I 49, 42a, p. 383, 7-8 W = SVFI, 379.

² DL VII, 36 = SVFI, 38.

³ M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 98 « De Zénon et d'Ariston, c'est ce dernier qui, de toute évidence, a manifesté la plus grande fidélité au cynisme. Néanmoins Zénon, même s'il a pris ses distances par rapport au cynisme, a subi durablement l'influence de la philosophie de Diogène et de Cratès ; le fait que les indifférents restent totalement indifférents eu égard au souverain bien en est la preuve » ; « L'héritage cynique fut en quelque sorte assumé de deux façons dans le stoïcisme : d'un côté par Zénon à la fois dans son mode de vie, dans le fait qu'il écrivit sa *Politeia* et qu'il eut l'idée d'élaborer une théorie des *ἀδιαφορα* (il fut suivi par Cléanthe et Chrysippe, qui ne renièrent pas l'héritage ; mais le fait que Zénon ait admis des préférables parmi les indifférents marquait sa rupture avec le cynisme) ; de l'autre par Ariston qui, à l'intérieur du stoïcisme, semble avoir théorisé une philosophie de l'indifférence jusqu'au bout fidèle à l'esprit du Cynisme ».

⁴ M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 129 qui envisage le rôle du stoïcien Apollodore de Séleucie, à l'arrière plan de la doxographie d'Ariston et de la doxographie cynique du livre VI chez Diogène Laërce.

maux à fuir. La reformulation problématisée de l'axiologie nous amène pourtant à préciser ce qu'il convient d'entendre par « jugement conforme à la valeur », ce qui nous conduira, en prenant en compte le statut des exposés phylogénétiques conjointement avec le traitement des *καθήκοντα*, à mettre en question le strict recouvrement entre axiologie et jugement de valeur. Restera alors à savoir si l'on peut maintenir le lien que l'on envisageait au chapitre précédent entre jugement et reconnaissance.

3. 3. 1. Règle de non confusion entre deux états de la valeur

Une première question consiste à montrer en quoi la reformulation problématisée de l'axiologie permet de préciser ce qu'il convient d'entendre par jugement conforme à la valeur. Les stoïciens insistent, nous l'avons dit dans la première section, sur la distinction entre des biens et des « préférables », en précisant que rien n'est bien hormis la vertu et ce qui en relève. Autrement dit, on insiste sur la distinction entre deux types de valeurs : des valeurs morales et des valeurs non morales. De cette formulation, il nous semble possible de déduire une spécification quant à la conformité du jugement à la valeur. Cette conformité prendrait la forme spécifique d'une règle de non confusion entre deux types de précieux, moral et non moral, entre deux types de valeurs, entre des réalités qui relèvent de la vertu et des réalités qui n'en relèvent pas. Il s'agit de ne pas prendre pour des biens, les réalités que sont la vie et la santé – et encore moins la richesse et la bonne renommée. Cela revient à ne pas les considérer comme absolument désirables ou à rejeter et, si l'on reformule de manière positive, à toujours agir « avec réserve » (*μεθ' ὑπεξαίρεσεως*)¹ en la matière, une injonction qui ne prendra sens qu'une fois établie la deuxième règle du jugement. Il s'agit, réciproquement, de ne pas subordonner à quoi que ce soit l'activité vertueuse. Elle seule doit avoir la priorité.

Aussi pourrait-on dire que cette règle de non confusion – qui est la formulation concrète du jugement conforme à la valeur – prend en compte la réalité psychique des agents. Nous envisagions dans la section précédente le caractère paradoxal de cette distinction entre des biens et des « préférables » dans la mesure où cela revient à exclure de la définition du bien *et par conséquent de la participation aux conditions du bonheur*, des éléments que l'on a toujours considérés comme des

¹ Voir à ce sujet l'excellent article de J. Brunschwig, « De la réserve au renversement », dans G. Romeyer-Dherbey et J.-B. Gourinat, *Les stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 357-380, ainsi que le *corpus* qu'il établit, en citant entre autre Épictète, *Diss.* II, 6, 9 (qui renvoie à Chrysippe), *Man.*, 2 ; Marc Aurèle, *P.* IV, 1 (qui cite Épictète), V, 20 ; VI, 50 ; Sénèque, *Benef.*, IV, 34, *DTA.*, XIII, 2-3 et Stobée, II, 7. 11s, t. II, p. 115, 5-9 W = *SVF* III, 564.

biens, fussent-ils moindres, et comme associés à la vie heureuse. L'axiologie stoïcienne, quand on en tire les conséquences qui s'imposent, est paradoxale mais, réciproquement, on peut considérer la règle de non confusion comme la prise en compte d'une manière commune et courante de se rapporter au monde, dont il s'agit précisément de se défaire. Restera à savoir pourquoi. La règle du jugement insiste sur le point qui pose problème, sur le point qui n'est précisément pas évident pour la plupart des gens.

Dans cette perspective, on comprend qu'il n'y a pas lieu d'insister sur la distinction qui se fonde sur la polarisation – entre bien et mal, entre « préférables » et « dépréférables ». Personne ne se trompe effet ne se trompe sur la *polarité* des choses. À propos de la dernière distinction entre « préférables » et « dépréférables », il n'existe pas de cas où, *dans un contexte favorable*¹, la maladie est préférée à la santé, où la peine est préférée au plaisir. Si, dans certaines circonstances ces options sont choisies – ce que nous allons préciser par la suite à propos de la seconde règle du jugement que nous envisageons – ce choix est précisément considéré comme contraire à ce que l'on aurait fait « en temps normal » et que l'on fait « la plupart du temps », les choses ainsi sélectionnées ne sont pas des « préférables », même si, de fait, elles se trouvent préférées. D'où l'enjeu d'une traduction de *προηγμένα* par « préférables » et non par « préférés » comme c'est parfois – et parfois à juste titre – le cas². Ce sont des « dépréférables » qui sont exceptionnellement sélectionnés. Diogène Laërce³ évoque en effet le fait de s'estropier soi-même ou de se débarrasser de ses richesses, autrement dit, des choses considérées expressément comme « dépréférables », à savoir la maladie ou la faiblesse et la pauvreté puisqu'elles sont contraires à la conservation d'une vie, et notamment d'une vie humaine dans le cas de la richesse. Bien juger consiste moins à éviter la confusion entre des « préférables » et des « dépréférables », qu'à distinguer les biens des « préférables » et, dans une certaine mesure entre les véritables « préférables » et des choses qui sont seulement en rapport avec les « préférables » dans la mesure où elles permettent de les obtenir, par exemple la richesse et la bonne renommée⁴. La règle de non confusion ne porte pas sur la polarité, évidente, mais sur la hiérarchisation du précieux – et par analogie – du vil.

¹ Nous allons revenir sur ce point plus bas.

² Cf. *LS* p. 416, note 3.

³ *DL* VII, 109 = *SVF* III, 496. Précisons néanmoins que le propos de Diogène Laërce porte sur les *καθήκοντα* et non sur les *προηγμένα*, mais nous avons souligné dans le chapitre précédent, le lien entre ces deux notions. Nous revenons en détail sur ce passage dans la section suivante.

⁴ Cf. ci-dessus.

De la même manière, que les stoïciens n'insistent pas sur la distinction entre des biens et des maux, pourrait encore une fois s'expliquer par l'évidence de cette distinction pour tous. Ce n'est pas la confusion du bien avec le mal qui cause la passion, mais la confusion du « préférable » avec un bien et du déplorable avec un mal. On prend à tort certains éléments du réel pour des biens ou pour des maux. La question des biens et des maux est cependant plus complexe. En effet, le bien et le mal relèvent de la vertu et du vice qui se définissent par une capacité à bien sélectionner, qui implique au préalable de ne pas confondre entre deux types de précieux. Autrement dit, il faut comprendre le bien et le mal comme des qualités d'âme qui résultent d'une bonne sélection, laquelle implique, au préalable et entre autres, la non confusion entre deux types de précieux. En effet, le mal, qui n'est autre chose qu'une disposition de l'âme, un défaut dans l'âme qui se déploie sous les espèces de la passion, consisterait précisément à confondre deux types de précieux ou deux types de vil. La distinction entre des biens et des « préférables » est le principal écueil. C'est en cela que consiste le jugement erroné, notamment caractéristique de la passion qui est un véritable mal, autrement dit un vice¹. La distinction entre du bien et du mal est non seulement intuitive au niveau des notions, mais elle est surtout indisponible comme objet en dehors d'une pratique d'évaluation qui, précisément, sait distinguer entre deux types de précieux. On comprend dès lors que la distinction entre bien et mal ne peut pas être l'objet d'une règle du jugement puisqu'elle résulte précisément de la distinction salutaire entre du moral et du non moral.

À l'axiologie bipartite qui insiste sur la distinction entre des biens et des « préférables » correspondrait donc une règle de non confusion qui porte sur le statut du précieux². Les stoïciens n'insistent pas sur la polarité parce qu'elle est admise et évidente d'une part et, d'autre part, dans le

¹ Voir chapitre précédent et la référence à Cicéron, *Tusc.*, IV, xv, 34.

² Soulignons également la priorité accordée à la branche positive – distinction entre des biens et des « préférables » – et la branche négative – distinction entre des maux et des « déplérables ». La distinction entre mal et « déplorable », est l'exact correspondant négatif de la distinction entre bien et « préférable » mais les exposés relatifs à l'ancien stoïcisme insistent peu sur ce point, cette distinction étant présentée comme l'*analogie* de la branche positive, exception – notable – faite pour le traitement cicéronien de la douleur et du chagrin aux livres II et III des *Tusculanes*. Le relatif silence à l'égard de cette branche négative assure un indéniable primat de la branche positive, ce que viendrait renforcer la disproportion, au profit du bien, de l'exposé sur les biens et les maux chez Stobée aussi bien que chez Diogène Laërce. Cette dissymétrie entre la branche positive et la branche négative est propre aux anciens stoïciens et elle mériterait d'être davantage interrogée, mais nous ne nous livrerons pas à un tel examen qui excède les limites de notre recherche. Épictète et Marc Aurèle insistent en revanche sur la confusion entre maux et « déplérables ». Nombre de diatribes sont consacrées à montrer que « ce n'est pas un mal ». Mieux, les stoïciens romains innovent par rapport aux premiers stoïciens en affirmant que ce que l'on considère à tort comme des maux, non seulement n'en sont pas mais qu'ils peuvent, dans une certaine mesure être considérés comme des biens. Voir par exemple Épictète, *Diss.*, III, 20 et Marc Aurèle, *P.*, XII, 23, 5 et dans une certaine mesure IX, 3, 8. Cf. à ce propos les dernières pages de J. Brunschwig, « De la réserve au renversement », *art. cit.* Nous y reviendrons dans les chapitres de la deuxième partie consacrée à la réappropriation romaine de l'axiologie de l'ancien stoïcisme.

cas des biens et des maux, parce qu'elle n'est pas un objet disponible immédiatement. L'axiologie stoïcienne est certes paradoxale mais, réciproquement, elle trouve un fondement et une raison au niveau des règles du jugement. Aussi commence-t-on à entrevoir la portée stratégique de l'axiologie stoïcienne, une thèse que nous défendrons au cours du chapitre suivant.

Réciproquement, la reformulation problématisée de l'axiologie nous permet de préciser les modalités d'un jugement *κατ' ἀξίαν*. Il s'agit de ne pas confondre entre deux types de précieux. La règle du jugement permet de ne pas prendre des vessies pour des lanternes et d'éviter ainsi de sombrer dans la passion et donc d'« obtenir » ou d'« atteindre » le seul mal véritable, à savoir le vice. On ne se comportera pas de manière inconditionnelle à l'égard des éléments qui ne ressortissent pas à la vertu et au vice en les recherchant absolument ou en les fuyant absolument. On agira « avec réserve » (*μεθ' ὑπεξαίρεσεως*) dans la sélection des « préférables » et dans le rejet des « dépréférables ». En effet, dans la mesure où, nous l'avons rappelé, le seul bien que l'individu peut atteindre, son bien, sa vertu, ne se conquiert que dans l'attitude à l'égard des réalités conforme ou contraires à la nature, l'essentiel est bien de savoir comment se rapporter à ces réalités : en ne confondant pas ces réalités non morales avec des réalités morales d'une part, ce qui implique d'autre part, une manière d'agir conditionnelle. La question serait alors de savoir si cela fonde de manière suffisante un principe d'action. L'attitude conditionnelle répond à la question « comment dois-je agir ? ». La règle de non confusion donne un principe d'action qui concerne les *modalités* de l'action, mais implique-t-elle un principe d'action ? Autrement dit, de ce que j'identifie telle chose comme « préférable », suis-je fondée à le sélectionner – fût-ce de manière conditionnelle – pour cette seule raison ? Autrement dit, l'axiologie est-elle contraignante et fonde-t-elle, *à elle seule*, une norme positive d'action ? La règle de non confusion détermine des modalités d'action, elle ne détermine aucun principe positif d'action. Mieux, elle n'est qu'un aspect de la régulation d'une pratique d'évaluation dont nous devons aborder le second aspect.

3. 3. 2. La règle d'appréciation en fonction des circonstances

La question est donc de savoir si la valeur – par définition objective – des choses est susceptible de fonder une règle pour le jugement impliqué dans la pratique. Nous voudrions montrer que la valeur des choses n'est pas à elle seule un critère d'action, mais qu'elle s'inscrit dans un processus d'appréciation qui implique les circonstances, ce qui nous conduit à parler de *règle d'appréciation*. Cela revient à dire que la valeur moyenne des choses et des actes – qui sont considérés pour cette raison comme préférables ou pas, convenables ou pas – appelle toujours un travail d'*appréciation* en

fonction des circonstances, ce travail se faisant au nom d'un critère qui n'est autre que la conformité à la vertu. La modalité conditionnelle de l'action « avec réserve » y trouvera son fondement et son explicitation. La question sera alors de savoir si cela remet en question la qualification du jugement comme reconnaissance ou bien si cela conduit à envisager une acception plus large de la notion de reconnaissance. Il importe au préalable de montrer en quoi la valeur des choses (« préférables » ou « dépréférables ») ou des actes (convenables ou pas) n'est pas un critères permettant de fonder un jugement de convenance qui conduit à l'action. Nous nous appuyerons sur la distinction entre deux types de καθήκοντα, à quoi nous rapporterons certains aspects cynicisants.

3. 3. 2. 1. *L'axiologie, à elle seule, ne permet pas de fonder une règle d'action : la conformité à la nature n'est pas un argument suffisant pour une sélection*

A. La distinction entre des types de devoirs (καθήκοντα)

Il existe, nous l'avons dit, un parallèle entre le thème des προηγμένα et celui des καθήκοντα qui concernent tous deux des valeurs moyennes. Le « convenable » serait l'équivalent au niveau des actes du « préférable » qui exprime plutôt la valeur des choses et des situations. À propos des « convenables », qui, contrairement aux « préférables », font l'objet de traités spécifiques¹, les stoïciens font un certain nombre de distinctions fines, dont l'une consiste à distinguer les convenables selon qu'ils dépendent ou pas des circonstances.

Et certains devoirs le sont indépendamment des circonstances (ἄνευ περιστάσεως), les autres en fonction des circonstances (περιστατικά). Sont indépendants des circonstances les devoirs suivants : veiller sur sa santé et le bon état de ses organes sensibles et les actes semblables ; sont fonction des circonstances : s'estropier soi-même ou se débarrasser de ses richesses. Il en va de façon analogue pour les actes qui sont contraires au devoir (παρὰ τὸ καθήκον).²

La distinction entre des devoirs indépendants des circonstances (ἄνευ περιστάσεως) et d'autres qui sont en fonction des circonstances (περιστατικά)³ serait relativement obscure sans les exemples qui viennent l'illustrer. Nous comprenons grâce à ces exemples que l'indépendance à l'égard des

¹ DL VII, 175 = SVF I, 181 (à propos d'un traité de Cléanthe en trois livres) ; Sextus Empiricus, HP III, 248 = Adv. Math., XI, 194 = SVF III, 752, et, bien entendu l'ouvrage de Panétius dont s'inspire Cicéron pour le *De Officiis*.

² DL VII, 109 = en partie SVF III, 496. Traduction R. Goulet. Καὶ τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, τὰ δὲ περιστατικά. καὶ ἄνευ περιστάσεως τὰδε, ὑγιείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων καὶ τὰ ὅμοια· κατὰ περιστάσιν δὲ τὸ πηροῦν ἑαυτὸν καὶ τὴν κτήσιν διαρριπτεῖν. ἀνὰ λόγον δὲ καὶ τῶν παρὰ τὸ καθήκον.

³ On trouve ailleurs, DL VII, 121, la mention d'un acte d'anthropophagie κατὰ περιστάσιν.

circonstances renvoie à des circonstances habituelles, non exceptionnelles. Réciproquement, les « circonstances » auxquelles sont relatifs certains devoirs font référence à une situation extraordinaire, inhabituelle. Dans ce dernier cas, il apparaît convenable de négliger un objet ou une activité que, dans des circonstances habituelles, on aurait sélectionnée ou accomplie et, à l'inverse, il apparaît convenable de sélectionner un objet ou d'accomplir une action que l'on n'aurait pas sélectionnée ou accomplie dans ces circonstances favorables.

Il s'agit certes de déterminer ce qui *est conforme* à la nature (« préférable » ou « convenable »), mais surtout de savoir *si cela doit être effectivement sélectionné ou fait dans les circonstances actuelles*. La question « si cela doit être fait » prime par rapport à la question « si cela est conforme » et englobe cette dernière question qui n'est que l'un des éléments d'un procès plus complexe d'évaluation. L'appréciation de la valeur de la chose en fonction des circonstances prend le pas sur la seule valeur. Cela serait confirmé par la définition du *καθῆκον* : c'est ce dont on peut donner une justification raisonnable, une fois que cela est fait¹.

La distinction entre du convenable en fonction des circonstances et du convenable indépendant des circonstances nous invite à produire une autre distinction, entre ce qui est ou n'est pas convenable – valeur objective de l'acte – d'une part et, d'autre part *ce qu'il convient* de faire à tel moment et qui peut s'accorder ou s'opposer à ce qui *est* convenable, selon que l'on est dans un contexte favorable ou défavorable. Aussi nous semble-t-il possible et nécessaire de distinguer deux sens pour cette notion de *καθῆκον*. D'une part, elle sert à qualifier certaines actions (ce qui est convenable). Mais d'autre part, elle peut renvoyer parfois aussi à un *type* d'action et à une manière d'agir (ce qu'il est effectivement convenable de faire à tel moment). Cette distinction correspondrait à la distinction entre ce qui n'est pas toujours convenable et ce qui l'est toujours. Or, ce qui est identifié comme « toujours convenable » n'est autre que l'action conforme à la vertu, ce qui n'est autre chose qu'une manière d'agir². Dans ce cas précis, le convenable (*καθῆκον*) et l'action droite

¹ DL VII, 107 = SVF III, 493. Ἐτι δὲ καθῆκόν φασι εἶναι ὁ πραχθὲν εὐλογόν [τε] ἴσχει ἀπολογισμόν. Voir également Stobée, *Eclog.*, II, 7. 8, t. II, p. 85, 1-15 W = en partie SVF III, 494. Sur ce point délicat, notamment à propos du sens, faible ou technique, qu'il faut donner à *εὐλογον*, cf. T. Brennan, « Reasonable Impressions in Stoicism », *Phronesis* 41, 3, 1996, p. 318-334, qui plaide en faveur d'une interprétation technique et que nous suivons sur ce point.

² DL VII, 109 = en partie SVF III, 496 : « On dit encore que parmi les devoirs les uns le sont toujours, les autres ne le sont pas toujours. Le sont toujours : <vivre selon la vertu ; ne le sont pas toujours> : poser des questions et répondre, se promener et les actes semblables » (ἔτι τῶν καθηκόντων τὰ μὲν αἰεὶ καθήκει, τὰ δὲ οὐκ αἰεὶ. καὶ αἰεὶ μὲν καθήκει τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, οὐκ αἰεὶ δὲ τὸ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι καὶ περιπατεῖν καὶ τὰ ὅμοια). Traduction R. Goulet qui met entre crochet le passage qui n'apparaît pas dans la *Suda*.

(κατόρθωμα) se confondent, comme le confirmerait l'exposé de Stobée¹. L'action droite est une fonction propre à l'homme, c'est la plus propre de ses fonctions, celle – la seule – qui est toujours convenable. C'est cette dimension de la fonction propre qui excède les fonctions propres particulières. Cela rejoindrait une distinction entre l'acte et la manière d'agir, entre une valeur moyenne et une très grande valeur.

B. La confirmation par les *kynica* et par l'action du sage

La dimension cynicisante de certains propos stoïciens, leurs « *kynica* »² aussi bien que la rectitude absolue des actes du sage « en toutes circonstances »³ viendrait confirmer le primat de la convenance appréciée sur la valeur objective des choses. En effet, il n'existe pas de choses à sélectionner absolument ou d'action à accomplir absolument ni, réciproquement d'objet à rejeter absolument ou d'action à proscrire absolument. Mieux, ce qui doit être absolument choisi ne relève pas des valeurs moyennes. Le seul convenable absolu n'est pas un acte ; il renvoie à une manière d'agir. En effet, quelque acte qu'accomplisse celui que les stoïciens appelle le sage, il s'agit toujours d'une action droite. Le développement précédent nous permettait de souligner que ce qui est convenable dans certaines circonstances ne l'est pas dans d'autres. La figure du sage nous permet de conclure que l'accomplissement d'un convenable n'est pas nécessaire pour parler de vertu et surtout qu'il ne suffit pas d'accomplir un convenable. C'est encore une fois un discours intérieur, une qualité éthique qui prime par rapport à la valeur de l'acte ou de l'objet. Ce n'est pas l'accomplissement du devoir qui fonde la vertu mais l'appréciation de la situation qui fonde l'action qui peut s'avérer contraire au convenable. C'est là que se constitue la qualité éthique de l'individu. Si les aspects cynicisants de la doctrine confirment l'importance de l'appréciation par rapport à la valeur des choses,

¹ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 8, t. II, p. 85, 18-20 W en partie *SVF* III, 494 : « Parmi les convenables, ils disent que les uns sont parfaits, ce sont ceux qu'ils appellent précisément pour cette raison des actions droites » Τῶν δὲ <καθηκόντων τὰ μὲν εἶναι φασὶ τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι>. Notre traduction.

² Tel est le titre que H. von Arnim donne à l'une des sections de son anthologie. Cf. *SVF* III, 743-756. Pour une analyse et une interprétation de ces textes et de ce phénomène, cf. l'ouvrage déjà cité de M.-O. Goulet-Cazé, *Les kynica du stoïcisme*. Outre la *Politeia* de Zénon, dont il ne nous appartient pas ici de discuter l'authenticité, Philodème (*De Stoicis*, chap. 6, col. XVI, p. 102 à propos de Chrysippe), Diogène Laërce (*DL* VII, 188 entre autres = *SVF* III, 744 ; 747), Sextus Empiricus (*HP*, III, 205 à propos de l'inceste et *HP*, III, 207 à propos du cannibalisme) et Plutarque (*De Stoic. Rep.*, XXII, 1044F = *SVF* III, 753-754) témoignent de l'adoption, par les stoïciens de certains traits cyniques. Apollodore de Séleucie, philosophe mineur de la fin du II^e siècle de notre ère occupe une place à part dans la mesure où il estime dans son *Introduction aux dogmes*, que le cynisme peut être compris comme une voie courte vers la philosophie. Cf. M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 137-180.

³ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5b¹⁰, t. II, p. 66, 19-67, 2 W = en partie *SVF* III, 560 = *LS* 61G ; *DL* VII, 125 = *SVF* III, 561.

réciroquement, ces aspects cynicisants peuvent trouver leur place dans la doctrine stoïcienne et peuvent être justifiés dans la mesure où l'on distingue deux types de devoirs¹.

C. La définition de la fin (τέλος) par Diogène de Babylone : bien raisonner dans la sélection *et le rejet* des choses conformes à la nature

C'est moins la valeur de la chose sélectionnée et/ou de l'acte accompli qui doit être pris en compte dans le cadre de la qualité morale de l'individu que le processus d'évaluation complexe qui préside à l'action, ce que viendrait confirmer la définition que Diogène de Babylone donne de la fin. Elle consiste selon lui à « agir avec circonspection dans la sélection des choses conformes à la nature » la même expression se retrouvant dans les exposés de Diogène Laërce² et de Stobée³. On comprend déjà que la fin réside moins dans la sélection elle-même que dans ce processus complexe d'évaluation qui précède la sélection. Le verbe εὐλογιστεῖν joue ici un rôle fondamental. Le dictionnaire donne « agir avec raison »⁴, « avec prudence »⁵ pour le verbe εὐλογιστέ-ω. Le verbe fait référence à une *manière* d'agir qui relève tout à la fois de la raison et de la compétence, ce qui nous conduit à traduire par « circonspection ». Il nous semble même possible d'aller plus loin en prenant en compte la suite que Stobée donne à la phrase : καὶ ἀπεκλογῆ⁶. On pourrait traduire par « agir avec circonspection dans la sélection des choses conformes à la nature et dans le rejet » en sous-entendant « des choses contraires à la nature ». Mais, dans la mesure où Stobée n'est que rarement elliptique et où il précisait notamment en quel sens il fallait entendre l'analogie entre ἀπαξία et ἀξία, il n'est pas exagéré de supposer qu'il aurait précisé ici ce qui devait l'être. Nous nous proposons alors

¹ M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 105-108 : « Au total, ce tour d'horizon sur les καθήκοντα, leurs définitions et les différentes sortes que distinguent les stoïciens permet de comprendre comment ils parvenaient à justifier tous les aspects des Politeiai, même les plus scandaleux comme l'inceste ou l'anthropophagie. (...) On a l'impression que les stoïciens ont dû à un certain moment composer avec les réactions scandalisées de certains des leurs et que le concept de καθήκοντα περιστατικά leur a permis de faire accepter, sur le plan théorique, des actes scandaleux quoique naturels (...). Mais la théorie des καθήκοντα περιστατικά ne permettait pas de justifier seulement des actes κατὰ φύσιν qui scandalisaient, elle permettait aussi de justifier aussi certains actes qui, objectivement, sont παρά φύσιν, comme se mutiler ou tuer son père. (...) Ainsi les stoïciens qui tenaient à assumer l'héritage cynique même dans ses composantes les plus scandaleuses des Politeiai, pouvaient trouver le moyen de les intégrer dans leur système, au moins au niveau de la théorie morale ». Voir à propos du meurtre du père, Cicéron, *Paradoxa stoicorum*, III, 24.

² DL VII, 88, 9-10 = SVF III D. B. 45. ὁ μὲν οὖν Διογένης τέλος φησὶ ῥητῶς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ.

³ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 6a, t. II, p. 76, 9-10 W = SVF III, D. B. 44. <Διογένης> δέ· εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ.

⁴ LSJ, s. v. εὐλογιστέ-ω.

⁵ Bailly, s. v. εὐλογιστέ-ω.

⁶ On remarquera que cette adjonction reflète la prise en compte de l'ἀπαξία dans le cadre des définitions d'ἀξία, ce que ne faisait pas Diogène Laërce.

de traduire « agir avec circonspection dans la sélection des choses conformes à la nature *et dans leur rejet* ».

3. 3. 2. 2. *Au-delà de la nature ? Réaffirmation du rôle critériologique de la nature du tout et dépassement d'une conception étroitement normative de la nature humaine*

Quand bien même sélectionne-t-on parfois des éléments contre nature, on n'agit pas de manière contre nature, bien au contraire mais conformément aux circonstances qui s'offrent à nous et en accord avec elles. De même, il est conforme à la nature de l'homme de renoncer à certains objets conformes à la constitution de l'homme. Cela revient très précisément à accorder sa nature à celle du tout, à subordonner sa propre nature aux exigences du tout. Et c'est précisément ainsi que l'on peut comprendre la double référence que Chrysippe fait à la nature dans sa définition de la fin :

Vivre selon la vertu (τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν) équivaut (ἴσον) à vivre en conformité avec l'expérience des événements naturels (τὸ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν), comme le dit Chrysippe au premier livre de son traité *Sur les fins*. Car nos natures (φύσεις) sont des parties (μέρη) de celles de l'Univers (ὅλος). C'est pourquoi la fin devient : vivre en suivant la nature (τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν), c'est-à-dire à la fois selon la sienne propre (κατὰ τε τὴν αὐτοῦ) et selon celle de l'Univers (κατὰ τὴν τῶν ὅλων). (...) Chrysippe entend sous [le mot] nature en conformité (ἀκολουθῶς) avec laquelle il faut vivre, à la fois la nature commune (κοινήν) et de façon particulière la nature humaine (ἀνθρωπίνην).¹

Ce texte est essentiel pour notre propos puisqu'il met en équivalence la conformité à la vertu, la conformité au cours des choses et la conformité à la nature, celle-ci devant en outre être comprise selon une double acception singulière, renvoyant à l'espèce humaine et non à l'individu, et universelle qui témoigne de la cohérence entre l'une et l'autre, la nature humaine étant une partie du tout qu'est la nature commune². L'« expérience des événements » est une innovation chrysippéenne par rapport aux formulations de la fin produites par Zénon et par Cléanthe et nous

¹ DL VII, 87, 5-88, 3 ; 89, 1-4 = SVF III, 4. πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς φησι Χρυσίππος ἐν τῷ 7.88.1 πρώτῳ Περὶ τελῶν· μέρη γὰρ εἰσὶν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. διόπερ τέλος γίνεταί τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, (...) Φύσιν δὲ Χρυσίππος μὲν ἔξακούει, ἢ ἀκολουθῶς δεῖ ζῆν, τὴν τε κοινήν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην. Traduction R. Goulet

² Sur le rapport tout/partie, voir Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 24, 1-6 = SVF III, 75 = LS 60G : « Les descendants des stoïciens disent que les parties ne sont ni identiques aux tous, ni différentes des tous ; par exemple la main n'est pas la même chose que l'homme entier, mais elle n'est pas non plus autre chose que le tout, puisque l'homme entier est conçu comme homme en possession de sa main » (τὰ γὰρ μέρη, φασὶ Στωϊκῶν παῖδες, οὔτε τὰ αὐτὰ τοῖς ὅλοις ἐστὶν οὔτε ἑτεροῖα τῶν ὅλων, οἷον ἡ χεὶρ οὔτε ἡ αὐτὴ ἐστὶν τῷ ὅλῳ ἀνθρώπῳ (οὐ γὰρ ὅλος ἀνθρώπος ἐστὶν ἡ χεὶρ), οὔτε ἕτερα τοῦ ὅλου (σὺν γὰρ τῇ [ὄλῃ] χεὶρὶ ὅλος ὁ ἀνθρώπος νοεῖται ἀνθρώπος)). Traduction LS. À propos du rapport entre les deux natures, cf. F. Ildefonse, « Les Stoïciens : nature commune et nature propre », dans J.C. Goddard (éd.), *La nature*, Vrin, 1990, p. 49-63.

semble être un préalable à la définition de la fin par Diogène de Babylone ainsi que nous venons de l'envisager¹. L'expérience des événements renvoie précisément à la question des circonstances et à la versatilité qui les caractérise. Chrysippe prend en compte dans la définition de la fin un aspect essentiel de la réalité, à savoir la marche du monde. Or, les circonstances se caractérisent précisément par une évolution des modalités du rapport de la partie au tout. En effet, la marche du monde est le déploiement dans le temps d'une raison éthiquement qualifiée mais tantôt cela entre en consonance avec l'intérêt des parties tantôt cela entre en concurrence. La marche du monde apporte à l'un le recouvrement de la santé, à l'autre la maladie. Mais c'est un même et unique destin auquel il convient d'adhérer et l'adhésion, qui est toujours une subordination de sa nature à celle du tout, se caractérise tantôt par un comportement en accord avec la valeur objective des réalités tantôt par un comportement en désaccord avec la valeur objective des réalités. On comprend donc bien qu'il n'est pas question de rompre avec la nature mais, bien au contraire de la suivre. Qu'en est-il en revanche de la nature singulière ? Dans une certaine mesure j'agis contre ce qui assure ma conservation et mon intégrité, en me mutilant, en me suicidant, ou du moins, dans le cas de la maladie, j'adhère volontairement à ce qui me nuit ; je commets aussi, en tuant mon père, en ne me mariant pas, en n'ayant pas d'enfants, des actes qui sont contraires à ce qui relève de fonctions proprement humaines. Dans une certaine mesure en effet, j'agis contre ma nature d'être humain. Pourtant, l'être humain se caractérise essentiellement par sa raison et par sa destination, à savoir, adhérer volontairement et de bon cœur à l'ordre du monde, ce qui permet de dire qu'en agissant contre l'humain en soi, on n'agit pourtant pas contre l'humain, bien au contraire. Celui qui tue son père pour que ce dernier ne vive pas en esclavage ne commet pas une faute², chez Épictète, le personnage du Cynique ne prend pas d'obligations familiales pour pouvoir précisément assumer le rôle auquel il est appelé³. La nature à laquelle il est fait référence, c'est à la fois sa propre nature d'individu humain et, d'autre part la nature du tout. La nature du tout ne renvoie à rien d'ordre qu'à l'ordre, rationnel et parfait, du monde en temps qu'il se déploie dans une temporalité. La nature humaine à laquelle il est fait référence et qui sert de critère dépasse une certaine conception, étroite, normalisante, de la nature humaine. Cela fait référence d'une part au rapport entre la nature humaine et la nature du tout et, d'autre part, au rôle confié à l'homme.

¹ Pour les définitions stoïciennes de la fin, Stobée, *Eclog.*, II, 7. 6a, t. II, p. 75, 11-76, 8 W = *SVF* III, 179 = *LS* 63B ; *DL* VII, 87-89 = *SVF* III, 4 = *LS* 63C.

² Cicéron, *Paradoxa stoicorum*, III.

³ Épictète, *Diss.*, III, 22.

Si les circonstances exigent que l'on commette des actes contre nature, cela n'implique donc pas que l'on en soit pour autant « moins homme ». En témoigneraient les agissements du sage. C'est lui qui est la plupart du temps associé à des actes « contre nature » sans rien perdre de son prestige et de sa qualité. La qualité morale ne se joue que dans une situation concrète et, dans le domaine réel des circonstances, la nature humaine n'est qu'un critère parmi d'autres. Les stoïciens maintiennent donc deux thèses fortes : premièrement, une certaine conception de la nature humaine qui sert de critère à la détermination du convenable et de son contraire ; d'autre part la prise en compte des circonstances qui impliquent parfois d'agir contre ce qui est convenable, sans rien perdre pour autant de son humanité. Cette deuxième thèse prend néanmoins le pas sur la première pour dessiner une sorte de « naturalisme sans naturalisation »¹.

3. 3. 2. 3. *Remarques complémentaires*

A. L'agir « avec réserve » prend tout son sens

C'est dans le contexte d'une prise en compte des circonstances et de la possibilité pour elles de varier que prend tout son sens la modalité conditionnelle de l'action que la règle de non confusion nous conduisait à évoquer sans pourtant nous donner les moyens de la comprendre. La sélection et le rejet renvoient à une modalité d'action, à une certaine manière, conditionnelle, d'agir qui implique la prise en compte des circonstances – en l'occurrence des circonstances favorables, habituelles, courantes. La modalité conditionnelle de l'action n'a de sens et ne se comprend qu'en fonction de cette perspective circonstancielle. Elle n'a de sens, plus précisément, que dans des circonstances optimales dont on sait qu'elles peuvent toujours évoluer. La modalité conditionnelle permet de se rendre capable de changer ses plans si les circonstances évoluent². Ce sont finalement les circonstances, favorables ou défavorables qui conduisent à sélectionner ce qui est conforme à la nature ou bien à ne pas le sélectionner. Tant que les circonstances restent obscures, je sélectionne les objets conformes à ma constitution et j'accomplis les actes qui sont associés à cette constitution. Mais dès que j'ai des indices suffisants qui me permettent de comprendre autrement la situation,

¹ Nous reprenons le titre d'un article de T. Bénatouïl, « Le stoïcisme : pour un naturalisme sans naturalisation », dans S. Haber et A. Macé (éds.), *Anciens et Modernes par delà nature et société*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2012, p. 103-121 qui défend précisément une telle idée en pariant sur le fait que le rationalisme stoïcien peut, paradoxalement, nous aider à penser un naturalisme sans naturalisation.

² Cf. J. Brunschwig, *art. cit.*

alors je dois agir autrement¹. Mais c'est dans la souplesse de la réserve que la modification de l'impulsion trouve sa possibilité. C'est cela qu'exprime la « réserve ». Elle témoigne d'un contexte favorable et elle exprime une manière d'agir qui se caractérise par sa souplesse. Elle exprime l'adaptabilité de l'individu à l'égard des circonstances, elle exprime pleinement son accord avec l'ordre des choses en tant qu'il se manifeste concrètement par la variation et le changement.

B. Réaffirmation de la proximité avec les cyniques

La distinction entre les devoirs, selon qu'ils dépendent ou non des circonstances, dans la mesure où elle accorde une place manifeste à l'appréciation et où l'appréciation devient déterminante – est-on dans une situation « normale » ou non, et sinon, quelle décision dois-je prendre ? – invalide dans une certaine mesure l'arbitraire axiologique et plus précisément, la distinction de degré et même de valence entre les indifférents, autrement dit affaiblit le poids de la distinction entre les « préférables » et les « dépréférables ». Cette distinction existe mais elle ne doit pas être comprise comme un critère susceptible de fonder seul l'action. L'affaiblissement ou plutôt le dépassement de la distinction entre la valeur objective des choses non morales d'une part et, réciproquement, l'importance accordée à l'appréciation rapprochent dans une certaine mesure les stoïciens des cyniques, mais également du « dissident » d'Ariston, et de la place qu'ils accordent à l'opportunité. Par suite, dans le cadre de l'action et des critères du jugement de valeur effectif la distinction entre les stoïciens orthodoxes et Ariston n'est pas si importante qu'elle paraissait. La distinction existe, elle est manifeste, mais, de fait, elle n'a que peu d'importance puisque les stoïciens orthodoxes retrouvent en quelque sorte des positions similaires. Du point de vue du jugement et de l'action ce serait plutôt une différence d'accent qui sépare Ariston des stoïciens. Pour lui, la valeur ou la non valeur des indifférents vient des circonstances. Pour les stoïciens, la valeur négative ou positive des choses résident dans leur conformité à la nature mais, en dernier ressort dans un contexte d'action effective, c'est bien la convenance telle qu'elle est appréciée par le sage, et qui englobe la valeur des choses pour éventuellement la redéterminer, qui a le dernier mot.

¹ Épictète, *Diss.*, II, 6, 9 : « Aussi longtemps que ce qui va venir m'est obscur, je m'attache toujours à ce qui est plus naturellement apte à me faire atteindre les choses conformes à la nature ; car le dieu lui-même m'a fait le sélecteur de ces choses. Mais si je savais qu'une maladie était maintenant fixée pour moi par le destin, j'irais jusqu'à avoir une impulsion envers elle Car le pied lui aussi s'il avait de l'intelligence, aurait une impulsion à se laisser couvrir de boue » (καλῶς ὁ Χρῦσιππος λέγει ὅτι «μέχρις ἂν ἀδηλόα μοι ᾖ τὰ ἐξῆς, αἰεὶ τῶν εὐφροστερῶν ἔχομαι πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν κατὰ φύσιν· αὐτὸς γὰρ μὲν ὁ θεὸς ἐποίησεν τούτων ἐκλεκτικόν. εἰ δὲ γε ᾗδειν ὅτι νοσεῖν μοι καθείμαρται νῦν, καὶ ὤρμων ἂν ἐπ' αὐτό· καὶ γὰρ ὁ πούς, εἰ φρένας εἶχεν, ὤρμα ἂν ἐπὶ τὸ πηλοῦσθαι.»). Traduction J. Brunschwig, *op. cit.*, p. 361, légèrement modifiée. Voir également Stobée, *Eclog.*, II, 7, 11s, t. II, p. 115, 5 W = *SVF* III, 564.

C. Réévaluation du lien entre jugement et reconnaissance

Nous envisageons le jugement de valeur comme un processus de « reconnaissance » de la différence du réel. Si cette qualification peut tenir en regard de la distinction entre deux domaines de valeur, en revanche, l'évaluation des réalités moralement indifférentes ne se borne pas à *identifier* telle réalité comme « préférable ». On peut donc envisager la reconnaissance comme un aspect du jugement de valeur, correspondant à la règle de non confusion, ou bien comme le préalable à l'évaluation complexe dont on vient de rendre compte. Pourtant, il serait possible de parler encore de reconnaissance pour rendre compte de l'ensemble du processus d'évaluation, sous réserve que l'on admette une acception plus riche du terme, une reconnaissance qui ne soit pas une identification d'objet, mais la prise en compte plus générale de la situation et de son caractère nécessairement partiel. Paradoxalement, c'est la prise en compte de la partialité du rapport de l'individu au monde¹ qui donne lieu à un enrichissement de la notion de reconnaissance. Cette reconnaissance, au sens plein du terme, prend en elle-même une dimension cosmique. Cette reconnaissance est en même temps un accord affirmatif avec l'ordre du monde, la reconnaissance de ce qui est phénoménologiquement indisponible à une perception humaine² : l'ordre du tout. Et c'est le terme *τιμή* qu'emploieraient les stoïciens. Le dispositif d'évaluation relève, à terme, de la *τιμή* et assure un lien entre ce qui correspond pour nous à deux acceptions de la reconnaissance : *ἀναγνώρισις*, la reconnaissance comme identification³, prise de conscience d'une part et, d'autre part *τιμή*, la reconnaissance comme éloge⁴. Évaluer correctement est une manière de rendre grâce, au propre comme au figuré. Ainsi se retrouverait le rôle d'herméneute et le rôle de témoin que les stoïciens aussi bien que les cyniques – du moins pour ce dernier aspect – attribuent au philosophe. L'herméneute stoïcien qui explique et s'explique les partages du monde et agit en fonction assume, de ce fait, une fonction de témoin du dieu⁵.

¹ Cf. ci-dessus.

² Sur ce point cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, op. cit., § 43, p. 97.

³ *LSJ*, s. v. ἀναγνώρισις.

⁴ *LSJ*, s. v. τιμή.

⁵ Cf. A. Delatte « Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique », in *Bulletin de la Classe des Lettres*, Académie royale de Belgique, tome 39, fasc. 4, 1953. Nous reviendrons sur ce point à propos d'Épictète au chapitre 8.

Conclusion

Au terme de cette reformulation de l'axiologie – caractérisée par le primat de la distinction entre des biens et des « préférables », par la relégation hors du domaine des biens et des maux de toute réalité autre que la vertu ou le vice, et par l'invention d'une catégorie appropriée à cette nouvelle répartition axiologique – nous avons envisagé trois aspects essentiels qui méritent d'être rappelés. Premièrement, un rapport fonctionnel se fait jour dans une certaine mesure et du point de vue de l'individu entre les deux domaines de valeur identifiés puisque c'est dans la correction ou l'incorrection de l'opération de sélection/rejet à propos des choses qui diffèrent en fonction de la nature que la vertu ou le vice s'expriment et se manifestent – autrement dit que l'individu atteint son bien ou son mal. Deuxièmement, la reformulation de l'axiologie stoïcienne nous a permis de la situer dans le paysage philosophique, à la croisée entre un héritage cynique et une réappropriation académicienne, mais de toute façon en porte-à-faux avec les philosophes contemporains d'obédience académico-péripatéticienne – Cicéron et Plutarque. Troisièmement enfin, la reformulation de l'axiologie nous a permis de reprendre à nouveaux frais la définition du jugement pratique comme jugement conforme à la valeur en dégagant deux règles fondamentales. Une première règle précise que la conformité se formule de façon négative et restrictive : il s'agit essentiellement de ne pas confondre entre deux types de précieux (ou de vil), ce qui détermine une modalité d'action conditionnelle à l'égard de l'ensemble des réalités mondaines. Une seconde règle – règle d'appréciation – englobe la précédente sur laquelle elle se fonde pourtant dans la mesure où l'identification du statut axiologique d'une part et de la conformité ou la non conformité de la chose est le préalable à une appréciation de l'opportunité d'une action à propos d'une chose qui vaut positivement ou négativement. La conformité du jugement à la différence des choses doit donc être comprise de façon bien particulière, comme distinction des niveaux de valeur et comme appréciation de l'opportunité d'une action qui se détermine en fonction de la valeur de la chose ou de l'acte et en fonction des circonstances. Ces règles du jugement sont caractéristiques de ce que nous appelons « dispositif d'évaluation » et c'est même cette reformulation prescriptive qui nous autorise à parler de « dispositif d'évaluation ». Une question demeure cependant. Nous avons envisagé l'enjeu de ce dispositif : une vie conforme à la vertu et, c'est-à-dire, à la nature de l'homme et du tout. Nous avons pourtant montré que cette nature et sa division onto-axiologique se fondaient non seulement sur une perspective anthropologique mais plus justement encore sur une certaine idée de la nature humaine. C'est donc un problème de fondement qui apparaît et qui affecte l'ensemble de la doctrine. Une fois

que l'on pose une différence réelle des choses, on comprend qu'un jugement conforme à la nature doit respecter ces partages. En revanche, en quoi cette répartition axiologique qui prétend rendre compte de la nature est-elle fondée ? Plus précisément, car nous avons vu que la distinction du conforme et du contraire à la nature se trouvait englobée dans une appréciation en fonction des circonstances, en quoi est-on fondé à reléguer dans l'indifférence, hors du bien, toutes les réalités mondaines que tout le monde a toujours considérées comme des biens ou des maux et entrant, à quelque titre, dans la définition d'une vie pleinement heureuse ? C'est à cela qu'est consacré le prochain chapitre qui examinera cette question précisément à partir d'une réflexion sur le bonheur et sur la vie heureuse.



LA PORTÉE STRATÉGIQUE DE L'AXIOLOGIE STOÏCIENNE : LE « DISPOSITIF D'ÉVALUATION » RÉPOND À LA QUESTION DU BONHEUR

Nous voudrions à présent envisager les enjeux et la portée que les stoïciens aussi bien que leur détracteurs attribuent à ces partages axiologiques largement contre intuitifs. Ce n'est qu'en prenant en compte cette dimension que l'on pourrait qualifier de « stratégique » que l'on pourra légitimement parler de « dispositif d'évaluation » en fonction de la définition que nous avons donnée dès l'introduction. Nous nous proposons également de montrer que cette perspective stratégique assure un fondement à la division onto-axiologique qui sert de fondement à aux règles du jugement. C'est à cet aspect que s'intéresse le présent chapitre : la distribution de la valeur est intrinsèquement associée à une réflexion sur le bonheur et sur la vie heureuse. Les exposés de Cicéron – *De finibus*, V notamment – et dans une moindre mesure de Sextus – *Contre les professeurs*, XI, section δ – en témoignent. La distribution stoïcienne de la valeur est une manière de répondre à la question de la vie heureuse et, aussi paradoxale puisse-t-elle paraître, elle est considérée par ces mêmes détracteurs comme la solution la plus conséquente. Restera donc à interroger à nouveaux frais le sens et la portée du paradoxe.

4. 1. Axiologie et projet de vie

4. 1. 1. La fixation des valeurs. Le témoignage de Sextus Empiricus

Dans la section δ du onzième livre de l'ensemble que l'on appelle traditionnellement et par commodité¹ *Contre les professeurs*, Sextus se demande si le fait de poser qu'il existe par nature (φύσει) des biens et des maux assure une vie heureuse, littéralement de vivre heureusement, de vivre dans le bonheur (εὐδαιμόνως βιοῦν)², de vivre une vie à la fois fluide et heureuse (εὐρώως ἅμα καὶ εὐδαιμόνως

¹ Voir à ce propos les précisions que nous donnons dans l'introduction de cette première partie.

² Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 109, 5 : « Si, en supposant qu'il existe par nature des bien et des maux, on obtient de vivre une vie heureuse (littéralement de vivre heureusement) » (εἰ ὑποτεθέντων φύσει ἀγαθῶν καὶ κακῶν ἐνδέχεται εὐδαιμόνως βιοῦν). Notre traduction.

βιοῦν)¹. On notera que l'expressions εὐροια βίου est une expression stoïcienne² et que c'est encore chez les stoïciens qu'elle y est associée à εὐδαιμονία sur un mode définitionnel – le bonheur est un bon flux de vie, une vie qui coule bien³ – mais également, par ricochet, à la vie heureuse (εὐδαιμων βίος) puisque les deux notions bonheur et vie heureuse se trouvent associées. Elles se distinguent cependant selon qu'elles relèvent du but (σκοπός) ou de la fin (τέλος), une distinction caractéristique du système stoïcien⁴ qui se superpose à une distinction également caractéristique entre l'utilisation de substantifs et de verbes. Le bonheur – rendu par un nom – apparaît comme le but tandis que la fin est plutôt la vie heureuse assimilée alors au fait d'être heureux (εὐδαιμονεῖν)⁵, ce qui est précisément le verbe que l'on retrouve chez Sextus. Le terme εὐδαιμονία est privilégié à l'époque hellénistique par rapport à εὐδαιμων. Ajoutons que la vie heureuse est étroitement associée à la maîtrise d'un art de la vie (τεχνη περι τὸν βίον)⁶ qui se caractérise essentiellement, chez les stoïciens, par la connaissance axiologique.

Il s'agit pour Sextus d'examiner une thèse caractéristique des « philosophes dogmatiques ».

Les philosophes dogmatiques disent qu'il n'en va pas autrement : celui qui obtient et évite ce qui est par soi un bien et un mal (ὁ γὰρ τυχῶν τοῦ ἀγαθοῦ κατ' αὐτοῦς καὶ ἐκκλίνων τὸ κακόν), celui là est heureux (οὗτός ἐστιν εὐδαιμων)⁷.

Une telle enquête implique pour Sextus de faire une concession (εἰ καὶ συγχωρηθέντων) par rapport à ce qu'il établissait dans la section précédente, à savoir qu'il n'existe en aucun cas des choses qui

¹ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 110, 2-4 : « Examinons à présent si, ceux-ci étant admis (des biens et des maux par nature), il est possible de vivre une vie à la fois fluide et heureuse » (littéralement de vivre à la fois de façon fluide et heureuse) (νυνὶ δὲ ζητῶμεν, εἰ καὶ συγχωρηθέντων αὐτῶν δυνατὸν ἐστὶν εὐρόως ἅμα καὶ εὐδαιμόνως βιοῦν). Notre traduction.

² Elle n'est utilisée qu'à propos des stoïciens chez Diogène Laërce (*DL* VII, 88). L'expression n'est pas attestée chez Platon ni chez Aristote.

³ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 6e, t. II, p. 77, 20-21 W = *SVF* I, 184 (= *SVF* III, 16) : « Le bonheur, Zénon le définissait de cette manière : le bonheur, c'est un bon flux de vie » (Τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὠρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον· εὐδαιμονία δ' ἐστὶν εὐροια βίου). Notre traduction. Stobée précise que Cléanthe, Chrysippe et les autres stoïciens le suivaient sur ce point.

⁴ Cf. à ce propos B. Inwood, « Goal and Target in Stoicism », *Journal of Philosophy*, vol. LXXXIII, n°10, 1986, p. 547-556.

⁵ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 6e, t. II, p. 77, 23-27 W = *SVF* III, 16 : « Ils disent que le bonheur n'est rien d'autre que la vie heureuse, en précisant néanmoins que le bonheur est posé comme but tandis que la fin est d'atteindre le bonheur, et c'est la précisément être heureux » (Τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι λέγοντες οὐχ ἑτέραν τοῦ εὐδαιμονος βίου, καίτοι γε λέγοντες τὴν μὲν εὐδαιμονίαν σκοπὸν ἐκκείσθαι, τέλος δ' εἶναι τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας, ὅπερ ταυτὸν εἶναι τῷ εὐδαιμονεῖν). Notre traduction.

⁶ Pour le traitement de cette question chez Sextus, voir *Adv. Math.*, XI, 158-257 et *HP* III, 239-278. Sur cette notion, son importance et ses modalités dans la pensée stoïcienne, voir J. Sellars, *The art of living, op. cit* ; G. Striker, « Antipater, or the art of living », dans M. Schofield et G. Striker, *The Norms of Nature*, Cambridge et Paris, Cambridge UP et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986, p. 185-204, repris dans *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, p. 289-315. Nous reviendrons en détail sur l'ouvrage de J. Sellars au cours du chapitre 7.

⁷ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 110, 5. οἱ μὲν οὖν δογματικοὶ τῶν φιλοσόφων οὐδ' ἄλλως φασὶν ἢ οὕτως ἔχειν· ὁ γὰρ τυχῶν τοῦ ἀγαθοῦ κατ' αὐτοῦς καὶ ἐκκλίνων τὸ κακόν, οὗτός ἐστιν εὐδαιμων. Notre traduction.

seraient par nature et en elles-mêmes des biens et des maux¹, ce qui le conduit en définitive à démontrer que non seulement biens et maux sont toujours relatifs et que concéder l'inverse n'est même pas fructueux pour une vie heureuse. Non seulement la thèse des dogmatiques est fautive ou du moins arbitraire et susceptible de recevoir des objections² (il n'existe pas de biens ni de maux par nature)³, mais elle est contre productive du point de vue du bonheur.

Plus que l'argumentation de Sextus elle-même, qui tend à montrer que c'est au contraire l'hypothèse de la relativité des valeurs qui rend la vie heureuse possible, c'est sa valeur de témoignage qui nous intéresse. Cette critique sceptique nous permet de souligner le lien entre vie heureuse et axiologie chez les « philosophes dogmatiques » dont font évidemment partie les stoïciens. Ce lien implique pour ces philosophes, une *fixation* des valeurs en fonction d'un certain critère. Envisager une vie heureuse implique avant tout pour les philosophes dogmatiques une « fixation » des valeurs qui exclut tout relativisme : leur fondation. Réciproquement, on pourrait donc dire que la fixation des valeurs répond à un projet de vie heureuse. La réflexion axiologique qui établit qu'« il existe » des choses bonnes et d'autres mauvaises trouve aussi sa raison d'être dans sa portée eudémonique.

4. 1. 2. Une certaine distribution de la valeur. La perspective cicéronienne

On retrouve chez Cicéron le lien entre axiologie et vie heureuse. La *quaestio* du souverain bien (*summum bonum*) au cœur du traité *De finibus* de Cicéron⁴ – formulation caractéristique de la

¹ Sextus Empiricus, *Adv. Math*, XI, 110. « Qu'il n'existe en rien un bien ou un mal par nature, nous avons donc suffisamment examiné la question » (Περὶ μὲν οὖν τοῦ μηδὲν εἶναι φύσει ἀγαθόν τε καὶ κακὸν αὐτάρκως ἐσκεψάμεθα). Notre traduction.

² Il est intéressant de voir que les dogmatismes apparaissent invalides dans la mesure où l'on peut leur opposer des objections, alors que K. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973 (1959), évalue précisément la pertinence d'une théorie à sa falsifiabilité.

³ En effet, en bon sceptique, Sextus ne prétend pas que les valeurs ne sont pas fondées en nature, ce qui reviendrait à avancer une thèse. En revanche, il accumule tous les arguments possibles contre la thèse soutenue par les stoïciens. Il n'en demeure pas moins que les dogmatiques se rejoignent sur le fait qu'il existe des valeurs fondées en nature, ce qui serait l'équivalent éthique de la prétention épistémologique. Réciproquement, le refus de fonder l'éthique en nature, comme en témoigne l'éthique carnéadienne, est le pendant de la suspension académique fondée sur l'affirmation qu'il n'est pas possible de connaître quoi que ce soit.

⁴ Cicéron, *De fin.*, I, iv, 12 : « Pour moi, je crois avoir développé ici, dans presque toute son ampleur, la question de la limite suprême des biens et des maux (*quaestionem de finibus bonorum et malorum*) en cherchant, de mon mieux, non seulement à exprimer mon opinion personnelle mais encore à présenter la théorie adoptée par chacune des écoles de philosophie » (*Noc autem hanc omnem quaestionem de finibus bonorum et malorum fere a nobis explicatam esse his litteris arbitramur, in quibus, quibus potuimus, non modo quid nobis probaretur, sed etiam quid a singulis philosophiae disciplinis diceretur, persecuti sumus*). Traduction J. Marha.

réflexion sur le bien à l'époque hellénistique¹ et question philosophique par excellence² – est à la charnière entre les deux problématiques, dont elle souligne le rapport d'implication : la question axiologique et la question du bonheur et de la vie heureuse. Les expressions latines *beate uiuere* et *uita beata* reprennent moins, on le voit, l'εὐδαιμονία que l'εὐδαιμων βίος et l'εὐδαιμονεῖν, autrement dit, des notions associées techniquement à la fin, ce qui s'avère donc cohérent avec le propos cicéronien. En effet, répondre à la question du souverain bien revient à proposer une certaine axiologie, une certaine distribution de ce qui relève du bien par opposition à ce qui n'en relève pas, une distinction entre différents biens, autrement dit une économie de la valeur. Réciproquement, la thématique du souverain bien est intimement liée à la question du bonheur ou de la vie heureuse puisque s'y jouent ses conditions. Souverain bien et vie heureuse sont dans un rapport d'implication réciproque puisque le fait d'atteindre le souverain bien revient à mener une vie heureuse et que la vie heureuse ne se conçoit que si elle contient le souverain bien³.

Cicéron insiste moins sur la notion de fondation, de fixation que sur l'idée de *distribution* du précieux (et du vil) puisqu'il examine les différentes solutions proposées à la question du Souverain bien, autrement dit les différentes axiologies qui caractérisent les dogmatismes hellénistiques. La distribution axiologique participe de la *quaestio* du souverain bien qu'elle développe et celle-ci est intrinsèquement liée au bonheur. En d'autres termes, la vie heureuse dépend d'une certaine distribution de la valeur. Cicéron souligne donc le lien entre une certaine distribution axiologique et la vie heureuse. Si la fondation des valeurs ou plutôt leur *fixation* – partagée *entre autres* par les stoïciens – est une condition préalable du bonheur et de la vie heureuse, elle doit aussi être comprise comme une *distribution* axiologique, qui diffère en fonction des différentes écoles hellénistiques. C'est précisément sur ce point que se porte l'attention de Cicéron.

¹ J. Annas, *The Morality of Happiness*, New York-Oxford, Oxford UP, 1993, notamment l'introduction et la première partie. L'auteure souligne l'importance d'une telle question et les caractéristiques de sa formulation à l'époque hellénistique.

² Voir notamment le prologue de l'ouvrage, tout particulièrement le § 11. Cicéron justifie son intérêt pour la philosophie en montrant qu'elle s'occupe de questions fondamentales pour ses concitoyens. Réciproquement, la question du souverain bien y apparaît comme un objet propre de la philosophie. Voir également *De fin.*, II, xvii, 86 : « Puisque le travail de toute philosophie a pour objet le bonheur (*beate uiuendum*) et que c'est l'unique chose dont la recherche ait porté les hommes à la recherche de cette étude » (*Quoniam igitur omnis summa philosophiae ad beate uiuendum refertur, idque unum expetentes homines se ad hoc studium contulerunt*). Traduction J. Martha.

³ Sur le lien souverain bien/vie heureuse, voir Cicéron, *De fin.*, V, vi, 16 et, dans le cas des stoïciens, Stobée, *Eclog.*, II, 7, 6e, t. II, p. 77, 16-17 W = SVF III, 16 = LS 63A : « Ils disent qu'être heureux est la fin, en vue de laquelle tout est fait mais qui n'est pas elle-même faite en vue d'autre chose » (Τέλος δὲ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενὸς δὲ ἕνεκα). Traduction LS.

4. 2. L'ambivalence de la distribution stoïcienne de la valeur du point de vue cicéronien

4. 2. 1. le bonheur comme critère d'analyse de la distribution axiologique

Le texte cicéronien ne se contente pas de souligner le lien entre axiologie et vie heureuse, entre distribution du précieux (et du vil) et bonheur. Ce n'est qu'un point de départ, un préalable qui fournit l'un des critères de l'examen critique qui caractérise le projet du *De finibus* et plus précisément le livre V. Une analyse critique en matière de souverain bien, ce qui est l'objet du *De finibus* doit donc aussi¹ évaluer les solutions proposées à l'aune de la vie heureuse. Cicéron fait fonds en effet sur la diversité des solutions proposées à la question du souverain bien qu'il les critique chacune à leur tour. Le bonheur se trouve être l'un des critères de l'analyse critique. Étant donné la diversité des distributions axiologiques, on se demandera lesquelles remplissent leur objectif et laquelle mieux que les autres. L'analyse critique du point de vue du bonheur conduit donc à se demander si le projet philosophique en question a été mené à bien².

Mieux, il ne s'agit pas simplement de se demander si l'axiologie envisagée conduit au bonheur puisque l'axiologie détermine en effet les conditions du bonheur. La question est plutôt de savoir *quelle forme* de bonheur découle de l'axiologie proposée. Le critère d'analyse se précise dans la mesure où toutes les écoles envisagées revendiquent un bonheur *pérenne*. En effet, de la même manière que les philosophes s'accordent sur la définition du souverain bien, ils s'accordent également sur une définition de la vie heureuse en termes de pérennité. Cela est manifeste dans l'affirmation répétée par les stoïciens³, les épicuriens¹ et les péripatéticiens² selon laquelle « le sage est toujours

¹ Les livres II et IV s'attachent à critiquer la conséquence des systèmes en regard de la notion de « nature » dont Cicéron affirme, de façon plus ou moins « juste », que les philosophies hellénistiques l'adoptent comme base de leur argumentation. Voir à ce propos C. Lévy, *Les philosophies hellénistiques*, Paris, LGF, 1997 qui insiste sur le recours à la nature caractéristique des philosophies hellénistiques en soulignant les modalités très différentes que cela prend dans les divers courants. Pour une analyse des nuances entre l'usage épicurien et l'usage stoïcien de la nature, voir également J. Brunschwig, « L'argument des berceaux chez les Épicuriens et chez les Stoïciens », dans M. Schofield et G. Striker, *The Norms of Nature*, Cambridge et Paris, Cambridge UP et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1988, p. 113-144. Pour les précédents carnéadiens de la critique du naturalisme attribué aux dogmatiques, voir J.-M. Croissant, « La morale de Carnéade », *Études de philosophie ancienne*, dans Bruxelles, 1986, p. 230-275.

² Cicéron, *De fin.*, V, xxix, 86-87 : « Tout le crédit de la philosophie, comme dit Théophraste, consiste en ce qu'elle cherche à procurer la vie heureuse (*beata uita*) : car nous sommes tous enflammés du vif désir d'être heureux (*beate uiuendi cupiditate incensi omnes summus*). Sur ce point, (...) il faut donc voir si ce bonheur, les philosophes avec leurs systèmes (*ratio philosophorum*), peuvent le donner ». Traduction J. Martha

³ Cela se déduit de l'affirmation attribuée par Cicéron aux épicuriens qui diraient « la même chose » que les stoïciens, à savoir que « le sage est toujours heureux ». Voir note suivante.

heureux ». La question est donc de savoir si la distribution axiologique caractéristique de chacun des systèmes hellénistiques conduit ou pas à une vie heureuse pérenne. La pérennité de la vie heureuse implique un bien *stable* et *inaliénable*, c'est-à-dire indépendant des circonstances. La question est donc de savoir si l'axiologie mobilisée peut légitimement prétendre aboutir à un tel bonheur, autrement dit, cela revient, pour Cicéron, à tester la cohérence des systèmes du point de vue du bonheur compris comme vie heureuse pérenne.

C'est donc un test de fragilité auquel Cicéron soumet chacun des systèmes. Cela revient à évaluer la *qualité* de la vie heureuse qui se trouve impliquée dans l'axiologie caractéristique du souverain bien proposé. Plus précisément, il s'agit d'évaluer la *pérennité* de la vie heureuse qui découle de telle axiologie³. Cela revient, comme la plupart du temps dans le *De finibus*, à évaluer la conséquence (*consequentia*) des systèmes⁴. C'est dans le cadre de cette analyse que Cicéron établit la supériorité de la solution stoïcienne.

4. 2. 2. le primat de la solution stoïcienne

Malgré la revendication unanime d'un bonheur pérenne, ce sont trois formes de bonheur⁵ qui se font jour et qui ne satisfont pas toutes à cette revendication.

La solution épicurienne exposée au livre I par Torquatus, qui fait du plaisir le bien suprême et de la douleur le plus grand mal ne peut donner lieu qu'à un bonheur intrinsèquement fragile. Non

¹ Cicéron, *De fin.*, V, xxvii, 80 : « Supposons maintenant qu'Épicure vienne me dire cette même chose, que 'le sage est toujours heureux' » (*semper beatum esse sapientem*) (c'est une phrase qu'on est habitué de temps en temps à voir bouillonner chez lui) » (*Dixerit hoc idem Epicurus, semper beatum esse sapientem (quod quidem solet ebullire non numquam)*). Traduction J. Martha.

² Cicéron, *De fin.*, V, xxvi, 77 : « Un point sur lequel tu me parais avoir trop rapidement passé, c'est quand tu as dit que les sages étaient tous et toujours heureux (*sapientis omnis esse semper beatos*) » (*Illud mihi ad te nimium festinanter dictum uidetur, sapientis omnis esse semper beatos*). Traduction J. Martha.

³ Je laisse en effet de côté l'autre critère envisagé par Cicéron – la légitimité de la solution selon qu'elle implique ou pas la moralité – dans la mesure où elle défend une certaine idée du bonheur.

⁴ L'importance de l'accusation d'inconséquence dans l'argumentation de Cicéron est manifeste dans chacune des trois critiques (livres II, IV et V) où il s'agit de montrer l'incohérence de la doctrine avec elle-même en mettant au jour l'inconséquence des prémisses ou des enjeux d'une part et des conclusions d'autre part et en soulignant l'inconséquence de la doctrine par rapport au sens commun sur lequel ces philosophes prétendent pourtant s'appuyer. C'est le cas notamment au livre IV quand Cicéron montre que le souverain bien envisagé par les stoïciens aussi bien que par les épicuriens implique dans chacun des cas une anthropologie tronquée qui réduit l'homme à son âme ou bien à son corps. Cet argument d'inconséquence pourrait s'inspirer de Carnéade. C'est ce que s'attache à montrer C. Lévy dans les passages consacrés au *De finibus* de la quatrième partie de l'ouvrage déjà cité *Cicero Academicus* ainsi que dans l'article « La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *De finibus* », dans *REL* 62, 1984, p. 111-127.

⁵ J. Annas, *The Morality of Happiness, op. cit.* développe chacune des options envisagées par les courants hellénistiques. Pour une comparaison des positions aristotélienne et stoïcienne, voir également, T. H. Irwin, « Stoic and Aristotelian Conception of Happiness », dans M. Schofield et G. Striker, *The Norms of Nature*, Cambridge et Paris, Cambridge UP et Édition de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986, p. 205-244

seulement cette solution n'est pas légitime aux yeux de Cicéron qui fait de l'*honestas* un critère non négociable¹, mais cette solution est en plus inconséquente dans la mesure elle ne permet pas d'atteindre une vie heureuse digne de ce nom, à savoir pérenne² puisque la douleur, considérée comme le plus grand des maux, fait partie de l'humaine condition³. Les paragraphes 85 à 106 du livre II insistent sur ce point : le bonheur épicurien dépend de circonstances extérieures, il est *a fortiori* sensible au temps, d'autant plus fragile que ce que les épicuriens considèrent comme le mal, à savoir la douleur, est le lot de la condition humaine. Il y a bel et bien inconséquence entre l'affirmation d'une vie heureuse pérenne et l'axiologie effectivement proposée.

La solution académico-péripatéticienne défendue par Pison au livre V est également insatisfaisante dans la mesure où elle admet d'autres biens en dehors de la vertu⁴. Il est impossible en effet, une fois que l'on admet que certaines réalités sont des biens, que leur absence n'affecte pas la vie heureuse. Or, ces réalités extérieures peuvent toujours, par définition, manquer. D'un autre côté, il faudra considérer le contraire de ces réalités comme des maux, autrement dit, en toute logique ce qui est cause du malheur. Or les réalités en question sont le lot de l'humaine condition. On ne peut dès lors que conclure à une vie heureuse amoindrie, voire à la possibilité pour le sage, qui est un homme soumis aux aléas de la condition humaine, d'être malheureux⁵, ce qui correspondrait à la position de Théophraste dont Cicéron loue à plusieurs reprises la conséquence⁶. Le contrat n'est pas rempli et la

¹ Cicéron, *De fin.*, II, xiv, 46 sq. Voir également II, xxxiii, 109 où il considère le bonheur que propose Épicure comme indigne de l'homme.

² Cicéron, *De fin.*, V, xxvii, 80 : « Je dirai qu'il ne se rend pas compte du langage qu'il doit tenir après avoir dit que la douleur est le plus grand des maux » (*non intellegere eum qui sibi dicendum sit, cum dolorem summum malum esse dixerit*). Traduction J. Martha. Voir également *Tusc.*, II, vi, 16 : si l'on admet que la douleur est le plus grand des maux « il n'est absolument personne qui puisse être heureux » (*omnino nemo esse possit beatus*). Traduction J. Humbert.

³ Cicéron, *Tusc.*, II, vi, 17 : « Métrodore dit bien que le bonheur parfait se trouve chez l'homme qui a le corps en bon état, mais qui donc est l'homme qui pourrait avoir acquis cette assurance ? » (*Metrodorus quidem perfecte eum beatum putat, cui corpus bene constitutum sit et expolratum ita semper fore*). Traduction J. Humbert.

⁴ À propos de la conception aristotélicienne du bonheur, voir P. M. Huby, « Peripatetic Definitions of Happiness », dans W. W. Fortenbaugh, (éd.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New Brunswick-Londres, 1983, p. 121-134.

⁵ Cicéron, *De fin.*, V, xxvii, 84. « Trois catégories de biens », dit votre Péripatéticien ; il est sur une pente, cela va tout seul ; mais au bas de la côte, l'achoppement ! Il a en effet envie de dire que rien ne peut manquer au sage pour être heureux. Belle parole ! (...) Mais tu ne peux pas (la prononcer), à moins d'ourdir ta toile à nouveau. Car s'il est vrai, comme tu l'as dit, que la pauvreté est un mal, un mendiant a beau être un sage, il ne peut pas être heureux. (...) Souffrir est un mal : celui qu'on va mettre en croix ne peut donc pas être heureux. C'est un bien que les enfants ; c'est donc un mal que de n'en plus avoir. C'est un bien, la patrie ; c'est donc un mal l'exil. C'est un bien la santé, c'est donc un mal la maladie. C'est un bien l'intégrité du corps ; donc un mal une infirmité. C'est un bien une bonne vue ; donc un mal la cécité » (*Tria genera bonorum* ; *procliui currit oratio. Vernit ad extremum ; haeret in salebra. Cupit enim dicere nihil posse ad beatam uitam deesse sapienti. Honesta oratio (...)* *Non potes, nisi retexueris illa. Paupertas si malum est, mendicus beatus esse nemo potest, quamuis sit sapiens. (...)* *Dolere malum est ; in crucem qui agitur, beatus esse non potest. Bonum liberi, misera orbitas ; bonum patria, miserum exsilium ; bonum ualetudo, miser morbus ; bonum integritas corporis, misere debilitas ; bonum incolumis, misera caecitas*). Traduction J. Martha.

⁶ Cicéron, *De fin.*, V, xxviii, 86 ; *Tusc.*, V, ix, 24.

prétention à un bonheur pérenne pour celui qui possède la vertu ne peut pas être assurée. Dès que l'on admet d'autres biens que la vertu, il devient impossible, en toute logique, de dire que la vertu suffit à elle seule au bonheur et, par suite, d'affirmer de façon conséquente que le sage peut toujours et en toutes circonstances être heureux¹. Une solution – et c'est celle que propose Pison-Antiochus – consisterait à opérer une distinction de degré entre les biens qui ne joueraient pas tous le même rôle dans la vie heureuse ; seule la vertu est une condition *sine qua non* du bonheur. Dès lors, l'absence de certains « moindres biens » ou la présence de certains « moindres maux » ne ruinerait pas de fond en comble la vie heureuse tant que la vertu demeure². L'absence de « moindres biens » et la présence de « moindres maux » affectent en revanche *l'intensité* du bonheur. Le contrat est d'une certaine manière rempli puisque le sage – autrement dit celui qui possède la vertu – est bel et bien toujours heureux. Pourtant, ce n'est pas un bonheur absolu que rend possible l'axiologie péripatéticienne³. Le bonheur qui se fait jour à travers cette axiologie est un bonheur qui peut varier, dont l'intensité peut être affectée, un bonheur sensible en quelque manière à la marche du monde. Pison-Antiochus ne se contredit pas puisque la notion de degré vient parer à une éventuelle contradiction mais elle ne satisfait pas Cicéron.

La solution stoïcienne qui seule identifie le bien à la vertu et le mal au vice⁴ permet en revanche de concevoir en toute logique la stabilité et la pérennité de la vie heureuse, une vie heureuse qui, pour la même raison, n'admet pas non plus de degrés.

¹ Cicéron, *De fin.*, V, xxvii, 81. « Si les tares indiquées par toi sont des maux, comme le sage y est exposé, le fait d'être sage n'est pas, pour vivre, une condition suffisante » (*si ista mala sunt, in quae potest incidere sapiens, sapientem esse non esse ad beate uiuendum satis*). Traduction J. Martha.

² Cicéron, *De fin.*, V, xxxii, 95.

³ Cicéron, *De fin.*, V, xxxii, 95. Il y a place en effet « pour l'effort, place pour les lourds soucis ; et c'est ma raison pour ne pas hésiter à dire que tous les sages sont toujours heureux, mais que cependant, il peut se faire que l'un soit plus heureux que l'autre (*alius alio beatior*) » (*non dubitem dicere omnes sapientes esse semper beatos, sed tamen fieri posse, ut sit alius alio beatior*) Traduction J. Martha.

⁴ Sur cette exception stoïcienne, voire entre autres Cicéron, *Tusc.*, II, v, 15 = *SVFI*, 185.

Quand Zénon, d'un ton pompeux, à la façon d'un oracle, déclare : « la vertu suffit, à elle seule pour faire la vie heureuse » (*Virtus ad beate vivendum se ipsa contenta est*), et quand à la question « pourquoi ? » il répond « parce que, en dehors de ce qui est moral, il n'existe aucun bien (*nisi quod honestum est, nullum est aliud bonum*) » (...) je dis (...) que tout ce qu'il dit se tient admirablement (*inter se cohaerere*). (...) ¹

C'est une chose admirable que la contexture de leurs propositions.²

La distribution axiologique – qui assimile le bien à la seule vertu – vient justifier l'affirmation selon laquelle la vertu suffit à la vie heureuse. Cela se comprend parfaitement puisque la vie heureuse se définit par le fait d'obtenir le ou les biens déterminés. Si la vertu est le seul bien, la vertu suffit à la vie heureuse³. Et c'est à partir de cette forme de vie heureuse – qui se suffit de la seule vertu – que l'on peut conclure à sa pérennité et au caractère absolu du bonheur. Ce dernier point découle de la définition de la morale et de la vertu qu'admettent les stoïciens⁴. Quant au premier point, si l'on reprend la distribution stoïcienne de la valeur, elle nous permet de comprendre que le bonheur ne dépend absolument pas des réalités extérieures ou des événements. La marche du monde, ce que l'on appelle traditionnellement la Fortune (*τύχη / fortuna*), le lot qui échoie à chacun, ne peuvent jamais entrer en compte à titre de condition du bonheur ou du malheur. Seule la vertu et le vice qui précisément ne se donnent pas de l'extérieur mais relèvent de la disposition de l'agent en sont capables. Les stoïciens font résider la vie heureuse dans un élément inaliénable. Il conviendrait d'ajouter que, dans le système stoïcien la vertu ne peut pas se perdre⁵, sans quoi l'argumentation est incomplète. En effet, même si la marche du monde n'affecte pas la vie heureuse, si la vertu pouvait se perdre, il serait possible de devenir malheureux.

Les trois axiologies donnent lieu à trois formes de bonheur dont l'une – la solution épicurienne – ne remplit pas le contrat. La distribution épicurienne du vil et du précieux propose un bonheur intrinsèquement fragile qui peut toujours échapper et se transformer en malheur.

¹ Cicéron, *De fin.*, V, xxvii, 79. Quia, cum a Zenone, inquam, hoc magnifice tamquam ex oraculo editur: 'Virtus ad beate vivendum se ipsa contenta est', <et> Quare? Inquit, respondet: 'Quia, nisi quod honestum est, nullum est aliud bonum' (...) illud dico, ea, quae dicat, praeclare inter se cohaerere.

² Cicéron, *De fin.*, V, xxviii, 81. *Mirabilis est apud illos contextum rerum*. Traduction J. Martha.

³ Entre autres *DL VII*, 127, 10 = *SVF I*, 187 (= *SVF III*, 49) = *LS 61I*. *αὐτάρκη τ' εἶναι αὐτὴν πρὸς εὐδαιμονίαν*. Voir également *SVF III*, 67.

⁴ Cicéron, *De fin.*, V, xxviii, 83 : « Ni la vertu, suivant leur doctrine, ni la moralité ne sont susceptibles d'accroissement » (*nec uirtus, ut placet illis, nec honestum crescat*). Traduction J. Martha.

⁵ *DL VII*, 127 = *SVF I*, 568. Il s'agit là d'une position admise par Cléanthe mais néanmoins contestée par Chrysippe qui estime que la vertu peut être perdue dans l'ivresse ou dans la mélancolie. Mais il semble que la position généralement adoptée soit la première que *DL* réaffirme en *VII*, 128. Voir à ce propos T. Bénatouil, « Force, fermeté, froid : la dimension physique de la vertu stoïcienne », *Philosophie antique*, n°5, 2005, p. 5-30, p. 26 sq.

La solution péripatéticienne propose en revanche une vie heureuse pérenne mais la distribution axiologique qui la caractérise, en admettant d'autres biens que la vertu, débouche sur un bonheur en un certain sens fragile puisque son intensité et sa qualité dépendent des circonstances extérieures¹. Si Cicéron parle d'inconséquence (*inconstantia*)², c'est au sens où il estimerait plus *économique* de dire que si l'on considère qu'il existe d'autres maux que le vice et la honte, on doit admettre que le vertueux peut être malheureux du fait des circonstances extérieures, et pas seulement « moins heureux ». Cela repose néanmoins sur le présupposé selon lequel tout bien joue un rôle quelconque dans la vie heureuse et que son absence l'entame ; et réciproquement que tout mal l'affecte au point que l'on ne puisse pas simplement parler de moindre bonheur mais de malheur.

Seuls les stoïciens proposent un bonheur pérenne radicalement indépendant des circonstances extérieures, du fait de l'équivalence stricte entre le bien et la vertu³. Cicéron, pourtant si critique à l'endroit du système stoïcien jugé incohérent au livre IV du *De finibus*⁴, ne tarit pas d'éloges en effet sur la *conséquence* de ce même système *du point de vue du bonheur*, autrement dit sur la capacité du système stoïcien – et de lui seul – à rendre envisageable une vie heureuse *en fonction précisément de la distribution axiologique qui caractérise le système stoïcien*. Si l'axiologie stoïcienne est, de l'avis même de ses détracteurs, seule capable d'assurer une vie heureuse digne de ce nom, il devient possible de lire nos chapitres – et le système stoïcien – à rebours. En effet, au lieu de commencer par envisager la distribution stoïcienne de la valeur qui fonde les règles du jugement pour envisager ensuite seulement sa portée, il est possible de prendre en compte d'emblée cette portée stratégique pour en faire l'une des *raisons* de l'innovation stoïcienne en matière d'évaluation. Le « dispositif d'évaluation » stoïcien peut être considéré comme une manière de prendre en compte et de traiter un problème caractéristique des philosophies hellénistiques : la question du bonheur⁵. Dans cette perspective, les éléments du « dispositif d'évaluation » – distribution différenciée de la valeur, attribution de la valeur normée et indexée sur cette distribution, rôle structurant du jugement de

¹ Pour une défense de la position aristotélicienne, voir T. H. Irwin, « Permanent Happiness ; Aristotle and Solon », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. III., 1985, p. 89-124.

² Cicéron, *De fin.*, V, xxxii, 95 : « Voici donc (c'est Pison qui parle) quelle est notre doctrine, cette doctrine qui te semble inconséquente (*inconstans*) » (*Haec igitur est nostra ratio, quae tibi uidetur inconstans*). Traduction J. Martha.

³ À propos de la conception stoïcienne du bonheur, voir T. Bénatouïl, « La vertu, le bonheur et la nature », dans *Lire les Stoïciens*, 2009, p. 99-113 et A. A. Long, « Stoic eudaimonism », dans *Stoic Studies*, p. 179-201.

⁴ Cicéron, *De fin.*, IV, xiv, 39. « Je ne puis donc assez m'étonner de l'inconséquence des stoïciens » (*mirari satis istorum inconstantia non possim*). Traduction J. Martha.

⁵ J. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, introduction et première partie.

valeur – apparaissent comme les différents éléments d'une *réponse* à une question que les stoïciens estiment non seulement urgente mais susceptible d'être résolue¹.

4. 2. 3. Les limites de la solution stoïcienne², reformulation cicéronienne du problème

La distribution axiologique stoïcienne est, de l'avis même du critique Cicéron dans le *De finibus*, la position la plus conséquente, la seule position conséquente pour assurer une vie heureuse digne de ce nom. Pourtant, c'est cette conséquence même qui se trouve être la plus mauvaise alliée du système stoïcien. En effet, la conséquence se situe à un niveau purement formel qui, somme toute, n'assure que de façon artificielle sa différence avec les péripatéticiens. Cicéron ne cesse de souligner le statut de son propos et de ses critères : il interroge la cohérence formelle, la conséquence dans le langage³. C'est seulement de ce point de vue que la solution stoïcienne est absolument satisfaisante. Deux lignes d'argumentation⁴ sont adoptées pour critiquer la position stoïcienne : du point de vue des choses, des réalités, du point de vue phénoménologique, la position stoïcienne ne se distingue pas de la position péripatéticienne et leur solution n'est qu'un jeu de langage⁵ ; d'un autre côté, si l'on admet en revanche la spécificité de la position stoïcienne, celle-ci est intenable puisqu'elle mobilise une anthropologie fantaisiste qui fait de l'homme un pur esprit et que, de toutes façons, admettre leur distribution axiologique ne serait concrètement d'aucun secours. Cicéron se situe d'un point de vue phénoménologique qui vide la cohérence stoïcienne de toute pertinence réelle, ce qui n'est pas sans incidence pour notre propos. Dénoncer le caractère purement formel de la solution peut se

¹ C'est à un tel projet de vie heureuse que M. Nussbaum, « The Republic, True value and the standpoint of perfection », dans *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge UP, 1986, p. 137-164 rattache l'idéal de vie platonicien qu'elle identifie à travers la *République* entre autres et qu'elle qualifie tout à la fois de vie philosophique et ascétique mais également de « bien sans la fragilité ». La vie contemplative répond à la question d'un bien qui échappe à la fragilité. Les stoïciens répondent à une question similaire, mais sur d'autres bases et avec d'autres outils et ils en déduisent un autre style de vie : non pas la vie contemplative mais la vie qu'ils appellent « rationnelle » qui associe à la fois la vie théorique et la vie pratique. Cf. *DL VII*, 130. Sur l'investissement pratique des stoïciens, cf. G. Reydam-Schils qui s'intéresse à cette question essentiellement à propos des stoïciens romains dont nous allons étudier les textes en détail dans la prochaine partie de ce travail.

² R. W. Sharples, « The sufficiency of Virtue for Happiness : not so easily overturned ? », *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*, vol. XLVI, 2000, p. 121-139.

³ Cicéron, *De fin.*, V, xxvii, 79. « Je te répondrai que je ne cherche pas à savoir quel est le pouvoir effectif de la vertu, mais quel est, sur ce point, le langage qui se tient et quel est celui qui se contredit » (*Respondebo me non quaerere, inquam, hoc tempore, quid uirtus efficere possit, sed qui constanter dicatur, quid ipsum a se dissentiat*) ; xxviii, 83 : « Ce que je cherche à savoir ce n'est pas si ce qu'on dit est vrai, mais si chacun tient le langage qu'il doit tenir » (*non enim quaero, quid uerum, sed quid cuique dicendum sit*). Traduction J. Martha.

⁴ Ces deux lignes d'argumentation sont caractéristiques de la méthode adoptée dans l'ouvrage mais incompatibles l'une avec l'autre.

⁵ Cette ligne d'argumentation a été développée au cours du chapitre précédent.

comprendre en un double sens : ou bien l'on estime que cette cohérence est le fruit d'une position qui repose sur un jeu de langage, ou bien l'on estime que l'axiologie cohérente avec le souverain bien n'a aucune effectivité.

4. 2. 3. 1. Une cohérence purement verbale. L'accusation de formalisme (1)

Pison adopte la première ligne d'argumentation qui conteste la véritable singularité de la position stoïcienne pour en faire une originalité purement formelle, un simple effet de langage, pour contester à la fois l'éloge que vient de faire Cicéron de la conséquence stoïcienne et la critique d'incohérence qu'il formule à l'encontre de la position académico-péripatéticienne. Les paragraphes 88 à 90 du livre V sont consacrés à cette argumentation que résumerait la citation suivante :

Alors, parce qu'il a changé la terminologie, il échappe au reproche d'inconséquence (*inconstantia*), et nous, nous ne pouvons pas y échapper ? (...) L'inconséquence (*inconstantia*) pour toi, réside dans les mots (*in uerbis*) ; mais je croyais, moi, qu'elle résidait dans les choses (*in re*).¹

On retrouve l'accusation, déjà envisagée au cours du chapitre précédent, qui consiste à dire que l'innovation stoïcienne est purement formelle. Ils appellent d'un autre nom (« préférable », « déplorable ») ce que tout le monde appelle bien ou mal. La distinction qu'ils opèrent réside seulement dans le langage. On comprend ici les enjeux de cette accusation : c'est seulement sur cette base que les stoïciens échappent au reproche d'inconséquence ; réciproquement, leur conséquence n'a, pour Pison, aucune validité véritable puisqu'elle réside seulement dans les termes. Selon Pison et si l'on adoptait le point de vue des choses et non des mots, il faudrait ou bien taxer aussi d'inconséquence les stoïciens ou bien laver les académico-péripatéticiens de ce reproche, autrement dit traiter de la même manière les deux courants de pensée qui, *du point de vue de Cicéron*, défendent des positions similaires malgré une terminologie différente.

4. 2. 3. 2. Une solution humainement indisponible

La conséquence stoïcienne peut être également critiquée d'un autre point de vue, en adoptant la seconde ligne d'argumentation envisagée, à savoir prendre au sérieux la spécificité stoïcienne qui distingue des maux et des « déplérables », des biens et des choses seulement

¹ Cicéron, *De fin.*, V, xxix, 88 ; xxx, 90.

« préférables ». Cette ligne d'argumentation se dédouble à son tour puisque cette solution apparaît humainement indisponible et, de toute façon effectivement inefficace.

Premièrement, aussi conséquente soit-elle en termes de bonheur – seule l'assimilation du bien à la vertu et du mal au vice rend possible un bonheur pérenne indépendant des circonstances – la solution stoïcienne s'appuie sur une négation anthropologique que dénonçait déjà Cicéron au livre IV. En d'autres termes, l'échec de la solution stoïcienne est à la mesure de sa réussite : elle propose un bonheur inaccessible pour les êtres humains. Si l'on accepte en effet de faire crédit aux stoïciens, de prendre au sérieux leur différence par rapport au péripatéticiens, la stricte équivalence du bien et de la vertu, la réduction du souverain bien au bien moral conduit en effet, et nous l'avons déjà montré, à mobiliser une anthropologie intenable selon Cicéron et dont il laisse entendre qu'elle est même inconséquente avec les principes du système stoïcien. Deux passages sont à cet égard fondamentaux : il s'agit des paragraphes 25-29 et 35-36 du livre IV. Réduire le bonheur à la vertu implique de réduire l'homme à n'être qu'un esprit, ce qui entre en contradiction avec une anthropologie que Cicéron estime relever du sens commun et qui s'avère être également d'inspiration académico-péripatéticienne¹.

On pourrait en tirer la conclusion que les stoïciens défendent un bonheur humainement inaccessible, certes, mais on pourrait estimer, réciproquement, qu'un bonheur absolu est inaccessible à l'homme. La critique cicéronienne de l'anthropologie stoïcienne tout autant que l'éloge formel qu'il propose débouche sur un tragique constat qui excède largement la critique d'un courant de pensée et qui concerne cette fois la vie des hommes. Formellement, le bonheur pérenne implique une identification du bien à la vertu et du mal au vice. Pourtant, cette identification ne concerne pas l'homme.

¹ D'autre part, Cicéron estime que cette anthropologie impliquée ne s'accorde pas non plus avec le système stoïcien qui accorde une grande part au corps et à ses premières tendances dans le cadre du développement de l'individu. Elle ne s'accorderait pas non plus avec la théorie stoïcienne de l'âme – corporelle. Nous laissons de côté ces critiques qui nous semblent relever de la mauvaise foi délibérée plutôt que de l'incompréhension. Contre V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, qui explique les ressorts de la critique cicéronienne et son écart par rapport à la pensée stoïcienne qu'il méconnaît, C. Lévy, « La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *De finibus* », *REL* 62, 1984, p. 111-127, défend l'idée du refus délibéré de l'anthropologie proposé par les stoïciens qui identifient l'homme à son âme. A propos de l'anthropologie cicéronienne, de ses différentes formulations dans le *De finibus* et dans les *Tusculanes* et de la cohérence des positions apparemment divergentes, on se reportera à l'article d'A. Michel « Humanisme et anthropologie chez Cicéron », dans *REL* 62, 1984, p. 128-142.

4. 2. 3. 3. *Un dispositif sans effectivité. L'accusation de formalisme (2)*

Une dernière critique enfin vient mettre en question l'efficacité et la portée réelle du « dispositif d'évaluation » stoïcien fondé sur l'axiologie dont nous avons envisagé les caractéristiques. Mieux, Cicéron dénonce un certain usage des éléments caractéristiques du « dispositif » qui échoue à prendre en compte le niveau phénoménologique du trouble, physique ou psychique, autrement dit la réalité phénoménologique de la douleur et de la passion. Cette critique est particulièrement développée au cours des livres II et III des *Tusculanes* qui sont respectivement consacrés à la douleur physique et à cette passion dévorante¹ qu'est le chagrin (*aegritudo*, λυπή en grec). Le passage suivant est caractéristique de cette ultime critique

Les stoïciens forment de petits syllogismes pour établir que la douleur n'est pas un mal, tout comme si le mot et non la chose faisait difficulté (; *quasi de uerbo, non de re laboretur*). Pourquoi me duper Zénon ? Car, lorsque tu affirmes que la douleur, qui me paraît (*mibi uidetur*) effrayante, n'est pas du tout un mal, je suis séduit, je désire savoir comment il se peut faire qu'une chose telle qu'elle me paraît (*existimem*) à moi le comble du malheur, ne soit même pas un mal. « Rien », dit-il, « n'est un mal, si ce n'est la honte et le vice ». Tu retombes dans tes niaiseries, car, l'objet de mon angoisse (*angebatur*), tu ne l'élimines pas. Je sais (*scio*) que la douleur n'est pas la perversité ; trêve de leçons sur ce point.

Montre-moi ceci : que j'éprouve ou non la douleur cela n'a aucune importance. « Aucune espèce d'importance », reprend Zénon, « du moins au point de vue du bonheur, lequel dépend de la seule vertu ; mais il n'en faut pas moins le rejeter » Pourquoi ? « C'est que c'est une chose pénible, contre nature, difficile à supporter ». Voilà ce que c'est d'avoir un riche vocabulaire : on est à même de dire de toutes sortes de façons ce que tout le monde désigne par un seul mot, le mal. Tu me définis la douleur, tu ne la supprimes pas quand tu dis qu'elle est une chose pénible, contre nature, difficilement supportable et tolérable ; et je ne dis pas que tu mentes, mais je dis qu'il ne fallait pas masquer derrière une forme brillante ton impuissance sur le fond. « Du moment qu'il n'y a de bon que le beau, de mal que le laid ... » Cela, c'est l'expression d'un souhait, ce n'est pas une preuve².

La situation est la suivante : Cicéron part des faits, d'une situation concrète où la douleur est effectivement éprouvée pour montrer que le traitement qu'en proposent les stoïciens est

¹ Sur l'importance du chagrin par rapport aux autres passions.

² Cicéron, *Tusc.*, II, xii, 29-xiii, 30. Concludunt ratiunculas Stoici, cur non sit malum ; quasi de uerbo, non de re laboretur. Quid me decipis, Zeno ? Nam cum id, quod mihi horribile uidetur, tu omnino malum negas esse, capior et scire cupio quo modo id quod ego miserrimum existimem ne malum quidem sit. « Nihil est », inquit, « malum nisi quod turpe atque uitiosum est ». Ad ineptias redis. Illud enim, quod me angebatur, non eximis. Scio dolorem non esse nequitiam ; desine id me docere ; hoc doce, doleam necne doleam nihil interesse. « Numquam quicquam », inquit, « ad beate quidem uiuendum, quod est in una uirtute positum ; sed est tamen reiciendum ». Cur ? « Asperum est, contra naturam, difficile perpeusu, triste, durum ». Haec est copia uerborum, quod omnes uno uerbo malum appellamus, id tot modis posse dicere. Definis tu mihi non tollis dolorem, cum dicis asperum, contra naturam, uix quod ferri tolerarique possit ; nec mentiris ; sed resuccumbere non oportebat uerbis gloriantem. « Dum nihil bonum, nisi quod honestum, nihil malum, nisi quod turpe » – optare hoc quidem est, non docere. Traduction J. Humbert.

singulièrement inadéquat. En effet, face à quelqu'un qui souffre, la réponse des stoïciens consiste seulement – du moins selon Cicéron – à prouver « logiquement » que la douleur n'est pas un mal. L'argumentation est certes sans faille : puisque seul le vice est un mal et que la douleur n'est pas un vice, il est évident qu'elle n'est pas un mal et que, par conséquent, elle n'affecte pas la vie heureuse. Pourtant cette argumentation n'a aucun effet sur la douleur effectivement éprouvée et par suite sur le trouble ressenti, assimilable au malheur. L'énoncé d'un dogme consiste ici à montrer que la douleur n'est pas un vice, ce que « sait » très bien celui qui souffre. Mais cela ne réduit nullement la souffrance éprouvée et ne change nullement l'opinion qu'il s'en fait comme de quelque chose qui participe du malheur et qui l'effraie, l'angoisse, le trouble. Douleur physique et psychique se rejoignent ici puisque la douleur effraie, autrement dit suscite une passion de crainte.

La question serait alors plutôt de savoir dans quelle mesure la souffrance réellement éprouvée ne contredit pas le bonheur : il faudrait que les stoïciens montrent que la vie heureuse est indifférente à une douleur éventuellement éprouvée, ce qui rendrait effective leur thèse selon laquelle la douleur est un indifférent du point de vue du bonheur, qu'elle n'est donc pas un mal pour suivre leur terminologie. La ligne d'argumentation stoïcienne reste pourtant la même que précédemment. Alors qu'ils démontraient, en fonction de leur axiologie, l'indifférence de la douleur, ils énoncent à présent que la douleur est simplement à rejeter mais qu'elle est un indifférent du point de vue de la vie heureuse. Mais c'est précisément ce que l'on aurait aimé voir prouvé. Encore une fois, les stoïciens se contentent de répondre à un phénomène par l'énoncé d'un dogme : la définition de la douleur distincte du vice et le statut indifférent de la douleur par rapport au bonheur. Mais ce sont précisément là des éléments à faire advenir concrètement. Il ne s'agit pas de dire que la douleur n'est pas un mal et qu'elle n'affecte pas le bonheur. Il s'agit au contraire de *faire en sorte* que cette douleur qui fait mal ne se déploie pas en trouble de l'âme. En d'autres termes l'énoncé du dogme ne fait rien à l'affaire bien au contraire.

La méthode stoïcienne frappe de vacuité le « dispositif » stoïcien. L'enjeu est très important et la machine polémique de Cicéron parfaitement au point puisque cette accusation d'inefficacité tend en effet à reconduire l'accusation de formalisme au premier sens que nous envisageons : la distinction stoïcienne entre des biens et des « préférables », entre des maux et des « dépréférables » n'a aucune pertinence, elle n'est que l'exhibition d'un « riche vocabulaire ». En effet, quel que soit le statut que les stoïciens accordent à la douleur, celle-ci *fait* mal. Sans autre traitement, cette douleur ne peut qu'affecter au point d'entamer la tranquillité d'une vie heureuse et, de fait, faute d'un traitement adapté, la douleur apparaît véritablement comme un mal puisqu'elle ruine de fait la vie

heureuse. Et dès lors, c'est toute l'axiologie stoïcienne qui prend un statut chimérique. La réduction du bien à la vertu et du mal au vice n'est qu'un vœu pieux. Concrètement, si l'on s'en tient à traiter les phénomènes douloureux par des dogmes, ils ne laissent pas de rendre effectivement malheureux et frappent de vacuité l'axiologie stoïcienne.

L'enjeu consiste en revanche à prendre en compte la réalité phénoménologique de la douleur et à la traiter à son niveau, autrement dit à donner effectivement et concrètement les moyens de la supporter de telle sorte que la douleur éprouvée fasse mal sans affecter plus avant, sans troubler et par conséquent sans affecter la sérénité. Dans le cas d'un trouble psychique, il s'agirait également de prendre en compte la force de l'opinion du passionné pour essayer de modifier cette opinion : l'énoncé d'un dogme ne saurait jouer ce rôle comme le dénonce Cicéron en évoquant les techniques de consolation proposées par les différents courants philosophiques¹. Il faudrait donner les moyens de ne pas considérer la douleur comme un mal. C'est d'ailleurs ce que Cicéron s'attache à faire dans la suite.

Cicéron ne rejette pas l'axiologie stoïcienne, bien au contraire. Il essaie seulement d'envisager les moyens de la rendre effective – c'est à dire en produisant les conditions pour que, effectivement, l'on puisse affirmer que la douleur n'est pas un mal – en essayant de trouver des parades pour traiter le trouble ou empêcher le développement du trouble. Cicéron ne critique pas le « dispositif » en lui-même. Il dénonce l'usage aberrant que font les stoïciens de leurs dogmes. Les stoïciens ne posent pas les bonnes questions. Ils répondent à un phénomène douloureux et à des opinions par des dogmes. Ils traitent les faits par des théories. Or, ce faisant, ils échouent et, de fait, leur théorie – ici leur axiologie – se trouve frappée de vacuité. Non seulement cela ne correspond pas à la réalité mais l'énoncé de cette théorie n'a aucune efficacité : du point de vue de Cicéron dire et/ou penser que la douleur n'est pas un mal ne permet pas de ne pas souffrir et, par suite, de considérer effectivement celle-ci comme n'étant pas un mal. C'est un problème d'efficacité de l'axiologie stoïcienne que dénonce Cicéron, ce qui est d'autant plus grave que lui-même admet que seule cette axiologie est cohérente avec l'hypothèse d'un bonheur pérenne. En déplaçant les termes du problème, il ne renonce pas du tout à cette axiologie, il envisage simplement les moyens de la rendre pertinente. En d'autres termes, il nous invite à comprendre que cette axiologie est bien la condition formelle d'une vie heureuse pérenne mais que, en tant que telle, elle ne peut pas être proposée comme une réponse au trouble effectivement éprouvé. D'un point de vue théorique, cette axiologie est au fondement du

¹ Cicéron, *Tusc.*, III, xxxii, 77.

dispositif, mais d'un point de vue phénoménologique, c'est impossible. Il s'agit au contraire de donner sa réalité à cette axiologie. Que l'axiologie stoïcienne soit la condition d'une vie heureuse pérenne est admis. Reste alors à traiter le trouble pour qu'effectivement aucun des objets du monde n'affecte l'individu et par conséquent sa tranquillité. L'axiologie se trouve confirmée réellement et concrètement au terme d'une telle démarche qui s'attache à un réel traitement du phénomène. Elle ne saurait être considérée comme une réponse sous peine de faire basculer l'ensemble de l'axiologie et du dispositif qu'elle sous tend, dans un formalisme abstrait. C'est donc vers une prise en compte de la réalité phénoménologique du trouble et vers un traitement adapté que Cicéron engage les stoïciens à se tourner.

Ce développement est caractéristique des *Tusculanes* et de l'attitude cicéronienne à l'égard de la pensée stoïcienne, caractéristique aussi de la différence de perspective entre ces *Tusculanes* et le précédent *De finibus*. En effet, Il s'agit pour Cicéron de conserver deux aspects de la réflexion menée dans le *De finibus*. La thématique de la vie heureuse pérenne qui apparaissait comme l'un des critères seulement à l'aune duquel était examiné chacune des solutions dogmatiques apportées au souverain bien apparaît ici comme la perspective de l'ensemble de l'ouvrage. Cicéron garde également un second acquis du *De finibus* : l'axiologie stoïcienne qui réduit le mal au vice et le bien à la vertu reste une condition majeure de ce bonheur pérenne. L'ensemble des discussions qui composent l'ouvrage consiste alors à montrer concrètement comment cela est envisageable, en quoi l'on peut ne pas considérer la mort comme un mal (I), comment la douleur peut effectivement ne pas être un mal (II), dans quelle mesure le chagrin en particulier et toutes les passions en général sont des afflictions illégitimes à propos de choses que l'on prend à tort pour des biens ou des maux et à propos desquelles on estime devoir adopter un certain comportement (III-IV). Il s'agit alors pour Cicéron de montrer comment l'effroi causé par la mort est sans objet, dans quelle mesure et avec quels outils on peut surmonter la douleur et comment on peut se libérer effectivement des passions. Il s'agit de travailler sur la réalité phénoménologique de ce qui est éprouvé pour obtenir une transformation telle qu'effectivement l'objet en question ne fasse plus peur, ne fasse plus souffrir et par conséquent, dans la mesure où il n'affecte pas la sérénité de l'âme, il ne soit plus considéré comme un « mal ». En d'autres termes, les éléments caractéristiques de l'axiologie promue par les stoïciens qui refusent de considérer autre chose que le vice comme un mal doit être produite au cas par cas, au coup par coup. C'est un travail effectif sur soi ou sur autrui qui permet de (se) transformer vraiment et qui vient donner sa pertinence à l'axiologie stoïcienne. En tant que telle, sous la forme d'un dogme, elle n'a aucune efficacité, et par suite aucune réalité, du point de vue de Cicéron. L'axiologie ne peut pas être

un point de départ, mais le résultat d'un travail. Ce n'est qu'une fois mise en œuvre une certaine vertu de courage que la douleur ou la mort d'autrui ou la perspective de ma propre mort apparaissent comme n'étant pas des maux, précisément parce que mon courage me permet de ne pas en être affecté.

Cicéron dénonce donc une cécité au phénomène concret et par conséquent un traitement inadapté de la réalité qui s'avère très dangereux pour la crédibilité du « dispositif » envisagé. La critique de Cicéron s'avère néanmoins féconde en ce qu'elle est en quelque sorte programmatique : il dénonce le point d'achoppement et reformule le problème axiologique de façon à pouvoir le résoudre. La question à se poser relève bel et bien de la transformation et de la modification d'un certain état psychique.

Conclusion

Deux acquis majeurs ressortent de ce quatrième chapitre. Premièrement, le lien entre l'axiologie et la vie heureuse permet tout à la fois d'envisager l'enjeu et la portée du projet axiologique stoïcien et de donner réciproquement un fondement à la distribution axiologique qui fonde, dans les limites que nous avons dites¹, les règles du jugement. Deuxièmement, l'efficacité jugement de valeur – et par suite la pertinence du dispositif – se trouve mise en question par Cicéron qui dénonce un vide dans la réflexion stoïcienne. Les stoïciens ne pensent pas la mise en œuvre – pourtant envisageable comme en témoigne la reformulation cicéronienne – de leur dispositif. Le déplacement des termes du problème qu'il opère se présente comme une correction et un amendement de la position stoïcienne.

CONCLUSION

Le dispositif d'évaluation, nous le disions dès l'introduction, est *l'expression du développement naturel, c'est à dire optimal, du processus d'évaluation tel que les stoïciens le théorisent*. La première partie de cette recherche nous a permis de préciser à quoi cela fait référence.

1. Le « dispositif d'évaluation » se fonde sur un processus psychique partagé par tous, qui implique les notions de *φαντασία ὀρηκτική* et de *συγκατάθεσις* et qui se fonde en dernier resort sur

¹ La distinction entre du moral et du non moral fonde une règle de non confusion, première des deux règles du jugement que nous avons envisagées.

l'amour que le vivant éprouve pour lui-même, et le désir de se conserver caractéristiques du rapport naturellement « approprié » du vivant à lui-même dans le système stoïcien.

2. Le « dispositif d'évaluation » se caractérise par une double règle : premièrement, il s'agit de juger conformément à la valeur des choses *au sens où* l'on se gardera de confondre entre deux types de valeurs, entre la valeur morale des réalités qui ressortissent à la vertu et au vice d'une part et, d'autre part la valeur de choses conformes ou contraires à la constitution de l'être raisonnable ; ensuite, sur la base de cette nécessaire distinction, il s'agit de sélectionner et de rejeter ces réalités conformes et contraires à la nature en fonction des circonstances (*κατὰ περιστάσιν*), de manière à suivre à la nature en vivant en conformité (*ὁμολογουμένως*) avec elle s'adapter au cours des choses en étant toujours content de son cours et en y contribuant par la volonté dont on accompagne l'événement qui advient – ce qui n'est autre que l'expression de la « fin » (*τέλος*).

3. Le « dispositif d'évaluation » exprime la qualité morale de l'individu et il apparaît comme l'expression naturelle du comportement humain en matière d'évaluation et de discrimination. Les exposés phylogénétiques présentent ce comportement normé comme un comportement naturel dans un contexte naturel favorable. À l'inverse, les exposés qui insistent sur le comportement paradoxal et cynicisant du sage illustre le comportement correct en fonction de circonstances défavorables.

4. Le « dispositif d'évaluation » peut néanmoins dysfonctionner et il dysfonctionne de fait la plupart du temps comme en témoigne le phénomène passionnel en vigueur chez la plupart. La distinction entre naturel et factuel se trouve consommée. Si tous empruntent le même processus d'évaluation, tous ne respectent pas les règles du jugement. Mieux, c'est la confusion entre deux types de valeurs.

5. La thématique du bonheur ou plus justement de la vie heureuse (*εὐροια βίου*) apparaît comme l'enjeu ou l'un des enjeux avérés du « dispositif ». Réciproquement, cette thématique vient donner un fondement à l'axiologie à partir de quoi se formulent les règles du jugement. Les stoïciens inventent¹ une distribution axiologique, support de règle de jugement, susceptible d'assurer une vie heureuse. Le traitement cicéronien, qui permet précisément de prendre en compte cet aspect eudémonique de l'évaluation stoïcienne fondée sur certaines normes, conduit en même temps à considérer le caractère purement formel de ce dispositif logiquement parfait. Les stoïciens échoueraient à penser la mise en œuvre de leur dispositif, un aspect qui sera au cœur de la réflexion

¹ Sur la philosophie comme invention de norme, cf. Épictète, *Diss.*, II, 11, 13, cité en introduction du chapitre 7.

chez les stoïciens romains dont nous allons à présent traiter. Sans cela, nous avons pour l'instant affaire à un « dispositif d'évaluation » qui souffre de formalisme et d'abstraction : le jugement de valeur serait inefficace et, par conséquent, le dispositif d'évaluation n'aurait aucune réalité.



Deuxième partie
Modalités et enjeux de la
réappropriation romaine : le
« dispositif d'évaluation » à
l'épreuve du réel

INTRODUCTION

Les développements précédents nous laissent face à une double conclusion : d'une part un « dispositif d'évaluation » fondé sur une distribution du vil et du précieux pour le moins originale dans sa radicalité et d'autre part une aporie soulevée par Cicéron quant à l'efficacité d'une telle axiologie. Sans doute est-ce la seule cohérente avec la pérennité de la vie heureuse, mais Cicéron montre qu'elle est concrètement nulle et non avenue : l'axiologie ne fait rien à l'affaire. L'invention d'une axiologie n'est, pour Cicéron, qu'un tour de passe-passe qui évite d'affronter la réalité de la douleur physique ou morale. Aussi privilégie-t-il une piste de réflexion qui réduit à rien le rôle et la place de l'axiologie et conduit à affirmer que, quelle que soit la position dogmatique adoptée en matière de souverain bien¹, l'essentiel est surtout de pouvoir affronter concrètement les événements.

Nous entendons à présent analyser la réappropriation que les stoïciens romains proposent du « dispositif d'évaluation » envisagé dans la première partie et dont nous espérons montrer qu'elle

¹ C'est une telle perspective qui caractérise le livre V des *Tusculanes*.

est à la fois un jalon fondamental dans l'élaboration d'un « dispositif d'évaluation » stoïcien et qu'elle est, d'autre part, une manière de répondre, de biais à l'objection cicéronienne. La réappropriation romaine du « dispositif d'évaluation » se caractérise à la fois par des déplacements dans les matériaux du dispositif mais également par un changement de perspective qui nous conduit à parler de reformulation problématisée sur la base d'une attention aux phénomènes de dysfonctionnements. Les stoïciens romains insistent en effet sur les dysfonctionnements du « dispositif d'évaluation » à partir d'une sensibilité toute particulière à l'égard des faits et ils s'attachent à traiter ces dysfonctionnements à partir d'une analyse extrêmement précise de leurs causes. Cette perspective qui s'attache aux dysfonctionnements qui ont effectivement lieu et que l'on pourrait qualifier pour cette raison de « réaliste » est associée à l'émergence de la figure du « progressant »¹ et au fait qu'il est, avec le profane, l'objet central du propos qui souvent lui est directement adressé sous forme d'exhortations, y compris à soi-même chez Marc Aurèle. Cette perspective apparaît également caractéristique de l'intérêt tout particulier que les stoïciens romains portent à la question de la société et de la politique comme l'analyse très justement G. Reydam-Schils².

¹ Voir L. Monteils-Laeng, *L'akrasia dans la philosophie ancienne : une étude de la boulèsis et de l'hexis de Platon aux Stoïciens*, thèse de doctorat de l'Université de Caen, sous la direction du professeur J. Laurent, 2010, en entendant pour l'instant cette catégorie dans son sens très large qui comprend aussi bien les mauvais élèves que des gens très avancés. Nous nous en tiendrons dans le chapitre 6 à un progressant fort peu avancé qui commet encore des erreurs de jugement, en réservant pour le chapitre suivant l'analyse du cas du progressant avancé distinct de celui que l'on considèrera comme un élève en progrès.

² G. Reydam-Schils, *The Roman Stoics : Self, Responsibility and Affection*, The University of Chicago Press, 2005. L'auteure insiste très justement, à la suite d'A. Bodson, *La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Paris, Belles Lettres, 1967, sur l'ancrage socio-politique du stoïcisme romain, qui n'exclut nullement le rattachement cosmique bien au contraire. L'originalité de l'ouvrage réside dans la thèse selon laquelle une certaine conception du « moi » ou du « soi » se joue dans cet ancrage : il s'agirait, le titre de l'ouvrage l'indique, de comprendre le soi comme un « médiateur », qui assure la conjugaison entre des valeurs traditionnelles et des valeurs philosophiques. Un autre intérêt de l'ouvrage réside dans l'attention toute particulière aux relations les plus traditionnelles, notamment les rapports de conjugalité et de filiation. Elle refuse notamment de séparer la question de l'engagement politique de question plus privées sur les rapports domestiques. Aussi navigue-t-elle entre deux positions extrêmes (qui néanmoins se rejoignent parfois) dont elle se sépare très explicitement dans l'introduction : ceux qui, comme T. H. Irwin, accusent les stoïciens de désengagement et de retrait, et ceux qui, comme P. Veyne, reconnaissant leur engagement, les accusent de conformisme, faute d'avoir su conserver la portée corrosive de leur doctrine. Nous suivrons l'auteure à propos de l'importance de l'ancrage socio-politique et à propos de la nécessité qu'il y a à comprendre ensemble questions politiques et domestiques. En revanche, contrairement à de nombreux travaux sur l'éthique et sur la politique, nous insisterons au chapitre 6 sur un aspect qui n'est que rarement analysé pour lui-même : les dysfonctionnements socio-politiques intrinsèquement associés au comportement des profanes. Nous nous séparons de l'auteure sur la question du conformisme, pour en réaffirmer l'importance – qui répond à l'injonction de ne pas essayer d'intervenir dans ce qui est nécessaire et ne dépend pas de nous penser le dépassement – avant d'envisager la portée subversive, dans certaines circonstances, de ce conformisme fondamental. Ce sera l'objet du chapitre 9. Contre le détachement du sage dans le premier stoïcisme, cf. M. Graver, *Stoicism and Emotion*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007. Nous remercions T. Bénatouïl pour cette référence.

Nous analyserons tout d'abord les modalités selon lesquelles Épictète et Marc Aurèle se réapproprient les principaux aspects du « dispositif d'évaluation » hérité des premiers stoïciens, en mentionnant la cohérence globale avec Sénèque et Musonius (chapitre 5). Après quoi, nous nous intéresserons au changement de perspective qui caractérise le propos des stoïciens romains et qui permet de parler de reprise critique ou problématisée, à savoir une attention toute particulière au dysfonctionnement du « dispositif » chez les profanes en soulignant notamment sa portée dans le cadre des rapports interindividuels (chapitre 6) avant d'envisager, à partir d'un approfondissement du diagnostic, des stratégies qui essaient de pallier tout ou partie des dysfonctionnements (chapitre 7).

Au cours de cette analyse, Épictète et Marc Aurèle seront très largement au premier plan, ce qui répond à la spécificité de la question que nous posons et que Musonius et Sénèque ne nous permettent pas pleinement de résoudre puisque ni l'un ni l'autre n'insiste sur la question du jugement, quand bien même maintiennent-ils la distribution axiologique stoïcienne et sont-ils en accord avec certains aspects significatifs de la reformulation que nous aurons à analyser chez Épictète et Marc Aurèle. Cela justifie tout à la fois de les intégrer pleinement dans ce développement, mais de leur accorder une place en quelque sorte subordonnée. Musonius et Sénèque seront en effet convoqués ponctuellement, en fonction des besoins de l'enquête qui s'appuie principalement sur les développements d'Épictète et de Marc Aurèle. Si le chapitre 5 ne leur consacre qu'une place très marginale, notamment dans la deuxième section, le chapitre 7 en revanche les convoquera de manière autonome et beaucoup plus significative. À propos d'Épictète, nous nous sommes appuyée essentiellement sur l'édition d'H. Schenkl. L'édition de A. S. L. Farquharson a été notre référence de travail pour les *Pensées*, mais nous avons dû plusieurs fois nous reporter à celle de J. Dalfen et au texte de T. Gataker. Pour Musonius, c'est l'édition de C. E. Lutz qui a été notre référence. L'édition des Belles Lettres, qui donne un appareil critique satisfaisant, nous a servi de base de travail pour Sénèque.



CHAPITRE 5

ÉVOLUTION DANS LES ÉLÉMENTS CARACTÉRISTIQUES DU « DISPOSITIF D'ÉVALUATION » CHEZ ÉPICTÈTE ET MARC AURÈLE

Le « dispositif d'évaluation » témoigne de l'importance accordée au jugement et à la pratique d'évaluation et il se caractérise, entre autres, nous l'avons vu, par une certaine distribution de la valeur intrinsèquement associée, comme sa condition, à la vie heureuse. La réappropriation romaine des éléments de ce dispositif porte sur deux aspects : la distribution axiologique d'une part et, d'autre part l'expression de l'évaluation ainsi que la place et le statut qui lui sont attribués. Tels sont les deux axes qui orientent la réflexion de ce chapitre qui s'attache à analyser la spécificité et les enjeux de ces déplacements romains qui redessinent, en quelque sorte en surimpression, le « dispositif d'évaluation », une reformulation essentielle à notre analyse d'un « dispositif d'évaluation » stoïcien.

5. 1. La question des partages axiologiques : reformulation bipartite de l'axiologie stoïcienne en fonction de concepts nouveaux et intérêt exclusif pour des indifférents qualifiés indépendamment de la catégorie des « préférables »

Épictète et Marc Aurèle, tout comme Musonius et Sénèque reprennent l'élément central de la réflexion stoïcienne en matière d'axiologie, à savoir la stricte restriction du bien et du mal à ce qui est toujours utile ou toujours nuisible – qu'ils assimilent à l'âme en général pour Sénèque ou à la partie directrice de l'âme et au jugement chez Épictète et Marc Aurèle – bien et mal que l'on ne saurait alors confondre avec ce qui est seulement avantageux ou désavantageux et que les premiers stoïciens qualifiaient de « préférables » et « déplorable »¹. Plus généralement, tous assimilent le

¹ Ces aspects ont été envisagés dans les chapitres 2 et 3.

bien à la vertu et le mal au vice. Épictète et Marc Aurèle *reprennent* la doctrine dans la mesure où ils se gardent, comme les premiers stoïciens, d'un double aménagement, académico-péripatéticien (considérer les « préférables » comme de moindres biens)¹ ou aristonien (refuser d'établir une quelconque différence réelle entre les indifférents)². Ils *reformulent* dans la mesure où ils traitent l'axiologie élaborée par les anciens stoïciens – une axiologie dont on a montré qu'elle comportait cinq catégories³, généralement formulée sous une forme tripartite⁴, plus rarement bipartite⁵ et dont la réflexion éthique retient généralement quatre catégories qui se distinguent sous l'angle de la polarité⁶ et du critère selon lequel elles diffèrent⁷ – sous la forme d'une *bipartition* en fonction de *concepts* qui leur sont propres et en *abandonnant le critère de la préférence* sans pour autant renoncer à la différence des indifférents. Ce sont ces aspects – modalités particulières d'une reformulation qui maintient les aspects essentiels de l'axiologie stoïcienne – qui retiendront notre attention dans cette section. Restera alors à comprendre la portée et les enjeux de cette reformulation.

5. 1. 1. Le traitement des indifférents

Il s'agit au préalable de rappeler la thèse selon laquelle Épictète et Marc Aurèle maintiennent la rigueur stoïcienne, contrairement aux aménagements à tendance péripatéticienne, en se gardant de la rigueur que l'on attribue à Ariston et qui voudrait qu'il n'y ait aucune différence entre les choses non morales⁸.

¹ C'est par exemple la solution défendue par Antiochus et dont Cicéron-Pison rend compte au livre V du *De finibus*.

² Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 64, 3-65, 4 = LS 58F, texte cité et analysé au chapitre 2, p. 75 notes 1 et 6.

³ Les biens, les maux, les indifférents « préférables », « dépréférables », absolus. Cf. chap. 2.

⁴ Distinction entre des biens, des maux, des indifférents. Stobée, *Eclog.*, II, 7, 5a, 1-3, t. II, p. 57, 19-20 W = SVF I, 190 (= SVF III, 71). Également DL VII, 102 (101, 8-9 dans H. S. Long) = SVF III, 117 = LS 58A. Cf. chapitre 2, section 1.

⁵ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 162, 1-4, distingue des choses qui diffèrent (*διαφέροντά*) pour nous (*ἡμῖν*) et des choses qui sont indifférentes (*ἀδιάφορα*) pour nous. Texte cité, traduit et analysé au chapitre 2, section 1.

⁶ Les biens et les « préférables » se distinguent des maux et des dépréférables sous l'angle de la polarité.

⁷ Les biens et les maux se distinguent des « préférables » et des « dépréférables » dans la mesure où les premiers répondent à un critère moral (conformité à la vertu ou au vice) et les seconds à un critère naturel (conformité ou non conformité à la nature).

⁸ Ce qui n'implique pas, rappelons-le, qu'Ariston ne *fait* aucune différence entre les choses. Cf. Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 65, 4-66, 5 qui envisage le fait que, malgré l'indifférence naturelle des indifférents, le sage peut choisir telle ou telle option selon les circonstances, thèse qui se distingue de celle présentée en DL VII, 160, 6-8, qui insiste plutôt sur l'attitude indifférente du sage qui, ne préférant rien par avance, est capable de s'adapter aux circonstances. Cf. chapitre 3.

5. 1. 1. 1. *Maintien de la distinction entre des « indifférents » – requalifiés par Épictète en « choses qui ne dépendent pas de nous » – et ce qui relève des biens et des maux*

Aucune des choses que les premiers stoïciens auraient considérées comme des « indifférents » n'est considérée par les stoïciens romains comme une sorte de bien ou une sorte de mal. Autrement dit, aucune des choses que les anciens stoïciens considèrent comme susceptibles d'un bon ou d'un mauvais usage¹ n'est considérée par eux comme un bien ou un mal, quand bien même n'emploient-ils pas forcément toujours le terme *ἀδιάφορα* lui-même. Le terme est en effet absent chez Musonius et il est relativement peu fréquent chez Épictète² comme chez Marc Aurèle³. Musonius fait pour sa part référence à des catégories de choses qu'il qualifie de biens et des maux apparents (*τὰ ἀγαθὰ/κακὰ τὰ δοκούντα*) et qu'il distingue des biens et des maux véritables (*ἀληθῶς*)⁴ et il identifie clairement le bien à ce qui relève de la vertu et le mal à ce qui relève du vice⁵. On retrouve chez Sénèque une distinction similaire dans le cadre d'une distinction entre maux apparents (*uidentur mala*) et maux réels⁶. Épictète et Marc Aurèle emploient les notions-relais présentes chez les premiers stoïciens : *τὰ οὐδέτερα*⁷, *τὰ μεταξύ τούτων* (*scil.* entre les biens et les maux)⁸, *οὔτ' ἀγαθὰ οὔτε κακά*⁹, *τὸ μήτε κακὸν μήτ' ἀγαθὸν*¹⁰, *οὔτε καλὰ ὄντα οὔτε αἰσχροά*¹¹. Chez Épictète, le terme *ἀδιάφορα* est la plupart du temps employé, de même que les notions-relais dans le cadre d'une

¹ C'est l'une des définitions que les anciens stoïciens donnent des *ἀδιάφορα*. Voir par exemple *DL* VII, 103.

² On ne compte en effet que 11 occurrences du terme chez Épictète, en précisant que nous prenons en compte ce terme uniquement quand il renvoie à une catégorie d'éléments et non l'adjectif qui précise que telle ou telle chose est indifférente. *Diss.*, I 9, 13, 2 (être enchaîné à un simple petit corps (*σώματιον*), avec toutes les obligations que cela entraîne de soins et de propreté et les relations qu'il nous conduit à nouer ; la mort (*θάνατος*)) ; I 30, 3 (*φυγή καὶ φυλακή καὶ δεσμὰ καὶ θάνατος καὶ ἀδοξία, τὰ ἀπροαίρετα*) ; II 9, 15, 4 ; 5 (*πλοῦτος, υἰεία, δόξα*) ; II, 19, 13, 2 ; 4 (*πλοῦτος, υἰεία, ζωὴ, θάνατος, ἡδονή, πόνος*). Le terme est employé au singulier en II, 6, 1, 1 à propos de la proposition conditionnelle que les stoïciens appellent *συνημμένον* et en II 6, 2, 1 à propos de la vie (*τὸ ζῆν*), également en *Man.*, 32, 2, 3 à propos des événements (*τὸ ἀποβησόμενον*). On trouve également II 5, 1, 1 le masculin *ἀδιάφοροι* et le participe en II 5, 7, 3 *οὐ διαφέρουσα* à propos des choses dont on fait usage et qui sont pour cette raison qualifiées de matières.

³ 6 occurrences sont attestées chez Marc Aurèle : *P* V 20, 1, 3 (les hommes dans la mesure où ils sont importuns) ; VI 32, 1, 2 (x2) (ce qui n'est pas l'acte propre de l'âme ; ce qui n'est pas un acte propre présent) ; VIII 56, 1, 2 (la volonté du voisin) XI 16, 1 à quoi il faudrait ajouter VII 58, 1, 8 même si le texte est mutilé et qui envisage l'indifférence des circonstances qui diffèrent.

⁴ Musonius, *D.*, VI, 46-47.

⁵ Musonius, *D.*, VI, 56-61 ; « la peine, la mort, la pauvreté ne sont absolument pas des maux, pas plus que tout autre chose qui ne fait pas partie des vices, et, à l'inverse, n'est pas un bien la richesse, la vie le plaisir, ou quoi que ce soit d'autre qui ne relève pas de la vertu » (*οὔτε πόνος οὔτε θάνατος οὔτε πείνια κακὸν οὐδαμῶς ἐστὶν οὐδ' ἄλλο τι τῶν κακίας ἀπηλλαγμένων, οὐδ' αὖ πάλιν ἀγαθὸν πλοῦτος, ζωὴ, ἡδονή, ἢ τι ἕτερον τῶν μὴ μετεχόντων ἀρετῆς*). Notre traduction.

⁶ Sénèque, *De Prov.*, III, 1.

⁷ Épictète, *Diss.*, I 20, 6 ; II 22, 1-3 ; IV 1, 132. Pas d'occurrence chez Marc Aurèle.

⁸ Épictète, *Diss.*, I 19, 12-13. Pas d'occurrence pertinente chez Marc Aurèle.

⁹ Épictète, *Diss.*, II 13, 10 ; Marc Aurèle, *P* II, 11, 4.

¹⁰ Épictète, *Diss.*, III 3, 2 ; Marc Aurèle, *P* IV 39

¹¹ Marc Aurèle, *P* II 11, 4.

formulation de la doctrine « des stoïciens »¹. Lui-même préfère parler pour sa part de « choses qui ne dépendent pas de nous » (τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν), un critère que l'on trouve déjà chez Musonius et qui est repris également dans une certaine mesure par Marc Aurèle. Nous aurons à en traiter plus loin dans cette section. Cela fait référence à l'ensemble des réalités mondaines, les éléments extérieurs (τὰ ἐκτός/*externa*) qui, contrairement à la faculté de jugement, ne sont pas au pouvoir de l'individu.

5. 1. 1. 2. La restriction du traitement aux indifférents « qualifiés »

Les éléments en question concernent toutes les réalités à l'exception de la partie directrice de l'âme, l'ἡγεμονικόν en tant qu'elle est capable de porter des jugements, et qu'Épictète nomme προαίρεσις, une notion sur laquelle nous reviendrons également. Si l'on reprend les items qualifiés d'« indifférents » ou associés à la catégorie des « indifférents », on retrouve les mêmes éléments que chez les premiers stoïciens. Les choses indifférentes correspondent à « ce qui arrive » (τὸ ἀποβησόμενον), autrement dit l'ensemble des événements². Ce sont aussi ce que les premiers stoïciens qualifiaient de « préférables » et de « dépréférables » au premier chef – la vie (ζωή ; τὸ ζῆν) et la mort (θάνατος)³, le plaisir (ἡδονή) et la peine (πόνος)⁴, la santé (ὑγεία)⁵ – ou bien « pour autre chose » – la richesse (πλοῦτος)⁶ ; la bonne renommée (δόξα) et la mauvaise réputation (ἀδοξία)⁷ – et qui permettent pour certains d'entre eux d'atteindre les premiers. Par ailleurs, Épictète insiste sur le corps, qu'il désigne parfois par le diminutif σωματίον et les obligations que cela entraîne, de propriété⁸, de soin ainsi que les relations que cela conduit à nouer⁹. Il envisage également les événements que l'on est susceptible de subir du fait de l'action d'autrui : l'exil (φυγή), l'incarcération (φυλακή ; δεσμὰ), la condamnation à mort (θάνατος)¹⁰ et enfin, à travers l'évocation du συνημμένον¹¹ la logique dans une certaine mesure, notamment si elle renvoie à des subtilités destinées à briller en

¹ C'est le cas pour 4 des 11 occurrences : II 9, 15, 4 ; 5 et II, 19, 13, 2 ; 4. Nous allons revenir sur les occurrences et les modalités, chez Épictète et Marc Aurèle, de la division du réel où interviennent ces expressions.

² Épictète, *Man.*, 32, 3 à quoi il faudrait ajouter Marc Aurèle, *P VII* 58, 1, 8.

³ Épictète, *Diss.*, II, 19, 13, 5. Voir également I 9, 13, 2 pour la mort ; II 6, 2 pour la vie. Voir également Marc Aurèle, *P II* 11, 3.

⁴ Épictète, *Diss.*, II, 19, 13, 5.

⁵ Épictète, *Diss.*, II 9, 16, 1 ; II, 19, 13, 5. Pour la maladie, voir III 20, 12 où le terme ἀδιάφορον n'est pas explicitement employé.

⁶ Épictète, *Diss.*, II 9, 16, 1 ; II 19, 13, 5. Pour la pauvreté, voir également III 20, 17 même si elle n'est pas explicitement qualifiée d'ἀδιάφορος.

⁷ Épictète, *Diss.*, II 9, 16, 1 pour la bonne renommée ; I 30, 2, 3 pour la mauvaise réputation qui apparaît d'ailleurs dans une liste renvoyant à des événements subis de la part d'autrui.

⁸ Voir à ce propos Épictète, *Diss.*, IV 11 et Sénèque, *Ep. Mor.*, 5, 4.

⁹ Épictète, *Diss.*, I 9, 12, 3-13, 1.

¹⁰ Épictète, *Diss.*, I 30, 2, 2-3.

¹¹ Épictète, *Diss.*, II, 6, 1, 1.

société sans rapport avec une vie guidée par le souci d'être vertueuse¹. Marc Aurèle insiste pour sa part sur l'indifférence d'autrui : ce qui se passe dans l'âme d'autrui ne nous regarde pas, c'est indifférent pour nous² ; de même, si autrui peut et doit être considéré comme un être à qui l'on est intimement lié et à qui l'on doit faire du bien, pourtant quand mes semblables commettent des fautes, ils doivent être considérés comme relevant de la grande classe des indifférents³. Musonius et Sénèque refusent de même de considérer la richesse comme un bien et la pauvreté, la maladie, le déshonneur, l'injure, l'exil comme des maux⁴.

Plusieurs remarques s'imposent. Premièrement, on retrouverait ces items et d'autres encore – maladie (νόσος)⁵, pauvreté (πενία)⁶, beauté⁷, talent de parole (ἡ τοῦ λέγειν δύναμις)⁸, plaisirs de l'amour (ἀφροδίσια)⁹, charges diverses (ἐπαρχία ; ἐπιτροπή)¹⁰ et même les lois (οἱ νόμοι)¹¹ – dans des passages où le terme d'ἀδιάφορα lui-même n'est pas présent, mais qui utilisent ses relais ou qui affirment simplement le fait que la chose, généralement recherchée et prisée – par exemple la santé – ou fuie – par exemple la maladie – « n'est pas un mal » ou « n'est pas un bien »¹². Si nous avons donné nombre d'exemples chez Épictète qui utilise davantage que Marc Aurèle le terme d'ἀδιάφορα, on retrouverait des items similaires traités comme des choses qui ne sont pas des biens ou des maux (οὔτ' ἀγαθὰ οὔτε κακά), comme des éléments ressortissant à la Fortune, qui « échoient également » (ἐπίσης συμβαίνει) à tous indépendamment de la qualité de chacun et qui ne sont ni belles ni laides (οὔτε καλὰ οὔτε αἰσχρά)¹³.

¹ Sur l'ambivalence du statut de la logique chez Épictète, cf. T. Bénatouil, *Les stoïciens III*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 134-137. C'est un aspect que l'on ne trouve pas chez les premiers stoïciens.

² Marc Aurèle, *P VI*, VIII, 56, 1, 2. Sur l'idée que les fautes commises par autrui ne m'affectent pas, voir également II 1 ; V 25 ; IX 42. Sur l'idée qu'il est absurde et contre productif de regarder dans l'âme d'autrui, voir entre autres III 4.

³ Marc Aurèle, *P VI* 32, 1.

⁴ Musonius, *D.*, VI et Sénèque, *De Prov.*

⁵ Épictète, *Diss.*, III 20, 4 ; 12.

⁶ Épictète, *Diss.*, III 20, 17.

⁷ Épictète, *Diss.*, III 23, 32.

⁸ Épictète, *Diss.*, II 23, titre.

⁹ Épictète, *Man.*, 33, 8. Sur cette notion, voir chapitre 7, dans le commentaire de Marc Aurèle, *P VI*, 13.

¹⁰ Épictète, *Diss.*, IV, 7, 21

¹¹ Épictète, *Diss.*, IV, 7, 33.

¹² Épictète, *Diss.*, III 20, 4 : la santé et la maladie par exemple.

¹³ Marc Aurèle, *P II*, 11, 4 donne ainsi une liste d'items très proche de ceux qui intervenaient dans les listes d'ἀδιάφορα données par Épictète. Sont convoqués la vie et la mort, la bonne et la mauvaise réputation, le plaisir et la peine, la richesse et la pauvreté : θάνατος δέ γε και ζωή, δόξα και ἀδοξία, πόνος και ἡδονή, πλοῦτος και πενία, πάντα ταῦτα επίσης συμβαίνει ἀνθρώπων τοῖς τε ἀγαθοῖς και τοῖς κακοῖς, οὔτε καλὰ ὄντα οὔτε αἰσχρά. οὔτ' ἄρ' ἀγαθὰ οὔτε κακά ἐστι. Ce texte fera l'objet d'une analyse particulière à la fin de cette section.

Ensuite, et c'est notre deuxième remarque, ils ne prennent en compte que des indifférents qualifiés. Ils ne traitent pas de ce que les premiers stoïciens considéraient comme des indifférents absolus. Ils s'intéressent exclusivement à ce type d'éléments que les premiers stoïciens considèrent comme « préférables » ou « dépréférables », « conformes ou contraires à la nature », en un mot pourvus d'une certaine « valeur ». Tels étaient en effet les trois critères de division des indifférents non absolus en vigueur chez les premiers stoïciens : la nature, la valeur, la préférence¹.

5. 1. 1. 3. *Maintien de la différence entre des « choses qui ne dépendent pas de nous » malgré l'abandon du critère de la préférence*

Il importe alors de préciser qu'Épictète et Marc Aurèle admettent également, tout comme la doctrine héritée de Chrysippe et contrairement à Ariston², une différence – de polarité – entre ces indifférents. Plus précisément, *Épictète et Marc Aurèle maintiennent la différence naturelle des choses malgré l'abandon de la formulation en termes « préférables » et de « dépréférables »*. L'aspect significatif – surtout pour leurs détracteurs – de la théorie des premiers stoïciens et qui était l'objet d'intenses polémiques, est définitivement abandonné³. Épictète et Marc Aurèle renoncent définitivement à utiliser ce couple, ces catégories et ce critère de distinction. Les termes προηγμένα et ἀποπροηγμένα ne sont en effet jamais utilisés chez Épictète. Προηγμένα l'est une seule fois chez Marc Aurèle, mais il n'a pas le sens technique que lui donnaient les premiers stoïciens. Il s'agit du passage IV 12 :

¹ Cf. chapitre 2, section 1. 2.

² J.-B. Gourinat, « Ethics », dans M. Van Ackeren (éd.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Blackwell Publishing Ltd., 2012, p. 424-425, insiste tout particulièrement sur cet aspect à propos de Marc Aurèle, en indiquant, pour les réfuter, les arguments en faveur d'une lecture aristonienne des *Pensées*. Le principal indice consiste en une lettre à Fronton (IV, 13, p. 68 van den Hout) où Marc Aurèle reconnaît avoir été influencé par Ariston et certains chapitres (XI 16, 1 ; VI 32) pourrait conduire à une lecture aristonienne que n'autorise pas ces passages pas plus que le reste du *corpus*. En VI 31, la distinction entre l'activité de l'âme et l'indifférence des choses n'a rien d'hétérodoxe si l'on prend le premier critère de distinction (cf. chapitre 2, section 1). Quant à l'indifférence qu'il convient d'éprouver à l'égard de l'indifférence des choses (XI, 16) il n'y a rien là de contraire au stoïcisme orthodoxe si l'on entend par là ne pas se comporter à l'égard de ce qui n'est ni un bien ni un mal comme si cela était un bien. L'indifférence pourrait faire référence à cette non préférence liminaire : il n'est pas légitime de souhaiter que se produise tel événement plutôt que tel autre. Sur le refus de toute préférence qui anticipe sur ce qui arrive, cf. Épictète, *Diss.*, I 1, 26-27 (= Musonius, *D.*, XLIII). Également II 7, 11.

³ Cf. chapitre 3, section 2, les attaques de Cicéron et de Plutarque à l'endroit de cette doctrine.

Il faut cependant que ce changement d'avis (μεταγωγή) intervienne toujours à partir de quelque chose de défendable (ἀπό τινος πιθανότητος), comme le juste ou l'intérêt commun et il faut que ses motifs (τὰ προηγμένα) soient de cette espèce seulement et non parce que cela paraît agréable ou conforme à ce que pense la majorité¹.

Ce passage est le corollaire de l'un des deux préceptes défendus en IV 12, à savoir être prêt à changer de comportement et d'avis ou d'opinion en se laissant convaincre par autrui. Mais – et c'est notre extrait – cette modification sous influence n'est légitime qu'au titre de certaines conditions. Ce changement d'opinion ne doit pas intervenir parce qu'il semble agréable ou bien à la mode. Il ne doit intervenir que s'il s'appuie sur un argument légitime, à savoir la justice ou l'intérêt commun : les προηγμένα doivent être de cette sorte seulement. On comprend ici que προηγμένα prend manifestement le sens de « principes », de « motifs » : les motifs au nom desquels on accepte de changer d'opinion. Cela n'a rien à voir avec la catégorie technique à laquelle les premiers stoïciens faisaient référence par ce terme. Encore faudrait-il préciser que προηγμένα est une correction d'A. Farquharson – admise par les traducteurs français depuis A. Y. Trannoy jusqu'à P. Hadot² – pour παραπαίονα³ et que de nombreuses autres solutions ont été proposées pour ce passage corrompu⁴. Non seulement le terme n'a pas un sens technique dans le passage où il apparaît, mais peut-être même ne se trouve-il pas du tout sous le stylet de Marc Aurèle.

Un autre texte doit également être pris en considération qui nous permettra d'envisager la *reformulation* plus que l'abandon pur et simple du critère de préférence. P. Hadot⁵ a considéré que προηγούμενα de la *Pensée* IV 1 – qui est déjà une correction de T. Gataker⁶ pour τὰ ἡγούμενα – désignait les « choses préférées », autrement dit les προηγμένα, ce que T. Bénatouil⁷ considère comme « assez plausible car Marc Aurèle considère ces choses comme objet d'une impulsion 'avec réserve' (μεθ' ὑπεξαίρεσεως) ».

¹ Marc Aurèle, *P* IV 12, 4-6. τὴν μέντοι μεταγωγὴν αἰεὶ ἀπὸ τινος πιθανότητος, ὡς δικαίου ἢ κοινωφελούς, γίνεσθαι καὶ τὰ προηγμένα τοιαῦτα μόνον εἶναι δεῖ, οὐχ ὅτι ἡδὺ ἢ ἔνδοξον ἐφάνη. Notre traduction.

² Dans l'édition qu'il se proposait de réaliser et dont seul le premier volume est actuellement paru. Nous remercions J.-B. Gourinat pour cette information précieuse.

³ Vatic. gr 1950 saec. XIV (λ mg add.)

⁴ Ont successivement été proposés : παραπλήσια (Xylander 1559 repris par Gataker 1562), παραπήγματα (Schultz, 1802), παρακλήτικα (Lofft, 1861), παραστήσοντα (Schenk, 1951), παραγάγοντα (Theiler, 1951), παραπαιδαγογούντα (J. Dalfen, 1987 qui fournit une excellente édition avec un remarquable appareil critique).

⁵ Cf. remarque ci-dessus.

⁶ T. Gataker, p. 90-91. L'édition de Xylander donnait προκείμενα (*proposita*).

⁷ T. Bénatouil, *La pratique du stoïcisme*, op. cit., p. 649.

Le maître intérieur, quand il est conforme à la nature, se positionne par rapport aux événements (τὰ συμβαίνοντα) de telle sorte qu'il puisse facilement changer en fonction de ce qui est possible et de ce qui est donné. Il n'aime aucune matière déterminée outre mesure, mais il se porte avec réserve (μεθ' ὑπεξαιρέσεως) vers les choses qu'il estime importantes pour lui (τὰ <προ>ηγούμενα), et il se fait pour lui-même une matière de ce qui est donné.¹

Il s'agit de rendre compte d'un comportement idoine parce que « conforme à la nature », une manière de se rapporter au monde et aux événements (τὰ συμβαίνοντα). Celui qui se conforme à la nature est capable de changer en fonction de ce qui a lieu – ce qui est donné et par conséquent ce qu'il devient possible de faire –, autrement dit de s'adapter aux circonstances. Il n'est capable d'une telle souplesse que parce qu'il a une certaine attitude à l'égard des événements, de ce qui est donné. Cette attitude est d'abord caractérisée de manière négative : il n'aime outre mesure² aucune « matière » qui se trouve avoir été assignée. Interviennent ensuite³, deux caractéristiques positives : d'une part, c'est avec réserve (μεθ' ὑπεξαιρέσεως) qu'il a une impulsion vers les choses et d'autre part il fait lui-même pour lui-même de toute situation une « matière »⁴ dont il est possible de faire usage. Quelle que soit la chose, quand bien même serait-elle au premier abord douloureuse ou inattendue, le « maître intérieur », c'est à dire la partie directrice de l'âme qui, entre autres, porte des jugements et qui est la racine de l'individu, peut s'y rapporter de façon à ce que cette chose devienne pour lui une matière. C'est la première de ces deux attitudes positives qui nous intéresse. Si l'on garde le texte tel quel, on devrait alors traduire par « les choses qui marchent – ou sont – en avant », l'un des sens du verbe ἡγέ-ομαι dont ἡγούμενα est le participe signifiant en effet « marcher devant, en avant ». Les choses qui « sont en avant » renverraient bien, semble-t-il, aux προηγμένα de l'ancien stoïcisme qui explicitait ce terme par une étymologie similaire, προάγω signifiant poser en avant. A la limite donc, nul besoin de la correction⁵ pour rapprocher ce qui est en jeu ici des « préférés » de l'ancien stoïcisme. La correction en προηγούμενα rend même le rapprochement avec la notion technique de

¹ Marc Aurèle, *P IV 1*, 1-5. Τὸ ἔνδον κυριεῦον, ὅταν κατὰ φύσιν ἔχη, οὕτως ἔστηκε πρὸς τὰ συμβαίνοντα, ὥστε αἰεὶ πρὸς τὸ δυνατὸν καὶ διδόμενον μετατίθεσθαι ῥαδίως. ὕλην γὰρ ἀποτεταγμένην οὐδεμίαν φιλεῖ, ἀλλὰ ὄρμα μὲν πρὸς τὰ <προ>ηγούμενα μεθ' ὑπεξαιρέσεως, τὸ δὲ ἀντεισαγόμενον ὕλην ἑαυτῷ ποιεῖ, Notre traduction.

² La traduction par « préférer » serait juste à condition de préciser que l'on fait référence à une préférence précédant les événements. Cette précision est importante car s'il n'en préférerait actuellement aucune il ne choisirait jamais ; il préfère telle ou telle en fonction des circonstances. Il ne préfère certes pas dans l'absolu en voulant qu'elle arrive, mais il préfère relativement en fonction de ce qui est possible. La traduction par « aimer outre mesure » rend compte de la disposition présente à l'égard de l'objet ou de l'événement actuel, celui qui précisément a été assigné ou ordonné, ce qui nous semble être en jeu dans ce passage qui concerne la manière dont on se rapporte aux choses.

³ Il importe de distinguer un double niveau : premièrement une distinction entre deux types d'attitudes de part et d'autre de ἀλλά ; deuxièmement, une distinction entre deux attitudes positives dont μὲν et δὲ soulignent le balancement.

⁴ Nous reviendrons sur cette notion.

⁵ Aussi serions-nous moins affirmative que J. Brunschwig, « De la réserve au renversement », *art. cit.*, p. 358, note 6 quand il écrit que « la conjecture de Gataker (...) ne peut que continuer à rallier les suffrages ».

« préférables » ou bien plus complexe, ou bien nul et non avvenu comme le souligne J. Brunschwig¹ qui, tout en acceptant la correction, distingue les προηγούμενα des προηγμένα et du προηγούμενον qui les définit chez Zénon, et choisit de traduire par « ce qui guide l'action », autrement dit son but. Nous plaiderons en revanche pour la première hypothèse et, par suite, pour l'inutilité de la correction. La correction est en effet motivée par le jeu d'homophonie entre προηγούμενα et προηγμένα que les stoïciens eux-mêmes avaient déjà utilisée en définissant les προηγμένα comme des éléments choisis « selon une raison préférentielle » (κατὰ προηγούμενον λόγον)². Le terme fait pourtant référence ici à des réalités vers lesquelles on se porte et ne peut donc pas prendre le sens qu'il prenait chez Zénon. Peut-on aller jusqu'à considérer προηγούμενα comme un doublet variant de προηγμένα ? Ce rapprochement est rendu possible par le sens du verbe προηγέ-ομαι – dont dérive le participe substantivé qui nous intéresse – qui prend le sens de « marcher en avant » au sens de précéder, de guider ou de « se présenter » si l'on prend le second sens du verbe, attesté au participe. On retrouverait bien la notion de préférence. Mais si l'on envisage en revanche l'usage, assez répandu, de ce participe chez Épictète et Marc Aurèle, le rapprochement avec la notion de préférence s'avère plus délicat. Il signifie en effet la plupart du temps ce qui est essentiel, ce qui est le plus important, autrement dit ce qui est mis en avant par celui qui s'y rapporte, mais il n'est alors fait référence qu'à des éléments qui relèvent du *bien* et une seule fois à des indifférents³. Son usage à propos des choses indifférentes – ce qui est manifestement le cas dans notre texte – serait quasiment un *hapax* et la correction alors pour le moins maladroite. Il était inutile de vouloir rapprocher la lettre. Il suffisait de souligner, à juste titre, la trace d'un critère de préférence sans vouloir à tout prix proposer un terme phonétiquement proche mais dont l'usage en ce sens est rarissime chez les stoïciens romains.

Quand bien même Marc Aurèle fait-il référence à une distinction entre des objets, il n'utilise pas la catégorie technique mobilisée par les anciens stoïciens. Épictète et Marc Aurèle abandonnent définitivement la catégorie technique des προηγμένα / αποπροηγμένα et le critère explicite de la « préférence ». La notion de préférence, si l'on peut éventuellement considérer qu'elle intervient dans certains textes, ne constitue pas du tout une catégorie technique similaire puisque la plupart du

¹ J. Brunschwig, « De la réserve au renversement », *art. cit.*, p. 358, note 6 « Le sens du mot en revanche est controversé (il ne faut pas le confondre avec προηγμένα, 'choses préférées', dans la définition desquelles Zénon faisait entrer προηγούμενον) ; je le prends ici au sens de 'ce qui guide', 'ce qui oriente l'action', c'est à dire son but ». Aussi rapproche-t-il ce passage de P V, 20 où l'on trouve l'expression εις τὸ προηγούμενον qu'il traduit là encore par « son but propre ». Le terme serait alors utilisé tantôt dans le contexte des choses indifférentes – et ce serait la seule occurrence dans le *corpus* – tantôt dans le contexte d'un projet de vie qui intéresse la vertu.

² Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7g. t. II, p. 84, 24-85, 1 W = en partie SVFI, 192. Cf. chap. 3.

³ Épictète, *Diss.*, III 7, 26, 1 ; il s'agit de l'une des trois catégories de « convenables » distingués par Épictète. Nous reviendrons sur ce texte au cours du prochain chapitre.

temps elle fait au contraire référence à des éléments qui sont considérés comme relevant du bien et du mal. L'abandon ne fait que poursuivre une tendance amorcée depuis les débuts de l'école et nos auteurs s'inscrivent dans la lignée des successeurs de Zénon et de Chrysippe. Cette catégorie – d'ailleurs davantage employée par les commentateurs qui peuvent ainsi rendre compte de ce qui se joue dans la doctrine stoïcienne tout en le raillant et en le dénonçant comme paradoxal¹ – tombe en effet progressivement en désuétude chez les stoïciens qui en assurent la relève par d'autres moyens, en privilégiant les deux autres critères, à savoir la nature et la valeur. Il n'est pas étonnant qu'Épictète et Marc Aurèle l'abandonnent complètement.

Ils n'en maintiennent pas moins la différence des choses. En témoigne entre autres le traitement de la nourriture², des vêtements³ et du mobilier⁴ chez Musonius. Les prescriptions en la matière témoignent du fait que ces réalités ne sont pas considérées comme complètement indifférentes. Il est néanmoins important d'ajouter que ces prescriptions vont essentiellement dans le sens de la modération, de la frugalité. En témoigne également la distinction, chez Sénèque⁵ et chez Marc Aurèle⁶, entre ce qui relève de la bonne (*uolupta*) ou de la mauvaise Fortune (*aduersa, calamita, fortuna mala*). De même pour la distinction qu'Épictète fait entre la beauté et la laideur et le fait que certaines choses l'emportent en beauté sur d'autres qui sont moins belles⁷. La supériorité de la faculté qui apprécie la « valeur » des autres facultés implique que celles-ci ont une certaine valeur, tout comme l'art oratoire qui n'est pas un « bien » mais qui n'en jouit pas moins d'une certaine considération et auquel Épictète attribue une certaine « valeur »⁸. Sénèque insiste en outre sur la distinction de degré au niveau des maux apparents, distinguant entre les deuils par exemple et les simples incommodités⁹.

Épictète et Marc Aurèle continuent même à utiliser les deux critères de la valeur et de la nature dans le cadre de la discrimination des indifférents. Épictète envisage la « valeur » (*ἀξία*) des facultés¹⁰, mais également le fait qu'il soit possible d'accorder dans une certaine mesure de la valeur

¹ Cf. partie I, notamment chapitre 3. Cf. également T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme, op. cit.*, p. 548-550.

² Musonius, *D.*, XVIII A-B.

³ Musonius, *D.*, XIX.

⁴ Musonius, *D.*, XX.

⁵ Notamment à partir du *De Prov.*

⁶ Cf. ci-dessous pour le rôle que joue la Fortune.

⁷ Épictète, *Diss.*, II 23, 30-34.

⁸ Épictète, *Diss.*, II 23.

⁹ Voir à ce propos, le traité *De constantia sapientis*.

¹⁰ Épictète, *Diss.*, II 23, 7 ; 9 ; 11.

« même à une figue »¹. Épictète distingue les choses en fonction de leur valeur positive (*ἀξία*) et négative (*ἀπαξία*), reprenant en cela le vocabulaire technique des anciens stoïciens pour distinguer dans le chapitre I, 2 le fait de recevoir de la nourriture de l'absence de nourriture et le fait de ne pas recevoir de coup du fait d'en recevoir². Marc Aurèle de même affirme viser les choses moyennes en fonction de leur « valeur » (*κατ' ἀξίαν*)³. Par ailleurs, Épictète admet et utilise le critère naturel puisqu'il explique dans quelle mesure la distinction entre des choses conformes ou contraires à la nature est recevable⁴. Marc Aurèle distingue également des choses contraires et conformes à la nature⁵. Les notions de *nature* et de *valeur* assurent le relais de cette notion au parfum de scandale, cheval de bataille des détracteurs. Des trois critères de distinction des indifférents utilisés par les premiers stoïciens, Épictète et Marc Aurèle, ne conservent que les critères axiologiques et naturels. Aussi pouvons-nous conclure que les stoïciens romains expriment la même chose que les premiers stoïciens, l'ambiguïté de la catégorie des « préférables » en moins. L'abandon de cette catégorie n'est pas un changement doctrinal puisque l'on conserve la différence réelle des indifférents et parfois une certaine allusion à cette notion.

5. 1. 1. 4. *Évolution des préoccupations*

Si l'on peut montrer que les stoïciens romains maintiennent la différence des choses et qu'ils conservent, pour leur distinction, deux des trois critères établis par les premiers stoïciens, il est néanmoins essentiel de préciser que les critères de la nature ou de la valeur sont assez rarement utilisés précisément dans la mesure où la question de la discrimination des indifférents – dont ils admettent la différence et la valeur – n'est pas l'objet central de leur réflexion. T. Bénatouil prend

¹ Épictète, *Diss.*, IV 7, 24 : « Quand on lance une figue, elle vient par hasard à tomber dans mon giron ? Je la prends et je la mange, car c'est dans cette mesure qu'on peut accorder valeur (*τιμῆσαι*) même à une figue. Mais quant à me pencher, à renverser quelqu'un ou à me faire renverser par lui, quant à flatter ceux qui ont leurs entrées au palais, une figue ne vaut pas cela (*οὐκ ἀξία*), ni quelque autre de ces objets qui ne sont pas des biens, de ces objets que les philosophes m'ont persuadés de ne pas regarder comme des biens » (*<ἀν> ἀπὸ τύχης ῥιπτούντος αὐτοῦ ἔλθῃ εἰς τὸν κόλπον ἰσχάς; ἄρας κατὰφαγε· μέχρι τοσούτου γὰρ ἔστι καὶ ἰσχάδα τιμῆσαι. ἵνα δὲ κ[ρ]ύψω καὶ ἄλλον ἀνατρέψω ἢ ὑπ' ἄλλου ἀνατραπῶ καὶ κολακεύσω τοὺς εἰσιόντας, οὐκ ἀξία οὐτ' ἰσχάς οὐτ' ἄλλο τι τῶν οὐκ ἀγαθῶν, ἃ με ἀναπεπεικάσιν οἱ φιλόσοφοι μὴ δοκεῖν ἀγαθὰ εἶναι*). Traduction J. Souilhé.

² Épictète, *Diss.*, I 2, 10, 2-4 : « Je te répondrai que recevoir de la nourriture a une plus grande valeur positive que de n'en pas recevoir et que recevoir des coups à une plus grande valeur négative que de ne pas en recevoir » (*ἐρῶ σοι ὅτι μείζονα ἀξίαν ἔχει τὸ λαβεῖν τροφᾶς τοῦ μὴ λαβεῖν καὶ μείζονα ἀπαξίαν τὸ δαρῆναι τοῦ μὴ δαρῆναι*). Notre traduction.

³ Marc Aurèle, *P* III 11, 3, 7-8 : « Dans les choses moyennes, je vise ce qui est conforme à la valeur » (*τοῦ κατ' ἀξίαν ἐν τοῖς μέσοις συστοχάζομαι*). Notre traduction.

⁴ Épictète, *Diss.*, II 5, 24-25.

⁵ Marc Aurèle, *P* XI 16 : « Si elles sont conformes à la nature, jouis-en et qu'elle te soient facile ; si elles sont contraires à la nature, demande-toi ce qui pour toi est conforme à ta propre nature » (*εἰ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἐστί, χαῖρε αὐτοῖς καὶ βράδια ἔσται σοι· εἰ δὲ παρὰ φύσιν, ζήτηε τί ἐστί σοι κατὰ τὴν σὴν φύσιν*). Traduction É. Bréhier.

cela en compte¹ et montre que la réflexion menée par Épictète est essentiellement axée sur l'attitude complexe à adopter à l'égard des indifférents qu'il analyse comme une certaine forme de souci légitime, à savoir un « souci de *l'usage* des indifférents »² et une manière de « bien raisonner » (εὐλογιστεῖν) dans le cadre d'une opération de choix³. Trois aspects retiendront notre attention à propos de la spécificité romaine du traitement des indifférents.

Premièrement, le traitement pertinent des « indifférents » qualifiés, qu'on les nomme ainsi ou qu'on leur préfère l'expression « ce qui n'est pas/ni un bien ou un mal », « ce qui ne dépend pas de nous », s'inscrit dans une opposition qui prend une forme matière (ὑλη)/usage (χρήσις)⁴.

Que sont les objets extérieurs (τὰ ἐκτός)? Des matières (ὑλαι) pour la *prohairesis* (τῆ προαιρέσει) à propos desquelles elle obtiendra, en s'y rapportant (ἀναστρεφόμενη) le bien ou le mal qui lui est propre.⁵

Les réalités extérieures, moralement indifférentes, sont considérées comme la matière d'un usage qui dépasse la valeur positive ou négative de la chose. Il n'est certes pas question de dire que la santé est un bien ou la maladie un mal – ni, à l'inverse de dire qu'il n'y a pas de différence entre santé et maladie. En disant que ce sont *l'usage* de la santé ou *l'usage* de la maladie qui importent⁶, la valeur – positive ou négative – des choses ou plutôt le fait que les choses aient une valeur positive ou négative

¹ C'est d'ailleurs ce que souligne T. Bénatouïl en distinguant plusieurs manières d'envisager la place des indifférents chez Épictète. Ou bien en fonction des débats historiques – entre Chrysippe et Ariston sur la division des indifférents, entre Carnéade et Antipater sur la place des choses naturelles dans le bonheur. Ou bien en fonction de la perspective propre à l'auteur. Et T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme, op. cit.*, insiste sur l'incarnation de la doctrine. Nous nous permettons de mentionner également la remarque qui suit cette analyse car elle nous semble particulièrement intéressante : « le problème que se pose Épictète n'est jamais celui, théorique, de la défense d'une position dans le cadre des débats philosophiques hellénistiques mais celui, pratique, des conditions de la mise en œuvre effective de la doctrine stoïcienne classique. (...) En ce qui concerne l'usage des indifférents, Épictète ne cherche donc pas à transmettre une doctrine concernant leur valeur ou leur statut, mais à enseigner une certaine *attitude* à leur égard, qui *incarne* la doctrine stoïcienne » (p. 633). Pour une analyse précise d'autres textes visant à transmettre une attitude autant qu'une doctrine, T. Bénatouïl fait référence à F. Wolff, « Être disciple d'Épicure », dans *L'être, l'homme, le disciple, Figures philosophiques empruntées aux anciens*, Paris, PUF., 2000, p. 253-288, « qui montre bien ce qu'il nomme, après Jakobson, la dimension 'conative' des lettres épicuriennes, qu'il rattache au fait qu'Épicure conçoit la philosophie comme une activité et un art de vivre ». À propos du disciple épicurien, cf. déjà I. Hadot, « Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain », *Actes du VIII^e congrès de l'Association G. Budé*, Paris, 1969, p. 347-354. Voir également les deux autres chapitres de la troisième partie de F. Wolff, *op. cit.*, qui concernent le disciple socratique et le disciple aristotélicien.

² T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme, op. cit.*, p. 652 : « Il s'agit pour Épictète de faire saisir la spécificité du 'souci' dont nous devons faire preuve à l'égard des indifférents : en fait, il n'est pas du tout incompatible avec le souci de notre 'résolution', puisque la négligence à l'égard des indifférents, en tant que mauvais usage de ceux-ci, est une faute morale. Le souci à l'égard des indifférents doit donc bien sûr être subordonné au souci de notre résolution, mais il ne doit pas du tout être abandonné, contrairement à ce que proposent les cyniques ». À ce propos, cf. chapitre 3.2.3.

³ Épictète, *Diss.*, IV 3, 11, 1-4 : « Sauvegarde en toutes choses ce qui est ton propre bien ; quant au reste, garde-le dans la mesure où cela t'est donné, assez pour en user raisonnablement et contente toi de cela seul » (τήρει τὸ ἀγαθὸν τὸ σαυτοῦ ἐν παντί, τῶν δ' ἄλλων κατὰ τὸ διδόμενον μέχρι τοῦ εὐλογιστεῖν ἐν αὐτοῖς, τούτῳ μόνῳ ἀρκούμενος). Traduction J. Souilhé.

⁴ Épictète, *Diss.*, II, 5, 1 et 7 ; II, 6, 2 ; III, 20 Man, 32, 2

⁵ Épictète, *Diss.*, I 29, 2-3. τί οὖν τὰ ἐκτός; ὑλαι τῆ προαιρέσει, περὶ ἃς ἀναστρεφόμενη τεύξεται τοῦ ἰδίου ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ.

⁶ Épictète, *Diss.*, III 20, 4.

se trouve relativisé, et ce de façon plus radicale que dans l'appréciation des choses en fonction des circonstances¹. Il n'est pas question de remettre en cause l'idée que telle ou telle chose a une valeur positive ou négative. En revanche, on insiste sur la relative indifférence de cette différence manifeste dans le cadre de l'usage des choses, l'essentiel étant toujours de « faire bon usage » de ce qui est donné, quelle que soit la valeur de la chose en question.

D'autre part, si Épictète et Marc Aurèle prennent en compte la séduction des choses et invitent à ne pas prendre pour des biens les réalités extérieures que la plupart chérissent – les charges, les plaisirs² – ils insistent la plupart du temps sur la branche négative de la distinction entre deux types de réalités. Ils privilégient la distinction entre des « dépréférables » et des maux, contrairement à ce qui se passait chez les premiers stoïciens. Dans les exercices de discours intérieur sur lesquels nous reviendrons³, Épictète et Marc Aurèle insistent essentiellement sur des *événements* négatifs : à côté de l'avènement de réalités qui ont une valeur négative – la maladie, la mort –, intervient la *perte* de réalités positives : perte d'un parent, de ses richesses, d'une charge, de la vie, ce pour quoi le naufrage (*ναυαγέ-ω*) apparaît chez Épictète comme un événement typique⁴. Les réalités positives s'inscrivent dans un processus de suppression, de disparition. Par ailleurs, la mort occupe une place absolument privilégiée chez nos deux auteurs⁵, tout autant que les relations conflictuelles ou difficiles avec autrui⁶ et, tout particulièrement chez Épictète, les contextes tyranniques qui entraînent l'exil, la prison, la condamnation à mort⁷.

Outre cette relative préséance du négatif, c'est le traitement qui en est proposé qui mérite d'être souligné dans la mesure où il se distingue de celui qui intervenait chez les premiers stoïciens. Il s'agit non seulement de ne pas s'affliger de la mort ou de la pauvreté, mais de *transfigurer* l'événement et d'en faire un bien. En témoigneraient notamment le chapitre III, 20 des *Entretiens* et la pensée V, 20, ce dernier texte assurant en quelque sorte la théorisation du phénomène en jeu dans le texte Épictète.

¹ Cf. chapitre 3, section 3.

² Épictète, *Diss.*, IV 7, 10 ; Marc Aurèle, *P* VI 13.

³ Cf. chapitre 7.

⁴ Épictète, *Diss.*, II 16, 20-22 ; II 19, 12-16 ; III 8, 5 ; III 13, 10 ; III 26, 33.

⁵ On compte 65 occurrences du terme *θανατός* chez Épictète ; 33 chez Marc Aurèle.

⁶ Nous aborderons cette question en détail au cours du prochain chapitre.

⁷ Par exemple Épictète, *Diss.*, I 2 ; I 24, 12-13 ; I 29, 23 ; IV 7, 30. Ces textes seront étudiés au chapitre 9.

- Est-il donc possible de tirer avantage (ὠφεληθῆναι) de ces objets ?
- De tous.
- Même de l'homme qui vous insulte ?
- Et quels avantages l'athlète retire-t-il de son entraîneur (ὁ προσγυμναζόμενος) ? Les plus grands. Lui aussi mon insulteur se fait mon entraîneur (ἐμοῦ προγυμναστής) : il exerce (γυμνάζει) ma patience, mon calme, ma douceur. (...) Mon voisin est méchant (κακός) ? Pour lui-même (αὐτῷ), mais pour moi il est bon (ἀλλ' ἐμοὶ ἀγαθός), il exerce (γυμνάζει) ma douceur et mon indulgence. (...) C'est la baguette d'Hermès (τὸ τοῦ Ἑρμοῦ ῥαβδίον) : « touche ce que tu voudras, dit-il et ce sera de l'or ». (...) Apporte la maladie, apporte la mort, apporte l'indigence, apporte l'injure, la condamnation aux derniers supplices, tout cela, sous la baguette d'Hermès, acquerra de l'utilité. (...). Si je pense ce qu'il faut (ἂν ὁ δεῖ ὑπολάβω) de la pauvreté, et de même de la maladie et de la privation de toute charge, cela ne me suffit-il pas ? Toutes ces choses ne seront-elles pas utiles (ὠφέλιμα) ?¹

On a affaire à des réalités caractérisées par une valeur négative en fonction de leur non conformité à l'égard de la constitution ou de la vie humaine en tant que vie destinée aussi à la sociabilité : la mort, la maladie, la pauvreté, la violence et l'injure. Or, ces éléments vont devenir utiles (ὠφέλιμα) et bons (ἀγαθά) dans la mesure où ils permettent de manifester et d'exercer (γυμνάζω) la qualité morale de l'individu, de la même manière que le pilon exerce l'athlète et lui permet de développer une musculature en accord avec son activité propre. Cela fait référence à ce que Marc Aurèle appelle περιτροπή et περιτρέπω que l'on traduirait par « renversement » et « renverser à son profit »². Nous disposons là d'un corollaire à l'action « avec réserve » envisagée précédemment. L'agir « avec réserve » permet de changer ses plans³, mais le renversement permet de traiter positivement l'obstacle en question. J. Brunschwig analyse le rapport entre ces deux notions⁴ et souligne, en reprenant une remarque de M. Foucault⁵, que la seconde est propre aux stoïciens romains⁶. C'est un

¹ Épictète, *Diss.*, III 20, 9, 1 Ἔστιν οὖν ἀπὸ τούτων ὠφεληθῆναι ; — Ἀπὸ πάντων. — Καὶ ἀπὸ τοῦ λοιδοροῦντος ; — Τί δ' ὠφέλει τὸν ἀθλητὴν ὁ προσγυμναζόμενος ; τὰ μέγιστα. καὶ οὗτος ἐμοῦ προγυμναστής γίνεται· τὸ ἀνεκτικόν μου γυμνάζει, τὸ ἀόρητον, τὸ πρᾶον. (...) κακὸς γείτων ; αὐτῷ· ἀλλ' ἐμοὶ ἀγαθός· γυμνάζει μου τὸ εὐγνωμον, τὸ ἐπιεικές. (...) τοῦτ' ἔστι τὸ τοῦ Ἑρμοῦ ῥαβδίον· οὗ θέλεις, φησὶν, ἄψαι καὶ χρυσὸν ἔσται'. (...) ἂν οὖν περὶ πενίας ὁ δεῖ ὑπολάβω, ἂν περὶ νόσου, ἂν περὶ ἀναρχίας, οὐκ ἀρκεῖ μοι ; οὐκ ὠφέλιμα ἔσται ; Traduction J. Souilhé.

² Marc Aurèle, *P V* 20 (περιτροπή) ; VIII 35 (ἐπιπετρέπω), à quoi il faudrait ajouter IV 1 ; VI 50 ; VIII 32 et dont Épictète III 20 est très proche comme le souligne J. Brunschwig, « De la réserve au renversement », *art. cit.*, p. 378-379.

³ Cf. Sénèque, *Benef.*, IV 34 et 39, très explicite à cet égard ; également le *corpus* donné au chapitre 3.

⁴ J. Brunschwig, *art. cit.*, p. 380 : « La perspicacité de Foucault (...) a beaucoup fait pour m'affermir dans l'idée que le couple aurélien ὑπεξίρσεις/περιτροπή, auquel Foucault ne se réfère pourtant pas, avait une signification essentielle et qu'il convenait de prendre appui sur lui pour cadrer adéquatement l'analyse théorique de la réserve et la description de ses effets comme de ses limitations pratiques. (...) Les fonctions différenciées de la réserve et du renversement (...) permettraient peut-être d'articuler plus aisément deux aspects de la tradition éthique stoïcienne dont la coexistence paraît parfois oubliée ou négligée. La technique de la réserve semble bien être ordonnée à cette éthique 'stoïque' de la résignation, du consentement, de la docilité au cours des événements à laquelle on réduit trop souvent le tout du stoïcisme. Mais prenons aussi en compte la technique du renversement. Il faut imaginer le stoïcien heureux ».

⁵ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, 2001, p. 423-425.

⁶ J. Brunschwig, « De la réserve au renversement », *art. cit.*, p. 379-380.

aspect caractéristique du *De Providentia* de Sénèque. Les événements difficiles et douloureux qui arrivent aux hommes de bien leur permettent de se révéler en tant que tels, ce qui fait de ces événements des occasions pour un bien véritable.

Lors donc que tu verras des hommes vertueux (*boni uiri*) et agréables aux dieux peiner, s'évertuer, gravir des pentes escarpées, pendant que les méchants (*mali*) s'en donnent à cœur joie et nagent dans les délices, souviens-toi que (...) il (*scil.* le dieu) ne gâte pas l'homme de bien, il l'éprouve, il l'endurcit, il le rend digne de lui. Pourquoi les hommes de biens subissent-ils tant d'infortunes (*aduersa*) ? Rien de mal ne peut arriver à l'homme de bien : les contraires sont incompatibles. (...) Le choc de l'adversité n'altère pas une âme (*animus*) vaillante : elle maintient son caractère et c'est elle qui communique aux événements sa couleur, car son pouvoir est plus grand que celui de tous les objets extérieurs (*externa*). Je ne dis pas qu'elle ne les sens point, mais elle en triomphe : son calme et sa placidité ordinaires ne l'empêchent pas de faire front contre tous les assauts. Toute mauvaise fortune (*aduersa*) devient à ses yeux un exercice (*exeritatio*).¹

Il n'est pourtant pas inutile de rappeler que, c'est encore et toujours le jugement qui est au cœur de l'opération et plus précisément la distinction liminaire entre deux types de valeur – en l'occurrence ici entre des maux et des choses qui sont seulement des désavantages d'un certain point de vue. Cet aspect nous semble au moins aussi important que l'usage puisqu'il en est le préalable. Faire bon usage des choses, réussir à les transfigurer implique au préalable qu'on ne les considère pas comme des maux et donc que l'on maîtrise la distinction entre deux types de valeurs.

5. 1. 2. Reformulation bipartite en fonction de concepts nouveaux

5. 1. 2. 1. La reformulation en fonction de ἐφ' ἡμῶν et προαίρεσις

Épictète, contrairement à Marc Aurèle, reprend parfois telles quelles certaines formules des premiers stoïciens en matière d'axiologie. Le chapitre II 19 est à cet égard remarquable.

¹ Sénèque, *De Prov.*, I, 6-II, 2. *Itaque, cum uideris bonos uiros acceptosque diis laborare, sudare, per arduum escendere, malos autem lasciuire et uoluptatibus fluere, cogita (...) bonum uirum in deliciis non habet; experitur, indurat, sibi illum parat. Quare multa bonis uiris aduersa eueniunt? Nihil accidere bono uiro mali potest: non miscentur contraria. (...) ita aduersarum impetus rerum uiri fortis non uertit animum: manet in statu et quicquid euenit in suum colorem trahit; est enim omnibus externis potentior. Nec hoc dico: non sentit illa, sed uincit et, alioqui quietus placidusque, contra incurrentia attollitur. Omnia aduersa exercitationes putat.* Traduction R. Waltz revue par P. Veyne (abtégé en WV) modifiée.

— Parle moi des biens et des maux (περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν).

— Écoute : « Un vent, loin d'Ilion, me poussa chez les Ciconiens ». Parmi les réalités (τῶν ὄντων), les unes sont bonnes, les autres sont mauvaises, les autres sont indifférentes (τὰ μὲν ἐστὶν ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακὰ, τὰ δ' ἀδιάφορα). Sont bonnes : les vertus et tout ce qui y participe (αἱ ἀρεταὶ καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν) ; sont mauvais : les vices et tout ce qui participe aux vices (κακίαι καὶ τὰ μετέχοντα κακίας) ; sont indifférentes, les réalités intermédiaires (τὰ μεταξὺ τούτων) : richesse, santé, vie, mort, plaisir, peine (πλοῦτος, ὑγίεια, ζωή, θάνατος, ἡδονή, πόνος).¹

On y trouve en effet une tripartition des êtres en biens, maux, indifférents, et la restriction du bien à la vertu, du mal au vice, reléguant dans l'indifférence vie et mort, plaisir et peine, santé ou encore richesse². On trouve 7 occurrences chez Épictète de la formulation tripartite qui distingue, parmi les êtres, des « biens » (ἀγαθὰ), des « maux » (κακὰ) et des choses qui ne sont « ni l'un ni l'autre » (οὐδέτερα)³, qui ne sont « ni des biens ni des maux » (τὸ μήτε κακὸν μήτ' ἀγαθὸν)⁴, autrement dit qui sont « indifférentes » (ἀδιάφορα)⁵ et qui se trouvent également qualifiées d'« intermédiaires » (μεταξὺ)⁶, autant de termes que l'on trouvaient dans les exposés de Diogène Laërce, Stobée ou Sextus.

Mais ces tripartitions relèvent de la référence à la doctrine orthodoxe, au dogme – qui devrait être – bien connu⁷ ou à un stoïcien particulier⁸ et pour déplorer en outre le fait qu'il s'agisse la plupart du temps d'un dogme certes vrai mais mort⁹, sur lequel personne ne s'est « formé un jugement »¹⁰. Quand il s'exprime en première personne en revanche, qu'il détermine la perspective à prendre sur le réel ou encore la réflexion personnelle sur la valeur des choses, Épictète privilégie une

¹ Épictète, *Diss.*, II 19, 12-13. εἰπέ μοι περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν. ἄκουε· Πιόθεν με φέρων ἄνεμος Κικόνεσσι πέλασσε· τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακὰ, τὰ δ' ἀδιάφορα. ἀγαθὰ μὲν οὖν αἱ ἀρεταὶ καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν, κακὰ δὲ κακίαι καὶ τὰ μετέχοντα κακίας, ἀδιάφορα δὲ τὰ μεταξὺ τούτων, πλοῦτος, ὑγίεια, ζωή, θάνατος, ἡδονή, πόνος.' Traduction J. Souilhé.

² À propos des « listes » d'indifférents données par Épictète (notamment en II.9.15 ; II.19.12-13 ; IV.1.134) et qui sont *grosso modo* similaires à celles de l'ancien stoïcisme, cf. ci-dessus. Elles établissent notamment que la vie, la santé, la richesse, la renommée et le plaisir ne sont pas des biens et que, à l'inverse, la mort, la douleur, la prison ne sont pas des maux. On trouverait bien d'autres éléments dans les diverses diatribes dont on comprend qu'ils sont, techniquement, des « indifférents », mais qui ne sont pas forcément qualifiés comme tels.

³ Épictète, *Diss.*, I.20.6 ; II.16.1 ; II.22.1-3 ; IV.1.132.

⁴ Épictète, *Diss.*, III.3.2.

⁵ Épictète, *Diss.*, II 9, 15 ; II 19, 12-13.

⁶ Épictète, *Diss.*, II 19, 12-13.

⁷ Épictète, *Diss.*, II 9, 15.

⁸ Le chapitre II 19 attribue la distinction axiologique à Hellanicos.

⁹ T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme, op. cit.*, p. 644, envisageait déjà cet aspect en faisant référence à II, 9, 15 -17. Cf. aussi I, 30, 2-3 ; II, 19, 13-19 ; IV, I, 132-138.

¹⁰ Nous reviendrons aux chapitres suivants sur le fait que l'axiologie stoïcienne est sinon méconnue (chez les profanes), du moins inefficace chez les progressants qui, tout en connaissant les règles axiologiques n'arrivent pas à les appliquer ou, pire, n'en retire pas le calme escompté.

formulation *bipartite* sur la base de *concepts neufs*¹. Il reformule en effet l'axiologie des premiers stoïciens en fonction de deux concepts qui lui sont propres et qui caractérisent sa pensée, à savoir la *προαίρεσις* et l'ἐφ' ἡμῖν qu'il importe au préalable de présenter.

A. Προαίρεσις et ἐφ' ἡμῖν, essai de définition

Ces deux termes renvoient à deux concepts fondamentaux caractéristiques et propres à Épictète. Nous nous appuyerons, pour les présenter, sur l'analyse de J.-B. Gourinat² qui fonde son argumentation et ses hypothèses sur un solide état de la question, qu'il s'agisse des travaux de A. A. Long³ et de R. Dobbin⁴ à propos de la *προαίρεσις*, sur lesquels il s'appuie en partie, ou de ceux de S. Bobzien⁵ à propos de l'ἐφ' ἡμῖν et dont il se distingue.

J.-B. Gourinat montre que la notion de *προαίρεσις* est l'une des notions centrales du stoïcisme d'Épictète et joue sur les deux sens du préfixe – temporel, en usage chez les premiers stoïciens⁶, et préférentiel, en usage chez Aristote⁷ – pour désigner tantôt une ligne de conduite initialement choisie, le choix initial auquel on se tient dans toutes les décisions et les actions ultérieures, tantôt une faculté s'exerçant ponctuellement sur des décisions ponctuelles. Il distingue trois sens pour cette notion dans les *Entretiens* : elle apparaît à la fois comme une décision ponctuelle⁸, comme la faculté de prendre des décisions⁹, et, dans un sens plus particulier, comme le choix préliminaire d'un mode de vie ou d'un personnage¹⁰. Aussi peut-il affirmer que la *προαίρεσις* n'est pas à proprement parler une « personne morale », comme on le soutient souvent¹¹, mais

¹ On ne peut cependant pas exclure que cela soit un effet du fait que nous n'avons conservé que la seconde partie des cours d'Épictète. Cf. T. Bénatouil, *La pratique du stoïcisme, op. cit.*, p. 23-24 qui résume les analyses de J. Souilhé et P. Hadot.

² J.-B. Gourinat, « La *prohairesis* chez Épictète : décision, volonté ou 'personne morale' ? », *Philosophie antique*, 5 (2005), p. 93-133.

³ Notamment A. A. Long, *Epictetus : a Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, 2002.

⁴ R. Dobbin, « Προαίρεσις in Epictetus », *Ancient Philosophy*, 11, 1991, p. 111-135.

⁵ S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998.

⁶ Stobée, *Eclog.* II, 7, 9a, t. II, p. 87, 14-22 W = SVF III, 173 : « Il existe de nombreuses formes de l'impulsion pratique, parmi lesquelles les suivantes : le dessein, le projet, le préparatif, la prise en main, le choix, le choix préalable, la volonté, le consentement. (...) Le choix préalable est un choix qui précède un autre choix » (Τῆς δὲ πρακτικῆς ὁρμῆς εἶδη πλεονα εἶναι, ἐν οἷς καὶ ταῦτα. πρόθεσις, ἐπιβολήν, παρασκευήν, ἐγχείρησιν, <αἵρεσιν,> προαίρεσιν, βούλησιν, θέλησιν (...) <προαίρεσιν> δὲ αἵρεσιν πρὸ αἰρέσεως). Traduction J.-B. Gourinat.

⁷ Aristote, *EN* III, 5, 1113a10-11 : « L'objet du choix étant parmi les choses en notre pouvoir, un objet de désir sur lequel on a délibéré, le choix sera un désir délibératif des choses qui dépendent de nous » (ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν). Traduction J. Tricot.

⁸ Épictète, *Diss.*, I 17, 25-27.

⁹ Épictète, *Diss.*, II 23 ; III 5.

¹⁰ Épictète, *Diss.*, I 2 ; III 23, 5. Nous reviendrons au cours du chapitre 8 sur la notion de πρόσωπον dans le cadre d'une analyse de la modélisation du « dispositif d'évaluation » et de la place qu'y occupe la thématique dramatique.

¹¹ En témoignerait la traduction systématique de J. Souilhé.

contribue à la constituer parce que c'est elle qui constitue l'essence du bien et du mal¹. On notera également un lien intrinsèque entre cette notion et l'ἐφ' ἡμῖν (« ce qui dépend de nous ») puisque la προαίρεσις dépend de nous et, réciproquement, que la seule chose qui dépende de nous est précisément la προαίρεσις. Donc, les deux concepts dont nous allons montrer qu'ils assurent la reformulation des partages axiologiques établis par les premiers stoïciens, sont dans un rapport d'implication réciproque. Précisons que la notion d'ἐξουσία² est également très utilisée pour rendre compte de ce rapport de « dépendance » à quelque chose et par suite de la liberté dans le rapport que l'on entretient avec ce qui est sous notre dépendance. Ce terme fait référence au « pouvoir » en tant que capacité à agir³.

Épictète innove et il fait subir de nombreuses transformations aux usages antérieurs de προαίρεσις et ἐφ' ἡμῖν. Premièrement⁴, il l'étend à toutes les facultés actives de l'âme, y compris l'assentiment alors qu'elle n'avait, dans l'Ancien stoïcisme qu'une place mineure, celle d'une forme d'impulsion consistant en un « choix avant le choix »⁵, et n'avait que rarement un sens plus large. Seul Diogène de Séleucie semble en effet l'avoir utilisée dans une acception plus large⁶. D'autre part, la notion d'ἐφ' ἡμῖν ne semble pas avoir été utilisée auparavant par les stoïciens et, si elle l'a été, ce n'est pas au sens que lui donne Épictète⁷. Il convient néanmoins de préciser qu'un témoignage, qui est présenté comme un fragment d'Épictète par Schenkl attribue déjà cette distinction à Musonius⁸, ce qui justifie que C. E. Lutz l'intègre à son anthologie. Épictète emprunte à l'aristotélisme une acception de προαίρεσις comme choix préférentiel étroitement liée à celle d'ἐφ' ἡμῖν mais il fait en revanche de la προαίρεσις la seule chose qui dépende de nous, et non pas un choix portant sur ce qui dépend de nous comme chez Aristote⁹.

¹ J.-B. Gourinat, *art. cit.*, p. 93 ; 124.

² Épictète, *Diss.*, IV 12, 8.

³ *LSJ*, s. v. ἐξουσία. Nous reviendrons sur cette notion au cours du prochain chapitre (6.2.3).

⁴ Sur les innovations par rapport à l'ancien stoïcisme, cf. J.-B. Gourinat, *art. cit.*, p. 97-105.

⁵ Stobée, *Eclog.* II, 7, 9a, t. II, 87, p. 14-22 W = *SVF* III, 173.

⁶ Cf. J.-B. Gourinat, *art. cit.*, p. 105.

⁷ J.-B. Gourinat, *art. cit.*, p. 129 : « Il est très improbable que Chrysippe ou quelque autre stoïcien ancien ait jamais employé l'expression *eph' emin*. Quand bien même ce serait le cas, il n'en reste pas moins que la distinction, fondamentale pour Épictète, entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, n'est jamais attribuée à Chrysippe », s'opposant ainsi à S. Bobzien, *op. cit.*, p. 280, qui écrivait « there is no evidence that Chrysippus (...) but it is likely that he used it » (nous soulignons).

⁸ Épictète, Fr 4 Schenkl.

⁹ Aristote, *EN* III 5, 1112b17. Comme l'a souligné A. A. Long, *op. cit.*, p. 213 sq., que reprend J.-B. Gourinat, *art. cit.*, p. 107-114, Épictète reste proche d'Aristote au moins sur trois points : 1. « l'idée d'une raison pratique ou d'une raison dans l'action, aussi bien que l'intégration de la pensée du désir » ; 2. « la restriction de cette faculté aux 'choses qui dépendent de nous' » ; 3. « la connexion entre la *prohairesis* et le caractère moral » (cf. *EE* II 11, 1228a2 ; *EN* III 4,

B. Προαιρεσις et ἐφ' ἡμῖν; critère de distinction du réel et catégories autonomes

Qu'il s'agisse de distinguer entre des catégories axiologiques ou d'appliquer ces catégories au réel, Épictète utilise la plupart du temps ces concepts que nous venons de définir. Parmi l'ensemble des 20 passages qui traitent de la distinction entre des biens, des maux, des indifférents ou qui traitent de l'application de ces catégories à certaines réalités, 13 impliquent la προαιρεσις, l'ἐφ' ἡμῖν ou bien des notions dont nous allons montrer qu'elles leur sont associées, à savoir l'usager et le moi, le mien¹.

La προαιρεσις se présente souvent comme un critère définitionnel pour le bien, le mal ou les indifférents. Le bien – de l'homme² – est défini comme προαιρεσις ποιὰ³, autrement dit « une certaine disposition (ποιὰ) de la προαιρεσις »⁴ ou plus littéralement « une προαιρεσις d'une certaine qualité et d'une certaine nature »⁵ et c'est en elle seule que l'homme doit placer son bien⁶, dans « ce qui (le) rend semblable aux dieux »⁷ cette dernière dénomination étant une périphrase pour désigner cette faculté d'évaluer qu'est la προαιρεσις. C'est en elle que réside l'essence du bien et du mal⁸. Quant à ce qui n'est « ni un bien ni un mal », cela concerne tout ce qui est en dehors d'elle (ἔξω τῆς προαιρέσεως)⁹. Rien de ce qui lui est extérieur n'est un bien ou un mal¹⁰.

Les notions de « moi » et de « mien » (ou de « nous » et de « notre ») servent parfois de relais à la notion de προαιρεσις et par conséquent à la reformulation des principes axiologiques. Le bien et le mal sont « en nous » (ἐν ἡμῖν) et non pas dans les « objets extérieurs » (οὐχὶ δ' ἐν τοῖς ἐκτός)¹¹.

1112a1-3 et Épictète, *Diss.*, I 29, 1). C'est à propos du second point que la similitude est la plus forte, mais c'est sur ce point que les deux auteurs divergent dans le rapport qu'ils établissent entre la *prohairesis* et ce qui dépend de nous.

¹ Épictète, *Diss.*, I 8, 16 ; I 29, 3 ; I 29, 47 ; II 13, 10 ; II 16, 1 ; III 10, 18 ; IV 10, 28 ; IV 12 et dans une certaine mesure I 12, 18 pour la προαιρεσις ; II 5, 5 ; II 5, 8 ; III 20, 1 ; *Man.* 32, 1 pour ἐφ' ἡμῖν et ἐν ἐμῶν. Les autres passages renvoient à des éléments caractéristiques présents chez les premiers stoïciens : I 20, 6 (la φρόνησις) ; I 28, 2 (pudeur, loyauté, intelligence ...) pour les biens ; II 9, 15 ; II 19, 12-13 reprennent la formulation traditionnelle entre vertus, vices et des réalités comme la richesse, la santé, ce que fait aussi dans une certaine mesure IV 1, 132-133 ; II 22, 1-3 et III 3, 2 ne précisent aucune réalité correspondante.

² C'est un pléonasmе, mais également une manière de définir le bien. En effet, si l'on peut parler d'un bien du cheval, du chien, de l'homme (*Man.* 6, 1), en revanche, le bien au sens propre du terme ne concerne que l'homme (II 8, 5-10). Voir également Sénèque, déjà cité dans la partie précédente, *Ep. Mor.*, 124, 114 = LS 60H.

³ Épictète, *Diss.*, I 8, 16. Voir également I 29, 1 pour l'emploi de cette expression.

⁴ Ainsi traduit J. Souilhé : « une certaine disposition de la personne morale ».

⁵ Nous suivons en cela É. Bréhier qui propose « une volonté douée d'une certaine qualité ».

⁶ Épictète, *Diss.*, IV 12, 8. ἐγὼ αὐτὸς ἐμαντοῦ κατὰ ταῦτα ἐξουσίαν ἔχω μόνος.

⁷ Épictète, *Diss.*, I 18, 13.

⁸ Épictète, *Diss.*, II 16, 1.

⁹ Épictète, *Diss.*, III 10, 18.

¹⁰ Épictète, *Diss.*, I 29, 47

¹¹ Épictète, *Diss.*, III 20, 2.

Les *distinctions* entre des biens, des maux et des indifférents se fondent par conséquent sur ce critère. Épictète distingue ainsi le bien et le mal – qui *résident dans* la προαίρεσις – de ce qui n’est ni un bien ni un mal et qui correspond à des choses qu’il qualifie d’ἀπροαίρετα¹, autrement dit qui ne relèvent pas de la προαίρεσις. De même, Épictète oppose le bien et le mal qui résident « à l’intérieur de nous-mêmes » en précisant que, dans ce qui appartient à autrui, rien n’est un bien ni un mal². Il distingue l’essence du bien et celle du mal qui consistent en « un certain état de la προαίρεσις » qu’il oppose aux « choses extérieures » (τὰ ἐκτός) qui ne sont que des « matières pour la προαίρεσις »³. Épictète distingue enfin les choses qui dépendent de cette faculté d’évaluation de celles qui n’en dépendent pas, en opposant les προαιρετικά et les ἀπροαίρετα⁴. Les dernières ne sont ni des biens ni des maux tandis que les premières « dépendent de nous » (ἐφ’ ἡμῖν). Nous avons dit que les notions de προαίρεσις et d’ἐφ’ ἡμῖν étaient dans un rapport d’implication réciproque. Cette réciprocité se retrouve dans le contexte de réflexion sur les biens et les maux. Il y a une équivalence entre le fait de dépendre de l’individu et relever de la προαίρεσις. La réflexion sur les biens et les maux s’inscrit dans ce cadre : sont des biens et des maux les choses qui relèvent de la προαίρεσις, c’est à dire qui dépendent de nous. N’est un bien ou un mal que ce qui relève de la προαίρεσις car cela seul dépend de nous.

Le concept d’ἐφ’ ἡμῖν joue à son tour un grand rôle dans la reformulation de la distribution stoïcienne du précieux, indépendamment d’une référence explicite à la προαίρεσις. Il est très fréquemment utilisé pour qualifier et distinguer les catégories axiologiques traditionnelles⁵. Les biens et les maux dépendent de nous. Ce sont des types de réalités sur lesquelles nous avons pouvoir et réciproquement nous ne sommes maîtres que de ce genre de réalités. Quant aux choses qui ne dépendent pas de nous, elles ne sont ni des biens ni des maux⁶. C’est en II 5, 8 que se trouve particulièrement bien formulée l’association entre l’axiologie (être un bien, un mal, ou n’être ni un bien ni un mal) et le fait d’être au pouvoir de l’agent (ἐπι + datif).

¹ Épictète, *Diss.*, II 16, 1.

² Épictète, *Diss.*, II 5, 5.

³ Épictète, *Diss.*, I 29, 3. Οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ προαίρεσις ποιά, τοῦ κακοῦ προαίρεσις ποιά. τί οὖν τὰ ἐκτός; ὕλαι τῆ προαίρεσει
Nous allons revenir en détail sur ce texte dans la section suivante qui s’intéresse aux enjeux de cette reformulation bipartite.

⁴ Épictète, *Diss.*, II 13, 10.

⁵ Épictète, *Diss.*, I 29, 3 ; IV 10, 28.

⁶ Épictète, *Man.*, 32, 1.

Là où je suis empêché et contraint, parmi ces choses, l'obtention ne dépend pas de moi (οὐκ ἐπ' ἐμοί) et n'est ni un bien ni un mal (οὐδ' ἀγαθὸν ἢ κακόν) ; en revanche, l'usage est soit un mal soit un bien (ἢ κακόν ἢ ἀγαθόν) et dépend de moi (ἐπ' ἐμοί).¹

Le fait de dépendre ou pas et les catégories axiologiques sont mises sur le même plan dans un rapport d'équivalence et de synonymie : le fait que quelque chose dépende de moi (ἐπ' ἐμοί) est immédiatement associé au fait que l'élément en jeu est un bien ou un mal (ἢ κακόν ἢ ἀγαθόν). À l'inverse, l'indépendance, le fait que cela ne dépende pas de moi (οὐκ ἐπ' ἐμοί) est synonyme de son indifférence : elle n'est ni un bien ni un mal (οὐδ' ἀγαθὸν ἢ κακόν).

Les deux concepts servent donc à reformuler les catégories axiologiques établies par les premiers stoïciens, voire à les *relayer*². En effet, ces concepts prennent leur autonomie par rapport aux catégories traditionnellement mobilisées, à savoir les biens, les maux et les indifférents. Les critères de distinction deviennent en effet des catégories pertinentes en elles-mêmes : les « choses qui dépendent de nous » (τὰ ἐφ' ἡμῖν), les « choses qui relèvent de notre faculté de juger » (τὰ προαιρετικά). Savoir distinguer ce qui dépend de nous et n'en dépend pas, privilégier le soin de sa προαίρεσις et de ce qui en relève plutôt que des objets extérieurs sont des injonctions extrêmement fréquentes et qui se passent des catégories traditionnelles.

Les biens et les maux ont donc été pour nous un point de départ heuristique pour découvrir que les catégories pertinentes pour rendre compte du vil et du précieux sont moins « biens maux, indifférents » que des catégories formées à partir des concepts de ἐφ' ἡμῖν et de προαίρεσις : les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas ; *c'est à dire* la προαίρεσις et les choses qui relèvent de la προαίρεσις par opposition à celles qui n'en relèvent pas et qui ont une certaine valeur positive ou négative selon qu'elles sont conformes ou contraires à la nature. Plusieurs déplacements se font jour qu'il importe d'identifier et d'analyser. Mais il convient au préalable de montrer que Marc Aurèle hérite dans une large mesure de cette reformulation, qu'il s'inscrit dans la voie ouverte par Épictète dont il connaissait les propos³ et qu'il cite même à l'occasion¹.

¹ Épictète, *Diss.*, II 5, 8. ὅπου κωλυτὸς καὶ ἀναγκαστὸς εἰμι, ἐκείνων ἢ μὲν τεύξις οὐκ ἐπ' ἐμοί οὐδ' ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἢ χρῆσις δ' ἢ κακόν ἢ ἀγαθόν, ἀλλ' ἐπ' ἐμοί.

² Nous envisageons plus bas les conséquences de cette reformulation bipartite, entre autre son enjeu par rapport à la distinction des indifférents qui s'en trouve quelque peu marginalisée.

³ Junius Rusticus lui a transmis l'enseignement d'Épictète. Voir *P I 7*. Sur Rusticus, voir également *Histoire d'Auguste. Vie de Marc Aurèle*, III, 3, p. 138 et Dion, LXXII, 35, 1, p. 64. Sur la biographie de Marc Aurèle, cf. P. Hadot, *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, Paris, LGF, 1997 (1992), chapitre 1.

5. 1. 2. 2. *Le devenir de cette reformulation chez Marc Aurèle*

Marc Aurèle maintient en effet les principes généraux de l'axiologie élaborée par les anciens stoïciens d'une part – à savoir la restriction du bien et du mal à des éléments « moraux » et la relégation de l'ensemble des choses et événements hors du bien et du mal², autrement dit la distinction entre deux types de valeur – et que, d'autre part, il abandonne définitivement les formulations tripartites pour leur préférer des distinctions bipartites. Et dans les bipartitions qu'il propose, s'il reprend parfois la distinction chère à Épictète entre ce qui dépend de moi et ce qui n'en dépend pas³, Marc Aurèle avance en revanche *aussi* des distinctions sur la base d'autres critères, notamment la Fortune et la nature. La catégorie, pourtant centrale, de *προαιρέσις* se trouve pour sa part abandonnée et remplacée, entre autres, par celle d'*ἡγεμονικόν*. Tels sont les deux points que nous allons analyser.

A. Reformulation bipartite radicalisée (pas de tripartition) qui se développe aussi avec des critères inverses : la nature et la Fortune.

Marc Aurèle insiste souvent sur un critère de distinction inverse par rapport à celui qu'utilise Épictète. Si lui aussi utilise la distinction entre ce qui dépend de moi et ce qui n'en dépend pas, il prend la nature et la Fortune comme critères de partage pour insister sur le fait que les éléments qui en relèvent « ne sont pas des biens » ou « ne sont pas des maux ». Au lieu de dire, comme Épictète, que « cela ne dépend pas de moi », Marc Aurèle montre que cela dépend de la nature ou de la Fortune et que, par conséquent, cela ne peut pas être un mal, dans le premier cas, un bien ni un mal, dans le second cas. Développons chacun de ces aspects.

1. La référence à la nature sert en un double sens puisqu'elle fait office d'argument pour l'indifférence de ce que l'on pourrait à tort considérer comme un mal et pour l'indifférence de ce que l'on pourrait à tort considérer comme un bien. Il s'agit à chaque fois de produire une confrontation avec la nature. Tel élément peut-il être ramené à un processus ou à des éléments naturels, il ne saurait alors être considéré comme un bien ou un mal. Dans le second cas, tout événement dont on pourrait estimer qu'il blesse, qu'il lèse, qu'il nuit, bref, qu'il est un véritable « mal », s'il est possible de le

¹ Entre autres, Marc Aurèle *P* XI 6, texte sur lequel nous reviendrons. Voir également IV 41 ; XI 34. *P* VII 19 fait référence au personnage sans le citer.

² Marc Aurèle *P* VIII 1.

³ Marc Aurèle *P* VI 41 ; VIII 7 ; IX 40 ; XI 37.

retraduire dans les termes du fonctionnement naturel, ne peut, pour cette raison, être considéré comme un mal. Il s'agit notamment de situations comme la mort, le vieillissement qui se trouvent traduits dans les termes de l'évolution et de la transformation des choses et des éléments. Marc Aurèle l'énonce comme une loi générale :

C'est en effet selon la nature (κατὰ φύσιν γάρ) ; or, il n'y a rien de mal selon la nature (οὐδὲν δὲ κακὸν κατὰ φύσιν)¹.

Marc Aurèle fait jouer comme une règle l'axiome qui dit que « selon la nature, il n'y a aucun mal ». Il lui suffit en effet de montrer que telle situation, tel événement se produit selon la nature, et, grâce à cet axiome, la conclusion se fait toute seule : donc ce n'est pas un mal. Marc Aurèle utilise plusieurs fois ce procédé à propos de la mort et du vieillissement². Et Marc Aurèle de justifier cette règle en X 7³ d'une façon assez similaire à la manière dont Diogène Laërce expliquait l'οἰκειώσις, à savoir qu'il serait absurde de penser que la nature a pu agir autrement⁴, ce qui se fonde sur une certaine conception de la nature providentielle. Réciproquement, tout objet dont on pourrait s'enticher au point de le désirer sans mesure, ou d'en déplorer la perte, s'il est possible de le traduire en termes d'éléments naturels, ne saurait être considéré comme un bien⁵. Rapporter par exemple tel plat dont

¹ Marc Aurèle *P* II 17, 2.

² Marc Aurèle *P* IX 21 : « Fin d'un acte, pause dans la volonté et le jugement, cette sorte de mort n'est pas un mal. Passe maintenant à l'âge ; enfance, adolescence, jeunesse, vieillesse : chacun de ces âges est un changement, une mort ; est-ce un mal ? Passe maintenant à la vie que tu as menée sous la conduite de ton grand-père, puis de ta mère, enfin de ton père ; tu trouves encore là bien des différences, des changements, des choses qui cessent ; demande-toi : est-ce terrible ? Il en est donc de même de la vie tout entière quand elle cesse, quand elle s'arrête ou quand elle change » (Ενεργείας ἀπολήξις, ὀρμῆς καὶ ὑπολήψεως παύλα, οἷον θάνατος· οὐδὲν κακόν· μέτιθι νῦν ἐπὶ ἡλικίαν, οἷον τὴν παιδικήν, τὴν τοῦ μεираκίου, τὴν νεότητα, τὸ γῆρας· καὶ γὰρ τούτων πᾶσα μεταβολή, θάνατος· μήτι δεινόν; μέτιθι νῦν ἐπὶ βίον τὸν ὑπὸ τῷ πάππῳ, εἴτ' τὸν ὑπὸ τῇ μητρὶ, εἴτα τὸν ὑπὸ τῷ πατρὶ, καὶ ἄλλας δὲ πολλὰς διαφθορὰς καὶ μεταβολὰς καὶ ἀπολήξεις εὐρίσκων ἐπερώτα σεαυτὸν· μήτι δεινόν; οὕτως τοίνυν οὐδὲ ἢ τοῦ ὄλου σου βίου λῆξις καὶ παύλα καὶ μεταβολή). Traduction É. Bréhier. Voir également *P* IX 35.

³ Marc Aurèle *P* X, 7, 1 : « Les parties de l'Univers qui, par nature, sont contenues dans le monde, périssent nécessairement (le mot doit être pris au sens de 'subir une altération') ; mais si c'est pour elle un mal et une nécessité, c'est que l'univers serait mal gouverné puisque ses parties, puisque ses parties s'altèrent et sont faites avant tout pour périr. Est-ce la nature elle-même qui a entrepris de faire du mal à ses propres parties, de les faire tomber dans le mal et d'y succomber nécessairement ? Ou bien des choses pareilles se font-elles à son insu ? L'un et l'autre est incroyable » (Τοῖς μέρεσι τοῦ ὄλου, ὅσα φύσει περιέχεται ὑπὸ τοῦ κόσμου, ἀνάγκη φθειρεσθαι· λεγέσθω δὲ τοῦτο σημαντικῶς τοῦ ἀλλοιοῦσθαι· εἰ δὲ φύσει κακόν τε καὶ ἀναγκαῖόν ἐστι τοῦτο αὐτοῖς, οὐκ ἂν τὸ ὄλον καλῶς διεξάγοιτο τῶν μερῶν εἰς ἀλλοίωσιν ἰόντων καὶ πρὸς τὸ φθειρεσθαι διαφόρως κατεσκευασμένων. (πότερον γὰρ ἐπεχείρησεν ἢ φύσις αὐτὴ τὰ ἑαυτῆς μέρη κακοῦν καὶ περιπτωτικὰ τῷ κακῷ καὶ ἐξ ἀνάγκης ἐμπύτωτα εἰς τὸ κακὸν ποιεῖν, ἢ ἔλαθεν αὐτὴν τοιάδε τινα γινόμενα; ἀμφότερα γὰρ ἀπίθανα.)). Traduction É. Bréhier.

⁴ *DL* VII 85, 5-7 = *SVF* III, 178 : « Il ne serait pas vraisemblable en effet que (la nature) ait rendu l'être vivant étranger (à soi-même), ni, qu'après l'avoir fait, elle ne l'ait rendu ni étranger ni approprié (à soi-même). Reste donc à dire qu'en le constituant elle l'a approprié à lui-même » (οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτὸ <αὐτῷ> τὸ ζῶον, οὔτε ποιήσασαν αὐτό, μήτ' ἀλλοτριῶσαι μήτ' [οὐκ] οἰκειῶσαι· ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστησαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό). Traduction R. Goulet.

⁵ Marc Aurèle *P* VI 13.

on se régale d'avance à sa cause naturelle lui ôte tout le prestige qui invitait à le considérer comme absolument désirable. Mieux, rapporter un élément qui attire et qui fascine à ses causes naturelles et à sa constitution physique permet de s'en détacher, mais c'est un point sur lequel nous aurons à revenir au cours du chapitre 7. Contentons-nous pour l'instant de dire que la nature apparaît comme un critère d'identification des indifférents, de choses et de situations que l'on ne saurait qualifier de bonnes ou de mauvaises. Aussi une équivalence apparaît-elle entre ce qui relève de la nature et se produit conformément à elle d'une part et ce qui ne peut être un mal ni un bien.

On retrouve un usage similaire de la naturalité chez Épictète quand il dédramatise par exemple la mort en montrant qu'il s'agit d'un phénomène naturel et que ce serait même une malédiction, par exemple, pour les épis de ne pas être moissonnés¹. A cette différence près que Marc Aurèle l'utilise très explicitement comme un critère d'identification des indifférents, une sorte de réactif. Nous avons affaire à un usage spécifique du concept de « nature » comme critère qui se fonde sur une certaine acception de la notion de « nature ». Quand le critère de la nature conduit Marc Aurèle à identifier *ce qui est indifférent* par rapport à ce qui ne l'est pas, « nature » est alors considérée comme force productive et la conformité comme une redescription du fonctionnement et des lois de développement de cette nature et la « contrariété à la nature » n'a pas de sens. On ne confondra pas cette acception avec la nature particulière, la constitution propre de tel vivant. Sur la base de cette acception, la notion de « nature » permettait de distinguer, dans l'ancien stoïcisme les indifférents absolus des indifférents qualifiés² et plus généralement, y compris chez Épictète, de distinguer parmi des indifférents³. On ne confondra pas non plus avec une autre acception où la conformité à la nature résulte d'un comportement de l'agent rationnel à sa nature et à la nature du tout. Dans ce cas, comme dans le cas précédent et contrairement au premier qui nous occupait, l'opposition entre conformité et contrariété est tout à fait pertinente et intelligible puisqu'elle renvoie à la distinction du bien et du mal⁴. C'est en un sens bien précis que la nature sert de critère de distinction entre des indifférents (positivement ou négativement qualifiés) d'une part et d'autre

¹ Épictète, *Diss.*, II 6, 11-13, 1 : « Pourquoi, par exemple, les épis germent-ils ? N'est-ce pas pour mûrir ? Et s'ils mûrissent, n'est-ce pas aussi pour être moissonnés ? Lorsqu'ils germent en effet, ils n'ont point atteint leur perfection. Si donc ils avaient le sentiment, devraient-ils supplier de ne jamais être moissonnés ? Mais c'est une malédiction pour des épis de ne jamais être moissonnés » (Ἐπεὶ τοὶ τίνος ἕνεκα γίνονται στάχυες; οὐχ ἵνα καὶ ξηρανθῶσιν; ἀλλὰ ξηραίνονται μὲν, οὐχ ἵνα δὲ καὶ θερισθῶσιν; οὐ γὰρ ἀπόλυτοι γίνονται. εἰ οὖν αἰσθησὶν εἶχον, εὐχέσθαι αὐτοὺς ἔδει, ἵνα μὴ θερισθῶσιν μηδέποτε; τοῦτο δὲ κατὰρα ἐστὶν ἐπὶ σταχύων τὸ μηδέποτε θερισθῆναι.). Traduction J. Souilhé.

² Cf. chapitre 2, 1. 2.

³ Cf. ce que nous en avons dit dans les premiers paragraphes de ce chapitre.

⁴ Marc Aurèle *P II* 1, 1, 11-12 : « Il est contre nature de s'opposer les uns aux autres » (τὸ οὖν ἀντιπράσσειν ἀλλήλοις παρὰ φύσιν); à l'inverse, VI 33, 1, 4-5 « s'il (*scil.* le travail) n'est pas contre nature, il n'est pas pour lui (*scil.* l'homme) un mal » (εἰ δὲ παρὰ φύσιν αὐτῷ οὐκ ἔστιν, οὐδὲ κακὸν ἐστὶν αὐτῷ). Traduction É. Bréhier.

part ce qui relève du bien et du mal. L'opposition se joue donc entre un développement naturel général et l'action d'un être raisonnable, ce qui est une manière de reformuler la distinction que l'on trouvait chez Épictète entre les objets extérieurs et la *προαίρεσις*, autrement dit entre des biens et des maux d'un côté et des indifférents de l'autre.

2. La Fortune et le hasard jouent également un rôle significatif dans la distinction entre les biens et les maux d'une part et les indifférents d'autre part.

Ce n'est point pour l'avoir ignoré ni pour en avoir eu connaissance sans pouvoir le prévenir ou le corriger, que la nature universelle (ή τῶν ὅλων φύσις) aurait laissé passer ce mal ; elle ne se serait pas, par impuissance ou par incapacité, trompée au point de faire échoir indistinctement (πεφυρμένως συμβαίνει) aux bons et aux méchants une part égale de biens et de maux ? Or, la mort et la vie, la gloire et l'obscurité, la douleur et le plaisir, la richesse et la pauvreté, toutes ces choses échoient également (ἐπίσης συμβαίνει) aux bons et aux méchants, sans être par elles-mêmes ni belles ni laides (οὔτε καλὰ ὄντα οὔτε αἰσχροῦ). Elles ne sont donc ni des biens ni des maux (οὔτ' ἄρ' ἀγαθὰ οὔτε κακά ἐστι).¹

Il s'agit d'argumenter en faveur de la providence, autrement dit de montrer que les dieux existent et se soucient de nous. Il ne serait pas possible, dès lors, qu'ils aient laissé l'homme sensible à quelque mal que se soit sans lui donner les moyens de s'en prémunir. Dès lors, il est nécessaire, dans ce contexte providentialiste de considérer les avantages qui échoient aux uns et aux autres indépendamment de leur qualité comme des choses indifférentes. On distingue donc ces avantages et inconvénients qui sont sous la dépendance de la Fortune et le bien et le mal qui sont au pouvoir de l'individu. Cela permet certes de justifier certaines situations qui apparaissent injustes et scandaleuses : pourquoi ceux qui sont injustes et méchants jouissent-ils d'honneurs, de richesses de bonne réputation alors que ce n'est pas toujours le cas des gens de biens² ? L'enjeu eudémonique de la distinction – sur lequel nous allons revenir³ – est en parfaite cohérence avec une théorie providentialiste. Il serait en effet impossible de faire des événements des biens et des maux sous peine de devoir véritablement qualifier d'injuste l'ordre du monde. Réciproquement, le respect de la distinction permet seul la piété. Mais l'on peut également considérer le hasard et la Fortune comme

¹ Marc Aurèle *P* II 11, 3, 1-4, 5. οὔτε δὲ κατ' ἀγνοίαν οὔτε εἰδυῖα μὲν, μὴ δυναμένη δὲ προφυλάξασθαι ἢ διορθώσασθαι ταῦτα ἢ τῶν ὅλων φύσις παρείδεν ἂν, οὔτ' ἂν τηλικούτον ἤμαρτεν ἦτοι παρ' ἀδυναμίαν ἢ παρ' ἀτεχνίαν, ἵνα τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ ἐπίσης τοῖς τε ἀγαθοῖς ἀνθρώποις καὶ τοῖς κακοῖς πεφυρμένως συμβαίνει. θάνατος δὲ γε καὶ ζωὴ, δόξα καὶ ἀδοξία, πόνος καὶ ἡδονή, πλοῦτος καὶ πενία, πάντα ταῦτα ἐπίσης συμβαίνει ἀνθρώπων τοῖς τε ἀγαθοῖς καὶ τοῖς κακοῖς, οὔτε καλὰ ὄντα οὔτε αἰσχροῦ. οὔτ' ἄρ' ἀγαθὰ οὔτε κακά ἐστι. Traduction M. Meunier.

² On rapprocherait à bon droit cette question de l'apologue biblique de Job. Et la notion d'épreuve qui apparaît dans le texte biblique se retrouverait même à l'identique chez Sénèque dans le traité *De la constance du sage*.

³ Cf. section 2 et chapitre 6, section 1.

des critères destinés à identifier sans coup férir des choses qui sont indifférentes, un critère satisfaisant de discrimination du réel : si telle chose ou telle situation peut arriver à tout le monde et à n'importe qui, alors, on ne saurait la considérer comme un bien ni comme un mal¹. On retrouverait dès lors une distinction similaire à celle que proposait Épictète, à cette différence près que les indifférents reçoivent cette fois une qualification positive : ils ne sont plus « ce qui ne dépend pas de soi » mais « ce qui est au pouvoir de la Fortune ». Le rôle critériologique de la Fortune se trouvait déjà chez Sénèque qui affirme que la distribution des désavantages aux hommes de bien et des avantages aux gens de peu doit être compris comme un argument en faveur du fait que les désavantages en question ne sont pas des maux et que les avantages ne sont pas des biens².

L'appartenance à la nature et la Fortune assurent une reformulation de la catégorie des « indifférents qualifiés » en lui donnant un critère qui fonctionne réciproquement comme critère négatif des biens et des maux et donne une structure conceptuelle satisfaisante pour mettre en exergue la distinction pertinente entre deux types de réalités, une distinction similaire à celle qui oppose, chez Épictète, ce qui dépend de soi et ce qui n'en dépend pas.

B. Relève de la προαίρεσις par l'ἡγεμονικόν et maintien des ἀπροαίρετα

Un autre infléchissement par rapport à Épictète consiste dans l'abandon du concept de προαίρεσις et dans le quasi abandon du réseau conceptuel orchestré autour de cette notion qui se trouve remplacée par celle d'ἡγεμονικόν et de ses relais νοῦς et διάνοια, δαίμων.

1. La seule occurrence du terme προαίρεσις intervient dans une citation explicite d'Épictète³. Si Marc Aurèle reprend l'idée à son compte, à savoir que cette προαίρεσις est propre à l'individu et qu'elle est libre par rapport à autrui qui ne peut la dérober, il ne réutilise jamais le concept. Il importe

¹ Pour une reformulation de la même idée en fonction du concept de nature, cf. P IV 39, 1, 8-9 : « Ce qui arrive aussi bien à celui qui vit contre la nature qu'à celui qui vit selon la nature, n'est ni conforme ni contraire à la nature » (ὁ γὰρ <καὶ τῷ παρὰ φύσιν> καὶ τῷ κατὰ φύσιν βιοῦντι ἐπίσης συμβαίνει, τοῦτο οὔτε κατὰ φύσιν ἐστὶν οὔτε παρὰ φύσιν). Traduction É. Bréhier.

² Sénèque, *De Prov.*, V, 1 : « Le but du dieu, comme celui du sage, est de montrer que les objets des désirs et des craintes du vulgaire, ne sont ni des biens ni des maux. Or, les uns seraient sans contredit des biens s'ils ne les accordaient qu'aux bons et les autres des maux s'ils ne les imposaient qu'aux méchants », (*Hoc est propositum deo, quod sapienti uiro, ostendere haec quae uulgi appetit, quae reformidat, nec bona esse nec mala. Apparebit autem bona esse si illa non nisi bonis uiris tribuerit, et mala esse si tantum malis irrogauerit*). Traduction WV.

³ Marc Aurèle, P XI 36 : « 'Le vol de notre *prohairesis*, cela ne peut pas arriver', un mot d'Épictète » (Ληστής προαιρέσεως οὐ γίνεται. τὸ τοῦ Ἐπικτήτου). Notre traduction.

néanmoins de mentionner aussi une double occurrence de *προαιρετικόν* qui semble remplir le rôle dévolu chez Épictète à la *προαίρεσις* et qui va dans le même sens que la citation, autrement dit l'indépendance de la *προαίρεσις* à l'égard d'autrui.

À mon *proharetique* (τῷ ἐμῷ προαιρετικῷ), le *proharetique* du voisin (τὸ τοῦ πλησίον προαιρετικόν) est tout aussi indifférent que son petit souffle ou sa misérable chair.¹

On peut interpréter ce « proharetique » comme « ce qui relève de la *προαίρεσις* » ou bien, puisque le terme n'est pas employé par Marc Aurèle, comme « ce qui est au pouvoir de l'individu, ce sur quoi il a pouvoir » : ce sur quoi autrui a pouvoir est indifférent pour ce sur quoi moi-même j'ai pouvoir. Il s'agit de délimiter des sphères d'influence ; il n'y a aucun empiètement entre les *véritables* domaines de pouvoir. Aucune concurrence ne peut avoir lieu à leur sujet. On retrouve exactement le sens de la citation d'Épictète qui affirme que la *προαίρεσις* ne peut être dérobée, saisie par autrui : elle est inaliénable et nous aurons à nous en souvenir par la suite². Marc Aurèle ne néglige pas complètement la notion mais elle n'intervient que dans deux passages, l'un où Marc Aurèle cite Épictète, l'autre où il exprime une idée semblable en utilisant le terme *προαιρετικόν* qu'Épictète n'utilise lui-même qu'une seule fois en ce sens³. Il n'est pas exagéré de dire que Marc Aurèle abandonne le concept de *προαίρεσις*, même s'il conserve parfois certains aspects du réseau conceptuel.

2. Marc Aurèle utilise en effet à plusieurs reprises l'adjectif négatif *ἀπροαιρετον* au sens où l'employait Épictète, à savoir pour rendre compte des choses extérieures sur lesquelles l'agent n'a aucun pouvoir mais qui relèvent en revanche de l'événementiel et de l'action d'autrui.

¹ Marc Aurèle, *P VIII* 56, 1. Τῷ ἐμῷ προαιρετικῷ τὸ τοῦ πλησίον προαιρετικόν ἐπίσης ἀδιάφορόν ἐστιν, ὡς καὶ τὸ πνευμάτιον αὐτοῦ καὶ τὸ σαρκίδιον. Notre traduction.

² Cf. chapitre 6, 2. 3.

³ Épictète, *Diss.*, I 17, 23, 1-3 : « Vois-tu que dans ce domaine ton *proharetique* est libre, affranchi, exempt d'entraves » (ὄρας ὅτι ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ τὸ προαιρετικόν ἔχεις ἀκάλυτον ἀνανάγκαστον ἀπαραπόδιστον;). Traduction J. Souilhé modifiée pour mettre le terme important exergue. Lui-même traduisait d'ailleurs *προαιρετικόν* comme *προαίρεσις* par « personne morale ».

Dès que tu supposes un bien ou un mal (*ἀγαθὸν ἢ κακόν*) pour toi (*σαυτῷ*) dans une quelconque des choses *aproairetiques* (*τῶν ἀπροαιρέτων*), il en résulte nécessairement, si un tel mal se rencontre ou si tu manques un tel bien, que tu en fasses reproches aux dieux, que tu haïsses les hommes qui sont causes de cette rencontre ou de cet échec, ou que tu soupçonnes de l'être. Or c'est bien souvent du fait de la différence [que nous faisons] à l'égard des choses, que nous sommes injustes (*καὶ ἀδικούμεν δὴ πολλὰ διὰ τὴν πρὸς ταῦτα διαφορὰν*). Mais si nous jugeons que seules les choses qui dépendent de nous (*τὰ ἐφ' ἡμῖν*) sont des biens et des maux (*ἀγαθὰ καὶ κακὰ*), il ne reste aucun motif d'accuser les dieux ni de nous maintenir en état de guerre contre les hommes.¹

La question est de savoir où placer son bien, ou plutôt d'envisager les conséquences – par rapport aux dieux et à autrui – qui résultent de cette attribution du bien et du mal. Nous réservons pour le chapitre suivant² l'analyse des thématiques dans lesquelles s'inscrit l'occurrence d'*ἀπροαίρετον* qui nous intéresse. Deux types de réalités se trouvent opposées : celles qui dépendent de nous (*τὰ ἐφ' ἡμῖν*) et les *ἀπροαίρετα*. Ces notions, opposées, prennent sens l'une par rapport à l'autre. Est considéré comme *ἀπροαίρετον* ce qui ne dépend pas de nous, ce qui est tout à fait le sens qu'Épictète attribue à cette notion. Un autre rapprochement est possible, qui se fonderait sur une correction de *τὴν πρὸς ταῦτα διαφορὰν* en *τὴν πρὸς ταυτ' ἀδιαφορὰν*, C'est l'indifférence qui serait de mise par rapport aux *ἀπροαίρετα*, une idée que l'on retrouve en XI, 16³ et qui viendrait justifier la correction.

Les autres occurrences d'*ἀπροαίρετον* vont dans le même sens. La fin de la vie n'est pas considérée comme quelque chose de honteux (*αἰσχροῦν*) dans la mesure où cela est *ἀπροαίρετον*, indépendant de la décision de l'agent qui n'en est pas, pour cette raison, responsable⁴, Marc Aurèle retrouvant là une formule des *Entretiens* qui est d'ailleurs une citation de Diogène de Sinope⁵. Se séparer (*χωρίζω*) des éléments *ἀπροαίρετα*, à savoir dans le passage en question ce qui survient à propos du corps ou du souffle vital, permet de passer une vie sans trouble⁶ puisqu'on ne s'investit pas

¹ Marc Aurèle, *P VI*, 41, 1. Ο τι ἂν τῶν ἀπροαιρέτων ὑποστήσῃ σαυτῷ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἀνάγκη κατὰ τὴν περίπτωσιν τοῦ τοιούτου κακοῦ ἢ τὴν ἀπότευξιν τοῦ τοιούτου ἀγαθοῦ μέμνησθαι σε θεοῖς καὶ ἀνθρώπους δὲ μισῆσαι τοὺς αἰτίους ὄντας ἢ ὑποπτευομένους ἔσεσθαι τῆς ἀποτεύξεως ἢ τῆς περιπτώσεως, καὶ ἀδικούμεν δὴ πολλὰ διὰ τὴν πρὸς ταῦτα διαφορὰν. ἔαν δὲ μόνα τὰ ἐφ' ἡμῖν ἀγαθὰ καὶ κακὰ κρίνωμεν, οὐδεμία αἰτία καταλείπεται οὔτε θεῷ ἐγκαλέσαι οὔτε πρὸς ἀνθρώπων στήναι στάσιν πολεμίου. Traduction É. Bréhier modifiée.

² Cf. 6, section 1 et 2, 1-2.

³ Marc Aurèle, *P XI* 16, 1 : « Vivre de la vie la plus belle, c'est au pouvoir de l'âme, si l'on est indifférent aux choses indifférentes » (*Κάλλιστα διαζῆν, δύναμις αὐτῆ ἐν τῇ ψυχῇ, ἔαν πρὸς τὰ ἀδιάφορά τις ἀδιαφορῇ*). Traduction É. Bréhier.

⁴ Marc Aurèle, *P XII* 23, 1, 10-13 : « Donc la cessation de la vie n'est pas un mal pour chacun, puisqu'elle n'est pas un sujet de honte, étant involontaire et sans dommage pour la société ; mais elle est un bien puisqu'elle est opportune, utile à l'univers, et qu'elle se rencontre avec lui » (*ἢ οὖν κατάπαυσις τοῦ βίου ἐκάστω οὐ κακὸν μὲν ὅτι οὐδὲ αἰσχροῦν, εἴπερ καὶ ἀπροαίρετον καὶ οὐκ ἀκοινωνήτων. ἀγαθὸν δὲ εἴπερ τῷ ὅλῳ καίριον καὶ συμφέρον καὶ συμφερόμενον*). Traduction É. Bréhier.

⁵ *DL VI*, 43 cité en *Diss.*, I 24, 6, 2-3

⁶ Marc Aurèle, *P XII* 3, 1.

dans des réalités qui peuvent toujours nous échapper¹. Une occurrence de l'adverbe ἀπροαιρετώς, qui n'est en revanche jamais utilisé par Épictète, va dans le même sens : cela fait référence aux éléments qui sont attribués à chacun au cours de la marche du monde, autrement dit par le destin. Ils sont attribués ἀπροαιρετώς², sans que l'individu y prenne quelle que part que ce soit.

Le couple προαιρετικόν/ἀπροαίρετον, qui n'apparaît qu'une seule fois, fonctionne en revanche tout autrement que chez Épictète et perd même complètement le rôle qu'il jouait, ce qui n'est pas non plus sans poser problème par rapport au passage cité plus haut qui donnait à προαιρετικόν un sens ou plutôt un statut relativement proche de cette notion chez Épictète, à savoir ce qui dépend de l'individu et lui est propre et qui s'oppose à ce qui ne dépend pas de lui et dont rend compte – y compris chez Marc Aurèle – la notion d'ἀπροαίρετον.

Comment la faculté directrice de l'âme (τὸ ἡγεμονικόν) use-t-elle d'elle-même (ἑαυτῷ χρήται) ? En effet, tout est là. Le reste, qu'il soit *prohairesique* ou *aprohairesique* (ἢ προαιρετικά ἐστὶν ἢ ἀπροαίρετα) est cadavre et fumée.³

Ce n'est plus un rapport d'opposition qui se fait jour entre ce qui relève de la προαίρεσις et ce qui n'en relève pas⁴. Ou plutôt l'opposition qui les distingue, puisqu'ils s'inscrivent dans une proposition disjonctive, est présentée comme minime en regard du statut commun qu'ils partagent – ils sont cadavre et fumée – et en regard de la seule chose importante : l'hégémonique ou plutôt *la manière dont la partie directrice de l'âme se rapporte à elle-même*. Il nous semble que c'est dans cette référence à l'usage que se résout la difficulté. En effet, de la même manière qu'il est de peu d'importance que la santé soit préférable à la maladie si l'on ne sait pas en faire usage⁵ ; de la même manière ici, il est de peu d'importance que certaines choses dépendent de nous par opposition à d'autres si l'on ne sait pas mettre en œuvre correctement cette faculté directrice. Marc Aurèle utilise certes le couple προαιρετικόν/ἀπροαίρετον dans une argumentation qui n'a pas son équivalent chez Épictète, mais cela ne nous semble pourtant pas en contradiction avec le sens et le statut de ces notions chez Épictète, pas plus qu'avec leur usage chez Marc Aurèle. À l'inverse, s'il n'y a pas de renversement du sens accordé à ces notions, elles se trouvent néanmoins marginalisées, par la faible fréquence des occurrences, par la relativisation qui en est faite en regard de l'usage dans le passage que nous venons

¹ Cf. chap. 4 ; nous y reviendrons au cours de la première section du chapitre 6.

² Marc Aurèle, *P* III 6, 1.

³ Marc Aurèle, *P* XII 33. Πῶς ἑαυτῷ χρήται τὸ ἡγεμονικόν; ἐν γὰρ τούτῳ τὸ πᾶν ἐστὶ. τὰ δὲ λοιπὰ ἢ προαιρετικά ἐστὶν ἢ ἀπροαίρετα, νεκρὰ καὶ καπνός. Notre traduction.

⁴ Épictète, *Diss.*, III 7, 5 où ce couple dessine une opposition fondamentale, la question étant de préciser, pour le disciple, à laquelle de ces deux catégories l'âme appartient.

⁵ Épictète, *Diss.*, III 20, 1-4.

d'analyser. Pas plus la προαίρεσις que le réseau conceptuel qui lui est associé ne sont au cœur du propos de Marc Aurèle. Les choses qui dépendent de nous appellent un usage correct et c'est à une autre faculté – l'ἡγεμονικόν¹ – que Marc Aurèle le confie ou plutôt, *ce n'est pas sous l'angle du choix et de la décision* que Marc Aurèle envisage l'activité propre de l'agent.

3. Si l'on reprend les passages où l'ἀπροαίρετον intervient, on voit qu'il y est souvent opposé à des notions qui relèvent de l'activité de penser – le νοῦς et la διάνοια – et non pas du choix ou de ce que l'on appellerait de façon sans doute anachronique la « volonté »². Si, en VI 41 et en XI 23, l'ἀπροαίρετον est présenté dans un jeu d'opposition avec « les choses qui dépendent de nous » et, par conséquent avec le bien et le mal dont il est exclu, les autres passages invitent en effet à prendre en compte un autre jeu d'opposition. Les événements dont le destin est cause sont présentés comme la matière sur laquelle l'action de l'agent s'élabore « en fonction de la droite raison » (κατὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθόν) et d'où la pensée (διάνοια) tire son contentement (ἀρκεῖσθαι)³. De même, la séparation qu'il convient de produire à l'égard des ἀπροαίρετα s'inscrit dans le contexte d'une anthropologie tripartite qui distingue le corps et le souffle – exprimés par les diminutifs σωματίον, πνευμάτιον – d'une part qui constituent l'homme, qui sont « tiennes » (σά ἐστι), dit Marc Aurèle, et dont il doit s'occuper (ἐπιμελεῖσθαι) et, d'autre part la seule chose propre à l'homme, la « seule qui soit tienne au sens fort du terme » (μόνον κυρίως σόν) à savoir l'esprit (νοῦς), ce qui se trouve réaffirmé dans l'équivalence (τουτέστιν) entre « toi-même » (σεαυτόν) et la pensée (ἡ σὴν διάνοια)⁴. On trouverait

¹ On compte 45 occurrences du terme dans l'ensemble des *Pensées*.

² Sur l'archéologie de la notion voir A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London, California UP, 1982. et sur sa présence dans la pensée stoïcienne, voir A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Vrin, 1973.

³ Marc Aurèle, *P* III 6, 1, 1-5 ; : « Si dans la vie humaine tu trouves mieux que la justice, la vérité, la tempérance, le courage et, en général la satisfaction que ton esprit trouve en lui-même dans les actes où il se montre agissant selon la droite raison, et qu'il trouve dans le destin, s'il s'agit du sort qui t'est assigné sans ta volonté ; si, dis-je tu vois une chose meilleure, tourne-toi vers elle » (Εἰ μὲν κρεῖττον εὐρίσκεις ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ δικαιοσύνης, ἀληθείας, σωφροσύνης, ἀνδρείας καὶ καθάπαξ τοῦ ἀρκεῖσθαι ἑαυτῇ τὴν διάνοιάν σου, ἐν οἷς κατὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθόν πρᾶσσοντά σε παρέχεται, καὶ [ἐν] τῇ εἰμαρμένῃ ἐν τοῖς ἀπροαίρετως ἀπονεμομένοις). Traduction É. Bréhier.

⁴ Marc Aurèle, *P* XII 3, 1, 1-7 ; 2, 6-8 : « Tu es composé de trois choses : le corps, le souffle vital et l'intelligence. Les deux premières sont tiennes dans la mesure où il faut s'en occuper ; mais seule la troisième est essentiellement tienne. Et si tu sépares de toi-même, c'est à dire de ta pensée, tout ce que les autres font ou disent, tout ce que tu as toi-même fait ou dit, tout ce qui te trouble en songeant à l'avenir, toutes ces impressions involontaires qui surviennent dans le corps qui t'enveloppe ou le souffle vital qui t'est lié (...) tu pourras passer le temps qui te reste jusqu'à ta mort sans trouble, noblement et d'une manière agréable à ton propre démon » (Τρία ἐστὶν ἐξ ὧν συνέστηκες· σωματίον, πνευμάτιον, νοῦς. τούτων τὰλλα μέχρι τοῦ ἐπιμελεῖσθαι δεῖν σά ἐστι, τὸ δὲ τρίτον μόνον κυρίως σόν. <δι>ὸ ἐὰν χωρίσης ἀπὸ σεαυτοῦ, τουτέστιν ἀπὸ τῆς σῆς διανοίας, ὅσα ἄλλοι ποιοῦσιν ἢ λέγουσιν ἢ ὅσα αὐτὸς ἐποίησας ἢ εἶπας καὶ ὅσα ὡς μέλλοντα ταράσσει σε καὶ ὅσα τοῦ περικειμένου σοι σωματίου ἢ τοῦ συμφύτου πνευματίου ἀπροαίρετα πρόσσεστιν. (...) δυνήσῃ τὸ γε μέχρι τοῦ ἀποθανεῖν ὑπολειπόμενον ἀταράκτως καὶ εὐμενῶς καὶ ἴλεως τῷ σεαυτοῦ δαίμονι διαβιώναι). Traduction É. Bréhier.

une autre occurrence de cette anthropologie tripartite où c'est cette fois l'ἡγεμονικόν, justement, qui occupe la place du νοῦς¹.

Avec l'ἡγεμονικόν, Marc Aurèle retrouve un aspect caractéristique de la psychologie stoïcienne – il s'agit de la « partie directrice » de l'âme, auxquelles se rapportent les sept autres² et qui est le support de ce que l'on appelle les « facultés » de l'âme³. Il en fait un concept essentiel de sa pensée, qui occupe le même statut que celui de la προαίρεσις chez Épictète dans le cadre de la définition et de la caractérisation de l'individu. En identifiant le « moi » à l'ἡγεμονικόν, il n'innove pourtant pas absolument si l'on en croit le témoignage de Galien selon lequel Chrysippe aurait déjà produit cette identification⁴. Il n'en demeure pas moins que Marc Aurèle élève cette notion au rang

¹ Pour une anthropologie tripartite similaire, voir II 2, 1 qui distingue la chair, le souffle et la partie directrice (σάρκῃ ἐστὶ καὶ πνευμάτιον καὶ τὸ ἡγεμονικόν). Pour une formulation similaire chez Épictète, *Diss.*, III 7, 2-3 qui distingue le corps (σῶμα), les choses extérieures (τὰ ἐκτός) et l'âme (ψυχή).

² L'ἡγεμονικόν est la « partie » directrice de l'âme, le centre nerveux de l'âme, le lieu de traitement des informations venant de l'extérieur et d'élaboration de réponses. Sur les modalités et le rôle de l'ἡγεμονικόν chez les premiers stoïciens, cf. J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, *op. cit.*, notamment p. 22-28 qui insiste sur les précautions à adopter sur cette terminologie et le sens qu'il convient de donner au terme de « parties » : « La notion de 'partie' de l'âme ne doit d'ailleurs pas induire en erreur : les différentes parties de l'âme ne sont pas constituées par des portions statiques du souffle psychique, puisqu'au contraire le modèle de l'activité de l'âme est celui de l'écoulement (*SVF* II 879). Certes, chaque partie est constituée d'une qualité différente de souffle psychique, de telle sorte que le souffle oculaire et le souffle auditif n'ont pas les mêmes propriétés. Mais chaque souffle connaît un va-et-vient incessant qui permet à l'âme d'assurer ses fonctions, ou plutôt celles de l'hégémonique, qui commande ainsi l'ensemble des activités corporelles qui dépendent de lui » (p. 22-23). La terminologie est d'autant plus délicate qu'elle renvoie traditionnellement – du moins depuis Platon – à une distinction entre partie rationnelle et partie irrationnelle, que Chrysippe refuse absolument mais à quoi certains stoïciens, comme Posidonius ou Sénèque reviennent dans une certaine mesure. Cf. par exemple Posidonius, notamment d'après ce qu'en dit Galien (Posidonius 34 EK = Galien *PHP* IV, 3, 2-5, p. 146-149 (De Lacy) = *LS* 65K ; Posidonius 169 EK = *PHP*, V, 5, 8-26 = *LS* 65M), M. Van Straaten ayant réfuté de manière plutôt convaincante une telle hypothèse à propos de Panétius. La question est plus délicate à propos de Sénèque (*Ep. Mor.*, 92), mais il ne semble pas revenir à un dualisme semblable à celui de Platon ou de Posidonius. Cf. B. Inwood, « Seneca and Psychological dualism », dans J. Brunschwig et M. Nussbaum, *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind.*, Cambridge, Cambridge UP, 1993, p. 150-183 et J.-B. Gourinat, *op. cit.*, p. 28. Nous reviendrons plus bas (chapitre 7, section 3) sur les « quasi-passions » qui ont pu donner lieu à des interprétations dualistes.

³ Il s'agit de la représentation, de l'assentiment, de l'impulsion, à quoi J.-B. Gourinat, *op. cit.*, p. 22, ajoute la « raison » qu'il analyse ensuite p. 103-114. Il nous semble en revanche que la raison qualifie la partie directrice de l'âme de l'individu que l'on caractérise pour cette raison comme rationnel. La rationalité est une qualité et non une faculté de l'âme.

⁴ Galien, *PHP* II, 2, 9-11, p. 104-107 (De Lacy) = *SVF* II, 895 = *LS* 34J : « Nous disons aussi *egô* de cette façon, en nous montrons nous-mêmes à l'endroit où nous disons que réside la pensée, puisque la référence ostensive est alors indiquée de façon naturelle et appropriée. Et même sans user de cette référence ostensive à l'aide de la main, nous faisons un signe de tête vers nous-mêmes quand nous disons *egô* puisque l'émission vocale *egô* est d'emblée de ce type, et qu'elle se profère en conformité avec la référence ostensive immédiatement effectuée. En effet, nous prononçant la première syllabe de *egô* en laissant tomber la lèvre inférieure vers nous-mêmes de manière ostensive ; quant à la seconde syllabe, elle se rattache également au mouvement du menton et au geste de la tête vers la poitrine, c'est-à-dire à ce type de référence ostensive ; et elle n'indique rien d'éloigné, comme il arrive au contraire dans le cas de *ekeinos* ». Traduction *LS*. Sur le lien entre *hégemonikon* et « moi », cf. A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Vrin, 1973, notamment p. 21-29. Sur la localisation de l'âme et sur les débats que cela a suscité dans l'Antiquité, cf. J.-B. Gourinat, *op. cit.*, p. 24 ; G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma des stoïciens à saint Augustin. Étude philosophique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1945, p. 12-15. En plaçant l'âme dans le cœur, les stoïciens rejoignent les médecins siciliens et Antigone de Caryste contre les médecins grecs hippocratiques qui situaient l'âme dans le cerveau.

de concept essentiel, en cheville et en lien avec d'autres notions, νοῦς et διάνοια, δαίμων également¹, qui lui donnent une tonalité nettement spirituelle par rapport à la *πραίρεσις* mais qui retrouve néanmoins une ligne de réflexion déjà présente chez les premiers stoïciens². Réciproquement, c'est une certaine conception du moi et de l'individu qui s'y joue et qui se distingue en quelque façon d'une conception du moi associée au choix et caractéristique de la pensée d'Épictète. Il n'en demeure pas moins que, volontaire ou spirituel, le moi émerge dans une distinction entre ce qui relève de l'individu – pensée ou choix – et ce qui n'en relève pas et que seule cette distinction produit le bonheur. La dénomination des réalités est différente mais les partages axiologiques sont maintenus et gardent toute leur portée.

Épictète et Marc Aurèle se réapproprient donc bel et bien la distribution du précieux élaborée par les premiers stoïciens et caractéristique du « dispositif d'évaluation » que nous envisagions. Cette réappropriation signifie deux choses : premièrement ils respectent l'exclusion de toutes les réalités mondaines du bien et du mal. Ensuite, ils *reformulent* les principes de distinction en fonction de certains concepts caractéristiques (la *πραίρεσις*, l'ἔφ' ἡμῖν), au prix de certains abandons (le critère de « préférence » et la catégorie des *προηγμένα*) et de certains déplacements (les « indifférents » ne désignent véritablement que des indifférents qualifiés). Ces modifications contribuent à affermir une distinction fondamentale entre des biens et des maux d'une part et des indifférents qualifiés de l'autre en lui donnant un cadre conceptuel adéquat et en la débarrassant de

¹ Sur le rapport entre ces notions, cf. F. Ildefonse, « La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle », in *Rue Descartes, Revue du Collège International de Philosophie*, 43, *L'intériorité*, Paris, PUF, 2004, p. 58-67 qui, contrairement à P. Hadot, *La citadelle intérieure*, p. 140, qui considère ces termes comme équivalents, préfère se demander « pourquoi Marc Aurèle choisit de conserver une telle variété ; si le maintien de leur multiplicité engage des différences et lesquelles » (p. 62). Elle s'intéresse essentiellement à la notion de *δαίμων* pour en déduire une multiplicité psychique réel, une altérité à l'intérieur du moi.

² Là non plus il n'innove pas vraiment puisque dès l'ancien stoïcisme, *διάνοια* est considéré comme l'un des noms de la partie hégémonique, comme le souligne J.-B. Gourinat, *op. cit.*, p. 22 et note 1, en faisant référence à *SVF* I 202 ; II 894 ; III 306 ; Voir notamment Plutarque, *De la vertu morale*, 441C-D = *SVF* III, 459 : « Ils ne croient pas que la faculté passionnelle et irrationnelle soit distincte de la faculté rationnelle par une différence de nature, mais que c'est la même partie de l'âme qu'ils appellent précisément intelligence et faculté directrice qui change et se transforme du tout au tout dans les états passionnels et les changements dus à son état, ou à ses dispositions et qu'elle devient vice ou vertu sans qu'il y ait rien d'irrationnel en elle, mais qu'elle est dite irrationnelle quand le débordement des impulsions rendu puissant et triomphant l'emporte vers un acte insolite contraire au choix de la raison » (νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾶ τινι καὶ φύσει [ψυχῆς] τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, δι' ὅλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς καθ' ἑξῆς ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετήν, καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ, λέγεσθαι δ' ἄλογον, ὅταν τῷ πλεονάζοντι τῆς ὁρμῆς ἰσχυρῶ γενομένῳ καὶ κρατήσαντι πρὸς τι τῶν ἀτόπων παρὰ τὸν αἰρούντα λόγον ἐκφέρηται. καὶ γὰρ τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβούσης). Traduction J. Dumortier avec la collaboration de J. Defradas.

catégories pour le moins embarrassantes. En ce sens, ils n'opèrent aucun infléchissement dans le sens de la rigueur (Ariston) ou dans le sens de l'aménagement (les « académico-péripatéticiens »).

5. 1. 3. Les enjeux philosophiques d'une telle reformulation

Nous avons affaire à une formulation essentiellement bipartite, mais ce n'est pas tant dans la dimension bipartite que réside l'innovation, puisque Sextus témoigne de la pertinence d'une distinction entre des choses qui diffèrent « pour nous » – et qui correspondent aux biens et aux maux – et des choses qui sont indifférentes – les indifférents qualifiés ou pas – quand bien même cette distinction bipartite ne serait-elle qu'un préalable pour une reformulation plus satisfaisante de la division tripartite du réel¹. L'innovation des stoïciens romains réside essentiellement, nous semble-t-il, dans la *restriction* qu'elle opère (elle ne prend en compte que des indifférents qualifiés), dans les *critères* (ἐφ' ἡμῖν et προαιρέσεις) et les *catégories* mobilisées chez Épictète et dans une moindre mesure réutilisées par Marc Aurèle (τὰ προαιρετικά/τὰ ἀπροαιρετά, τὰ ἐφ' ἡμῖν/τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν) et dans le privilège qui est accordé chez nos deux auteurs à la bipartition sur les formulations tripartites (les tripartitions ne sont employées que chez Épictète, sous forme citationnelle et dans un contexte critique). Il importe d'envisager les enjeux de ces déplacements.

5. 1. 3. 1. Une fonction pédagogique

Premièrement, cette reformulation bipartite a un enjeu pédagogique indéniable. Les modalités de cette reformulation donnent un poids plus concret aux notions en jeu en désignant d'emblée le lieu de leur application, un enjeu dont nous prendrons toute la mesure au cours des deux chapitres suivants. En effet, si les notions de « bien », de « mal » et d'« indifférents » ont besoin d'être définies et précisées, en revanche, ces nouvelles catégories déterminent seules ou l'une par rapport à l'autre leurs modalités d'application. Ces concepts explicitent ce dont il est question et permettent de pallier le nominalisme des notions de bien et de mal qui nécessitent de préciser que le bien et le mal équivalent strictement à la vertu et au vice. Autrement dit, cela permet de prévenir

¹ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 16, 1-17, 1 : « A propos de la division des êtres, puisque les uns sont bons ou mauvais, ils diffèrent pour nous (διαφέροντά ἡμῖν), tandis que ceux qui sont intermédiaires (μεταξὺ) entre les biens et les maux nous sont indifférents (ἡμῖν ἀδιάφορα). Il vaudrait donc mieux ne pas faire la division ainsi mais comme cela : 'parmi les êtres, les uns sont indifférents tandis que d'autres diffèrent (ἃ μὲν ἐστὶν ἀδιάφορα, ἃ δὲ διαφέροντα), et parmi ceux qui diffèrent, les uns sont bons les autres mauvais » (ἐπὶ τῆς τῶν ὄντων διαιρέσεως, ἐπεὶ ὅσα μὲν ἐστὶν ἀγαθὰ καὶ κακά, διαφέροντά ἐστὶν ἡμῖν, ὅσα δὲ μεταξὺ τῶν τε ἀγαθῶν καὶ κακῶν, ταῦτ' ἐστὶ ἡμῖν ἀδιάφορα. ἐχρήν οὖν μὴ οὕτως ἔχειν τὴν διαιρέσιν, ὡς ἔχει, μᾶλλον δ' ἐκείνως· 'τῶν ὄντων ἃ μὲν ἐστὶν ἀδιάφορα, ἃ δὲ διαφέροντα, τῶν δὲ διαφερόντων ἃ μὲν ἀγαθὰ ἃ δὲ κακά'). Notre traduction.

toute erreur d'attribution. En privilégiant les catégories τὰ (οὐκ) ἐφ' ἡμῖν et τὰ προαιρετικά (ἀπροαίρετα) on signale d'emblée le type de réalités auquel on fait référence. Plus précisément, seule la προαίρεσις ou ἡγεμονικόν et ce qui en relève – notamment les jugements – peut véritablement assumer cette fonction. L'ἐφ' ἡμῖν fonctionne bien comme un critère pour savoir *si* telle réalité relève ou pas des biens des maux (si cela dépend de nous, alors on parlera légitimement de bien ou de mal, si cela ne dépend pas de nous, cela ne peut pas être un bien ou un mal)¹, mais cette règle ne fonctionne véritablement que si l'on a identifié au préalable ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas en rapport avec la προαίρεσις.

5. 1. 3. 2. Une structure conceptuelle plus économe qui radicalise la distinction entre deux types de réalités

La formulation bipartite privilégiée assure la radicalisation d'une distinction entre deux types de réalités déjà envisagées au cours du chapitre 3.

La προαίρεσις fournit, avec l'ἐφ' ἡμῖν, une catégorie unitaire pour les deux notions de bien et de mal. La catégorie des προαιρετικά vient relayer la notion de « différent » en vigueur chez le seul Sextus. Cette reformulation bipartite en terme de dépendance par rapport au moi permet donc, comme chez Sextus, de donner une catégorie unifiée pour le bien et le mal, respectivement définis comme l'utile et le nuisible par opposition à ce qui est tantôt utile tantôt nuisible.

Les concepts δ'οὐκ ἐφ' ἡμῖν et δ'ἀπροαίρετα fonctionnent également comme des catégories unifiées pour rendre compte des « préférables » et des « dépréférables ». On pourrait cependant objecter que la notion d'indifférent, définie comme ce qui peut être tantôt utile tantôt nuisible, assurait déjà cette unification chez l'ensemble des anciens stoïciens. Cela ne ferait que relayer la catégorie des indifférents – et plus précisément ici des indifférents qualifiés – admise dans tous les témoignages. Pourtant, contrairement à ce qui se passe chez les premiers stoïciens, c'est bien le statut de ces réalités « indépendantes » de nous qui importe plus que le fait de savoir si elles ont en elles-mêmes une valeur positive ou négative qui leur est par ailleurs reconnue. Cette reformulation bipartite retrouve la catégorie unitaire des indifférents mais elle prend le pas sur leur distinction, quand bien même les stoïciens romains ne refusent-ils pas l'existence d'une différence réelle entre les choses, nous l'avons dit. Cet aspect est en cheville avec le changement de perspective que l'on signalait dans l'analyse des indifférents et dont, encore une fois, on prendra la mesure au cours du

¹ Épictète, *Diss.*, III 8. Ce texte fera l'objet d'une analyse particulière au chapitre 7.

chapitre suivant. Il s'agissait de dire que, quand bien même Épictète et Marc Aurèle admettent-ils une différence entre les choses et la prennent-ils en compte, ils insistent moins sur la valeur différenciée de ces choses que sur le fait que, par rapport aux autres, elles n'ont pas autant de valeur, sur le fait qu'elle ne doivent pas être confondues avec elles. Avec la catégorie « ce qui ne dépend pas de nous », on insiste sur le « sans valeur » de ces objets dont on nous dit pourtant qu'ils en ont une.

La formulation bipartite en fonction des nouveaux concepts envisagés permet, par rapport à la majorité des formulations, de donner une structure conceptuelle plus économe et de radicaliser ce que l'on pouvait considérer comme des bipartitions partielles – entre des biens et des préférables – attestées chez Diogène Laërce et Stobée¹. La bipartition d'Épictète donne une structure conceptuelle satisfaisante pour englober aussi la valeur négative dans le cadre d'une distinction entre deux types de précieux. C'est bel et bien une radicalisation entre deux types de réalités qui se joue dans la reformulation bipartite en vigueur chez Épictète.

5. 1. 3. 3. Une reformulation qui dessine un certain motif de subjectivation associé à la capacité d'évaluer

La reformulation bipartite de l'axiologie stoïcienne – une bipartition où le moi (τὸ ἐμὸν et ses variantes σὸν, ἡμᾶς en fonction de l'énonciation), la προαίρεσις, ἡγεμονικόν, la *dépendance* par rapport au moi ou le fait de relever de la προαίρεσις ou de ἡγεμονικόν viennent jouer le rôle de critères discriminants et de catégories – donne au « dispositif d'évaluation » une portée nouvelle. Le « dispositif d'évaluation » explicitement associé à la vertu² et orienté vers la vie heureuse³ chez les premiers stoïciens s'avère aussi expressément⁴ associé à une réflexion sur le moi dans les propos d'Épictète en fonction des modalités de la reformulation qu'il propose des partages axiologiques opérés par ses prédécesseurs, ce que l'on retrouve chez Marc Aurèle avec la notion d'ἡγεμονικόν associé au mien et au propre⁵. La reformulation bipartite de l'axiologie en termes de moi et de

¹ DL VII, 102 = SVF III, 117 ; Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7g, t. II, p. 85, 3-4 W = SVF III, 128. Cf. chapitre 3, section 1. 2 et section 3. 1 pour l'enjeu.

² Cf. chapitre 2, 3 et même 2, 4.

³ Cf. chapitre 4.

⁴ Cette précision est importante dans la mesure où, comme nous l'envisagions au chapitre 3, il serait possible de distinguer chez les premiers stoïciens entre la vertu et le vice d'un côté qui renvoient à l'individu et, d'un autre côté des éléments qui ne caractérisent pas l'individu. On pourrait être tenté de parler déjà d'une partition entre du moi et du non moi. Pourtant ce pas n'est pas franchi par les premiers stoïciens tandis que l'usage de la notion de moi – et ses expressions prohairétique et hégémonique – est au cœur du propos des stoïciens romains.

⁵ Marc Aurèle, *P* II 2, 1, évoqué ci-dessus où il affirme que, si l'homme est en rapport avec trois éléments qui permettent d'esquisser une anthropologie, seul ἡγεμονικόν est propre à l'homme. Il est « tien » se dit Marc Aurèle.

προαίρεσις/ἡγεμονικόν rend compte du *processus* de subjectivation, de sa réussite et de son échec, succès et échec dépendant de la mise en œuvre des partages axiologiques stoïciens. Le « dispositif d'évaluation » a une portée constitutive pour les individus. Un motif de subjectivation, caractéristique du stoïcisme, s'y fait jour.

Quand nous employons les termes de « moi »¹ et de « subjectivation », l'expression « motif de subjectivation » et la notion – foucauldienne – de « processus de subjectivation »², il ne s'agit pas de projeter, dans l'Antiquité, fut-ce chez les stoïciens³, le sujet classique qui s'élabore avec Descartes puis Kant⁴ c'est évident, mais pas même une « ébauche » de ce sujet, ce qui reviendrait à adopter une perspective téléologique – impossible et aberrante – de l'histoire de la pensée. Ces expressions nous permettent en revanche de rendre compte du fait qu'un individu se rapporte au monde, à lui-même et aux autres d'une certaine manière qui constitue alors un certain type de « soi », à la manière dont P. Michon⁵ utilise la notion de « sujet », comme une « coquille vide »

¹ M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de 'moi' », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 331-362, montre qu'il s'agit là d'une « catégorie de l'esprit humain ». Il l'est *devenu* à force d'évolutions successives.

² Le processus qui conduit l'individu à être un sujet. Pour cette notion, nous nous référons notamment à l'article de M. Foucault « Foucault », dans D. Huismans (éd.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, tome 1, p. 942-944, (*Dits et Écrits*, II, texte n°345, p. 1450-1455). À strictement parler, la subjectivation, si elle renvoie au sujet classique qui émerge avec Descartes et Kant, n'est que l'un des modes de constitution du soi.

³ On considère souvent les stoïciens comme un jalon essentiel dans l'élaboration des concepts modernes de sujets et de personne. Cf. F. Ildefonse, « La personne en Grèce ancienne », *Terrain* 52, 2009, p. 64-77. Nous nous permettons également de renvoyer à notre travail de maîtrise « Le sujet, recherches en stoïcisme : entre schizophrénie et dépression ».

⁴ En découvrant le *cogito*, Descartes pose le sujet, et il le place en face de l'objet (*Discours de la Méthode*, p. 603 Alquié). Il introduit la notion de sujet de la connaissance, et instaure entre le sujet et la vérité des rapports qui nous semblent aujourd'hui évidents : le sujet est « donné », il est d'emblée capable de vérité, ou plutôt, de connaissance, et il ne fait aucun travail sur *soi* pour pouvoir accéder à la vérité. Ces rapports sont inconnus des Grecs qui lient très fortement la vérité à des pratiques de subjectivation : il faut devenir sujet pour accéder à la vérité, laquelle confirme en retour celui qui se soucie de lui-même dans sa subjectivité. Descartes (*Principes de la philosophie*, I, § 9, p. 95-96 Alquié) assimile la pensée à « toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens » du moment que ces opérations sont « immédiatement » aperçues, et que l'on en a « une connaissance intérieure ». C'est mettre en évidence le primat de la conscience tel qu'il se développe jusqu'à Husserl. D'autre part, Kant pousse plus loin les fondements cartésiens du sujet en distinguant de ce « je pense » empirique, une forme transcendantale du sujet, qui forme l'unité de l'aperception (Kant, *Critique de la Raison pure*, II, « analytique transcendantale », livre I, chapitre II, § 16 : « De l'unité originellement synthétique de l'aperception », p. 154-155 Alquié). Il approfondit ensuite la souveraineté de cette instance dans le domaine pratique sous la forme de la responsabilité et de la moralité. Il complète aussi la définition du sujet, comme sujet de la connaissance en déterminant le pôle de l'entendement humain comme seul critère possible par une critique de ses possibilités. En donnant des bornes à la connaissance, il délimite le sujet. En donnant un caractère fixe et anhistorique à ses analyses, il en fixe aussi la définition. On voit à quel point connaissance et subjectivité sont liées. Or, ce lien est très différent dans la pensée grecque.

⁵ P. Michon, *Pour une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1993, p. 193 : « Comme le *je*, le sujet et la modernité ne reçoivent leur réalité que de leur instanciation. De ce fait, l'universalité du sujet n'est pas – comme le proclament un peu rapidement beaucoup de penseurs contemporains – une universalité abstraite et idéale, une universalité pleine, présence menaçante de l'être qui cacherait le désir de puissance de l'Occident, du Blanc, de l'Homme, etc. Rien en elle ne s'oppose au concret et aux réalités empiriques particulières. Il s'agit d'une universalité vide, place toujours déjà là et toujours

pour rendre compte du fait qu'un moi ou un soi se constitue et qui fait d'untel précisément untel, l'intérêt étant d'étudier et d'analyser les modalités spécifiques de cette constitution qui donne un certain type de soi, une certaine manière d'être un soi.

A. Délimitation d'un moi assimilé à la capacité d'évaluer

La reformulation bipartite de l'axiologie prend, chez Épictète, mais également chez Marc Aurèle¹ la forme d'une opération de *distinction* entre du moi ou du mien d'un côté et du non moi ou du non mien de l'autre, entre moi et le monde, entre moi et autrui. Cette distinction trouve sa réalité dans la détermination d'un *propre* identifié à la pure capacité de jugement sous sa forme de *προαιρεσις* ou d'*ἡγεμονικόν*, par opposition à tout le reste qui est « autre » (*ἄλλότριος*), c'est à dire extérieur, ou bien « à un autre », au pouvoir d'un autre, qui concerne un autre et dépend de lui, deux aspects de l'altérité qui, chez les stoïciens, se recouvrent : le corps par exemple est en effet autre² que le propre, ce que l'individu est « au sens fort » et c'est d'autre part l'affaire du dieu de faire untel boiteux ou bien portant³ ; il est également au pouvoir du tyran de saisir et de maltraiter ce corps⁴. Et l'on ne confondra pas cette altérité que l'on pourrait qualifier de « mondaine » – et qui renvoie aux événements, aux choses, à autrui – et une autre forme d'altérité, fondatrice celle-là, qui renverrait à la présence en soi d'« un autre », qu'il s'agit de vénérer et de soigner⁵.

Dans la reformulation de l'axiologie, se lit une certaine définition du moi fondée sur une distinction entre du propre et de l'autre où le propre n'est pas tant l'âme comme entité qu'une certaine *fonction* de l'âme et plus précisément encore, une fonction de la partie directrice : la capacité à produire des jugements valeur, la capacité à évaluer. C'est d'ailleurs cette capacité à évaluer qui donne à cette faculté sa suprématie par rapport aux autres dont elle estime précisément la valeur.

disponible aux êtres humains ». C'est nous qui soulignons. Voir également p. 62 où l'auteur analyse la conférence de M. Mauss à laquelle nous faisons référence.

¹ En témoignent pour le premier, les exercices consistant à déterminer si la chose en question dépend ou non de soi (*Diss.*, III 8 et l'ouverture du *Manuel*) et, pour le second l'injonction à séparer (*χωρίζω*) l'hégémonique du reste (*P XII 3*).

² Épictète, *Diss.*, IV 1, 130.

³ Épictète, *Man.*, 17.

⁴ Épictète, *Diss.*, I 19, 8-10.

⁵ Entre autres, Épictète, *Diss.*, II 8, 11-12 ; Marc Aurèle *P II*, 13. Voir à ce propos, F. Ildefonse, « La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle », *art. cit.*, p. 63-67. Nous nous permettons également de renvoyer à nouveaux à notre travail de maîtrise, notamment II, 1.

Souviens-toi pourtant qu'il (*scil.* le dieu) t'a donné quelque chose de meilleur que tout cela, la faculté d'en user (τὸ χρησόμενον αὐτοῖς), de juger (τὸ δοκιμάσον), d'estimer la valeur de chacun de ces dons (τὸ τὴν ἀξίαν ἐκάστου λογιούμενον) (*scil.* Les sens, les avantages extérieurs). Qu'est-ce qui déclare en effet pour chacune de ces facultés qu'elle est leur valeur ? (...) Mais comme des servantes et des esclaves, elles ont été placées au service de la puissance qui use des représentation.¹

Or cette faculté n'est rien d'autre que la προαίρεσις présentée dans ce contexte comme προαιρετικὴ δύναμις². Le moi n'est pas substantiel, le moi n'est pas un paysage intérieur, le moi n'est pas la pointe extrême d'une mémoire ; c'est une pure capacité à évaluer. La reformulation bipartite de l'axiologie en terme de moi et de προαίρεσις restreint la réalité du moi à une certaine capacité, de la même manière que les premiers stoïciens réduisaient le bien à l'honnête. Elle assure une définition du moi comme capacité à évaluer.

B. Prise en compte d'un processus de subjectivation qui assure la réalité concrète du moi, une réalité éthiquement qualifiée

S'il est possible de lire dans la reformulation bipartite proposée par Épictète, une certaine *définition* du moi – assimilé à une capacité d'évaluation –, une lecture fonctionnelle et dynamique de la bipartition rend compte en revanche de la manière dont ce « motif de subjectivation » se réalise concrètement, comment, concrètement, l'individu réalise et manifeste un cantonnement du moi à la seule capacité d'évaluation. Le moi réel se constitue et se manifeste dans une activité qui lui est propre et qui se donne alors toujours en terme de qualification éthique, de bien et de mal. La bipartition caractéristique de la reformulation d'Épictète peut se lire comme un « pli »³ caractéristique du « motif de subjectivation ». Reprenons en détail les éléments qui nous permettent de proposer une telle interprétation à partir d'un passage des *Entretiens*.

¹ Épictète, *Diss.*, II 23, 6, 1-7, 3 ; 7, 6-8. μέμνησο δ' ὅτι ἄλλο τί σοι δέδωκεν κρείττον ἀπάντων τούτων, > τὸ χρησόμενον αὐτοῖς, τὸ δοκιμάσον, τὸ τὴν ἀξίαν ἐκάστου λογιούμενον. τί γάρ ἐστι τὸ ἀποφαινόμενον ὑπὲρ ἐκάστης τούτων τῶν δυνάμεων, πόσου τις ἀξία ἐστὶν αὐτῶν; (...) ἀλλ' ὡς διάκονοι καὶ δούλοι τεταγμένοι εἰσὶν ὑπηρετεῖν τῇ χρηστικῇ τῶν φαντασιῶν. Traduction J. Souilhé.

² Le texte est corrompu mais la reconstruction est plus que probable.

³ Nous empruntons l'expression et l'idée à G. Deleuze. C'est dans *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 107, que G. Deleuze avait employé l'expression de « pli » à propos de la notion de subjectivation.

L'essence du bien (Οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ) est une *prohairesis* d'une certaine qualité et d'une certaine nature (προαιρέσεις ποιὰ), l'essence du mal une *prohairesis* d'une certaine qualité et d'une certaine nature ; que sont les objets extérieurs (τὰ ἐκτός) ? Des matières pour la *prohairesis* (ὑλαὶ τῆ προαιρέσει) à propos desquelles elle atteindra le bien ou le mal qui lui est propre. Comment obtenir le bien ? Si elle ne révère (θαυμάζω) pas les matières. Les jugements droits à propos des matières font la *prohairesis* bonne, des jugements erronés et mauvais la font mauvaise¹.

Nous avons affaire de façon très manifeste au processus de reformulation que nous envisagions plus haut : le bien et le mal sont reformulés en termes de προαιρέσεις. Réciproquement, on remarquera que l'on a affaire à un moi qualifié puisqu'Épictète ne fait pas tant référence à la capacité d'évaluation qu'à une certaine disposition de celle-ci, une disposition bonne ou mauvaise. La forme que prend dans ce texte la reformulation des « biens extérieurs » est fondamentale pour notre propos. Au lieu de dire que les biens extérieurs ne relèvent pas de la προαιρέσεις, comme il le dit souvent ailleurs², il va en faire des « matières » pour la προαιρέσεις. Nous n'avons plus seulement affaire à une *délimitation* du moi et du non moi, mais à la prise en compte d'un *rapport fonctionnel* entre du moi et du non moi qui apparaissait, chez les premiers stoïciens comme la réalisation et la manifestation de la vertu, caractérisée par sa capacité à bien évaluer parmi les choses indifférentes. Si les biens extérieurs sont des matières pour la προαιρέσεις, celle-ci en est l'usager. Elle se caractérise par sa position d'usager, par son activité d'usage à l'égard des réalités extérieures. Si l'on prend en compte un moi réel et effectif, les avantages extérieurs doivent être compris comme des matières dont fait usage la προαιρέσεις. C'est la qualité de l'usage qui détermine la qualité éthique de la προαιρέσεις, autrement dit son bien ou son mal qu'elle « atteint », qu'elle « rencontre » (τυγχάνω)³ précisément dans cet usage. Le bien et le mal n'existent pas en dehors de l'individu qui se constitue comme tel ; bien et mal expriment le résultat d'un certain usage des objets par la προαιρέσεις ; c'est la disposition qu'elle prend alors et qui la caractérise.

¹ Épictète, *Diss.*, I 29, 3. Οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ προαιρέσεις ποιὰ, τοῦ κακοῦ προαιρέσεις ποιὰ. τί οὖν τὰ ἐκτός; ὑλαὶ τῆ προαιρέσει, περὶ ἃς ἀναστρεφόμενη τεύξεται τοῦ ἰδίου ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ. πῶς τοῦ ἀγαθοῦ τεύξεται; ἂν τὰς ὑλας μὴ θαυμάσῃ. τὰ γὰρ περὶ τῶν ὑλῶν δόγματα ὀρθὰ μὲν ὄντα ἀγαθὴν ποιεῖ τὴν προαίρεσιν, στρεβλὰ δὲ καὶ διεστραμμένα κακὴν.

² Entre autres *Diss.*, I 30, 3-4 ; II 1, 6 ; 9 ; 12 ; 29 ; 40 ; II 13 10 ; III 2, 13. Au total, on rencontre 18 occurrences certaines d'ἀπροαιρέτα, le passage II 23, 19 étant sujet à caution.

³ *DELG* IV, p. 1142-1143, s. v. τυγχάνω signifie « atteindre, toucher, rencontrer », généralement avec un complément au génitif et, utilisé comme intransitif, « réussir, se trouver, se produire par hasard, se rencontrer », souvent avec un participe. Le mot généralement à l'aoriste, indique que l'arme atteint le but visé et s'oppose à ἀμαρτάνω. Le suffixe *άνω, exprime un procès dont le terme est envisagé, d'où le sens d'atteindre, rencontrer et se rencontrer, se produire « comme une arme atteint le but visé ». On pourrait rapprocher cela de la métaphore stoïcienne de l'archer qui atteint son but dans la sélection raisonnée des choses indifférentes. Sur cette métaphore, cf. chapitre 2, section 3.

Il est essentiel de préciser, même si cela découle de la définition du moi comme *προαιρεσις*, que l'usage en question relève de l'activité de jugement, de l'évaluation. Le moi défini comme capacité d'évaluation ne se réalise et ne se manifeste que dans une *activité* d'évaluation où les éléments qui ne sont pas « moi » jouent le rôle de matières. C'est la correction ou l'incorrection de l'évaluation en question qui fait que la *προαιρεσις* est bien ou mal disposée, qui fait que la *προαιρεσις* atteint son bien ou son mal : « les jugements droits à propos des matières font la *prohairesis* bonne, des jugements erronés et mauvais la font mauvaise ».

On trouverait chez Marc Aurèle une confirmation peut-être encore plus manifeste du rôle de l'activité d'évaluation dans la constitution de soi

La valeur de chacun est en proportion des choses qu'il prend au sérieux (*τοσοῦτου ἀξίως ἕκαστός ἐστιν, ὅσου ἀξιά ἐστι ταῦτα περὶ ἃ ἐσπούδακεν*).¹

Ou plus littéralement, que chacun vaut (*ἀξίως ἕκαστός ἐστιν*) autant que (*τοσοῦτου ... ὅσου*) valent (*ἀξιά ἐστι*) les choses qu'il prend au sérieux, au sujet desquelles (*περὶ ἃ*) il *ἐσπούδακεν*. Le verbe *σπουδάζειν* dit à la fois l'empressement et le sérieux, l'attention empressée par opposition à *παίζειν* qui signifie jouer². La traduction par « prendre au sérieux » est tout à fait recevable, sous réserve que l'on charge l'expression de toutes ses implications pratiques : prendre au sérieux implique de chercher à obtenir ou à fuir l'objet en question, de s'en inquiéter, d'en faire l'un des buts – positif ou négatif – de son activité. « Prendre au sérieux » renvoie fondamentalement ici à ce que nous sommes autorisé à qualifier de « jugement de valeur »³. « Prendre au sérieux », c'est en effet estimer que la chose vaut la peine qu'on s'en inquiète, qu'on s'en soucie, qu'elle est importante, au sens où elle diffère par rapport à d'autres que l'on ne prendra pas, ou moins, au sérieux. Le jugement porté sur le monde, l'élection d'un objet et le fait que l'on s'en préoccupe détermine la qualité de l'individu nous dit Marc Aurèle. Un rapport d'implication se fait jour, *par le biais du jugement de valeur*, entre la valeur de l'individu et la valeur des choses ainsi sélectionnées. Le jugement doit donc ici être compris comme une pratique qui a un effet en retour sur l'agent. Plus encore, c'est *l'activité* de jugement et ses modalités qui font de l'individu ce qu'il est et permettent une distinction entre les individus en fonction de leur valeur. La valeur de l'individu se conquiert dans une pratique d'évaluation qui renvoie à une distribution axiologique préalable : la valeur des choses, ce que valent les choses (*ἀξιά ἐστι*) et plus précisément la distinction entre deux types de valeur. Aussi ce texte

¹ Marc Aurèle, *P*, VII, 3. Traduction É. Bréhier.

² Selon le *LSJ*, s. v. *σπουδάζω*.

³ Cf. chapitre 2, 1, 3.

confirme-t-il le choix de traduction par « vau-riens » que J. Brunshwig et P. Pellegrin proposent pour φαῦλοι¹. Si la valeur de chacun se conquiert dans son évaluation du réel, alors celui qui se trompe et qui ère ne vaut, littéralement, rien ou pas grand chose.

Le début du texte nous invite à retrouver la première des deux règles du jugement que nous envisagions au cours du chapitre 3, à savoir la règle de non confusion :

Vaine ostentation d'une pompe solennelle, tragédies sur la scène, troupeaux de moutons ou de bœufs, combats à la lance, os lancés à des petits chiens, bouchée de pain lancée dans les étangs de poissons, travaux et charges des fourmis, allées et venues de mouches effrayées, statuettes articulées²

Nous avons affaire à une opération de dévaluation systématique de l'axiologie « du bon sens », l'axiologie « évidente ». En effet, à travers cette énumération de visions fugitives, Marc Aurèle propose une redescription du monde des hommes, une redescription critique puisqu'il s'agit de destituer de leur importance les éléments valorisés dans la société de son temps, ceux que, précisément, l'on prend au sérieux : le luxe du triomphe – et la victoire elle-même – est considéré comme vain (κενοσπουδία)³, les histoires des hommes ne sont pas plus sérieuses qu'un spectacle de théâtre, ces hommes qui, rassemblés, sont comme un troupeau d'animaux. Les honneurs ne valent rien⁴, l'agitation des hommes, considérée d'un certain point de vue, a l'air d'une agitation d'insectes⁵. La victoire, les richesses et tout ce qui, en général, meut les hommes, se trouve dévalorisé. La conclusion est aisée : il n'est pas question de « prendre au sérieux » ces choses-là sous peine de perdre soi-même toute valeur. On retrouve la règle de non confusion établie au chapitre 3 : les réalités mondaines ne sont pas dignes d'être recherchées, ce qui n'implique pas pour autant qu'on les « méprise » comme le laisse entendre l'injonction à « ne pas se cabrer » (κατά-φρυάσσομαι) qui renvoie très manifestement à une attitude de mépris suffisant⁶.

¹ Voir *LS*, p. 213, note 1.

² Marc Aurèle, *P*, VII, 3, Πομπῆς κενοσπουδία, ἐπὶ σκηνῆς δράματα, ποιμνία, ἀγέλαι, διαδορατισμοί, κυνιδίους ὀστάριον ἐρριμμένον, ψωμίον εἰς τὰς τῶν ἰχθύων δεξαμενάς, μυρμηκῶν ταλαιπωρία καὶ ἀχθοφορία, μυιδίων ἐπτοημένων διαδρομαί, σιγίλλάρια νευροσπαστούμενα. Traduction É. Bréhier.

³ *LSJ*, s. v. κενοσπουδία.

⁴ Tel est, nous semble-t-il, le sens qu'il convient de donner aux petites gourmandises – les os, le pain – lancés aux animaux.

⁵ Tel est le sens de la référence aux fourmis et aux mouches. Le jeu des images varie car, dans d'autres passages les insectes – en l'occurrence des punaises – figurent la guerre et non la simple occupation ; réciproquement, la guerre est présentée dans notre texte sous les traits d'un combat de gladiateurs, une activité qui n'a rien de sérieux et qui relève du spectacle.

⁶ *LSJ*, s. v. φρυαττόμενον. Le terme fait en effet référence à l'attitude d'un cheval qui renâcle et par suite à la morgue ou au mépris. Le préfixe κατά, que l'on retrouve d'ailleurs dans καταφρόνησις, invite à comprendre que Marc Aurèle fait

il faut, devant tout cela, rester bienveillant (εὐμενῶς) et ne pas se cabrer (μὴ καταφρυαττόμενον), mais avoir conscience (παρακολουθεῖν) que la valeur de chacun est en proportion de la valeur des choses qu'il prend au sérieux.¹

En d'autres termes, il s'agit de se conformer au jeu social et à l'axiologie qui le fonde, sans pour autant « prendre au sérieux » cette axiologie². Le principe essentiel, celui que l'on doit toujours avoir à portée de main, dont on doit avoir conscience (παρακολουθεῖν) reste bel et bien celui-là : que la valeur de chacun se joue dans la manière dont il évalue le monde. On ne saurait mieux souligner la place qui se trouve explicitement accordée à la pratique d'évaluation dans la constitution de soi.

C. Le critère d'évaluation n'est autre que la distinction bien comprise entre du mien et du non mien

La correction du jugement se fonde donc sur un critère qui nous reconduit à notre point de départ, à savoir la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas et l'impossibilité, pour ce qui ne dépend pas de nous, d'être considéré comme un bien ou comme un mal. Cela nous permet d'envisager un troisième niveau de lecture pour cette bipartition, une troisième itération de la portée du dispositif dans la perspective de la construction de soi.

L'évaluation correcte – celle qui conduit à obtenir le bien – consiste à considérer les objets extérieurs comme tels, c'est à dire comme des éléments qui ne dépendent pas de nous et par conséquent, comme des éléments indifférents qu'il importe de ne pas admirer outre mesure (θαυμάζω)³, autrement dit de ne pas surévaluer en ne les considérant pas comme des biens ou des maux, ce qui revient à « considérer comme indifférentes les choses indifférentes »⁴. Le verbe employé, ἀδιαφορέω, serait plus justement traduit par « être indifférent », comme le fait d'ailleurs É. Bréhier, mais il faudrait alors préciser, en suivant justement Marc Aurèle, qu'être indifférent ne revient pas du tout à ne préférer ou à ne jouir d'aucune de ces choses « indifférentes » mais plutôt à se souvenir de leur statut – elles sont indépendantes de nous et il ne dépend pas de nous de les

référence, pour la critiquer, à une attitude méprisante à l'égard de ces réalités valorisées positivement par la plupart des gens.

¹ Marc Aurèle, *P*, VII, 3, χρῆ σὺν ἐν τούτοις εὐμενῶς μὲν καὶ μὴ καταφρυαττόμενον ἐστάναι, παρακολουθεῖν μέντοι, ὅτι τοσοῦτου ἄξιος ἕκαστός ἐστιν, ὅσου ἄξιά ἐστι ταῦτα περὶ ἃ ἐσπούδακεν. Traduction É. Bréhier.

² On distinguera la dévalorisation légitime par rapport à une surévaluation induite et l'attitude de mépris que certains pourraient se croire autorisés à adopter. La reformulation très souvent méprisante doit être comprise non pas comme un appel à une attitude méprisante mais comme une stratégie pour aider à la dévalorisation. Voir chapitre 7.

³ Épictète, *Diss.*, I 29, 3, texte cité ci-dessus.

⁴ Marc Aurèle, *P* XI 16, 1. Κἀλλιστα διαζῆν, δύναμις αὐτῆ ἐν τῇ ψυχῇ, ἐὰν πρὸς τὰ ἀδιάφορά τις ἀδιαφορῇ.

obtenir ou d'en jouir toujours¹ – afin d'en user correctement à leur égard, c'est à dire « avec réserve ». L'indifférence des choses en question doit également être comprise comme indifférence par rapport à « nous », par rapport à la capacité à juger, mais cela n'implique pas une indistinction réelle puisque la suite du texte envisage précisément une distinction entre des choses conformes à la nature (*κατὰ φύσιν*) et contraires à la nature (*παρὰ φύσιν*). C'est donc au sens spécifique que les stoïciens donnent à « indifférent » qu'il est ici fait référence et l'on ne saurait comprendre le passage en un sens aristonien².

Cela revient à mettre en œuvre, à titre de critère, la définition du moi établie sur fond de discrimination. Cela revient à s'affirmer comme un certain moi, à se reconnaître comme un moi identique à une capacité d'évaluation. Le jugement correct n'est autre que le jugement qui sait restreindre le moi à sa capacité d'évaluation, tout en ne considérant rien d'autre comme sien ou comme dépendant de lui. Le jugement implique dans son activité d'évaluation cette définition d'un moi cantonné à la *προαίρεσις*. Alors que l'on envisageait le jugement de valeur comme reconnaissance de partages réels, et plus précisément comme non confusion entre des valeurs morales et des valeurs non morales, nous avons affaire ici à une évaluation qui peut se comprendre comme connaissance de soi et affirmation de soi. Le moi se constitue réellement et donc qualitativement dans la réitération de lui-même. C'est dans la performance d'un moi strictement cantonné que réside la réalisation d'un moi effectif et éthique qualifié de façon positive. Si la formulation bipartite de l'axiologie en termes de *προαίρεσις* assure une définition du moi, elle fonctionne en outre comme le critère de réalisation de l'effectivité du moi. La reconnaissance du statut axiologique des choses est en même temps expression d'un moi strictement cantonné.

La reformulation bipartite proposée par Épictète permet tout à la fois de donner une définition du moi comme capacité d'évaluation, de formaliser le processus de subjectivation qui se joue dans l'évaluation effective des objets extérieurs par l'individu, et de fournir le critère du jugement qui assure la réalisation d'un moi pérenne. Le « dispositif d'évaluation » se trouve associé, chez Épictète, en fonction de la reformulation qu'il propose, à la question de la subjectivation. La

¹ Marc Aurèle, *P XI 16, 1* : « On y sera indifférent si l'on considère chacune d'elle en l'analysant, et non dans sa totalité, si l'on se souvient qu'aucune d'entre elles ne nous fait juger d'elle et ne vient à nous ; pour nous elles sont immobiles et c'est nous qui produisons nos jugements sur elles » (*ἀδιαφορήσει δέ, ἐὰν ἕκαστον αὐτῶν θεωρῆ διηρημένως καὶ ὀλικῶς καὶ μεμνημένος ὅτι οὐδὲν αὐτῶν ὑπόληψιν περὶ αὐτοῦ ἡμῖν ἐμποιεῖ οὐδὲ ἔρχεται ἐφ' ἡμᾶς*). Traduction É. Bréhier.

² Sur la tentation aristonienne à propos de Marc Aurèle et l'invalidation d'une telle lecture, cf. J.-B. Gourinat, « Ethics », *art. cit.*, section 3.

reformulation des partages axiologiques détermine un moi légitime et un processus de subjectivation qui s'avère ou pas satisfaisant selon que l'on « se » répand ou pas dans les choses, selon que l'on respecte ou pas ce strict cantonnement du moi. Le moi est défini comme une capacité d'évaluation mais, concrètement il n'existe que dans une activité d'évaluation qui peut être correcte si elle respecte cette définition stricte du moi ou bien incorrecte quand on ne respecte pas cette restriction et que l'on prend pour sien des objets qui ne le sont pas.

5. 1. 3. 4. Une reformulation qui fait référence à des « types » éthiques

La reformulation de l'axiologie stoïcienne conduit à la formulation d'un certain « motif de subjectivation ». Cette reformulation bipartite peut également être lu dans un sens différent qui a néanmoins trait à la subjectivation. Chacune de ces deux catégories devient l'exemplification de la perspective que l'individu prend sur le monde selon qu'il donne la préséance ou bien à son jugement ou bien aux choses extérieures.

Ils ont consacré leurs efforts à l'obtention des charges ; toi à tes jugements. Eux aux richesses, toi à l'usage de tes représentations. Vois s'ils ont l'avantage sur toi en ce à quoi tu as consacré tous tes efforts et qu'eux négligent. (...) Mais s'ils ont des charges, eux, refuseras-tu donc de te dire à toi-même la vérité, à savoir que tu ne fais rien, toi, à cette fin, eux, au contraire, tout, et qu'il serait souverainement déraisonnable qu'un homme qui se consacre à un but l'atteignît moins bien que celui qui le néglige.¹

Épictète envisage une distinction entre deux « domaines » à quoi correspondent deux styles de vie et deux sortes de réussites : le domaine politique et le domaine du gouvernement intérieur. Quoi de plus conséquent que d'obtenir le but vers lequel on tend tous ses efforts ? Quoi de plus aberrant en revanche que le politicien obtienne la paix de l'âme et pas de charges ou, à l'inverse, que le philosophe obtienne des charges mais pas la paix de l'âme. Le but vers lequel l'un et l'autre tendent leur effort correspond respectivement aux deux aspects de la valeur : les choses extérieures d'une part et, d'autre part l'âme et sa capacité à juger. Aussi peut-on distinguer deux domaines accessibles à l'activité humaine. Chacun des deux « domaines » envisagés correspond à la mise en avant de l'une de ces deux catégories : les choses qui ne dépendent pas de soi et celles qui en dépendent. Mieux, ces deux

¹ Épictète, *Diss.*, IV 6, 25, 8-27, 5. *περὶ ἀρχὰς ἐσπούδακασιν, σὺ περὶ δόγματα· καὶ περὶ πλοῦτον, σὺ περὶ τὴν χρῆσιν τῶν φαντασιῶν. ὄρα, εἰ ἐν τούτῳ σου πλέον ἔχουσιν, περὶ ὃ σὺ μὲν ἐσπούδακας, ἐκεῖνοι δ' ἀμελοῦσιν. (...) εἰ δ' ἀρχουσιν ἐκεῖνοι, σὺ δ' οὐ θέλεις σαυτῷ τὰς ἀληθείας εἰπεῖν, ὅτι σὺ μὲν οὐδὲν τούτου ἕνεκα ποιεῖς, ἐκεῖνοι δὲ πάντα, ἀλογώτα· τον δὲ τὸν ἐπιμελούμενον τινος ἑλαττον φέρεσθαι [οὐ] ἢ τὸν ἀμελοῦντα;* Traduction J. Souilhé. Voir également les passages parallèles I 29, 15-21 ; IV 6, 25-27 ; IV 7, 34-41.

domaines présentent des rapports de préséance inverses entre les deux catégories axiologiques envisagées : dans un cas les jugements sont subordonnés aux réalités extérieures, d'ailleurs de manière non consciente, dans l'autre ce sont les réalités extérieures qui, de manière cette fois pleinement réfléchie, en connaissance de cause, sont subordonnées aux jugements. Ils renvoient en dernière instance à deux styles de vie différents, celui du philosophe qui fait de ses représentations et de ces jugements l'objet de ses soins attentifs et le profane qui accorde toute son attention aux objets extérieurs, quels qu'ils soient.

On envisageait, dans le paragraphe précédent, la distinction entre deux aspects de la valeur sur le mode du « pli » entre une matière et l'usage qu'on en fait, ce dernier assimilé au jugement et déterminant la qualité de l'individu (son bien ou son mal). Il est également possible, comme nous venons de l'envisager, de comprendre cette distinction comme une opposition entre deux styles de vie dans la mesure où ces catégories sont comprises comme les critères du comportement. La distinction intéresse à chaque fois la qualité de l'individu puisque dans un cas on explique comment cette qualité se constitue et dans l'autre on distingue deux types d'individus. La première perspective relève de l'explication génétique, l'autre de la typologie. On retrouve encore une fois le double aspect envisagé chez les premiers stoïciens, à cette différence près – et c'est là que se joue précisément l'innovation romaine – que les choses n'étaient pas présentées explicitement en fonction du moi, du mien, du propre, mais seulement en regard de la vertu et du vice et de l'éloge ou du blâme qu'ils suscitent respectivement.

5. 2. La question du processus

Un autre aménagement doit être pris en compte qui concerne l'expression et la place tout autant que le statut de l'évaluation. Au cours du premier chapitre, nous envisageons plusieurs manières d'exprimer l'évaluation en distinguant deux foyers de notions¹ : les notions centrées autour d'ἀξια et de ses relais : δόσις, ἀξιό-ω, τιμά-ω, τιμή dans une moindre mesure², et d'autre part des termes exprimant le jugement (δόγμα, δόξα, δοκέω, ὑπόληψις, ὑπολαμβάνω) de loin les plus usités : le jugement, l'opinion que c'est un bien ou un mal, que c'est utile ou nuisible. Nous analysons également le rôle central de la représentation (φαντασία) dans la pratique d'évaluation et notamment

¹ Cf. section 1 du premier chapitre.

² Nous avons en effet montré que cette notion apparaît comme un relais de l'acceptation active d'ἀξια dans la définition de Stobée mais qu'elle renvoie de fait à l'honneur et à la récompense, autrement dit au devenir concret ou à l'expression d'un processus de valorisation.

une représentation qualifiée d'« hormétique »¹ en précisant premièrement qu'elle était d'emblée axiologiquement caractérisée (la représentation que c'est convenable) et ensuite, qu'on ne pouvait légitimement parler de « jugement » ou d'« opinion », qu'avec la sanction de l'assentiment, une sanction qui, en même temps, réalise concrètement la tendance pratique d'une telle représentation. Autrement dit, *φαντασία* ne se trouvait pas sur le même plan que *δόγμα* et *ὑπόληψις*, lesquels se caractérisaient par une sanction de l'assentiment. Nous envisagions en outre deux modes de présence de la pratique d'évaluation² : un type de comportement – passionnel – faisant explicitement référence au jugement d'une part et, d'autre part une référence seulement implicite au jugement dans le cadre de pratiques de discrimination où la redescription du comportement discriminant conduisait à associer de l'extérieur et dans une perspective théorique un type de comportement à un type d'objet caractérisé par un certain état de la valeur. Hormis dans le cadre de la passion, c'est de biais que les stoïciens hellénistiques abordaient la question de l'évaluation proprement dite : au travers de comportement discriminants et à travers une réflexion sur l'action. Nous soulignons enfin le lien entre l'axiologie et la vie heureuse.

Pour Épictète et Marc Aurèle, l'activité d'appréciation et d'évaluation se donne essentiellement, quelles que soient les circonstances – contexte de développement optimal, diagnostic d'une passion et plus généralement action quelle qu'elle soit – dans les termes du *jugement* proprement dit qui s'exprime à travers *δόγμα*, *ὑπόληψις*, *φαντασία* et les verbes qui leur correspondent : *δοκέω*, *ὑπολαμβάνω*, *φαίνω*, ce qui implique de tirer certaines conséquences quant à l'évolution qui se fait jour, par rapport au vocabulaire employé et au processus psychique qui s'y joue d'une part, et, d'autre part, en ce qui concerne la place et au statut accordés à l'évaluation dans le discours théorique.

5. 2. 1. Évolution dans l'expression de l'évaluation chez Épictète et Marc Aurèle

Nos auteurs emploient essentiellement les termes *δόγμα*, *ὑπόληψις*, *φαντασία*, ce qui invite à analyser l'évolution par rapport aux termes employés par les premiers stoïciens ; par ailleurs, l'équivalence entre *δόγμα*, *ὑπόληψις* et *φαντασία* implique un déplacement manifeste par rapport au stoïcisme hellénistique, un déplacement au niveau du *sens* attribué à *φαντασία* dont nous aurons à montrer qu'il traduit une évolution dans *l'explication du processus psychique* d'évaluation.

¹ Cf. section 2 du premier chapitre.

² Cf. section 3 du premier chapitre et chapitre 2, 2. 1 et 2.

5. 2. 1. 1. *Permanence et évolution du vocabulaire : les termes tombés en désuétude*

La notion de δόξα, rarement utilisée¹, disparaît du groupe de termes susceptibles de rendre compte de l'évaluation. Les quelques occurrences du terme assument en effet chez Épictète ou bien un sens épistémique technique² ou bien renvoient plus généralement à la notion de « réputation » ou de « gloire »³ et c'est la seule acception que ce terme prend chez Marc Aurèle⁴. En ce sens, δόξα est le plus souvent relayée par δοξαριον⁵ et s'inscrit dans un jeu d'opposition avec son contraire ἀδοξία⁶. Associée à la santé et à la richesse, elle n'est pas un bien ni un mal⁷ ; elle ne dépend pas de nous⁸, puisqu'elle n'est pas notre « œuvre propre »⁹. Associée au plaisir et à la richesse, la δόξα est l'un des moyens dont se sert le tyran pour dominer ceux qui s'y laisse prendre. Elle est recherchée, mais elle rend malheureux et misérable comme en témoignent ceux qui la possèdent¹⁰. Elle est alors associée aux charges et à la splendeur. Une opposition se fait jour entre cette réputation, associée aux richesses et aux dignités, et ce qui fait la force de l'homme¹¹. On le voit, δόξα est l'objet d'une évaluation, un objet dont la plupart estiment qu'il est un bien à rechercher¹² plutôt qu'un concept renvoyant à l'activité de discrimination ou à un mode opératoire de discrimination. Sa place dans le « dispositif d'évaluation » s'inverse puisqu'elle en devient l'un des objets.

Δοκιμασία et δοκιμάζω qui font leur apparition technique¹³ (ainsi que, chez Épictète seulement, l'adjectif δόκιμος¹⁴) sont pour leur part davantage réservés à un usage spécifique : l'examen

¹ Chez Épictète, on rencontre 11 occurrences, dont 3 dans les fragments et 15 occurrences chez Marc Aurèle.

² Épictète, *Diss.*, II 6, 1. C'est, avec l'ἐπιστήμη et la tromperie (ἀπάτη), l'un des trois modes du jugement (κρίσις).

³ Épictète, *Diss.*, II 9, 16 ; II 19, 32 ; III 22, 29 ; III 24, 71 ; III 26, 34 ; *Man.* 1.

⁴ Même si VII 68 apparaît comme un cas limite : puisqu'il s'agit en effet de ce que l'on paraît en fonction de l'opinion que l'on a de nous, et par conséquent δόξα pourrait renvoyer à un processus d'appréciation du réel. Mais c'est la seule occurrence.

⁵ Épictète, *Diss.*, I 18, 22 ; II 22, 11 ; III 22, 13 ; IV 8, 39 ; *Man.* 18.

⁶ Notamment chez Marc Aurèle, en *P* II 11, 2 ; IX 1, 4 ; VIII 14, 1. Chez Épictète, on en dénombre 6 occurrences dont une dans les fragments (I 24, 6 ; I 30, 2 ; II 1, 10 ; 36 ; II 19, 18 ; fgmt 21, 7 Schenkl) mais elles ne sont pas explicitement mise en rapport avec leur contraire.

⁷ Épictète, *Diss.*, II 9, 16.

⁸ Épictète, *Diss.*, II 19, 32 ; *Man.* 1.

⁹ Épictète, *Man.*, 1.

¹⁰ Épictète, *Diss.*, III 22, 29.

¹¹ Épictète, *Diss.*, III 26, 34.

¹² Épictète, *Diss.*, III 22, 29. Elle peut prendre aussi le sens, apparenté au sens épistémologique, d'apparence et c'est l'association avec la vérité qui est exigée. Voir *Gnom. Ep. (e Stobaei libris 1-2)*, Sent. 28 et *Gnom. Ep. (e Stobaei libris 3-4)* Sent. 30.

¹³ Rappelons que le substantif n'était pas en usage chez les premiers stoïciens et que le verbe était la plupart du temps employé simplement comme verbe introducteur par les doxographes.

¹⁴ Chez Épictète, l'adjectif δόκιμος est employé une fois de façon non technique pour rendre compte d'un homme important « estimé » (II 12, 22) dans sa cité, mais les trois occurrences qui interviennent dans un contexte ayant trait au maniement de la monnaie (I 7, 6-7) permettent de donner une comparaison pour les précautions à prendre dans l'usage

critique des représentations dont nous aurons l'occasion de traiter par la suite. Κρίνω et διακρίνω seront aussi utilisés en ce sens mais ils servent également, ainsi que les substantifs correspondants (κρίμα et dans une moindre mesure κρίσις, διάκρισις), à rendre compte du jugement de valeur et de la nécessaire distinction entre les différents types de réalités, celles qui dépendent de moi et celles qui n'en dépendent pas.

Se trouve en revanche confirmé le non-usage d'ἀξία qui ne prenait que virtuellement, dans le seul contexte d'une définition de Stobée¹, le sens de processus d'évaluation chez les premiers stoïciens. En ce qui concerne les termes associés à ἀξία, δόσις, qui servait de relais à l'acception active d'ἀξία mais n'était pas plus usité, apparaît une seule fois chez Épictète, où le terme prend effectivement le sens d'estimation², et une fois chez Marc Aurèle où il garde en revanche le sens courant et littéral de « don »³. De même ἀξιό-ω est très rarement employé et il ne prend que deux fois un sens expressément judiciaire⁴, assumant plus volontiers le sens de « vouloir » chez Marc Aurèle⁵ et de « prétendre » chez Épictète⁶. Τιμή apparaît cinq fois chez Épictète et quatre fois chez Marc Aurèle⁷. Le terme prend essentiellement le sens usuels d'« honneurs » que l'on reçoit ou que l'on désire avoir⁸ assimilés le plus souvent à une vaine gloriole⁹. Il admet également un sens beaucoup moins trivial qui renvoie au comportement associé à une valorisation légitime (le soin (στοργή)¹⁰, l'attention respectueuse (αἰδώς)¹¹) ou bien à la manière dont le dieu en use avec l'homme¹². Enfin, une acception expressément judiciaire est attestée chez Épictète, τιμή renvoyant à la valorisation de quelque chose et plus précisément, à une survalorisation illégitime¹³. Le verbe τιμά-ω¹⁴, utilisé en ce sens, est pour sa part plus fréquent et il exprime très souvent, comme θαυμάζω qui est, avec son

du raisonnement, ce qu'exprime également III 3, 16 sans recourir à une comparaison explicite. Il s'agit de rendre compte d'un aspect de l'usage des représentations.

¹ Cf. chapitre 1.1 et annexe.

² Épictète, *Diss.*, II 22, 30 : ποῦ γὰρ ἀλλαχοῦ φίλια ἢ ὅπου πίστις, ὅπου αἰδώς, ὅπου δόσις τοῦ καλοῦ, τῶν δ' ἄλλων οὐδενός;

³ Marc Aurèle, *P* IV 19, 1.

⁴ Épictète, *Man.*, 51, 1 : « se juger digne de » ; I 9, 24 « juger bon que ».

⁵ Marc Aurèle, *P* XI 18, 6.

⁶ Épictète, *Man.*, 34, 3 ; 25, 2 à quoi il faudrait rajouter *Diss.*, II 1, 5 qui renvoie à l'opinion des philosophes.

⁷ Marc Aurèle, *P* I 14, 2 ; VI 16, 5.

⁸ Épictète, *Diss.*, III 9, 1-6 ; III 15, 11.

⁹ Notamment chez Marc Aurèle, *P* I 16, 1 qui parle de τὸ ἀκενόδοξον περὶ τὰς δοκούσας τιμὰς.

¹⁰ Marc Aurèle, *P* I 17, 4. Voir également I 14, 2.

¹¹ Marc Aurèle, *P* VI 16, 5.

¹² Épictète, *Diss.*, I 29, 49.

¹³ Épictète, *Diss.*, IV 4, 1 ; Marc Aurèle, *P* VI 16 ;

¹⁴ Marc Aurèle, *P* VI 15, 1, 5.

adjectif θαυμαστός très usité¹, la fascination illégitime que la plupart éprouvent à l'égard des indifférents – nous aurons à nous en souvenir par la suite.

5. 2. 1. 2. Δόγμα et ὑπόληψις, deux expressions du « jugement de valeur »

Δόγμα et ὑπόληψις, ainsi que les verbes δοκέω et ὑπολαμβάνω qui leur sont associés sont deux des expressions caractéristiques de la pratique d'évaluation chez Épictète et Marc Aurèle.

A. Définition et usage des termes δόγμα et ὑπόληψις

En grec, δόγμα, qui est l'un des dérivés de δοκέω², renvoie en premier lieu à « ce qui paraît à quelqu'un », ce qui donne par suite les sens d'« opinion », « principe », « doctrine » mais également de « jugement », « décision »³ où se reconnaît le sens propre que le dictionnaire Bailly attribue à ce terme mais que ne mentionne pas expressément le *LSJ* ni le *DELG* : « ce qui semble bon », « ce qui a été considéré comme devant être fait ». Ce sens est, comme le précédent, dérivé du double foyer actif⁴ du verbe δοκέω qui oscille entre croire, imaginer, être intimement convaincu (de quelque chose, sans nuance axiologique) et trouver ou estimer bon que ou de, où la dimension axiologique est manifeste⁵. À la limite, les sens de « principe » ou « doctrine » et de « jugement de valeur » sont pourtant dans un rapport de réciprocité : le principe, c'est ce qu'il nous semble bon de croire, de prendre pour guide, le jugement accepté. Les deux nuances du verbe se recourent également dans une certaine mesure et les deux acceptions intéressent la question axiologique. Le sens du verbe oscille en effet entre « sembler être » et « sembler être bon » ; or la croyance sur le réel peut être une croyance axiologique qui serait de fait associée à l'action (telle chose me semble être un bien). Le substantif oscille entre une dimension originelle (tel jugement porté singulièrement) et une dimension rétroactive (la réappropriation d'une opinion que l'on juge bon de croire : le principe). Le verbe oscille entre un jugement de type prédicatif qui porte sur la nature du réel (telle chose est X) et un jugement de type pratique qui porte sur l'opportunité de mon action (il est bon

¹ On compte 79 occurrences chez Épictète et 16 chez Marc Aurèle.

² *DELG*, I, p. 290-291, s. v. δοκάω, souligne que, comme δοκάω (attesté seulement avec un préverbe et qui signifie alors « attendre », « s'attendre à ce que ») et δοκεύω (« attendre », « guetter » en parlant d'un chien), δοκέω (« est un déverbatif de δέχομαι. On retrouve en latin *doceo/decet*. Le point de recoupement se fait sur l'idée d'adéquation, de conformité.

³ *LSJ*, s. v. δόγμα.

⁴ Le verbe peut en effet avoir le sens de « sembler » ou « avoir la réputation de », autrement dit « être considéré comme ».

⁵ *LSJ*, s. v. δοκέω.

de). Mais l'un et l'autre aspect peuvent être travaillés par la dimension axiologique : le principe est quelque chose que l'on a jugé bon de croire ; considérer que telle chose est un bien, un mal, etc.

Chez nos auteurs, certaines occurrences de *δῶγμα* renvoient certes à la notion de « principe »¹ ou à tout ou partie d'une « doctrine »², mais il ne prend que rarement ces sens et Épictète – surtout – comme Marc Aurèle – dans une moindre mesure – l'utilisent essentiellement pour rendre compte du *jugement* à propos de la *valeur* des choses, en l'associant très souvent explicitement aux catégories axiologiques³. *Δῶγμα* renvoie essentiellement – surtout chez Épictète – à l'opinion que telle chose est un bien ou un mal et, par suite, bonne à faire ou à ne pas faire. C'est le jugement de valeur qui guide l'action et dont le chapitre 11 du premier livre des *Entretiens* rend manifestement compte, retrouvant en cela un principe établi par les premiers stoïciens mais, au lieu d'insister sur une représentation (*φαντασία*) qui serait validée par un assentiment (*συγκατάθεσις*) – le schéma de l'action que nous avons détaillé au cours du premier chapitre – il envisage directement l'étape finale de l'opinion caractérisée par l'assentiment qui a été donné. Parmi les occurrences pertinentes de *δοκέω*, certaines, proportionnellement moins nombreuses cependant, renvoient à une évaluation qui relaie le substantif – l'opinion que certaines choses sont bonnes ou mauvaises⁴. Plus fréquemment, le verbe renvoie au jugement pratique orienté vers l'action, selon lequel il est bon d'agir ainsi⁵.

Υπόληψις, dérivé d'*ὑπολαμβάνω*, admet deux foyers de sens en grec : la notion de conséquence qui donne les acceptions « réponse », « réplique » et d'autre part la notion de conception qui donne « supposition » mais également « opinion bonne ou mauvaise » à propos d'une personne ou d'une chose⁶. Chez nos auteurs, ce substantif fait parfois référence à ce qui est

¹ Épictète, *Diss.*, III 7 ; IV 13, 21-23 ; et notamment Marc Aurèle, *P VII 2* (Les principes sont « vivants » au sens où ils dépendent de représentations actuelles qu'il importe de maintenir en vie, ce qui est au pouvoir de l'individu mais lui demande un effort) et XII 9 (L'usage des principes apparente l'usager à un pugiliste car il tire tout de lui-même). On distinguera celui qui a été « mordu » (*ὁ δεδηγμένων*) par les principes (*P X 34*) et qui n'a besoin que d'un mot pour se trouver sans trouble et celui qui les a seulement « phantasmés » (*φαντάζομαι*) (*P X 9*) et qui risquent de s'effacer petit à petit faute d'être mis en pratique. L'action conforme aux principes est difficile et il ne sert à rien de renoncer si l'on n'y arrive pas toujours (*V 9*). Marc Aurèle nous donnent divers exemple de principes en II 3 ; III 13 ; IV 16 ; IV 49). Et ils concernent généralement la conduite de la vie (*P I 9 τὰ εἰς βίον ἀναγκαῖα δόγματα*).

² Essentiellement à propos de la doctrine épicurienne : Épictète, *Diss.*, II 20, 17 ; 26 ; III 7, 9. Voir également II 1, 21.

³ Épictète, *Diss.*, I 19, 16 ; II 26 (titre) ; II 22, 28 (sur l'endroit où placer son bien) ; III 3, 18 (association événement/bonheur-malheur) ; III 26, 34. Voir également une occurrence chez Marc Aurèle en *P VIII 1*.

⁴ Épictète, *Diss.*, I 30, 4 ; IV 7, 24. *Man.* 31, 4.

⁵ Entre de très nombreuses occurrences, Épictète, *Diss.*, I 11 ; I 1, 16 ; I 2, 10 ; III 26, 30 ; IV 7, 19.

⁶ Seul le *LSJ* indique cette extension de la bonne ou de la mauvaise opinion aux choses, signe sans doute d'un infléchissement hellénistique au moins.

« pensé »¹, mais c'est à ce terme qu'ils recourent également dans un contexte d'évaluation en termes de bien et de mal et c'est en ce sens qu'il est le plus employé. Tout comme δόγμα, il est parfois explicitement associé aux catégories axiologiques². Le terme fait également référence à la *faculté* de produire ces opinions³.

Υπολαμβάνω, composé de λαμβάνω, « prendre », avec les emplois particuliers de « recevoir, posséder, gagner, comprendre »⁴, et qui signifie pour sa part « prendre par en-dessous, supposer »⁵ renvoie généralement chez nos auteurs à un processus psychique global et relativement peu déterminé : concevoir, penser, croire, être d'avis, mais il est très employé dans le contexte de la réflexion axiologique⁶.

Les termes δόγμα et ὑπόληψις ainsi que, dans une certaine mesure, les verbes correspondant sont donc la plupart du temps associés à la réflexion axiologique chez nos auteurs. On distinguera spécifiquement le sens « sembler bon » qu'assume seulement le verbe δοκέω.

B. Similarités

L'un et l'autre ont des caractéristiques similaires⁷. La valeur de vérité leur est indifférente au sens où l'un et l'autre concept peuvent être associés au vrai, au jugement ou à l'opinion vraie des philosophes ou des profanes ou bien au jugement ou à l'opinion erronée des profanes. Les δόγματα peuvent en effet être « droits » (ὀρθά)⁸, « sains » (ὑγιή)⁹, « d'une grande qualité » (τηλικούτα)¹⁰, « pleins de bienveillance » (φιλικά)¹¹, « vrais » (ἀληθῆ)¹² Ils peuvent à l'inverse être « absurdes »

¹ Marc Aurèle, *P IX 21*.

² Épictète, *Diss.*, III 9, 14 ; III 16 ; Marc Aurèle, *P XI 18 ; IV 7 ; IV 39, 1 ; V 26* entre autres.

³ Marc Aurèle, *P III 9*. A. Giavatto, *Interlocutore di se stesso. La dialettica di Marco Aurelio*, Hildesheim-Zurich-New York, 2008, p. 60 souligne ce point en notant que, dans ce texte, ὑπόληψις est présent tantôt comme la faculté, tantôt comme son résultat.

⁴ *DELG II*, p. 616, *s. v.*, λαμβάνω. P. Chantraine insiste sur la distinction entre ce verbe et αἰρέω qui signifie également « prendre » mais au sens d'enlever, supprimer.

⁵ Il serait intéressant d'évaluer le rapport entre ces deux foyers de sens, mais cela n'est pas ici le propos.

⁶ Épictète, *Diss.*, II.22.6-7 ; III.20.16-17 ; *Man.*, 31 (biens et maux) ; IV 5, 33 (choses qui dépendent de nous / qui n'en dépendent pas) ; I 10, 5 ; IV 13, 20 (éloge/blâme). Marc Aurèle, *P VII 26, 1* (biens). Sur ce verbe chez Marc Aurèle, cf. A. Giavatto, *op. cit.*, p. 161.

⁷ Au point que A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, 1884, p. 4 les considère comme des synonymes en faisant référence à *Diss.*, I 11, 33. Nous allons y revenir.

⁸ Épictète, *Diss.*, I 3 ; I 18 20 ; I 29, 3 ; IV 6 22; 23 ; 24 ; 28. Voir également Marc Aurèle *P V 9*.

⁹ Épictète, *Diss.*, III 9, 6.

¹⁰ Épictète, *Diss.*, IV 8, 41.

¹¹ Épictète, *Diss.*, IV 13, 15.

¹² Marc Aurèle, *P X 34*. Précisons que δόγμα aurait davantage le sens de principe ici.

(ἀλλόκοτα)¹ « de travers et faux » (στρεβλά δὲ καὶ διεστραμμένα)², « mauvais » (φαῦλα)³, « vermoulu » (σαρπᾶ)⁴. Quant aux ὑπόληψεις, elles peuvent être droites (ὀρθαί)⁵ et belles (κομφαί)⁶ et même, chez Marc Aurèle, « compréhensive » (καταληπτικαί)⁷. Elles peuvent également être « contraires aux opinions droites » (ἐναντία ταῖς ὀρθαῖς)⁸, douteuses et fausses (εἰκαῖαι καὶ ἐψευσμένοι)⁹.

L'une et l'autre notion sont associées à l'action¹⁰ et la correction des jugements à la qualité de l'action¹¹. Si l'une et l'autre commandent l'action et déterminent sa qualité, elles sont également à la base du trouble ou de la tranquillité¹². Épictète insiste essentiellement sur le rôle des δόγματα en la matière¹³. Le rôle de l'ὑπόληψις à cet égard est particulièrement bien mis en lumière par Marc Aurèle : c'est l'ὑπόληψις – et non pas les choses – qui est seule cause de trouble¹⁴. La suppression de cette ὑπόληψις assure la réduction de l'embarras et par suite la sérénité¹⁵. Réciproquement, l'opinion, si elle est juste et « compréhensive »¹⁶, peut rendre supportable et tolérable tout événement¹⁷.

¹ Épictète, *Diss.*, I 19, 6.

² Épictète, *Diss.*, I 29, 3.

³ Épictète, *Diss.*, III 1, 43.

⁴ Épictète, *Diss.*, III 22, 61.

⁵ Épictète, *Man.*, 31 : la piété se définit comme le fait d'avoir des opinions droites (ὀρθαί ὑπόληψεις) à propos des dieux.

⁶ Épictète, *Diss.*, III 16, 9.

⁷ Marc Aurèle, *P* XI 6 ; IX 6, 1.

⁸ Épictète, *Diss.*, II 9, 14.

⁹ Épictète, *Diss.*, II 14, 22.

¹⁰ Pour δόγμα Épictète, *Diss.*, I 11 ; II 9, 15 ; III 9, 3-4 ; Marc Aurèle, *P* VIII 14. Pour ὑπόληψις, Épictète, *Diss.*, I 11, 33 ; II 9, 15.

¹¹ Épictète, *Diss.*, I 11, 35 ; III 9, 3.

¹² Pour δόγμα Marc Aurèle, *P* XI, 23. Pour ὑπόληψις, Épictète, *Man.*, 20.

¹³ Voir entre autres Épictète, *Diss.*, II 19.

¹⁴ Marc Aurèle, *P* IX 18. C'est l'opinion qui est cause de trouble. Les troubles n'ont leur cause que dans l'ὑπόληψις. Marc Aurèle y oppose le fait de se mettre dans un autre état d'esprit grâce à la pensée (περιελιγμένοι τῇ γνώμῃ), la médiation (ἐπινοεῖν) de certaines choses (la totalité du monde, la durée.). Voir aussi IV 3, 4 : les troubles de l'âme ne viennent que d'elle (αἱ δὲ ὀχλήσεις ἐκ μόνης τῆς ἑνδον ὑπόληψεως) ; X 33 (tout obstacle n'est que pour le corps, à moins qu'il ne s'agisse d'une opinion, d'une concession de la raison). Nous abordons dans le paragraphe suivant le rapport entre φαντασία et ὑπόληψις.

¹⁵ Marc Aurèle, *P* IV, 7 : « Nie l'opinion et 'on m'a fait tort' se trouve nié. Nie 'on m'a fait tort' et c'est le tort qui se trouver nié » (Ἄρον τὴν ὑπόληψιν, ἤρται τὸ βέβλαμμαι. ἄρον τὸ βέβλαμμαι, ἤρται ἢ βλάβη). Voir également IX 13 (Si l'embarras est dans l'opinion, on peut donc sortir de tout embarras) ; XI 18 (ce ne sont pas les actions des autres qui nous troublent mais nos propres opinions ; par conséquent, il faut supprimer et rejeter le jugement qui conduit à estimer comme funestes ces événements pour que la colère elle-même se dissipe) ; V 26 (ne pas ajouter à la douleur physique à laquelle on ne peut échapper que « c'est un mal ») ; XII 25 (lien entre la suppression de l'opinion et le fait d'être sauvé) ; XII 22 (tout n'est qu'opinion ; la supprimer assure le calme) ; XII 12. (le bien est à notre portée : il suffit de se garder, entre autres, de l'opinion en donnant la priorité à l'hégémonique). P. Hadot insiste beaucoup sur cet aspect de l'ὑπόληψις.

¹⁶ Marc Aurèle, *P* XI 6.

¹⁷ Marc Aurèle, *P* X 3 montre que c'est l'opinion qui est cause de tranquillité : « Souviens-toi que tu es de nature à supporter tout ce qu'il dépend de ton propre jugement de te rendre supportable » (μὲμνησο μέντοι ὅτι πέφυκας φέρειν πᾶν, περὶ οὗ ἐπὶ τῇ ὑπόληψει ἐστὶ τῇ σῆ φορητὸν καὶ ἀνεκτὸν αὐτὸ ποιῆσαι κατὰ φαντασίαν τοῦ συμφέρειν ἢ καθήκειν σεαυτῷ τοῦτο ποιεῖν). Traduction É. Bréhier.

Plus fondamentalement les δόγματα et les ὑπολήψεις déterminent la qualité éthique de l'individu¹ qui est l'individu même comme on l'a montré dans la première section de ce chapitre. Chez Épictète, δόγμα intervient à un double titre dans la détermination de la qualité de la personne. Leur correction ou leur incorrection détermine la qualité de la προαίρεσις² comme on l'a vu plus haut. D'autre part, l'objet du souci, selon qu'il porte ou pas sur les jugements et sur leur qualité détermine le type d'individu que l'on est³. Aussi est-ce vers les jugements qu'il faut porter ses regards (βλέπω)⁴; ce sont eux qu'il faut apprendre à connaître (διαγιγνώσκω)⁵ et qui permettent de dire si untel est libre ou pas⁶.

Ajoutons que, de la même manière que l'était l'assentiment chez les premiers stoïciens, les δόγματα⁷, comme les ὑπολήψεις⁸ sont « libres » (ἐλευθεροί) et « dépendent de nous » (ἐφ' ἡμῖν). C'est l'un des thèmes favoris développé par nos deux auteurs. Réciproquement, c'est la seule chose qui dépende de nous⁹. Dans le premier chapitre du *Manuel*, les ὑπολήψεις sont mises sur le même plan que le désir et l'aversion et elles sont présentées comme nos « œuvres propres ». L'opinion que j'ai, toujours en mon pouvoir, l'opinion que je me fais des choses et de moi-même s'oppose à l'opinion que les autres ont de moi, au jugement qu'ils portent sur moi, sur lequel je n'ai aucun pouvoir et qui m'est, par définition, indifférent.

C. Usages différenciés chez Épictète et Marc Aurèle ; nuances de sens entre les deux notions

Si Épictète et Marc Aurèle emploient l'un et l'autre ces deux termes, Épictète privilégie δόγμα par rapport à ὑπόληψις¹⁰. Marc Aurèle emploie les deux termes à peu près équitablement en regard du nombre d'occurrences¹¹ mais c'est ὑπόληψις qui a néanmoins sa préférence pour rendre

¹ A. Bonhöffer, *op. cit.*, p. 4, note 10, insiste sur ce point.

² Épictète, *Diss.*, I 29, 2 (la correction du jugement à propos de la « matière » détermine la qualité de la προαίρεσις) ; III 1, 43 (extirper les mauvais jugement pour embellir sa προαίρεσις). Voir également IV 11, 8 (la qualité des jugements détermine la pureté ou l'impureté de l'âme ; aussi convient-il de purification de l'âme par la production (ἐμποίησις) de jugement droits).

³ Épictète, *Diss.*, I 29 ; IV 6 ; IV 7.

⁴ Épictète, *Diss.*, III 2, 13 ; IV 4, 44 ; IV 5, 17 ; IV 8, 3.

⁵ Épictète, *Man.*, 45.

⁶ Épictète, *Diss.*, IV 58, 2.

⁷ Épictète, *Diss.*, I 11, 37 ; I 29 11 sq.

⁸ Épictète, *Diss.*, II 6, 21 ; Marc Aurèle, *P* XI 6.

⁹ Épictète, *Diss.*, III 26, 34.

¹⁰ 123 occurrences pour δόγμα contre 12 pour ὑπόληψις dont 3 dans le seul chapitre III 16.

¹¹ 23 occurrences pour δόγμα contre 26 pour ὑπόληψις.

compte du jugement de valeur, *δόγμα* prenant très souvent¹ le sens figé de « principe » au lieu du sens actif d'une opinion se construisant. Resterait à comprendre la nuance de sens qui s'y joue.

Les deux notions sont associées, nous l'avons dit, au vrai aussi bien qu'au faux, mais, tandis que *δόγμα* est toujours associé à la force de conviction², *ὑπόληψις* est généralement – *mais pas toujours* – associé à la faiblesse de conviction. Aussi *δόγμα* et *ὑπόληψις* peuvent-ils se trouver parfois dans un rapport de synonymie³ alors qu'ils sont ailleurs dans un rapport d'opposition⁴.

On précisera néanmoins que cette question de la force de conviction n'est pas toujours prise en compte. Marc Aurèle prend peu en compte cet aspect et joue davantage sur le rapport entre opinions correctes et opinions erronées. Épictète s'intéresse en revanche à cet aspect qui lui permet de rendre compte de la supériorité des profanes sur les progressants. Nous y reviendrons. À ces deux termes, il faudrait encore ajouter *κρίνω* ainsi que certains de ses composés et dérivés.

5. 2. 1. 3. *Κρίμα, κρίσις, κρίνω, διακρίνω*

Κρίνω signifie « séparer, trier » et par suite « choisir, trancher, décider » et « estimer, juger ». Il admet également une acception juridique : à l'actif « faire passer en jugement », au passif, « être condamné »⁵.

Chez Marc Aurèle, *κρίνω* se retrouve également en cheville avec *ὑπολαμβάνω*⁶ et certaines occurrences s'inscrivent expressément dans le contexte de réflexion axiologique qui nous occupe en ayant pour complément le bien et le mal⁷ et en soulignant la souveraineté de la partie directrice de

¹ Voir note ci-dessus. 10 occurrences sur 23.

² Épictète, *Diss.*, III 16, 8-9, 1 : « Le jugement est fort, le jugement est invincible » (*ισχυρόν τὸ δόγμα, ἀνίκητον τὸ δόγμα*). Notre traduction.

³ Épictète, *Diss.*, I 11, 33 : « En un mot, ce n'est ni la mort, ni l'exil, ni la peine ni aucune autre chose de ce genre qui nous fait agir de telle manière, mais ce sont nos jugements (*δόγματα*) et nos opinions (*ὑπόληψις*) » (*καὶ ἀπλῶς οὔτε θάνατος οὔτε φυγὴ οὔτε πόνος οὔτε ἄλλο τι τῶν τοιούτων αἰτιὸν ἐστὶ τοῦ πράττειν τι ἢ μὴ πράττειν ἡμᾶς, ἀλλ' ὑπόληψις καὶ δόγματα*) Traduction J. Souilhé

⁴ Épictète, *Diss.*, III 16, 7-11. « Pourquoi ces gens-là sont-ils plus forts (*ισχυρότεροι*) que vous ? Parce que toutes ces insanités (*τὰ σαπρὰ*) qu'ils profèrent, eux, viennent de leur jugement (*ἀπὸ δογμάτων*), tandis que, vous, les belles choses (*τὰ κομψὰ*) que vous dites viennent des lèvres (*ἀπὸ τῶν χειλῶν*). Aussi n'ont-elles ni force ni vie, et il y a de quoi dégoûter ceux qui écoutent vos exhortations et la misérable vertu que vous prônez à tort et à travers. Ainsi les profanes vous battent car partout la force appartient au jugement (*ισχυρόν τὸ δόγμα*) ; le jugement est invincible (*ἀνίκητον τὸ δόγμα*). Donc, jusqu'à ce que vos belles opinions (*κομψαὶ ὑπόληψις*) soient fermement établies (*πήγνυνται*) en vous et que vous acqueriez un pouvoir (*περιπειεῖν δυνάμιν τινα*) capable de garantir votre sécurité, je vous conseille d'être prudent pour descendre parmi les profanes. Sans quoi, tout ce qu'à votre école vous enregistrez fondra au jour le jour comme la neige au soleil. Allez-vous en donc loin du soleil tant que vos opinions (*ὑπόληψις*) sont comme de la cire ». Traduction J. Souilhé. Nous reviendrons sur ce texte au cours du chapitre 7.

⁵ *LSJ*, s. v., *κρίνω* ; également *DELG* II, p. 584-585.

⁶ Marc Aurèle, *P* IV 39.

⁷ Marc Aurèle, *P* IV 39 ; VI 41 ; X 30 ; XII 34 (il s'agit d'un participe).

l'âme dans cette activité¹. On retrouve également, dans l'injonction à avoir des jugements vrais sur ce qui arrive², la possibilité d'errer. Les choses sont plus contrastées chez Épictète qui emploie beaucoup plus fréquemment le terme³. Le terme signifie bien dans plusieurs cas « avoir un avis »⁴, « juger bon de », « décider »⁵, ou encore, juger que telle chose est utile ou convenable⁶, puis apprécier la qualité ou la valeur d'un être⁷ et le « juger digne de »⁸, ce qui correspond à ce que nous avons admis d'appeler « jugement de valeur » et qui retrouve les acception d'ὕπολαμβάνω et de δοκέω. Pourtant, Épictète utilise la plupart du temps le terme dans son contexte juridique qui fait référence à la sentence du juge⁹, où il est alors associé à κατακρίνω¹⁰, et Épictète insiste d'une part sur l'indépendance du philosophe par rapport à de telles sentences qui, à strictement parler, ne le concernent pas¹¹ et d'autre part sur la distinction entre le jugement-sentence de la profession de juge et un jugement selon la justice¹². Un autre foyer de réflexion exploite le sens originel du verbe associé à la discrimination, à la distinction, à la séparation¹³ et l'opération porte alors cette fois sur les opinions (ὕπολήψεις) les jugements (δόγματα)¹⁴ et, nous allons le voir, les représentations (φαντασία) dont il s'agit d'évaluer la pertinence. C'est dans ce contexte que son composé διακρίνω est souvent employé¹⁵, même s'il fait aussi fréquemment référence au processus d'évaluation en insistant sur la distinction que l'on opère ou entre les choses¹⁶, ou explicitement entre les catégories axiologiques¹⁷.

¹ Marc Aurèle, *P* VIII 48.

² Marc Aurèle, *P* VII 68.

³ 46 occurrences contre 10 chez Marc Aurèle.

⁴ Épictète, *Diss.*, IV 1, 119, 2.

⁵ Épictète, *Diss.*, III 23, 2, 1.

⁶ Épictète, *Diss.*, I 18, 2.

⁷ Épictète, *Diss.*, IV 5, 19.

⁸ Épictète, *Diss.*, IV 8, 32, 3.

⁹ Épictète, *Diss.*, I 29, 50 ; II 5, 27 ; 29 ; II 2, 17, 5. Cela contraste avec les acceptions généralement en usage car P. Chantraine souligne justement que, malgré son acception juridique, le terme n'est pas strictement synonyme de δικάζω, étant moins précis et moins juridique que ce dernier : « Le sens de juger est une (...) spécialisation qui a tenu une place importante en grec, mais en général, κρίνω et ses dérivés ne présentent pas le sens précis et juridique de δικάζω ».

¹⁰ Épictète, *Diss.*, I 29, 51.

¹¹ Épictète, *Diss.*, II 2, 17 sq. Cf. chapitre 6, section 2, points 1 et 3.

¹² Épictète, *Diss.*, III 7, 30 sq.

¹³ *DELG*, II, p. 584-585, s. v., κρίνω.

¹⁴ Épictète, *Diss.*, IV 8, 4 ; 21.

¹⁵ Épictète, *Diss.*, I 6, 18 ; I 20, 7 ; IV 4, 13 à propos des représentations dont nous allons traiter dans le paragraphe suivant.

¹⁶ Épictète, *Diss.*, I 11, 15.

¹⁷ Épictète, *Diss.*, II 22, 3, 3-6 (les biens, les maux et ce qui n'est ni l'un ni l'autre) ; II 24, 19 (les biens et les maux, le beau et le laid) ; IV 1, 81 (entre les choses qui sont servies et celles qui ne le sont pas) ; 83 (celles qui sont tiennes et celles qui ne le sont pas). IV 1, 135 (il s'agit de trancher sur le champ la question de la distinction entre des maux et des choses indifférentes). C'est aussi le sens que prend la seule occurrence du substantif διάκρισις en I 20, 11 dans la mesure où « juger des choses qui peuvent nous induire en erreur » renvoie, nous semble-t-il, aux distinctions axiologiques nécessaires.

En ce sens διακρίνω doit également être considéré comme une manière, pour Épictète, d'exprimer la pratique d'évaluation.

Le terme κρίμα, dérivé de κρίνω mais d'usage tardif comme le souligne P. Chantraine¹, prend au départ le sens de contestation avant de signifier la décision voire spécifiquement la décision de justice, puis le jugement². Il apparaît cinq fois chez Marc Aurèle³, quatre fois chez Épictète⁴ et fait référence, à une exception près dans chacun des deux *corpora*⁵, l'activité d'évaluation. Cette notion fonctionne exactement sur le modèle des autres et le « jugement » dont elle rend compte admet les mêmes caractéristiques. Associé à ἔργον, il est opposé à l'approbation d'autrui qui ne dépend pas de l'individu ; autrement dit, le κρίμα est explicitement présenté comme quelque chose qui dépend de nous⁶. Le κρίμα apparaît comme déterminant pour la qualité de l'âme, en l'occurrence dans le passage d'Épictète auquel nous nous référons, les jugements vicieux, au sens littéral du terme (τὰ μοχθηρὰ κρίματα) rendent l'âme sale (βυπαρά) et impure (ἀκάθαρτα)⁷. Chez Marc Aurèle, κρίμα est utilisé, comme l'était ὑπόληψις, par opposition aux choses qui « ne touchent pas l'âme »⁸, et par conséquent ne la troublent pas elles-mêmes. Seuls les jugements peuvent la troubler et il dépend de nous de les faire disparaître⁹. Réciproquement, le trouble que nous éprouvons à l'égard du monde se résorbe si l'on porte à l'inverse ses propres jugements appropriés vers les choses¹⁰. Κρίμα admet donc, on le voit, une acception positive et une acception négative. Le lien avec l'action est pour sa part manifeste dans un passage d'Épictète où κρίμα prend le sens de « décision »¹¹, la décision étant ce que l'on juge ou a jugé bon de faire. Un dernier passage doit être mentionné où κρίμα apparaît comme un relais de συγκατάθεσις puisque l'objet du troisième thème où doit s'exercer celui qui veut progresser est présenté comme celui qui concerne la sûreté des jugements (περὶ τὴν τῶν κριμάτων ἀσφάλειαν)¹².

¹ Il identifie néanmoins une forme κρίμα chez Eschyle, *Suppliants*, 397, qu'il propose d'orthographier plus vraisemblablement κρείμα.

² *Bailly*, s. v. κρίμα et DELG, s. v. κρίμα « décision, jugement » ; le *LSJ* ne donne que le sens de jugement.

³ Marc Aurèle, *P* IV 3, 2, 2 ; V 19, 1, 3 ; VIII 47, 1, 2 ; XI 11, 1, 3, à quoi l'on peut ajouter VIII 38 malgré l'altération du texte.

⁴ Épictète, *Diss.*, II 15, 8, 2 ; IV 10, 13, 7 ; IV 11, 8, 1 ; IV 12, 10, 2.

⁵ Marc Aurèle, *P* IV 3, 2, 2 où il signifie la « loi » de la nature, ce que É. Bréhier traduit, à notre sens à tort, par « raisonnement ».

⁶ Épictète, *Diss.*, IV 12, 10, 2. Voir également Marc Aurèle, *P* VIII 47 (il dépend de nous d'éradiquer le κρίμα qui cause le trouble).

⁷ Épictète, *Diss.*, IV 11, 8, 1.

⁸ Marc Aurèle, *P* V 19, 1, 3.

⁹ Marc Aurèle, *P* IV 47, 1, 2.

¹⁰ Marc Aurèle, *P* XI 11, 1, 3.

¹¹ Épictète, *Diss.*, II 15, 8, 2.

¹² Épictète, *Diss.*, IV 10, 13, 7. Pour une définition parallèle où συγκατάθεσις occupe la place de κρίμα, III 2, 2 ; 4.

Nous aurons à nous en souvenir pour analyser le sens que prend l'assentiment chez les stoïciens romains.

Κρίσις, autre dérivé de κρινω, est pour sa part employé onze fois chez Marc Aurèle et cinq fois seulement chez Épictète dont trois occurrences se trouvent parmi les fragments. Le terme s'inscrit indéniablement dans le contexte de l'évaluation du réel¹ qui importe pour la vie heureuse. À quatre reprises le terme est employé en cheville avec ὑπόληψις ou ὑπολαμβάνω chez Marc Aurèle qui emploie dans un premier temps la notion d'opinion puis celle de jugement pour rendre compte du fait que ce ne sont pas les choses qui décident en la matière mais bien nous-mêmes² et qu'il suffit de supprimer le jugement pour obtenir la tranquillité³. On retrouve également ces deux aspects – l'indépendance du jugement⁴ et le lien avec la tranquillité⁵ – indépendamment d'une association explicite avec ὑπόληψις. Le jugement est enfin associé à certaines qualités : sa stabilité d'une part et le fait de se l'être approprié⁶, un aspect que l'on retrouve à propos du δόγμα chez Épictète.

5. 2. 1. 4. Φαντασία : évolution de sens et réorchestration du processus psychique

Φαντασία, une notion très employée chez nos deux auteurs⁷, rejoint, dans une certaine mesure que nous allons préciser, les concepts précédents. Une analyse des occurrences de φαντασία confirme cette proximité et ce rapport de synonymie. Φαντασία renvoie chez Marc Aurèle⁸, à un domaine parmi d'autres : c'est le domaine de la pensée, de la conception, par distinction d'avec le domaine de l'impulsion (ὀρμή) et du désir (ὀρέξις)⁹ et plus généralement de l'action. La φαντασία est,

¹ Épictète, *Diss.*, I 2, 7 envisage le jugement τοῦ εὐλόγου καὶ ἀλόγου qui renvoie en définitive à l'appréciation de ce qu'il est raisonnable de faire ou de ne pas faire. Or une telle appréciation est le fruit d'un double examen : la valeur des choses d'une part et d'autre part le niveau auquel on s'estime soi-même, ce qui nous conduit à retrouver dans une certaine mesure la troisième règle du jugement envisagée au chapitre 3. J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, op. cit., p. 79, évoque cet aspect : « il semble que ce soit un terme général qui (...) désigne plutôt des jugements de valeur », qu'il rapproche donc d'ὑπόληψις qu'il analyse juste avant, mais il ne dit rien des δόγματα.

² Marc Aurèle, *P* VI 52, 1 ; VII 7 ; XI 16, 1. Voir également Épictète, *Diss.*, II 16, 1 qui souligne, à propos de la propos conditionnel, la distinction entre ce qui est ou a lieu d'une part et, d'autre part, le jugement que l'on porte.

³ Marc Aurèle, *P* XI 18, 3. Pour un passage parallèle où ὑπόληψις est utilisé, cf. IV 7.

⁴ Marc Aurèle, *P* VIII 16 et VIII 28 où le jugement est respectivement mis sur le même plan que l'impulsion et l'intelligence et que l'impulsion et le désir au titre d'activités qui dépendent de nous. Pour Épictète, cf. fr. 3, 7, Schenkl.

⁵ Marc Aurèle, *P* VII 68 ; cf. pour Épictète, *Gnom. Ep.* (Stobée, 3-4), Sent. 52 où l'on notera le caractère paradoxal du rapport de cause à conséquence qui est établi puisque c'est le fait de passer du temps à être infallible qui semble être la cause du fait que l'on échoue de moins en moins dans ses jugements.

⁶ Marc Aurèle, *P* XI 3, 1, 4. Il faut que la sérénité face à la mort se fasse ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως, et non par « esprit d'opposition », une attitude qu'il attribue aux Chrétiens.

⁷ 118 occurrences chez Épictète, 39 chez Marc Aurèle.

⁸ Pour une analyse de cette notion et de l'ampleur de ses acceptions chez Marc Aurèle, cf. A. Giavatto, op. cit., p. 40-57.

⁹ Marc Aurèle, *P* VIII 7. Impulsions, désirs et aversions, représentations sont présentés comme trois items dans lesquels la nature raisonnable doit se comporter de manière à suivre le bon chemin.

en ce sens – tout comme une opinion ou comme un jugement – ce que l'on *se représente*¹ à tort ou à raison. Par suite, on dira que l'on *a* une représentation², c'est à dire une opinion ou une croyance à propos de quelque chose. *Λαμβάνω φαντασίαν* pourrait se traduire ainsi dans la mesure où le verbe signifie en plus des sens de « prendre » et « recevoir », « appréhender par les sens ou par l'esprit »³. Il s'agit ici d'appréhender au moyen d'une représentation, autrement dit d'avoir une représentation. Les représentations peuvent, en droit, porter sur n'importe quel aspect du réel, tout comme l'opinion et le jugement, mais elles sont la plupart du temps, comme le jugement et l'opinion, rattachées à la question axiologique comme en témoignent le travail critique à l'égard des représentations sur quoi nous allons revenir. Il peut s'agir d'une représentation vraie ou fausse⁴. À cet égard, la représentation s'inscrit, de la même manière que nos deux concepts précédents dans le circuit du trouble ou de la tranquillité⁵, avec en plus l'idée que la représentation séduit, captive, entraîne (*συνάπράζω*)⁶, ce qui n'apparaissait pas ou pas autant dans l'analyse des deux concepts précédents⁷. *Φαντασία* au sens courant que prend le terme chez Épictète et chez Marc Aurèle, c'est ce que l'on « se représente » du réel, la manière dont on se représente les choses. À ce titre, la traduction de *φαντασία* par « représentation » nous semble satisfaisante.

Un texte de Marc Aurèle nous permettra néanmoins de préciser la nature de cette représentation et de distinguer cette représentation-opinion d'une autre acception.

¹ Épictète, *Diss.*, II 28, 5 ; III 7, 28 ; III 20, 16 ; *Man.* 34.

² Marc Aurèle, *P* I 7 ; I 14.

³ *LSJ*, s. v. *λαμβάνω*.

⁴ Marc Aurèle, *P* VIII 49.

⁵ Marc Aurèle, *P* V 2 : « Comme il est facile d'écarter et d'effacer toute représentation gênante ou convenant mal et d'être immédiatement dans un calme complet » (*Ὡς εὐκόλον ἀπώσασθαι καὶ ἀπαλείψαι πᾶσαν φαντασίαν [τὴν] ὀχληρὰν ἢ ἀνοίκειον καὶ εὐθὺς ἐν πάσῃ γαλήνῃ εἶναι*).

⁶ Épictète, *Man.*, 10, 1 ; 16 ; 18 ; 19 ; 34.

⁷ Il faudrait néanmoins mentionner une exception chez Marc Aurèle *P* XI 23 qui rapporte que Socrate comparait les jugements de la plupart à des « Lamies », ces spectres pour enfants.

Ne dis rien de plus (Μηδὲν πλέον λέγε), par toi-même (ἐαυτῶ), par rapport à ce que les représentations fondamentales (αἱ προηγούμεναι φαντασίαι) annoncent (ἀναγγέλλουσιν). Elles annoncent qu'untel dit du mal de toi ; voilà ce qu'elles annoncent, mais que cela est nuisible (ὅτι βέβλαψαι), cela, elles ne l'annoncent pas. Je vois que mon fils est malade, cela je le vois ; mais qu'il est en danger, je ne le *vois* pas. Ainsi donc restes-en aux premières représentations (ἐπὶ τῶν πρώτων φαντασιῶν) ; n'y ajoute rien (μηδὲν ἐπίλεγε αὐτὸς) qui vienne de toi (ἐνδοθεν), et rien ne t'arrive (καὶ οὐδὲν σοι γίνεται). Ou plutôt ajoute (μᾶλλον δὲ ἐπίλεγε), mais en homme qui connaît (ὡς γνωρίζων) chacun des événements qui surviennent dans le monde (ἐκαστα τῶν ἐν τῷ κόσμῳ συμβαινόντων).¹

La représentation assimilée à une croyance, celle dont nous venons de parler, résulte en réalité de l'association d'une φαντασία – au sens cette fois de quasi-perception d'événement, des προηγούμεναι ou πρώται φαντασίαι² – et d'un jugement qui est *ajouté* par chacun qui dit « en plus » (πλέον λέγειν), qui « dit plus » (ἐπίλεγειν), ce jugement relevant de l'appréciation axiologique du type « c'est ou ce n'est pas un bien ou un mal »³. C'est de ce processus dont rend compte précisément le texte que nous venons de citer. Toute opinion axiologique est un mixte de représentation axiologiquement neutre et d'ajout supplémentaire de la part de celui qui reçoit une représentation perceptive. Le jugement ajouté peut être faux, il surcharge et il faut alors s'en débarrasser, mais ce peut également être un jugement vrai, le jugement qu'ajoute l'homme d'expérience⁴. En l'occurrence ici, ajouter « que c'est un bien /mal » à propos des événements est faux, tandis qu'ajouter que ce sont là des événements naturels moralement indifférents est vrai. On distingue donc la représentation qui « survient » (γίνεται)⁵, qui nous « tombe dessus » (προσπίπτω)⁶, et dont on n'est pas responsable, la perception à la fois sensible et intellectuelle de l'événement, autrement dit un πάθος d'une part et, d'autre part la représentation que l'on « se fait » plus ou moins consciemment, qui relève donc de l'ἔργον et qui correspond à ce que nous appelons une « opinion » ou un « jugement » et que l'on a la possibilité de critiquer et de transformer.

¹ Marc Aurèle, *P VIII 49*.

² Il est alors très difficile d'envisager une traduction différente pour cette épreuve de réalité, cette « impression » du réel dans l'âme car on peut se demander si elle correspond à quelque chose de notre expérience et, par suite, si nous disposons d'un terme pour en rendre compte. Ce doute est corroboré par la perspective adoptée par les stoïciens romains qui s'intéressent essentiellement à l'expérience commune, celle de représentations premières déjà impliquées dans le circuit de l'évaluation.

³ P. Hadot, *Introduction aux « Pensées », op. cit.*, insiste beaucoup sur ce point, nous le disions dès l'introduction du premier chapitre.

⁴ On retrouverait une notion rencontrée à propos de celui qui est capable d'établir la valeur d'échange, à propos du sage également. Mieux, la connaissance des événements nous ramène directement à la définition chrysippéenne de la fin envisagée au chapitre 3, section 3.

⁵ Épictète, *Diss.*, I 27 (titre).

⁶ Épictète, *Diss.*, II 18, 20 ; II 23, 42 ; III 16, 15 ; IV 1, 75.

Une troisième acception ou nuance de *φαντασία* doit être prise en compte : une représentation que l'on pourrait qualifier de « stratégique », c'est à dire une représentation que l'on se force à avoir afin de calmer un désir ou un attachement trop fort¹. On s'écarte alors des notions d'opinion et de jugement puisqu'il s'agit moins de quelque chose dont on est convaincu que d'un discours intérieur visant à produire ou plutôt à affermir une représentation-opinion que l'on sait vraie mais dont on peine à être convaincu ou bien à réduire une représentation-opinion que l'on sait fausse². Le verbe *φαντάζω* joue un rôle particulièrement important dans le devenir opinion de la représentation première aussi bien que dans le processus de représentation stratégique.

On distingue donc premièrement la *représentation-opinion* que l'on « a », qui peut avoir – et qui, chez nos auteurs a essentiellement – une dimension axiologique et qui peut être vraie ou fausse. Ensuite la *représentation-épreuve* que l'on surcharge immédiatement d'un jugement de valeur erroné ou que l'on retrouve en portant sur elle un jugement de valeur correct. Autrement dit, la représentation-épreuve n'est pas phénoménologiquement disponible, puisqu'elle est toujours accompagnée d'un jugement et c'est cette association qui donne lieu à la représentation-opinion. Enfin, la *représentation stratégique* permet de passer d'une représentation-opinion vraie mais non convaincante ou d'une représentation fausse et convaincante à une représentation *vraie* qui emporte en outre *l'adhésion*. C'est la première acception, ce que nous avons appelé une « représentation-opinion », qui s'avère être synonyme de *δόγμα* et d'*ὑπόληψις*.

Une évolution significative se fait jour par rapport à l'ancien stoïcisme, non seulement dans les acceptions diverses que reçoit la représentation mais peut-être également dans le processus psychique. En effet, en étant synonyme du jugement et de l'opinion, se trouvent associés en elle les deux aspects, dissociés, de la représentation proprement dite et de l'assentiment. À la représentation des premiers stoïciens correspondraient ce que Marc Aurèle appelle des « représentations premières » (*πρῶται*) ou « fondamentales » (*προηγούμεναι*), à cette – grande – différence près que ces représentations sont considérées comme axiologiquement neutres : ce sont des représentations perceptives à quoi s'ajoute ensuite un jugement de valeur, ce dont témoigne en outre les exercices critiques des représentations : la représentation ne semble manifestement donner accès qu'à l'événementiel, la mort de quelqu'un, un naufrage, une « nouvelle » et la valeur résulte toujours d'un *ajout* de la part de l'individu. Que c'est un bien ou un mal, « chacun l'ajoute de lui-même ». On retrouve donc de manière dissociée les deux aspects caractéristiques de la représentation

¹ Marc Aurèle, *P* X 17 ; *VI* 13.

² Ce problème sera étudié en détail au cours des deux chapitres suivants.

hormétique des premiers stoïciens, tout le poids de l'erreur étant alors reporté sur l'acte de l'agent, ce qui, on l'a dit, n'est pas sans conséquences¹. C'est en cela qu'il y a évolution.

Qu'en est-il alors de l'assentiment ? Se trouve-t-il négligé, comme il semble au premier abord ? On ne rencontre en effet qu'une occurrence du substantif *συγκατάθεσις* chez Marc Aurèle², dans un contexte de quasi-citation des anciens stoïciens et seulement trois occurrences du verbe *συγκατατίθημι*, dont l'une est une citation d'Épictète³. D'autre part, le substantif et le verbe *συγκατατίθημι* ainsi que l'adjectif *συγκαταθετικός* – nettement plus présents chez Épictète⁴ – n'ont pas exactement le même sens que chez les premiers stoïciens. En effet, seuls quelques passages donnent à voir un rapport explicite entre l'assentiment et la question du désir d'une part – il est possible de se rapporter à ce qui excite le désir en donnant son assentiment (*συγκαταθετικῶς*), en le refusant (*ἀνανευστικῶς*) ou en le suspendant (*ἐφεκτικῶς*)⁵ – ou encore entre la représentation et l'assentiment, l'enjeu étant comme chez les premiers stoïciens de ne donner son assentiment qu'à des représentations compréhensives⁶.

En revanche, si l'assentiment est certes considéré comme une faculté active de l'âme⁷, au même titre que l'impulsion, il est présenté avec l'impulsion et le désir – l'impulsion se dédoublant par rapport à ce qui se passait chez les premiers stoïciens⁸ – comme l'un des trois domaines où doit s'exercer celui qui veut progresser : le domaine du vrai et du faux, distinct du domaine de l'utile et du nuisible, du convenable et du non convenable⁹. Épictète insiste davantage sur la mise en parallèle de ces domaines, notamment l'action et l'assentiment, et sur leur fonctionnement similaire que sur leur rapport : de la même manière qu'il n'est pas possible de ne pas donner son assentiment à ce qui paraît vrai, il n'est pas possible de ne pas poursuivre ce qui apparaît utile¹⁰, en précisant que cet assentiment

¹ En effet, la plupart des représentations premières doivent alors être considérées comme compréhensives, préservant ainsi, au niveau de l'économie cosmique, le rapport entre l'harmonie providentielle entre le réel et la structure psychique. Cf. chapitre 1, section 3.

² Marc Aurèle, *P V*, 10.

³ Marc Aurèle, *P XI* 37, 1 ; et *I* 7, 3 ; *IV* 3, 3 pour les deux autres où le terme prend le sens non technique d' « accord ».

⁴ Respectivement 8 occurrences pour le substantif, 19 pour le verbe, 4 pour l'adjectif.

⁵ Épictète, *Diss.*, *I* 14, 7 ; voir également *III* 14, 15 qui définit le domaine de l'assentiment comme concernant « les objets plausibles et qui attirent ».

⁶ Épictète, *Diss.*, *III* 8, 4, 1-3. Ce texte fera l'objet d'une analyse au cours du prochain chapitre.

⁷ Épictète, *Diss.*, *IV* 11, 7.

⁸ Nous y reviendrons au cours du chapitre suivant.

⁹ Épictète, *Diss.*, *I* 17, 22 ; *III* 21, 23 ; *IV* 6, 26 ; *I* 21, 2 ; *III* 2, 2 ; *III* 9, 18 ; *II* 8, 29. Nous reviendrons en détail sur cet aspect au cours du chapitre suivant.

¹⁰ Épictète, *Diss.*, *I* 28, 1-5 ; *II* 17, 16 ; *I* 18, 1 ; *III* 7, 15 ; *III* 22, 42.

ne peut être contraint par personne¹. Cette apparente marginalisation du rôle de l'assentiment se trouverait encore confirmée par les passages où la *φαντασία* se trouve associée à l'action puisqu'elle semble être directement cause de l'action² : la représentation de l'utile (*λυσιτελής*) et du non convenable (*μη καθήκον*) est présentée dans certains passages comme une condition nécessaire de l'impulsion et de la répulsion³, mais un autre passage fait de la représentation du correct (*κατόρθωμα*) la condition *suffisante* de l'action⁴. On retrouverait également des formules similaires à celles qui impliquaient précédemment *δόγμα* et *ὑπόληψις* : quand on demande quelle est la cause de telle action, c'est en effet les représentations et leur usage qui sont avancées⁵ sans que la notion d'assentiment intervienne explicitement.

Pourtant, la thématique de l'assentiment trouve également place dans l'exigence de fermeté et de soin dans la manière dont on donne son assentiment⁶ et dans le travail critique de ses représentations qui exige un temps mort, un temps d'arrêt pour examiner s'il convient ou non de consentir à ce mixte de perception et d'ajout en termes axiologiques⁷. On comprend que sans cet arrêt, sans cette pause réflexive, l'assentiment était *impliqué* dans l'ajout. Alors que le temps mort permet de décider si oui ou non l'ajout est légitime, la précipitation des profanes conduit à assentir immédiatement et sans s'en rendre compte à cet ajout. Ajout et assentiment se confondent. Aussi peut-on avancer que, tandis que les premiers stoïciens associaient la perception et l'évaluation dans une représentation hormétique, les stoïciens romains associent l'ajout et la validation, ce qu'exprimerait le verbe *προσεπιδοξάζω*⁸, qui dit à la fois l'ajout et la validation. Chacun est persuadé

¹ Épictète, *Diss.*, IV 1, 69 ; 72 ; III 22, 42.

² Épictète, *Diss.*, I 28, 12 où il montre que tout ce qui arrive parmi les hommes découle d'une *φαντασία*. Nous y reviendrons au cours du chapitre suivant. A. Giavatto, *Interlocutore di se stesso, op. cit.*, p. 46-47 insiste sur cet aspect à propos de Marc Aurèle en écrivant : « Per quale ragione un peso così grande e assegnato alle impressioni – concetto specificamente epistemologico – in un'opera con un fine marcatamente etico-pratico come i Pensieri ? (...) Uno stretto rapporto di dipendenza tra impressioni e azioni, nel senso di una consequenzialità delle seconde dalle prime », p. 46 où il se réfère, avec raison à *P IV 24, 5*, avant de poursuivre, p. 47 : « L'azione diventa un epifenomeno dell'impressione » et « il controllo delle impressioni ha dunque un risvolto attivo, nel senso che esso regola il comportamento che ne è conseguenza » Par conséquent « L'impressione acquista un significato etico-pratico e arriva ad identificarsi con l'oggetto stesso del lavoro filosofico ». Cf. également, « La théorie de l'action chez Marc Aurèle », dans M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, 2011, p. 451-472.

³ Épictète, *Diss.*, III 22, 43, 1-4 : « Mais qui d'entre vous peut désirer un objet ou s'en détourner, éprouver des propensions ou des répulsions, préparer ou se proposer quoi que ce soit sans une représentation de l'utile ou de ce qui ne convient pas » (*ὀρέγεσθαι δ' ἢ ἐκκλίνειν ἢ ὀρμᾶν ἢ ἀφορμᾶν ἢ παρασκευάζεσθαι ἢ προτίθεσθαι τίς ὑμῶν δύναται μὴ λαβῶν φαντασίαν λυσιτελοῦς ἢ μὴ καθήκοντος;*) Traduction J. Souilhé modifiée.

⁴ Épictète, *Diss.*, II 26, 5, 3-6, 1 : « Celui qui a en effet une représentation de quelque chose de correct le fait » (*κατορθώματος γὰρ φαντασίαν λαμβάνων ποιεῖ αὐτό*). Notre traduction.

⁵ Épictète, *Diss.*, I 28, 12.

⁶ Épictète, *Diss.*, IV 10, 4 ; III 22, 104.

⁷ Épictète, *Diss.*, III 12, 14-15.

⁸ Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, XIX, 1, 19 = Épictète, fr. 9 Schenkl.

de l'appréciation axiologique qu'il ajoute et dont il ne se rend d'ailleurs même pas compte qu'il l'ajoute. C'est donc cette fois une différence d'accent seulement et le schéma psychique est sur ce point analogue à celui des premiers stoïciens. Il ne s'agit pas de dire que l'assentiment n'intervient pas mais qu'il intervient de façon largement non consciente, en même temps que l'ajout judicatif. C'est cette non-conscience de l'assentiment qu'exprime l'acceptation de la représentation privilégiée par les stoïciens romains : une représentation qui implique tout à la fois un ajout judicatif par rapport à une aperception axiologiquement neutre (ce qu'ils appellent « représentation première ») et une validation concomitante à cet ajout. De fait, en parlant de représentations (φαντασίαι), les stoïciens romains font référence à des opinions, c'est à dire à quelque chose qui a été sanctionné par l'assentiment, généralement un assentiment faible. Réciproquement, c'est une analyse plus riche qu'appelle la distinction tripartite entre des lieux d'exercices, ce que nous réservons pour plus tard¹.

Φαντασία renvoie donc dans la plupart de ses acceptations chez nos auteurs à une « opinion » sur la valeur des choses, à l'idée que l'on se fait de la *valeur* des choses et plus particulièrement, chez nos auteurs, au statut indifférent ou pas des réalités en question, autrement dit à la distinction entre les biens et les maux d'une part et d'autre part des choses qui ne sont ni des biens ni des maux. En ce sens elle rejoint les concepts de δόγμα et d'ὑπόληψις. Tous trois renvoient, entre autres, à un jugement de valeur, à une opinion sur la valeur des choses ou à une opinion qui s'inscrit dans le cadre d'une réflexion sur la valeur que l'on attribue aux choses. Tous trois oscillent entre l'opinion la plus inquestionnée et le jugement le plus travaillé, entre la représentation, le jugement, l'opinion que l'on a/que l'on se fait sans en prendre conscience et la représentation, le jugement, l'opinion que l'on se fait/que l'on a à partir d'une prise de conscience critique². Elles se retrouvent même parfois *explicitement* dans un rapport de synonymie. C'est le cas pour δόγμα et ὑπόληψις³, pour φαντασία et ὑπόληψις⁴ ou ὑπολαμβάνω⁵. Parfois en revanche, l'usage dans un même texte de deux de ces notions permet de proposer quelques distinctions fines entre elles, nous l'avons vu entre δόγμα et ὑπόληψις chez Épictète, ὑπολήψις renvoyant tantôt à une l'opinion efficace et erronée du profane, tantôt à l'opinion vraie mais fragile du philosophe⁶. À ce niveau, la φαντασία semble fonctionner comme

¹ Cf. chapitre 7.

² Le texte II 9, 16 des *Entretiens* témoigne de ce passage entre une représentation que l'on a et le jugement personnel qu'il convient de se faire.

³ Épictète, *Diss.*, I 11, 33.

⁴ Épictète, *Diss.*, II 22, 6 ; Marc Aurèle, *P X* 3.

⁵ Épictète, *Diss.*, II 22, 5-7.

⁶ Épictète, *Diss.*, III 16, 7-11. Nous reviendrons sur ce texte au cours du chapitre 7.

ἡπόληψις, c'est à dire que les représentations inquestionnées des profanes ont une force bien plus grande que les représentations vraies qu'essaie de s'approprier l'apprenti philosophe¹.

La double acception qu'admet φαντασία entre un sens strict et un sens large permet en outre de rendre compte de la place de ce que l'on peut à bon droit appeler un jugement de valeur et du processus du jugement et de l'opinion rencontrés précédemment. Φαντασία oscille entre un sens large qui correspond à l'opinion et un sens restreint qui correspond à *la simple épreuve du réel*. Δόγμα et ἡπόληψις oscillent en revanche entre un sens large équivalant à celui d'une représentation-opinion et un sens restreint qui équivaut à *l'ajout* que chacun fait par rapport à la représentation-épreuve du réel.

5. 2. 2. Place et statut de la pratique d'évaluation

5. 2. 2. 1. *La question de l'évaluation prend le pas, dans le discours théorique, sur l'analyse des comportements de discrimination*

Nous envisageons, dans le cadre de l'analyse des anciens stoïciens, des comportements typiquement évaluatifs, notamment les couples sélection/rejet ou choix/fuite. Et nous *rattachions* ces comportements à un jugement liminaire. Les stoïciens romains ne s'intéressent plus à la diversification du comportement impliquant un jugement différencié comme son origine et ils ne cantonnent pas le jugement à la thématique de la passion. Cela s'explique par le format de nos textes qui ne sont pas des doxographies et auxquels il ne revient pas d'exposer ce qu'il en est de la passion ou du développement moral du vivant rationnel mais qui s'attachent à traiter une situation concrète dans le cadre d'un dialogue avec autrui ou avec soi-même. La passion ne peut plus être un lieu particulier puisque nos auteurs, nous allons le voir au cours du prochain chapitre, ne parlent que d'elle et que la grammaire d'un comportement correct n'est que le résultat d'un jugement correct qui doit, dès lors, devenir l'objet du discours.

D'autre part, c'est le jugement de valeur lui-même qui est considéré comme une pratique. Jugement, opinion, représentation doivent être compris comme des *pratiques* évaluatives mises en œuvre par chacun et au pouvoir de chacun. Telle opinion, telle représentation ou tel jugement n'est – ou plutôt ne devrait être – que le résultat d'une *activité* d'évaluation. Ce qui importe est moins le comportement effectif que, d'abord et au premier chef, la formulation d'un jugement de valeur.

¹ Sur ce point, cf. chapitre 7.

C'est en ce sens que le jugement de valeur, considéré dans le sens plein qu'il acquiert est une véritable pratique qui se solde par telle énonciation. Le jugement n'est pas – pas seulement – un préalable à l'action, c'est l'action par excellence, la pratique qui doit faire l'objet de tous les soins et de toutes les attentions. Réciproquement, dans la mesure où le jugement est lui-même analysé comme une pratique, sa prééminence par rapport à l'action qu'il cause ne subordonne pas la pratique à la théorie¹.

5. 2. 2. 2. *Le processus d'évaluation prend le pas sur l'axiologie dans le cadre de la réflexion sur la vie heureuse*

C'est en outre au jugement de valeur – et non à la seule axiologie – qu'est associée la vie heureuse comprise comme absence de troubles et absence d'empêchements. On n'insiste pas tant sur le lien entre axiologie et vie heureuse que sur le rapport entre une certaine manière de *considérer* les choses et la tranquillité associée à la liberté². C'est bien le fait de juger actuellement et concrètement en fonction de l'axiologie qui assure la tranquillité, autrement dit la *mise en œuvre et en pratique de cette axiologie dans l'activité concrète d'évaluation* qui intéresse les stoïciens romains. Ils insistent moins sur le lien, logique, entre l'axiologie et la vie heureuse que sur le lien entre l'absence de troubles et une certaine manière de considérer le réel fondée sur l'axiologie stoïcienne, autrement dit un lien entre l'opinion³, le jugement⁴ ou la représentation⁵ et l'absence de troubles associée à l'absence d'empêchements. C'est le processus d'évaluation qui est au centre du questionnement et qui, de ce fait acquiert une certaine épaisseur. Il n'est plus un simple vecteur. Ou plutôt, la réflexion stoïcienne ne porte pas simplement sur le réel, n'est pas une théorie sur le réel, mais elle porte plutôt sur les individus et sur leur transformation. Il s'agit de *considérer* les choses à leur juste valeur⁶, de « penser comme il faut »⁷, d'avoir « les jugements qu'ils faut » pour être sans troubles. C'est l'axiologie qui devient le moyen terme entre le réel et son appréhension.

L'importance du jugement de valeur pour la vie heureuse nous permet en quelque sorte de revenir à nouveau sur l'objection de Cicéron. La réaffirmation, par les stoïciens romains, de l'efficacité de l'axiologie stoïcienne se fonde sur un déplacement qui permet d'échapper à l'objection

¹ Cf. sur ce point la mise au point de T. Bénatouïl, *Les stoïciens III, op. cit.*, p. 100-101.

² Au sens de disposition intérieure, un élément que les stoïciens héritent des cyniques. Nous y reviendrons.

³ Marc Aurèle, *P X 3*.

⁴ Épictète, *Diss.*, II 1, 21 (*ἀταραξία ἀφοβία ἐλευθερία*) ; III 24, 56 ; IV 1, 177 (*δόγμα ἐλευθεροποιόν*).

⁵ Marc Aurèle, *P X 3*.

⁶ Marc Aurèle, *P IV 32* ; V 36 ; VI 3 ; XI 37 ; XII 1. Je m'appuie sur T. Bénatouïl, qui propose déjà une recension de ces occurrences.

⁷ Épictète, *Diss.*, II 5, 25 ; III 20, 16-17.

cicéronienne que le stoïcisme impérial prend dans une certaine mesure en compte en critiquant la stérilité d'un savoir axiologique qui n'est pas mis en œuvre dans un jugement de valeur concret. Cicéron critiquait la solution stoïcienne en raison de son inefficacité ; il ne sert à rien de savoir distinguer des maux réels de simples désavantages si ces désavantages sont douloureux et font souffrir. Il ne sert à rien de dire que la douleur n'est pas un mal si j'en souffre. Cicéron s'installait sur le point douloureux, dans une phénoménologie de la douleur, en montrant que, à force de courage, cette douleur pouvait *alors* apparaître autrement que comme un mal¹. Mais il s'agissait en quelque sorte de produire une axiologie à partir d'un travail sur soi plutôt que de partir de cette axiologie, celle-ci ne jouant pas un rôle significatif.

Les stoïciens romains réaffirment la pertinence du lien entre axiologie et bonheur mais l'insistance sur l'activité d'évaluation est un argument pour la pertinence de cette réaffirmation. Le jugement de valeur compris comme une activité occupe en quelque sorte la place qu'occupait le courage chez Cicéron. Les stoïciens précisent leur position, ils montrent en quel sens leur solution est recevable et, par suite, la meilleure. Eux aussi travaillent sur le ressenti, non pas le ressenti douloureux, mais à l'autre bout, l'épreuve d'un moi strictement délimité. La réaffirmation déplacée, la reformulation du « dispositif d'évaluation » fait de la solution stoïcienne une solution concurrente par rapport à celle de Cicéron. Le propos de Cicéron n'est plus dans un rapport d'objection par rapport à une théorie faible ; nous avons au contraire affaire à deux solutions possibles. Et l'objection qui pourrait être faite aux stoïciens n'est pas, du moins au premier abord, celle de l'inefficacité – puisque l'intime conviction du dogme assure effectivement la tranquillité – mais celle de l'ineffectivité – personne ne met en œuvre un tel savoir axiologique. C'est d'ailleurs sur une telle objection qu'eux-mêmes vont travailler. Non seulement ils reformulent les éléments caractéristiques du « dispositif » par delà une objection, mais cette reformulation les conduit à construire – et à traiter – un autre problème.

Conclusion

Nous venons d'envisager dans ce chapitre un premier aspect de la reformulation, par Épictète et Marc Aurèle, du « dispositif d'évaluation » identifié chez les premiers stoïciens. Ce travail de reformulation concerne les « matériaux » du dispositif, à deux niveaux : les partages

¹ Ces aspects ont été développés au cours du chapitre 4.

axiologiques d'une part et, d'autre part l'expression et la place du processus lui-même dans un « dispositif » orienté vers la vie heureuse.

Nous avons envisagé la reformulation *bipartite* de l'axiologie stoïcienne notamment en fonction de critères spécifiques associés à la question de la subjectivation. Nous avons également souligné l'importance du processus d'évaluation, sa préséance par rapport à l'axiologie proprement dite – un processus d'évaluation reformulé dans les termes quasi exclusifs du jugement et de l'opinion et non dans les termes de la discrimination de son environnement. La *προαίρεσις* est au carrefour de ces deux aspects de la reformulation et c'est en ce sens que nous accordons une place toute particulière à Épictète dans ce travail.

Le gain n'est pas mince. Premièrement, le « dispositif d'évaluation » est tout à la fois un dispositif de subjectivation *et se présente explicitement comme tel*¹. Ce qui est en jeu dans la partition du réel et dans la maîtrise de cette répartition, c'est tout à la fois une tranquillité fondée sur un cantonnement du moi et l'apprentissage d'une certaine manière de se rapporter à soi qui se fonde expressément sur la distinction du moi et du non moi. Une équivalence se crée entre le projet de subjectivation et le projet eudémonique. Mieux, la vie heureuse comprise comme vie tranquille, sans trouble, est intrinsèquement associée à la stricte délimitation d'un moi, à la discrimination du propre et de l'autre. La sécurité appelle moins un « repli » sur soi mais l'élaboration d'un moi réduit à une pure capacité.

Ensuite, c'est la réaffirmation, par delà les objections – entre autres – cicéroniennes, de l'efficacité du « dispositif d'évaluation » et la consolidation de cette thèse grâce à l'importance jouée par le processus même d'évaluation dont on nous dit à chaque fois qu'il dépend de nous et qu'il peut être réformé. Cette réaffirmation fondée néanmoins sur la maîtrise d'un certain rapport à soi différent de ce qui était jusqu'alors traditionnellement admis est néanmoins le préalable à un autre problème, concernant moins, dans un premier temps en tous cas, l'efficacité de l'axiologie – le fait que le jugement correct assure par lui-même la constitution d'un moi pérenne et sans troubles – que l'effectivité du « dispositif d'évaluation », autrement dit le fait que la plupart mobilisent des jugements erronés quant à la valeur des choses et plus précisément en regard du type de valeur, prenant indûment pour des biens ou des maux des choses qui ne sont pas au pouvoir de l'individu. C'est en ce sens que l'on parle de « problématisation » par les stoïciens romains du dispositif

¹ Encore une fois, la précision est importante dans la mesure où il serait effectivement possible de retrouver certains de ces aspects chez les anciens stoïciens. Il ne s'agit pas d'envisager des ruptures radicales, qui n'ont guère de pertinence dans l'histoire de la pensée, mais des infléchissements significatifs.

d'évaluation. Et tel est l'objet des deux chapitres qui suivent. Nous aurons à montrer que la reformulation bipartite en termes de moi et de mien jouera un rôle très important dans le traitement de ce problème.



CHAPITRE 6

PRENDRE LE SYSTÈME À REBOURS : LA PRISE EN COMPTE DU
TROUBLE ET DE L'INSOCIABILITÉ QUI LUI EST ASSOCIÉE

Outre une évolution dans les « matériaux » du dispositif d'évaluation, une évolution qui permet d'insister sur la portée de ce dispositif dans le cadre d'un processus de subjectivation, Épictète et Marc Aurèle adoptent également sur ce dispositif une *perspective* différente de celle des premiers stoïciens¹. Tout en réaffirmant avec force leur confiance dans l'efficacité du dispositif en insistant sur le lien entre jugement de valeur et vie heureuse ou, comme nous allons le voir, sur la sociabilité et la piété associées à un jugement correct, ils s'intéressent aux erreurs de jugement que l'on peut identifier comme un *dysfonctionnement* du « dispositif d'évaluation »². Et ils prennent tout particulièrement en compte les conséquences socio-politiques et cosmiques de ces dysfonctionnements. Deux passages parallèles d'Épictète – *Diss.* I 22, 11-16 – et de Marc Aurèle – *P* VI 16³ – témoignent de cette perspective en insistant notamment sur les conséquences pour soi, pour autrui et pour le monde de l'axiologie mobilisée.

¹ Plus précisément, la doctrine qui se constitue et se perpétue n'insiste que très peu sur des aspects pourtant déjà envisagés dans les traités les plus cynicisants, notamment les *Politeiai*. Cf. M.-O. Goulet-Cazé, *Les kynica du stoïcisme*, *op. cit.*, p. 49 qui cite un extrait significatif ainsi que *DL* VII 32-33, passages que nous reproduirons au cours de l'analyse. Aussi pourrait-on dire à plus juste titre que les stoïciens romains ne « découvrent » pas de nouveaux aspects, mais réactivent une perspective qui s'était affaiblie. Et en ce sens ils proposent un développement original par rapport à la doctrine elle-même. Nous aurons à préciser ponctuellement les rapprochements significatifs.

² Nous prendrons en compte dans le prochain chapitre un autre type de dysfonctionnement non plus caractérisé par l'erreur de jugement (par ignorance ou en connaissance de cause) mais fondé sur le défaut d'implication entre le jugement de valeur et la vie heureuse. Aussi réservons-nous pour ce chapitre le cas de Sérénus envisagé par Sénèque dans le *De tranquillitate animi*.

³ Marc Aurèle, VI 16, 2, 1-5, 4 : « Que reste-t-il qui soit digne d'estime (τίμιον) ? À mon sens, c'est de se mettre en mouvement et de s'arrêter selon sa propre constitution, but où conduisent les études et les arts. (...) Si tu y réussis, tu ne rechercheras plus d'autre bien. Ne cesseras-tu pas d'estimer encore bien d'autres choses (οὐ παύσει καὶ ἄλλα πολλὰ τιμῶν) ? Ne te rendras-tu pas capable de te suffire sans passion ? C'est qu'il est fatal d'envier, de jalouser, de soupçonner ceux qui pourraient te ravir ces biens, ou de tendre des embûches à ceux qui détiennent ce que tu estimes (τὸ τιμώμενον ὑπὸ σοῦ). Bref, nécessairement l'homme privé d'un de ces biens sera troublé (πεφύρθαι) et il adressera encore mille reproches (μέμφεσθαι) aux dieux. Au contraire, le respect et l'estime (ἢ αἰδῶς καὶ τιμῆ) dont tu entoureras ta propre intelligence (τιμῆ σεαυτῷ) feront de toi un homme qui se plaît à soi-même (σεαυτῷ ἀρεστόν), bien adapté à la vie sociale (τοῖς κοινωνοῖς εὐάρμοστον) et d'accord avec les dieux (τοῖς θεοῖς σύμφωνον), c'est à dire approuvant pleinement la répartition des lots à recevoir et des places à occuper ». Traduction *TP*. Le passage est parallèle à celui d'Épictète cité en corps de texte dans la mesure où dans l'un et l'autre cas on envisage le lien entre axiologie et qualité du rapport à soi, à autrui, aux dieux. En revanche, les deux passages se distinguent et même s'opposent dans la mesure où Épictète insiste sur les conséquences

— Où placerons-nous (θῶμεν) donc le bien ? Quelle sorte de réalité (ποιᾶ οὐσία) lui associerons-nous (αὐτὸ ἐφαρμόσομεν¹) ? Celle qui dépend de nous (τῆ ἐφ' ἡμῖν) ?

— Mais alors la santé, l'intégrité du corps et la vie ne sont plus des biens, les enfants et les parents non plus, ni la patrie ! Qui t'écouterà ?

— A l'inverse, déplaçons-le donc là (μεταθῶμεν). Est-il donc alors possible d'être heureux (εὐδαιμονεῖν) si on est injurié et si on est privé de ses biens ? Ce n'est pas possible. Et d'avoir le comportement qui convient à l'égard de ceux avec qui l'on fait société et avec lesquels on a des rapports naturels de sociabilité² ? (τὴν πρὸς τοὺς κοινωνοὺς οἷαν δεῖ <ἔχειν>³ ἀναστροφὴν) ? (...) Et comment de plus pourrais-je accomplir mon devoir envers Zeus ? Car si on me fait tort et si je suis malheureux (ἀτυχῶ), c'est qu'il ne fait pas attention à moi. (...) Je me mets ainsi à le haïr. (...) Oui, en vérité, si nous plaçons (ἂν θῶμεν) là (ἐνταῦθά που) l'essence du bien (τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ), toutes ces conclusions suivent logiquement (πάντα ταῦτα ἐξακολουθεῖ).⁴

Dans le chapitre dont ce texte est extrait, Épictète plaide en faveur de la restriction des réalités susceptibles d'être considérées à juste titre comme « biens » à celles qui « dépendent de nous » – autrement dit à la προαίρεσις et à ce qui en relève. Et c'est afin d'étayer cette position qu'Épictète entreprend une discussion ou imagine un dialogue avec un interlocuteur à propos de l'endroit où il convient de placer le bien, autrement dit à propos de la nature des réalités susceptibles d'être considérées comme des biens. Le passage que nous citons reproduit ce dialogue. Deux hypothèses vont être envisagées : la première suggérant de placer le bien dans la seule chose qui dépend de nous – conformément au dispositif d'évaluation –, la seconde admettant à titre d'hypothèse de placer le bien dans des réalités dont on comprend qu'elles ne dépendent pas de nous : la santé, la vie, autrui, la patrie... La supériorité de la première hypothèse, suggérée et défendue par Épictète, va être établie grâce à la mise au jour des conséquences inacceptables de la seconde hypothèse, une hypothèse qui est la reformulation par Épictète de la position que défend son interlocuteur. La première hypothèse – « et si nous plaçons le bien dans cette réalité qui seule dépend de nous ? » – choque en effet

d'une axiologie non stoïcienne tandis que Marc Aurèle souligne les enjeux de cette même axiologie. Épictète parle des profanes, Marc Aurèle de l'homme de bien.

¹ On retrouve là une expression caractéristique de la réflexion sur les prénotions, ce qui est tout à fait conséquent puisque le chapitre d'où ce texte est extrait est consacré à cet aspect. Nous développerons ce thème dans la section qui suit.

² Pour cette surtraduction et sa justification, cf. ci-dessous, section 2.

³ Ce passage pose problème dans la mesure où le verbe manque dans le *Boldeianus*, comme le précise le texte établi par H. Schenkl. Kronenberg propose, sur cette base, d'ajouter τηρεῖν. Le verbe ἔχειν est en revanche présent dans les anciennes corrections du manuscrit (mss. Sc), texte que suit J. Souilhé. L'une et l'autre solution se justifient, τηρεῖν (« conserver le comportement qu'il faut ... ») par sa proximité avec certaines formules employées par Épictète (cf. en II 10 τηρεῖν τὰς σχέσεις), ἔχειν par sa généralité de sens (« avoir le comportement qu'il faut ... »).

⁴ Épictète, *Diss.*, I 22, 11, 1-16, 5. ποῦ οὖν θῶμεν τὸ ἀγαθόν; ποῖα οὐσία αὐτὸ ἐφαρμόσομεν; τῆ ἐφ' ἡμῖν; — Εἶτα οὐκ ἔστιν ἀγαθὸν ὑγίεια καὶ ἀρτιότης καὶ ζωὴ, ἀλλ' οὐδὲ τέκνα οὐδὲ γονεῖς οὐδὲ πατρίς; Καὶ τίς σου ἀνέξεται; — Μεταθῶμεν οὖν αὐτὸ πάλιν ἐνθάδε. ἐνδέχεται οὖν βλαπτόμενον καὶ ἀποτυγχάνοντα τῶν ἀγαθῶν εὐδαιμονεῖν; Οὐκ ἐνδέχεται. Καὶ τὴν πρὸς τοὺς κοινωνοὺς οἷαν δεῖ ἔχειν ἀναστροφὴν; καὶ πῶς ἐνδέχεται; (...) πῶς δ' ἔτι δυνήσομαι τὸ πρὸς τὸν Δία καθῆκον; εἰ γὰρ βλάπτομαι καὶ ἀτυχῶ, οὐκ ἐπιστρέφεται μου. (...) ἄρχομαι λοιπὸν μισεῖν αὐτόν. (...) καὶ μήν, ἂν ἐνταῦθά που θῶμεν τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ, πάντα ταῦτα ἐξακολουθεῖ. Traduction J. Souilhé modifiée. Cf. également *Man.*, 31, 2.

l'interlocuteur. Celui-ci en déduit – à juste titre – que, si l'on admet de placer le bien dans la – seule¹ – réalité qui dépend de nous, alors la santé, l'intégrité du corps et la vie, ou encore les enfants, les parents et la patrie ne sont pas des biens. Cette conséquence est tout à fait juste dans la mesure où ces éléments ne dépendant pas de nous, ils ne peuvent – si l'on admet les prémisses – être des réalités dans lesquelles nous pourrions placer le bien, des réalités qui s'accorderaient avec la notion de bien. Or, c'est précisément cette conséquence – qui exclut de pouvoir considérer la santé, la vie, les enfants comme des biens – qui apparaît inacceptable à l'interlocuteur, sans doute dans la mesure où elle contrevient à ce que la plupart des gens pensent. En témoigne en effet la question « qui t'écouterait ? », que nous attribuons à l'interlocuteur contrairement à H. Schenkl et que reprennent les traducteurs. Si cette réplique était attribuée à Épictète, elle signifierait en effet qu'il met en doute la proposition de son interlocuteur qui n'est que la conséquence logique de ce que lui-même vient de dire et qu'il admet. D'autre part, on ne comprendrait pas qu'Épictète teste une hypothèse qu'il semblerait alors balayer d'un revers de main. La dynamique du propos fondée sur l'examen de deux hypothèses justifie d'attribuer à Épictète cette réplique. C'est véritablement une hypothèse inouïe *pour l'interlocuteur* : personne ne suivra Épictète sur ce terrain pense-t-il. Soit, dit Épictète, qui se propose alors de tester l'hypothèse inverse, celle que défend son interlocuteur et qui se trouve fondée sur le sens commun. Il s'agit en définitive d'en montrer les conséquences inacceptables. Toute extension de l'application de la prénotion de bien à des réalités autres que « celles qui dépendent de nous » – et de fait *celle* qui dépend de nous – nous conduirait à être malheureux, à ne pas avoir à l'égard d'autrui – notamment cet autrui avec qui je devrais être dans une relation de sociabilité rapprochée dans le cadre d'une *κοινωνία* – le comportement qu'il *faut*, à être impie. Ce que l'on peut tout à la fois considérer comme un jugement de valeur erroné et comme un dysfonctionnement du « dispositif d'évaluation » débouche sur le malheur effectif ou imminent, sur l'insociabilité et sur l'impiété. Réciproquement, les blasphèmes, le malheur et les dissensions sont les *signes* d'un jugement de valeur erroné et l'*expression* de l'impiété¹. Il est donc possible d'adopter deux angles d'analyse : ou bien partir des faits – insociabilité, récriminations – pour retrouver, à leur origine, un jugement de valeur erroné ; ou bien envisager les conséquences concrètes pour soi, pour le monde et pour autrui des modalités – correctes ou incorrectes – de l'évaluation. Nous nous intéresserons d'abord à la thématique du malheur qui nous permettra tout à la fois de revenir sur la structure de comportement caractéristique des profanes et d'envisager, grâce aux signes et indices du malheur que

¹ Nous aurons en effet à montrer que cette dernière ne se réduit pas au blasphème au sens strict, qui résulte notamment d'une déception, mais s'étend au mécontentement lui-même et au comportement asocial.

sont les récriminations et les plaintes, la portée cosmique de ces dysfonctionnements. Puis nous aborderons plus spécifiquement la question des conséquences d'un jugement erroné dans le cadre des rapports avec autrui¹. Comme nous l'indiquions, nous nous proposons donc un double parcours : partir d'un fait qui nous conduit à retrouver le jugement erroné, puis partir du jugement vers ses conséquences.

6. 1. Analytique du « malheur » chez Épictète et Marc Aurèle

Épictète et Marc Aurèle réaffirment certes le lien entre axiologie stoïcienne et bonheur, ou plutôt – si l'on tient compte comme il se doit du déplacement envisagé dans le chapitre précédent – le lien entre *jugement* axiologique correct et bonheur ou absence de malheur², en précisant que ce bonheur équivaut à être libre (ἐλεύθερος)³ de façon pérenne (διηκεής⁴) et se définit en termes d'absence de troubles (ἀτάραχος) et de passions (ἀπαθής)⁵, d'absence d'empêchements (ἀκώλυτος⁶; ἀνεμπόδιστος⁷) et de contraintes (ἀνανάγκαστος)⁸. Une équivalence se trouve posée entre bonheur et liberté. C'est pourtant essentiellement *l'absence* de bonheur, ou du moins de bonheur véritable qui se fait jour chez la plupart. Celui qui est présenté comme l'homme de bien est heureux et – c'est à dire – libre, donc sans trouble sans empêchement, mais la plupart « se trompent » et se *croient* heureux

¹ L'analyse des relations entre insensés est également le point de départ de la recherche que V. Laurand consacre au lien social. Cf. *Stoïcisme et lien social à l'époque impériale ; Enquête autour de l'enseignement de Musonius Rufus*, thèse de doctorat de l'Université Paris XII-Val de Marne, sous la direction du professeur C. Lévy, 2002, notamment chapitre 1. De ces rapports intrinsèquement pervertis, il déduit la nécessité, pour celui qui veut progresser, de s'éloigner de ses concitoyens. Notre perspective est un peu différente dans la mesure où nous insistons essentiellement sur le rapport du comportement avec la manière de considérer les choses et où le comportement des insensés nous permet d'évaluer non seulement les enjeux socio-politiques du « dispositif » mais également son effectivité. Ce n'est qu'au cours des chapitres suivants que nous aborderons la question de l'enseignement nécessaire (chapitre 7 et 8) et de la nécessaire retraite, toutes proportions gardées (sur ce point, cf. chapitre 9).

² Marc Aurèle, *P*, VIII 1 : En quoi donc consiste [le bien vivre (τὸ εὖ ζῆν)] ? À faire ce que réclame la nature de l'homme. Comment fera-t-on cela ? Si l'on possède les dogmes d'où dérivent les impulsions et les actions. Quels dogmes ? Ceux au sujet des biens et des maux (τὰ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν), selon lesquels, rien n'est bien pour l'homme que ce qui le rend juste, tempérant, courageux, libre, et d'autre part rien de mal que ce qui produit les dispositions contraires à celles qui viennent d'être énumérées. Traduction modifiée à partir de *TP* et M. Meunier. ποῦ οὖν ἐστὶν [τὸ εὖ ζῆν] ; ἐν τῷ ποιεῖν ἃ ἐπιζητεῖ ἢ τοῦ ἀνθρώπου φύσις. πῶς οὖν ταῦτα ποιήσει; ἐὰν δόγματα ἔχη ἀφ' ὧν αἱ ὀρμαὶ καὶ αἱ πράξεις. τίνα δόγματα; τὰ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν, ὡς οὐδενὸς μὲν ἀγαθοῦ ὄντος ἀνθρώπων ὁ οὐχὶ ποιεῖ δίκαιον, σώφρονα, ἀνδρεῖον, ἐλεύθερον, οὐδενὸς δὲ κακοῦ ὁ οὐχὶ ποιεῖ τὰναντία τοῖς εἰρημένοις.

³ Voir notamment Épictète, *Diss.*, IV 1.

⁴ Marc Aurèle, *P*, IV 46, 1, 4.

⁵ Épictète, *Diss.*, II 17, 31, 3.

⁶ Épictète, *Diss.*, III 5, 8, 1.

⁷ Épictète, *Diss.*, IV, 4, 69, 3, 70, 1 : « rien ne caractérise mieux le bonheur que de n'avoir ni interruption (διηκεής) ni entraves (ἀνεμπόδιστος) ». Traduction J. Souilhé.

⁸ Épictète, *Diss.*, III 5, 8. Voir également IV 1, 69 pour l'usage des deux termes en doublet.

alors qu'ils ne le sont pas¹ ; leur bonheur n'est qu'un faux bonheur, une tranquillité ou une joie en sursis. En d'autres termes, tous ou presque sont malheureux (*δυσροέω*² ; *κακοδαιμων*³/*κακοδαιμονέω*⁴), infortunés (*δυστυχής*⁵/*δυστυχέω*⁶ ; *ἀτυχής*⁷/*ἀτυχέω*⁸) et très misérables (*ἄθλιος*⁹). Aussi dira-t-on qu'ils sont troublés et passionnés, qu'ils subissent contraintes et empêchements et, par conséquent, qu'ils ne sont pas libres. Les différents termes que l'on traduit par « malheureux » et par « infortuné » sont utilisés comme des synonymes. Malheur et mauvaise Fortune, comme le rend très bien la parenté sémantique en français, sont des doublets sémantiques et conceptuels. La « Fortune » renvoie certes à des avantages ou à des désavantages qui échoient indifféremment aux uns et aux autres, mais cela renvoie surtout à la requalification psychologique de ces événements, à l'appréciation de ces événements par celui qui en est l'objet ou par autrui. Une mauvaise Fortune, c'est un désavantage que je déplore et dont je m'afflige. La dénonciation du malheur (*δυσροία* ; *κακοδαιμονία*)¹⁰ et de l'infortune (*δυστυχία*¹¹ ; *ἀτυχία*¹² / *ἀτύχημα*¹³) de la plupart se fonde sur certains *signes* et elle sert de point de départ à une explication qui l'associe, comme on pouvait s'en douter, à un jugement de valeur erroné¹⁴. Il importe néanmoins de procéder pas à pas et de retrouver les

¹ Ou bien ils se croient asservis et malheureux du seul fait de leur condition politique serve. Voir par exemple Épictète, *Diss.*, IV 1, 33-34.

² Épictète, *Diss.*, II 17, 15, 1 : « pourquoi te sens-tu malheureux ? » (*διὰ τί δυσροεῖς*)

³ Épictète, *Diss.*, III 23, 28, 1-4 : « Je t'invite à venir t'entendre dire que tu ne vas pas bien (...) que tu ignores ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui revient à dire que (*καὶ*) tu es malheureux (*κακοδαιμων*) et infortuné (*δυστυχής*) ».

⁴ Épictète, *Diss.*, II 23, 45 : « la maîtrise des syllogismes n'empêche personne d'être malheureux (*κακοδαιμονέω*) ». Voir également Marc Aurèle, *P*, II 8, 1, 1-2 : « il est fatal que (ceux qui n'observent pas les mouvements de leur âme propre) soient malheureux (*κακοδαιμονέω*) ». Traduction *TP*.

⁵ Épictète, *Diss.*, IV 1, 83, 4-84, 1 : « Et pourquoi as-tu fréquenté les philosophes ? Pour n'être ni moins infortuné (*ἀτυχής*) ni moins misérable (*δυστυχής*) » ? Traduction J. Souilhé. Voir également IV 4, 35, 4 : « si on te fait obstacle, te voilà malheureux (*δυστυχής*) ».

⁶ Épictète, *Diss.*, IV 4, 32, 2-6 : « Eh bien, lamente-toi et gémis (*Οἰμῶζε καὶ στένε*) : tu en es bien digne. Car peut-il y avoir châtement plus grand pour un homme sans éducation philosophique et désobéissant aux lois divines, que de s'affliger (*λυπέω*), de pleurer (*πενθέω*), d'être envieux (*φθονέω*), en un mot d'être infortuné (*ἀτυχέω*) et misérable (*δυστυχέω*) »

⁷ Épictète, *Diss.*, IV 1, 83-84 ; cité ci-dessus. Les deux adjectifs sont très souvent utilisés en doublet. Marc Aurèle, *P* IV 49.

⁸ Épictète, *Diss.*, IV 4, 32. Voir note ci-dessus.

⁹ Épictète, *Diss.*, I 12, 30, 6. C'est le comparatif qui est employé pour souligner la détresse actuelle de celui qui ne connaît pas ses propres facultés, une détresse similaire mais incommensurable à celle d'un homme qui aurait la vue mais, l'ignorant, fermerait les yeux devant les couleurs.

¹⁰ Épictète, *Diss.*, II 17, 18, 1-2 : « preuve de ton insuccès et de ton infortune » (*ἀπόδειξις γὰρ αὐτῆς μεγίστης δυσροίας καὶ κακοδαιμονίας*)

¹¹ Épictète, *Diss.*, I 4, 23, 2-24, 1 : « travailler à supprimer de sa vie (...) la mauvaise fortune (*δυστυχία*) et les échecs (*ἀτυχία*) ».

¹² Épictète, *Diss.*, I 4, 23. Voir note ci-dessus.

¹³ Épictète, *Diss.*, I 6, 23 ; Marc Aurèle, *P* IV 49.

¹⁴ Épictète, *Diss.*, III 23, 28, 3-4 : « Tu ignores ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui revient à dire que (*καὶ*) tu es malheureux et infortuné » (*ἀγνοεῖς τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ κακοδαιμων εἶ καὶ δυστυχής*) Traduction J. Souilhé. Nous donnons à la conjonction une acception très forte, explicative plutôt que coordinatrice, mais même indépendamment

différentes étapes qui mènent du constat selon lequel la plupart des gens sont malheureux à l'explication en termes de jugements et ce qui s'y joue.

6. 1. 1. L'explication du « malheur »

6. 1. 1. 1. Désir ruineux à caractère assujettissant

Le diagnostic du « malheur » s'appuie sur la déclaration des intéressés eux-mêmes qui s'estiment malheureux¹, mais il se fonde très souvent sur des *signes* qui permettent de conclure à une misère manifeste. Le fait d'être mécontent (*δυσχεραίνω*)², de gémir (*στενάζω*)³, de s'irriter (*χαλεπαίνω*)⁴ et de se mettre en colère (*ὀργίζομαι*)⁵ mais également l'anxiété (*ἀγωνία*)⁶ aussi bien que les dissensions manifestes qui opposent la plupart les uns aux autres⁷ témoignent⁸ en faveur d'un désarroi que l'on caractériserait à bon droit comme une souffrance à l'égard de la marche du monde. À travers les plaintes et les récriminations, on comprend que l'individu en question ne supporte pas la marche du monde, qu'il est malade de la marche du monde. Marc Aurèle emploie très souvent le verbe *δυσχεραίνω* qui dit à la fois la douleur et l'incapacité à supporter⁹. La plupart se désolent de ce qui arrive ou de ce qui n'arrive pas, ce qui, à ce niveau du diagnostic, n'est rien de plus qu'une énième version du motif traditionnel de l'homme ballotté par la Fortune déjà très prisé par les socratiques¹⁰. Si l'on peut affirmer que les récriminations expriment une souffrance à l'égard de la marche du

d'une telle lecture, le lien d'implication est manifeste entre une ignorance en matière axiologique et l'état douloureux, en précisant bien entendu que l'ignorance du bien et du mal se traduit dans un jugement erroné qui conduit à avoir tels désirs ou tels dégoûts.

¹ Épictète, *Diss.*, I 12, 28, 1-2 : « Malheureux que je suis (*τάλας ἐγώ*), j'ai tel père ou telle mère ». Traduction J. Souilhé.

² Marc Aurèle, *P* IV 3. Ce terme n'est employé que deux fois chez Épictète : une fois où il s'agit de signifier son mécontentement à autrui quand ce dernier tient des propos grivois (*Man.*, 33, 16) et une fois dans les fragments (fr. 2, 3 Schenkl) où il décrit le profane en matière de vie comme des gens qui se fâchent des choses qui sont et des dons de la Fortune.

³ Marc Aurèle, *P* III 7. Le verbe est employé par Épictète pour dire que l'homme de bien ne se livre pas à ce genre de comportement. Voir par exemple II 13, 17. S'il s'y livre, c'est toujours en manifestation de sympathie à l'égard d'autrui, mais jamais « en lui-même » (*ἑσῶθεν*). Voir également Épictète *Diss.*, I 18, 19 ; IV 3, 32 ; et *Man.*, 16.

⁴ Épictète, *Diss.*, I 18, 9-12 ; Marc Aurèle *P* X 19.

⁵ Épictète, *Diss.*, II 10, 18 (que perd celui qui se met en colère ?) ; Marc Aurèle, X 25.

⁶ Voir notamment Épictète, *Diss.*, II 13.

⁷ Nous en traiterons en détail dans la section suivante. On se contente pour l'heure de les évoquer à titre de fait manifestes. Épictète, *Diss.*, II 22 ; Marc Aurèle, *P* IX 9.

⁸ Cette liste n'est pas exhaustive. On aurait pu citer encore le chagrin, la crainte et tant d'autres expressions de l'insatisfaction.

⁹ *LSJ*, s. v. *δυσχεραίνω*.

¹⁰ Notamment par le courant cynique. Voir par exemple le fragment « Sur l'autarcie » de Télès, dans P. P. Fuentes-Gonzales, *Les diatribes de Télès*, Paris, Vrin, 1998, p. 134-143 qui reprend en l'amendant le texte de l'édition Hense et en propose une traduction, ainsi qu'un commentaire p. 157-272. Sur ce texte, cf. chapitre 8.

monde et que celle-ci se traduit dans les termes du « malheur », réciproquement, le « malheur » doit être compris comme la dénomination d'un état dysphorique à l'égard du monde, un état dysphorique que l'on éprouve mais qui n'est pas sans réalité objective.

C'est ici la meilleure démonstration du malheur (δυσροία) et de la misère (κακοσδαιμονία). Je veux une chose et elle n'arrive pas : qui peut souffrir plus que moi (ἄθλιος)? Je ne veux pas une chose et elle arrive : qui peut souffrir plus que moi ?¹

Le malheur, c'est la souffrance éprouvée, c'est le fait d'être souffrant (ἄθλιος) à cause d'un échec, à cause de la déception d'un désir. La notion de malheur se trouve définie comme le fait qu'il arrive quantité de choses que les dits « malheureux » redoutaient (ils voulaient que ça n'arrive pas) et qu'ils n'obtiennent pas ce qu'ils voulaient. Telle est la définition même qu'Épictète donne du malheur – δυσροία étant mis en équivalence ici avec κακοσδαιμονία. La notion de « malheur » avec toutes les nuances qui lui donnent les termes employés est un foyer notionnel bien spécifique qui rend compte d'un processus – un désir déçu, désir positif d'obtenir ou désir négatif de ne pas obtenir – qui occasionne une souffrance. La définition technique qu'Épictète donne du « malheur » vient expliquer de façon synthétique et complète l'état que désigne ce terme chez ceux qui l'emploient, où il apparaît davantage comme une onomatopée, un cri de douleur qui ne connaît pas trop les tenants et les aboutissants de son état². La plupart, d'après le diagnostic que porte Épictète, *s'estiment* malheureux et ils *sont considérés comme* malheureux du fait que leur désir est effectivement contrarié. Le « malheur » est donc à la fois l'expression traditionnelle d'un ressenti dysphorique mais également l'expression objective d'une contradiction, laquelle rend compte à son tour du ressenti. « Malheur » est à la fois un mot-outil que la plupart utilisent pour décrire leur état et la dénomination objective d'une déception. La notion de « malheur » apparaît donc à la fois très proche, mais néanmoins différente de la passion de « chagrin » identifiée par les premiers stoïciens telle que Stobée la définit³. Le chagrin ne prend en effet en compte que le fait de subir quelque chose que l'on considère comme un mal, autrement dit quelque chose que l'on voulait éviter⁴. Aucune passion ne correspond, dans l'ancien stoïcisme, à la déception du désir qui est l'un des deux aspects

¹ Épictète, *Diss.*, II 17, 18. Traduction É. Bréhier.

² La cause en est bien entendu un jugement, nous allons le montrer, mais dont la plupart ne sont pas conscients de le produire : les choses leur apparaissent ainsi. Sans doute peuvent-ils nommer une cause de leur état – l'exil, la basse extraction, la pauvreté, la douleur – mais aucun ne se rend compte que la véritable cause est la surévaluation de certaines réalités, une surévaluation qui se résout en un jugement erroné : on attribue à un type de réalité une valeur qu'elle n'a pas, un statut qu'elles n'ont pas.

³ Stobée, *Eclog.*, II 7. 10, t. II p. 88, 20-21 W. Cf. chapitre 1, section 3. 2.

⁴ En effet, nous avons souligné le lien, dans la première partie déjà, entre la considération des biens et des maux et le comportement de recherche et de fuite.

du malheur pour Épictète. Le malheur ne reprend donc que l'une des quatre passions de l'ancien stoïcisme, mais il en élargit les frontières.

Si le malheur et l'infortune de la plupart et les comportements dans lesquels se manifestent ce malheur et cette infortune font l'objet de l'attention toute particulière d'Épictète et de Marc Aurèle, il nous semble important de souligner le rôle conceptuel que joue la notion de trouble (*ταραχή*), le fait d'être troublé (*ταρασσόμενος*), le fait que quelque chose trouble. Sans doute n'est-il pas indifférent de remarquer que les verbes *ταράσσω* et *ἐνοχλέω* respectivement employés par Épictète et Marc Aurèle pour rendre compte du trouble¹, sont précisément ceux qui sont utilisés par les médecins hippocratiques pour dire la souffrance². Cette notion semble ne pas avoir de statut absolument clair puisqu'elle sert tantôt, avec l'idée d'empêchement et de contrainte, à *caractériser* le malheur³, tantôt elle se trouve mise sur le même plan que le malheur, tantôt, enfin, le trouble est présenté comme une *conséquence* parmi d'autres d'une erreur en matière de discrimination axiologique et se trouve associé à des éléments que l'on a identifiés comme des signes du malheur, c'est à dire des *signes* de la déception du désir : le chagrin, l'envie ...⁴. Mais c'est cette présence à divers niveaux qui permet d'en faire un concept structurant dont, paradoxalement, le malheur n'est qu'un aspect, l'une de ses expressions possibles, l'un de ses devenir. Le malheur n'est qu'une porte d'entrée pour un diagnostic plus précis qui s'exprime en termes de trouble. Comme le malheur, le trouble rend compte à la fois d'une structure de désir et d'un état d'âme éprouvé subjectivement qui se manifeste dans divers comportements. Comme le malheur, le trouble peut être défini en termes de désir déçu. Pourtant, la notion de trouble dit autre chose que le malheur dans la mesure où il excède le strict désir déçu. Le trouble est susceptible de rendre compte *aussi* de ce qui se passe *avant* la

¹ *LSJ*, s. v., *ταράσσω* et *ἐνοχλέω* Les termes disent en effet le trouble et l'agitation généralement associée à la souffrance quand elle a pour sujet un homme. Le premier peut concerner divers types de réalité (un individu ou une armée par exemple) et, dans le cas de l'homme, le trouble peut concerner aussi bien à l'âme que le corps. Il s'agit de rendre compte d'un désordre. Le second terme, à connotation plus « psychologique », désigne pour sa part un état d'âme, une certaine manière d'apprécier une situation et plus précisément l'inquiétude, l'agacement, l'anxiété. Ce léger écart de sens justifie la prédilection de nos deux auteurs pour l'un ou l'autre terme, la préférence de Marc Aurèle pour *ἐνοχλέω* étant parfaitement cohérente avec sa réhabilitation de l'*ἡγεμονικόν* et son attention à la pensée et à l'intelligence, au détriment parfois du corps dans ses écrits.

² On rencontre 46 occurrence de *ταράσσω* et 10 occurrence d'*ἐνοχλέω* dans le corpus hippocratique.

³ Le bonheur se définit comme en termes d'absence de troubles et de passions, d'absence d'empêchements et de contraintes, autrement dit comme liberté sans interruption, le malheur se définit à l'inverse en termes de troubles d'une part et d'autre part d'empêchement et de contrainte. Cf. ci-dessus.

⁴ Épictète, *Diss.*, III 11, 2 : « Quiconque jugera comme un bien autre chose que ce qui dépend de nous, qu'il subisse l'envie, les désirs, les flatteries les troubles » (*ὅς ἂν ἄλλο τι ἡγήσῃται ἀγαθὸν παρὰ τὰ προαιρετικά, φθονεῖτω, ἐπιθυμείτω, κολακευέτω, ταρασσέσθω*). Traduction J. Souilhé.

contradiction. En effet, l'attitude de recherche ou de fuite effrénée se caractérise comme un état d'instabilité qui s'avère caractéristique du trouble¹. Le trouble prend donc à la fois en compte le chagrin élargi qu'est le malheur – compris comme désir effectivement déçu – mais également ce qui correspond, chez les premiers stoïciens, aux passions de crainte et de désir. Le trouble permet également de prendre en compte des situations de joie et de tranquillité mêlées de crainte, la crainte qui accompagne la possession d'un objet, la satisfaction d'un désir aussi bien que la crainte qui accompagne l'évitement d'un danger. Aussi le considèrera-t-on comme un concept fondamental dans le cadre du dysfonctionnement du « dispositif d'évaluation ».

Plus fondamentalement, il est possible d'identifier une structure de comportement particulière qui rend compte non seulement du trouble mais de la *possibilité* du trouble, une structure de comportement, ou plutôt de désir positif (désir d'obtenir) ou négatif (désir de ne pas obtenir) qui implique intrinsèquement le trouble, quand bien même ne serait-il pas avéré à tel ou tel moment. Le trouble est associé à une certaine manière de se rapporter au monde qui prend pour objet de son désir – positif pour les obtenir, négatif pour les éviter – des éléments qui « ne dépendent pas de nous » (οὐκ ἐφ' ἡμῖν)². Épictète montre que la plupart vont désirer et chérir, des choses qui intrinsèquement leur échappent, et, réciproquement fuir et déplorer des choses inéluctables, au sens où elles peuvent toujours arriver ou bien sont arrivées³. Le trouble trouve sa raison dans l'objet du désir : des objets intrinsèquement fragiles qui peuvent toujours échapper et des événements dont il ne dépend pas de l'individu qu'ils n'arrivent pas. Le désir hors de soi fonde une structure de rapport au monde intrinsèquement déceptive, quand bien même ne serait-on pas effectivement troublé. À cet égard, on parlerait à plus juste titre d'une *sensibilité au trouble*. Même si le trouble n'est pas actuel, il est impliqué à terme par une telle structure de désir. C'est en ce sens que l'on parlera de bonheur ou de tranquillité *illusoire* et *en sursis*. En effet, en fonction de la structure du désir en jeu, quand bien même aurait-on obtenu ce que l'on veut et ne craindrait-on pas

¹ Voir par exemple Épictète, *Diss.*, I 29, 59-60 qui décrit le comportement d'un homme en proie au trouble oscille entre la jouissance insouciant et, d'un seul coup, l'inquiétude.

² Pour cette notion, cf. chapitre précédent, section 1, 2.

³ P. Hadot, *Exercices spirituels*, p. 24 propose une reformulation similaire. Voir également M. Nussbaum, « The Republic. True value and the standpoint of perfection », dans *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, p. 137-138, à propos du projet platonicien de vie philosophique auquel nous avons fait allusion au chapitre 4 : « The vulnerability of their good life is directly connected with their thought of value. Change and happening are problems for them because they care about chance governed and changing things. (...) The average democratic citizen [l'auteur fait allusion au livre VIII de la *République*] is maximally unsafe because he attaches value, in his conception of good living, to activities and subjects that are unsafe, that are, in fact, almost certain to fail sooner or later ».

actuellement de le perdre, cette sécurité est intrinsèquement illusoire en fonction des objets sur lesquels elle porte. De même, quand bien même ne redouterait-on rien actuellement, la structure du désir qui nous caractérise fait de cette tranquillité une tranquillité en sursis¹. C'est en ce sens qu'Épictète peut dire aux puissants qui ne se rendent pas compte qu'ils sont dans le malheur, qu'ils sont en réalité de grands malheureux structurels et chroniques². Cette structure de comportement rend compte à la fois du malheur, du trouble actuel ou en puissance qui sont trois itérations différentes de cette manière de désirer. L'objet de notre désir, dans la mesure où il ne dépend pas de nous, peut nous échapper (désir déçu = malheur) ; quand bien même l'atteindrait-on, dans la mesure où on le sait fragile, on s'effraie immédiatement de sa perte possible (joie mêlée de crainte) ; quand bien même ne prendrait-on pas en compte la fragilité de l'objet, on se trouve dans une tranquillité sursitaire, dans une joie sursitaire car l'objet en question peut toujours échapper. Aussi parlera-t-on d'une économie du désir ruineuse dans la mesure où elle est intrinsèquement déceptive. On doit en outre considérer l'assujettissement qui s'y trouve impliqué. En désirant hors de soi, l'individu renonce à toute autonomie, à toute indépendance ; il pose hors de lui le principe de son action. Une telle survalorisation du monde livre l'individu à l'extérieur et le rend dépendant. L'état du soi dépend de ce qui advient. L'individu attend son bonheur de la marche du monde. Il se constitue – et de fait se détruit – au gré de la marche du monde, ce dont rendent compte les notions d'empêchement et de contrainte caractéristiques du malheur et de l'absence de liberté qui lui est associée. Au contraire, celui qui « entreprend de se persuader lui-même d'accueillir volontiers (ἐκόντα δέχεσθαι) ce qui est nécessaire (τὰ ἀναγκαῖα), (...) passera sa vie tout à fait harmonieusement et musicalement », pour reprendre une expression de Musonius³.

6. 1. 1. 2. La part du jugement relève de l' « aliénation spontanée »

Dans la mesure où l'économie du désir tout comme la structure de fuite se fondent sur une *évaluation* du vil et du précieux, le jugement – défini comme résultat d'une évaluation, mais également comme capacité à évaluer et action d'évaluer – se trouve directement concerné. Le rapport au monde qui se caractérise par le désir d'obtenir ou de ne pas obtenir des choses qui ne

¹ Épictète, *Diss.*, I 29, 59, 1-60, 1 : « C'est une honte de contempler ces choses à la manière d'esclave fugitifs (ὡς οἱ δραπέται). (...) En voici un qui est très attentif et plein d'éloges pour le tragédien, mais bientôt le voilà qui regarde tout autour de lui avec défiance, et si l'on vient à prononcer le mot de maître (ἄν τις φθέγγηται κύριον), tous aussitôt de s'agiter (σεσόβηγνται) et de s'alarmer (ταράσσονται) ». Traduction J. Souilhé.

² C'est l'objet de *Diss.*, II 14 intitulé « à Nason ».

³ Musonius, *D.*, XLII, 8-10. ἐπιχειρῆ (...) πείθειν ἑαυτὸν ἐκόντα δέχεσθαι τὰ ἀναγκαῖα, πάνυ μετρίως καὶ μουσικῶς διαβιώνεται τὸν βίον. Notre traduction. Les références sont pléthore chez Épictète et Marc Aurèle.

dépendent pas de nous – des choses intrinsèquement fragiles ou inéluctables selon la perspective que l'on adopte – trouve son ressort dans un processus de valorisation liminaire, autrement dit un jugement de valeur. La valorisation liminaire – positive ou négative – des objets, leur transformation en biens et en maux conduit en effet à vouloir les obtenir et à les rechercher ou à vouloir ne pas les obtenir et à les fuir. Ainsi apparaît un lien intrinsèque entre le malheur – et plus généralement le trouble – et le jugement de valeur, un lien qui n'est autre que la réciproque – déplacée – du lien entre axiologie et bonheur que l'on envisageait dans le chapitre précédent. Le malheur, un certain état du soi, s'explique par la valorisation d'un certain type d'éléments, des objets fragiles et inéluctables, des objets qui ne dépendent pas de nous et dont la valorisation en fait des conditions du bonheur. Nous avons affaire à un processus de *survalorisation* ; c'est cette survalorisation qui rend le bonheur impossible et construit une structure de comportement intrinsèquement dysphorique.

Que sont en effet les gémissements et les lamentations ? Un jugement (δόγμα). Qu'est l'infortune (δυστυχία) ? Un jugement (δόγμα). Qu'est la contestation, qu'est le dissentiment, qu'est le blâme, qu'est l'accusation, qu'est l'impiété, qu'est la sottise ? Tout cela jugements et pas autre chose (δόγματά ἐστι καὶ ἄλλο οὐδέν), et jugements (δόγματά) qui prononcent sur des choses indépendantes de notre faculté de juger (περὶ τῶν ἀπροαιρέτων), comme si elles étaient des biens ou des maux (ὡς ὄντων ἀγαθῶν καὶ κακῶν).¹

Si tu t'affliges (εἰ λυπῆ) de quoi que ce soit parmi les faits extérieurs (τι τῶν ἐκτὸς), ce n'est pas cela qui te trouble (ἐνοχλεῖ), mais bien ton jugement (τὸ σὸν κρίμα) sur lui.²

La racine dynamique du malheur, du trouble et de leurs diverses itérations ne réside pas dans les événements, mais bien dans une opération de celui qui est affecté, autrement dit dans un jugement (δόγμα, ὑπόληψις, et ici κρίμα) à propos des biens et des maux, mieux, un jugement erroné puisqu'il identifie comme des biens ou des maux des choses indépendantes de la faculté de juger, des choses extérieures. L'individu se livre lui-même à l'extérieur. Son propre jugement le fait dépendre, fait dépendre l'état du soi, d'événements que l'individu ne maîtrise pas. C'est le jugement de l'individu qui le livre pieds et poings liés à l'extérieur. Encore faudrait-il répondre à l'objection selon laquelle cette survalorisation apparaît moins comme un choix délibéré de la part de l'individu que comme la reprise d'une opinion largement partagée.

Le jugement porté est en effet celui que « tout le monde » porte, celui de l'opinion, celui qui s'est formé dans les habitudes de vie. Non seulement le jugement est l'élément qui livre chacun à

¹ Épictète, *Diss.*, III 3, 18-19. Traduction J. Souilhé légèrement modifiée.

² Marc Aurèle, *P* VIII 47 : Εἰ μὲν διὰ τι τῶν ἐκτὸς λυπῆ, οὐκ ἐκεῖνό σοι ἐνοχλεῖ, ἀλλὰ τὸ σὸν περὶ αὐτοῦ κρίμα. Notre traduction. Voir également XI 18 où les jugements apparaissent sous la forme d'ὑπολήψεις.

l'extérieur, mais ce jugement porté sur le monde est une reprise à son compte d'un autre jugement, impersonnel. La capacité d'évaluation de chacun s'inscrit d'emblée dans une pratique sociale qui dessine et rend disponible un monde qualifié, donnant à chaque chose sa valeur ou mieux, différenciant le monde selon les critères du bon et du mauvais¹ et que le jugement de chacun dans chaque circonstance reprend et reconduit². Épictète insiste pourtant encore une fois sur la place prépondérante du jugement *de chacun*. Au « il le faut » qui renvoie à une injonction sociale non interrogée, Épictète substitue une explication qui met en lumière le rôle et la place du jugement comme inscription dans un discours indirect et comme reprise effective de ce discours : « Qui te le dit ? Ton jugement »³. L'opération du jugement est alors davantage caractérisée par la reprise à son compte d'un jugement commun que par le fait de porter tel ou tel jugement. La procédure de requalification, qui fonde la possibilité du trouble, emprunte une axiologie que chacun reprend à son compte comme en témoigne explicitement le diagnostic d'Épictète⁴. Ainsi pourrait-on rendre compte du jugement de chacun en termes de « discours indirect »⁵. Non seulement le jugement se révèle être l'élément dynamique d'une économie du désir ruineuse pour le soi – assurant la possibilité du trouble et par conséquent de la maîtrise et de l'assujettissement – mais une autre forme d'assujettissement se fait jour, qui commande la première : le jugement reprend chaque fois à son compte un jugement qui le dépasse et s'inscrit dans un jugement commun. Il est très important de comprendre qu'il ne s'agit pas d'un abandon de son jugement, d'un renoncement à utiliser sa capacité d'évaluation ; il s'agit d'un usage particulier, plus riche et non pas plus pauvre puisqu'on a affaire à une double opération qui implique un acte d'évaluation (juger X désirable) et un processus d'inscription (juger X comme un bien parce que tout le monde considère X désirable). La dimension active du jugement perdure et c'est ce que ne manque pas de souligner Épictète⁶ et dont témoigne

¹ Épictète, *Diss.*, I 9, 27 : « ce que l'opinion commune appelle un malheur (ὡς ἐνδόκει τοῖς πολλοῖς ἡτυχηκῶς) ». Voir également I 11, 6.

² Voir à cet égard la manière dont son interlocuteur rend compte du devoir en III 9, 4. : « il faut...parce qu'il faut (ἀνάγκη γὰρ ἐστίν) ». Nous traduisons.

³ Épictète, *Diss.*, III 9, 4.

⁴ Épictète, *Diss.*, II 21 est révélateur du fonctionnement indirect du jugement. Voir également III 16.

⁵ Nous empruntons librement un terme issu de la pragmatique de la langue. Pour cette notion, voir notamment M. Bakhtine, *Le marxisme et la philosophie du langage*, Paris, Éditions de Minuit, 1977 (1^e éd. russe 1929), partie III, et P. P. Pasolini, *L'expérience hérétique*, Milan, Garzanti, 1972, partie I. Voir également G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, plateau 4 « 4 novembre 1923 – Postulats de la linguistique » qui parlent de « discours indirect libre », notamment p. 97.

⁶ Épictète, *Diss.*, I 19, 7, 1-18, 2 : « Qu'est-ce donc qui trouble et terrorise la plupart des gens (τί οὐ ἐστὶ τὸ παράσσειν καὶ καταπλήττον τοὺς πολλούς;) ? Serais-ce le tyran et les gardes du corps ? Pourquoi ? Dieu vous en préserve ! Il est impossible que ce qui, par nature est libre, soit troublé ou paralysé par autre chose que par lui-même (οὐκ ἐνδέχεται τὸ φύσει ἐλεύθερον ὑπ' ἄλλου τινὸς παραχθῆναι ἢ κωλυθῆναι πλὴν ὑφ' ἑαυτοῦ). Mais on est paralysé par ses propres jugements (ἀλλὰ τὰ δόγματα αὐτὸν παράσσει) ». Traduction J. Souilhé.

entre autres l'usage très fréquent du pronom réfléchi qui doit être compris comme un élément du diagnostic¹.

La reprise à son compte d'une axiologie communément admise prend des allures de « servitude volontaire ». Sans doute pourrait-on employer le terme d'aliénation, sous réserve de certaines précautions qui détachent dans une certaine mesure cette notion de la tradition philosophique dans laquelle elle s'inscrit² : premièrement en conservant le sens dérivé de son étymologie qui renvoie au fait d'être rendu étranger à soi-même, en écho avec la notion stoïcienne d'« appropriation », celui qui juge mal se comporte en étranger à lui-même et se rend étranger à lui-même³ ; ensuite en insistant sur le fait que cette aliénation dépend de l'individu qui se retrouve aliéné⁴. La fragilité et la vulnérabilité de la vie des profanes et le sentiment qu'ils éprouvent le plus souvent ponctuellement de cette vulnérabilité sans en saisir les véritables raisons trouve son origine dans une certaine manière, commune et traditionnelle de se rapporter au monde que chacun reprend à son compte. La dépossession de ses biens et de son corps – l'aliénation au sens moderne du terme – n'a de sens que sur fond de cette aliénation liminaire⁵.

¹ Épictète, *Diss.*, I 12, 35. « C'est te créer à toi-même des embarras » (τοῦτό ἐστιν ἑαυτῷ παρέχειν πράγματα). Traduction J. Souilhé. Entendons : c'est se créer à soi-même des embarras que d'accorder une valeur positive ou négative à des objets qui ne dépendent pas de nous, de se charger de ce dont on n'est pas responsable.

² Il n'est pas inutile de rappeler que Marx renonce lui-même ou souhaiterait ne plus utiliser le terme afin de se séparer radicalement du terrain religieux qui est, avec la réflexion politico-économique, l'un des deux foyers de conceptualisation de cette notion (Cf. P. Büttgen, « La sécularisation de la folie. Marxisme et protestantisme vers 1848 », dans M. Føessel, J.-F. Kervegan, M. Revault d'Allonnes (éds.), *Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, Paris, CNRS Éditions, 2007, p. 123-143). Pour une réflexion contemporaine sur la notion d'aliénation, cf. le remarquable ouvrage de F. Fischbach, *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009, qui propose de comprendre l'aliénation comme une « perte du monde », reprenant en cela G. Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 224. F. Fischbach écrit p. 8 : « Non pas perdre le soi dans le monde, ou se perdre soi-même dans le monde, mais ne plus avoir de monde à soi : tel serait le fait primitif de l'aliénation. Non pas être dépossédé de soi et se trouver dans le monde comme un étranger à soi (en y existant par exemple sur le mode d'être d'un étant réifié et chosifié), mais être dépossédé du monde même et ne plus pouvoir le voir autrement que comme monde étranger qui ne peut plus être le sien, auquel on ne peut plus croire ni adhérer d'une quelconque manière ».

³ Cela correspondrait au grec ἀλλοτριό-ω employé en *DL VII*, 85. *Alienari* est par ailleurs employé par Cicéron, *De fin.*, III, v, 16, mais il ne dit pas tant l'opposé de l'appropriation qu'un aspect de l'appropriation à l'égard de ce qui est contraire à la constitution, ce que J. Martha traduit tant bien que mal et faute de mieux par « répugner ».

⁴ En ce sens on serait assez proche d'une perspective rousseauiste, celle du *Contrat Social*, à cette différence près que le fait de céder sa liberté à la communauté est pleinement conscient d'une part et que cela se fait dans la perspective d'un vivre ensemble satisfaisant pour chacun. C'est donc bien de La Boétie, dans le *Discours de la Servitude volontaire* (voir également le fragment dont S. Goyard-Fabre donne la version française, p. 175-185 de son édition du *Discours*) et de Spinoza, qui se demande dans la préface du *Traité théologico-politique*, « pourquoi les hommes combattent-ils pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? » (*Œuvres complètes*, p. 609), que l'on peut rapprocher le diagnostic stoïcien.

⁵ Nous aurons à revenir sur ce point dans la seconde section de ce chapitre, en 6, 2. 3 à propos des tentatives de maîtrise des individus les uns sur les autres.

Épictète rend très souvent compte des troubles et des dissensions – qui sont l’expression de cette survalorisation dont nous venons de parler – en termes de mauvaise application des prénotions et d’usage incorrect des représentations, deux aspects caractéristiques de son enseignement et que Marc Aurèle reprend en partie. Les désaccords de la plupart des gens les uns avec les autres viennent, nous dit Épictète, de ce qu’ils n’appliquent pas de la même manière leurs prénotions morales mais plus fondamentalement de ce que ni les uns ni les autres ne les appliquent correctement, c’est à dire « conformément à la nature »¹. Épictète montre en effet que tous sont d’accord sur les prénotions morales, par exemple que le bien est louable, mais qu’ils sont pourtant en désaccord, ce qu’il explique par un défaut d’*application* des prénotions aux cas particuliers (ἐφαρμογή τῶν προλήψεων ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις). La structure de désir de la plupart est une « preuve presque sensible que l’on ne sait pas adapter les prénotions » (σχεδὸν αἰσθητῆς ἀπόδειξις τοῦ μὴ ἐφαρμόζειν καλῶς τὰς προλήψεις)². Ces mêmes désaccords et désagréments sont également assimilés à un certain usage des représentations (χρήσις τῶν φαντασιῶν / ταῖς φαντασίαις) par les protagonistes. L’*Illiade*, autrement dit les diverses actions qui composent l’épopée et qui se caractérisent comme une succession de querelles, de chagrins, de dissensions, s’explique par la représentation que les protagonistes ont de la situation³, en comprenant cette représentation en terme d’opinion sur ce qui est bon ou mauvais, convenable ou pas. Or, Épictète redouble la notion de représentation par celle d’usage. La série des drames épiques s’explique par l’usage que font les protagonistes de leurs représentations. Et l’on doit bien entendu comprendre qu’il s’agit d’un usage incorrect. Réciproquement, l’application des prénotions et l’usage des représentations caractérisent le fait d’être éduqué (τὸ παιδεύεσθαι)⁴ et la tâche du philosophe (ἔργον τοῦ φιλοσόφου)⁵. L’explication des chagrins, troubles divers et dissensions doit être comprise comme la reformulation de la survalorisation en termes de mauvaise application des prénotions et d’usage incorrect des représentations. Or une telle reformulation est riche d’enjeux puisqu’elle permet de rendre compte tout à la fois du caractère erroné, contre nature et plus ou

¹ Épictète, *Diss.*, I 22 ; II 17.

² Épictète, *Diss.*, I 17, 16, 2-17, 1. Traduction J. Souilhé.

³ Épictète, *Diss.*, I 28, 12. Cf. ce que nous disions plus haut du lien entre φαντασία et action.

⁴ Épictète, *Diss.*, I 22, 9-10.

⁵ Épictète, *Diss.*, I 20, 7, 1-8, 1 : « C’est pourquoi la tâche du philosophe, la première et la principale est de faire l’épreuve de ses représentations, de les distinguer, de n’en éprouver aucune qui n’ait été mise à l’épreuve » (ἔργον τοῦ φιλοσόφου τὸ μέγιστον καὶ πρῶτον δοκιμάζειν τὰς φαντασίας καὶ διακρίνειν καὶ μηδεμίαν ἀδοκίμαστον προσφέρεσθαι). Traduction J. Souilhé.

moins non conscient¹ de ce processus de survalorisation, ce qui appelle des précisions sur les deux processus que nous venons d'évoquer.

L'application des prénotions est un usage singulier d'un aspect caractéristique de la théorie stoïcienne de la connaissance que le Portique partage dans une certaine mesure avec les épicuriens, comme l'a très bien montré V. Goldschmidt². Les prénotions font référence, chez les stoïciens, à des notions naturelles par opposition à des notions qui s'acquièrent par l'enseignement³. Elles sont essentiellement morales – la prénotion du bien, du dieu, du juste ... – mais pas seulement⁴. Implantées en nous dès la naissance, elles deviennent actives avec la maturité de la raison pour remplir des fonctions gnoséologiques et pratiques⁵. Or, tel est le constat d'Épictète, si nous disposons tous de ces prénotions, personne ne les applique de la même manière, comme en témoigne par exemple la diversité des interdits alimentaires⁶. Mieux, il faut comprendre que personne n'applique correctement les prénotions, notamment les prénotions de bien et de mal dans la mesure où personne ne respecte le critère, à savoir la restriction du bien et du mal à « ce qui dépend de soi »⁷. La distinction entre « ce qui dépend de soi » et « ce qui n'en dépend pas » trouve ici toute sa portée. C'est en ce sens que la survalorisation peut être considéré comme un cas de mauvaise application de ses prénotions. Le gain explicatif d'une telle reformulation n'est pas mince. Non seulement la survalorisation est ruineuse pour le soi et pour le bonheur, mais l'idée d'application de prénotions naturelles d'une manière non conforme à la nature nous invite à prendre en compte – ou plutôt à retrouver – l'idée d'une normativité, d'un rattachement à la nature, quand bien même celle-ci s'explique-t-elle en dernier ressort par un enjeu eudémonique. La reformulation nous invite à envisager un détournement par rapport à la nature dont nous aurons à tirer toutes les conséquences à la fin de cette section.

La reformulation en termes d'usage de ses représentations assume des enjeux similaires mais nous permet d'envisager également un autre aspect. L'usage de ses représentations est une notion caractéristique de l'enseignement d'Épictète au sens où elle lui est propre et où elle joue un rôle

¹ Nous préférons employer cette expression « non conscient » plutôt qu'« inconscient » trop anachronique et dont les connotations ne permettent pas de rendre compte de ce qui se joue ici.

² V. Goldschmidt, « Remarques sur l'origine épicurienne » de la prénotion », dans J. Brunschwig (éd.), *Les stoïciens et leur logique*, 2006 (1978), p. 41-60, article revu par P.-M. Morel.

³ Ps.-Plutarque, *Opinions des philosophes*, IV, 11, 900b-c = en partie SVF II, 83 = LS 39 E (Aëtius). Cf. chapitre 1.

⁴ Nous rappelons les références données à ce propos au chapitre 1 : Cicéron, *Ac. Pr.*, II, vii, 21 = LS 39C, et p. 184 pour la reformulation ; J.-B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens, op. cit.*, p. 47.

⁵ V. Goldschmidt, *art. cit.*, section IV.

⁶ Épictète, *Diss.*, I 11, 12-13 ; I 22, 4-5.

⁷ Épictète, *Diss.*, I 22.

fondamental¹. L'usage de ses représentations, au sens le plus large du terme, caractérise le rapport que le vivant animé – c'est à dire l'animal aussi bien que l'homme – entretient avec le monde². Ce qui caractérise l'usage humain des représentations c'est la conscience (παρακολούθησις) que l'homme a de cet usage³ et la possibilité – c'est en son pouvoir, cela dépend de lui – d'en faire un usage correct ou incorrect⁴, ce qui permet de conclure à un lien d'implication entre l'usage des représentations et le bien et le mal, l'un et l'autre caractérisant respectivement un usage correct ou incorrect⁵. Puisque biens et maux se définissent par leur degré de dépendance à l'égard de la faculté de choix et que l'usage de ses représentations relève de la faculté de choix, cet usage constitue le bien ou le mal de l'individu. Reste à savoir ce qu'il faut entendre par « usage correct ». Plusieurs aspects sont à prendre en compte. Faire un usage correct de ses représentations consiste fondamentalement à associer toujours un jugement approprié à l'événement perçu, et réciproquement à ne pas ajouter un jugement inapproprié. On retrouverait globalement les principes gnoséologiques des premiers stoïciens qui définissent la compréhension par l'assentiment donné à une représentation compréhensive⁶, à cette différence près que les stoïciens romains travaillent essentiellement, nous l'avons établi au cours du chapitre précédent, sur des représentations-opinions qui se caractérisent par l'ajout judicatif par rapport à une représentation perceptive axiologiquement neutre reçue passivement. La correction de la représentation-opinion porte alors sur la pertinence de la valorisation impliquée dans l'opinion. Le critère qui permet de considérer si une représentation qui implique un jugement sur la valeur d'une chose est correcte consiste encore une fois à évaluer la dépendance de la chose ou de la situation en question à l'égard de la προαίρεσις : si la chose dépend de nous, c'est un bien ou un mal, si elle n'en dépend pas, ce n'est ni un bien ni un mal⁷. L'usage correct de ses représentations implique donc l'examen et la discrimination et, réciproquement, se confond avec cet examen. Épictète et Marc Aurèle emploient spécifiquement les termes ἔλεγχος, διακρίνω, δοκιμάζω. L'usage des représentations fait donc fonds sur une certaine acception de la notion de représentation, à savoir une opinion constituée qui implique la valorisation d'un objet ou d'un

¹ Voir, pour l'usage des représentations, les remarques de T. Bénatouïl, *Les stoïciens III, op. cit.*, chap. 3.

² Cf. chapitre 1, section 2.

³ Épictète, *Diss.*, II 8, 13-14.

⁴ Épictète, *Diss.*, II 19, 32 affirme que la seule chose qui dépende de nous, c'est le bon usage des représentations (οὐκ ἔστιν οὐδ' ἡμῖν; μόνον μὲν οὐδ' ἄλλων πάντων. οὔτε πλοῦτός ἐστιν ἐφ' ἡμῖν οὔθ' ὑγίεια οὔτε δόξα οὔτε ἄλλο τι ἀπλῶς πλὴν ὀρθὴ χρῆσις φαντασιῶν). En *Diss.*, III 24, 69 et *Man.*, 6, 1, il affirme que c'est l'usage de ses représentations.

⁵ Épictète, *Diss.*, II 1, 4. Le bien et le mal résident dans l'usage de ses représentations. Voir également I 30, 4 qui identifie les biens au bon usage des représentations (χρῆσις φαντασιῶν).

⁶ Cf. chapitre 1.

⁷ Épictète, *Diss.*, III 8.

événement perçu et la conviction associée ou qui risquerait d'être associée à cette valorisation. L'usage des représentations se caractérise d'autre part par un examen attentif qui permet de faire apparaître l'association objet/jugement volontaire, ce qui a pour effet de stopper le processus de validation pour évaluer la pertinence du jugement que l'on *allait* produire¹. Ne pas user correctement de ses représentations, c'est ne pas laisser d'espace pour l'examen critique de l'ajout judiciaire. À l'inverse, user correctement de ses représentations, cela revient non seulement à laisser cet espace mais également à produire un ajout correct. La représentation-opinion du profane est une représentation qui n'a subi aucun examen, contrairement à celle du philosophe. Dans les deux cas, la représentation-opinion est le résultat d'une activité volontaire mais dans un cas cette activité est non consciente quasi immédiate alors que dans l'autre on a affaire à un véritable travail critique conscient.

Requalifier le dysfonctionnement du « dispositif d'évaluation » comme usage – incorrect – de ses représentations revient certes à identifier une *erreur* dans l'application du critère, mais cela conduit surtout à prendre en compte le fait que la plupart des gens n'examinent pas leurs représentations. Mieux, ils n'ont pas conscience que cette valorisation est de leur fait. Il est pour eux évident que tel événement ou tel objet est bon ou mauvais. Ils ne se rendent pas compte qu'ils surchargent eux-mêmes la chose d'un jugement de valeur erroné. On retrouve également l'idée d'un détournement à l'égard de la nature puisque celui qui fait un usage incorrect de ses représentations ne se comporte pas vraiment en être raisonnable et se détourne en quelque sorte de sa nature. Il agit en quelque sorte comme les bêtes, en usant de ses représentations, mais sans cette conscience qui le conduirait à les examiner².

En fonction de cette reformulation en terme de mauvaise application des prénotions et d'usage incorrect de ses représentations, la survalorisation n'apparaît plus seulement comme source d'un désir ruineux, elle doit également être considérée à la fois comme une erreur en référence à une norme naturelle et comme un ajout largement inconscient. La survalorisation est donc aliénation dans la mesure où c'est le jugement de l'individu qui assure son assujettissement à l'extérieur, mais cette aliénation contre nature est largement non consciente.

¹ Il ne s'agit plus en effet d'un véritable jugement puisque la dimension de conviction et de validation est précisément déconstruite dans l'arrêt que l'on fait subir à ses représentations.

² Sur la distinction entre l'usage animal et humain des représentations, Épictète, *Diss.*, I 6, 13-14. En revanche, nous aurons à montrer qu'en usant incorrectement de ses représentations, en en usant autrement que comme un homme, il n'est pas « ravalé » au rang de l'animal. L'animal fait en effet tout ce qui correspond à sa nature. L'homme vicieux lui se détourne de sa nature et de la nature. Cf. plus bas 6, 2. 1. 1C « le bestiaire d'Épictète ».

6. 1. 2. Extension du diagnostic et ses enjeux

Le jugement de valeur erroné, qui s'explique comme un mauvais usage de ses représentations ou comme une mauvaise application de ses prénotions donne lieu à une économie du désir ruineuse qui fonde une sensibilité au trouble, laquelle débouche sur le malheur effectif ou imminent, sur l'impiété et sur l'insociabilité. Le rapport jugement erroné/malheur s'est chargé d'une épaisseur nouvelle. Il est important de préciser la portée du diagnostic. Il concerne les profanes aussi bien que les apprentis philosophes¹ mais il concerne surtout toutes les époques comme en témoignent les parallèles fréquents avec des personnages homériques ou des héros tragiques. Épicète donne explicitement une portée très large à son diagnostic. S'il affirme parler essentiellement de ses contemporains, c'est pour ajouter que rien n'a changé depuis Homère et que la plupart des hommes se sont toujours comportés ainsi. Dans la mesure où l'ensemble des époques sont concernées, nous n'avons pas affaire à un mouvement d'humeur de moralistes contre leur temps – même si c'est parfois le cas. Épicète – comme Marc Aurèle – mettent au jour un trait anthropologique significatif : le fait que la plupart des hommes sont incapables d'évaluer correctement. Ce trait anthropologique fonctionne en cheville avec un autre principe déjà évoqué dans la partie précédente : la recherche inconditionnelle du bien et la fuite du mal, et plus précisément de ce que chacun estime être pour lui utile ou nuisible. *De fait*, les hommes recherchent et fuient ce qu'ils estiment *à tort* être un bien ou un mal. Tous désirent hors d'eux-mêmes et par suite sont malheureux. Une sorte d'anthropologie factuelle ou « de terrain », se fait jour qui entre en conflit avec l'anthropologie stoïcienne caractéristique des développements relatifs à l'*οἰκειωσις*². C'est une humanité « contre nature » que nous invite à prendre en compte Épicète et Marc Aurèle. Cette anthropologie factuelle se caractérise en effet par la recherche déceptive du bonheur : le comportement de recherche et de fuite à propos du bien et du mal caractéristique du vivant est associé à une survalorisation ruineuse. C'est une humanité douloureuse et souffrante qui ressort de cette étude de terrain, où les individus s'autodétruisent au lieu de se construire, le jugement de chacun étant responsable à chaque fois de cet état de fait. Aussi entre-t-elle en conflit avec le dogme selon lequel l'homme est fait pour le bonheur³ et selon lequel l'être vivant recherche non pas seulement ce qu'il estime être son bien mais ce qui *est*

¹ Nous en traiterons dans le chapitre suivant.

² Voir notamment les textes de Stobée, Origène, mais également Épicète/Musonius, cités aux chapitres 1 et 2 qui soulignaient le fait que l'homme a nécessairement une tendance à aller vers le bien véritable.

³ Épicète, *Diss.*, III 8, 6 ; III 24, 1.

pour lui un bien¹, ce qui implique, pour l'être raisonnable qu'il *devrait* mobiliser un jugement correct. La survalorisation intrinsèquement associée au trouble pourrait être comprise comme un défaut dans l'« appropriation » de l'individu raisonnable à lui-même, ce qui apparaît comme une objection ou une réfutation de la nature elle-même. L'individu raisonnable ne va pas jusqu'au bout de sa nature. En témoignerait entre autre l'idée d'une mauvaise application des prénotions *naturelles*. L'enjeu n'est pas mince. L'anthropologie factuelle nous conduit d'abord à confirmer que les exposés doctrinaux « sur l'homme » et « sur la nature de l'homme » et son développement rendent compte d'une situation optimale. Elle nous permet également de confirmer que le développement « naturel » de l'homme – un comportement qui manifeste sa nature d'être raisonnable capable de voir ce qu'est le bien pour lui – n'a rien de spontané². Mieux, l'anthropologie factuelle vient souligner un *déficit de spontanéité*³. Alors que le vivant recherche *spontanément* ce qui lui est approprié et que, par suite, l'être rationnel recherche – ou devrait rechercher – *spontanément* le bien qui lui est propre, la plupart des êtres raisonnables échouent, faute d'évaluer correctement.

Épictète et Marc Aurèle dénoncent donc le dysfonctionnement du « dispositif d'évaluation » au sens où la plupart mobilisent un jugement de valeur erroné, mais ils ne remettent pas du tout en cause l'efficacité du « dispositif » qui implique qu'un jugement de valeur correct soit associé à la vie heureuse. En ce sens, ils se distinguent bien de la critique que faisait Cicéron, puisque celui-ci interrogeait moins les conditions de possibilité du « dispositif » qu'il ne mettait en cause l'efficacité de ce dernier. D'autre part, en accordant une attention toute particulière aux dysfonctionnements, nous le précisons dès l'introduction, les stoïciens romains, retrouvent une perspective cynicisante dont témoignerait la *Politeia* de Zénon⁴ qui insiste tout à la fois sur l'erreur

¹ Épictète, *Diss.*, I 4, 32.

² Non seulement le comportement humain n'est pas spontané au sens où il implique toujours un assentiment qui engage sa responsabilité (cf. chapitre 1, section 2 et chapitre 2, section 2), mais l'homme ne se comporte pas d'emblée comme le permet et le requiert sa nature, à savoir en être doué de raison, alors que l'exposé du *De finibus*, III, 16-26 décrivait la maturation de la raison comme un passage évident et sans heurts, comme le développement naturel de la nature rationnelle de l'homme.

³ Musonius, *D.*, II, souligne également que les hommes naissent avec une inclination naturelle pour la vertu : « Nous sommes tous par nature tels, dit-il, que nous avons la possibilité de vivre bien sans commettre de fautes, et il n'est pas possible de dire que l'un est comme nous, mais pas l'autre » (Πάντες, ἔφη, φύσει πεφύκαμεν οὕτως, ὥστε ζῆν ἀναμαρτήτως καὶ καλῶς, οὐχ ὁ μὲν ἡμῶν ὁ δ' οὐ). Notre traduction.

⁴ Philodème, *De Stoicis*, chap. 7, col. XVIII-XX, p. 102-103, Dorandi : « Penser que tous les hommes sans exception sont des petits enfants (παιδάκια) et qu'ils sont frappés de folie (μαινομένους), au point même d'en tomber malades (νοσ[εῖ]ν) (...) estimer que les amis sont hypocrites (ὑποβουλοῦς), traîtres (ἄπιστους), ennemis (ἐχθρούς) des dieux et d'eux-mêmes, si bien qu'aucune confiance (...); en toutes choses ils se trompent si bien que rien de ce qu'ils estiment beau ou juste n'est beau dans la nature ; et en tenant ainsi pour juste ce qui relève des choses honteuses et injustes, ils perdent en même temps l'esprit, tels des jeunes gens sans maturité ». Traduction M.-O. Goulet-Cazé, *Les kynica du stoïcisme, op. cit.*, p. 49

de jugement que sur ses conséquences pour soi, pour autrui et pour le monde, à cette différence près que les stoïciens romains vont beaucoup plus loin que le simple constat.

6. 1. 3. Remarque : les symptômes de la détresse fonctionnent en outre comme des blasphèmes

Si les plaintes et les récriminations apparaissent comme les arguments d'un diagnostic, elles peuvent également être comprises – et c'est essentiellement la portée que leur donne Marc Aurèle chez qui l'on ne trouve que rarement une référence explicite à la thématique du malheur¹ – en fonction de leur portée cosmique. Non seulement la plainte témoigne d'un état dysphorique dont on peut rendre compte en terme de malheur et dont nous aurons à préciser le fonctionnement, mais la récrimination peut et doit également être considérée comme une sorte de dysfonctionnement cosmique, ce que met très justement en lumière A.-J. Voelke dans un article consacré à la portée de la maladie de l'individu pour la santé du monde². Cette récrimination qui manifeste un état dysphorique de l'individu à l'égard de la marche du monde prend une portée manifeste dans la mesure où le monde est compris comme un tout unifié composé de parties différentes et fonctionnant ensemble de façon harmonieuse³.

Qui fuit son maître est un déserteur (δραπέτης). Or le maître c'est la loi, donc qui agit contre la loi (ὁ παρανομῶν) est un déserteur. Celui qui éprouve de la peine (ὁ λυπούμενος), de la colère (ὀργιζόμενος), ou de la crainte (φοβούμενος) ne veut pas (οὐ βούλεται) de l'un des événements passés, présents ou à venir (τι γεγονέναι ἢ γίνεσθαι ἢ γενήσεσθαι) qui sont dans l'ordre établi par le gouvernement de l'univers, c'est à dire par la loi qui attribue à chacun tout ce qui lui convient. Celui qui éprouve de la crainte, du chagrin ou de la colère est déserteur.⁴

En récriminant, en exprimant sa souffrance et même en souffrant de la marche du monde qu'il craint, dont il s'afflige ou contre laquelle il se met en colère, l'individu contrevient à l'ordre harmonieux de la nature. Les images sont multiples pour rendre compte de ce rapport léthal entre l'homme et le

¹ Voir les rares passages : P IV 49 qui emploie ἀτυχίμα et ἀτυχής et II 8 qui emploie κακοδαιμονέω.

² A.-J. Voelke, « Santé du monde, santé de l'individu : Marc Aurèle V, 8 », (1991), repris dans *La philosophie comme thérapie de l'âme*, p. 91-106.

³ L'unité et l'harmonie du monde sont un dogme physique élaboré par les premiers stoïciens et que reprend très souvent Marc Aurèle. Voir par exemple P VI 38 ; VII 9 ; XI 29 pour l'unité et V 16 ; V 30 ; VII 55 ; XI 1 ; IX 9 ; X 6 pour l'harmonie naturelle entre les êtres, notamment entre les êtres rationnels.

⁴ Marc Aurèle, P X 25. Ο τὸν κύριον φεύγων δραπέτης· κύριος δὲ ὁ νόμος καὶ ὁ παρανομῶν <ἄρα> δραπέτης. ἅμα καὶ ὁ λυπούμενος ἢ ὀργιζόμενος ἢ φοβούμενος οὐ βούλεται τι γεγονέναι ἢ γίνεσθαι ἢ γενήσεσθαι τῶν ὑπὸ τοῦ τὰ πάντα διοικοῦντος τεταγμένων, ὅς ἐστι νόμος, νέμων ὅσα ἐκάστῳ ἐπιβάλλει. ὁ ἄρα φοβούμενος ἢ λυπούμενος ἢ ὀργιζόμενος δραπέτης. Traduction modifiée à partir de TP et É. Bréhier.

monde considéré comme la grande cité : images politiques du déserteur (δραπέτης), de l'étranger (ξένος)¹, de l'exilé (φυγάς)² ; images médicales de l'abcès (ἀπόστημα)³, de l'excroissance (φῦμα)⁴ ou du membre amputé (ἀπόσχισμα)⁵ ; image végétale du rameaux détaché (κλάδον)⁶. On pourrait également les distinguer de manière peut-être plus pertinente selon qu'elles connotent un surplus (tel individu qui se plaint est en trop) ou la sécession (se plaindre revient à se couper du monde). L'individu affecté, dont témoigne le discours adressé à autrui ou même son propre discours intérieur, est une scorie. Il affecte le monde dans une certaine mesure, dans la mesure où, pour ce qui dépend de lui, il ne contribue pas à l'harmonie. « Autant qu'il dépend de lui » (ὅσον ἐπὶ [αὐτῷ])⁷, il s'en détache. La rupture ne se situe pas au niveau fondamental de l'enchaînement des événements – le destin – justement, puisque l'individu en question les subit manifestement. Elle se situe en revanche au niveau de ce que l'on pourrait appeler des « effets de sympathie ». Par sympathie⁸, on entendra, au

¹ Marc Aurèle, *P IV 29*, 1, 1-2. Il s'agit bien d'un étranger au monde (ξένος κόσμου).

² Marc Aurèle, *P IV 29*, 1, 2. Pour l'image de l'exilé, voir déjà Stobée, II 7. 11i, t. II, p. 103, 9 W = *SVF* 328. Voir aussi Philon, *Legum Allegoriarum*, III, 1, 3 ; 3, 4-5 = *SVF* III 679 ; *De Gigantibus*, 67, 1-3 = *SVF* III 680 qui associe aussi d'autres termes et file une métaphore militaire qui oppose le déserteur à l'allié : ὁ μὲν φαῦλος, ὡσπερ ἄοικος καὶ ἀπολις καὶ ἀνίδρυτος καὶ φυγάς οὕτως καὶ αὐτόμολος ὁ δὲ σπουδαῖος βεβαιοτάτος σύμμαχος. « Le vau-rien est tout autant sans foyer, sans cité, vagabond, exilé que déserteur, tandis que le sage est au contraire un sûr allié ». Notre traduction. La notion d'exil paraît cependant ou bien redondante ou bien anticipe sur l'opposition ; en tout cas, elle est en porte-à-faux.

³ Marc Aurèle, *P II 16*, 1, 1 ; *IV 29*, 1, 5. Marc Aurèle emploie d'ailleurs l'expression « abcès du monde » (ἀπόστημα κόσμου)

⁴ Marc Aurèle, *P II 16*, 1, 2.

⁵ Marc Aurèle, *P IV 29*, 1, 7. Marc Aurèle emploie l'expression « membre amputé de la cité » (ἀπόσχισμα πόλεως)

⁶ Marc Aurèle, *P XI 8*.

⁷ Marc Aurèle, *P V 8*, 5, 7-8 : « Or tu romps cet enchaînement (scil. des causes) autant qu'il dépend de toi (ὅσον ἐπὶ σοί), quand tu es mécontent des événements et, en un sens, tu les détruis » (διακόπτεις δὲ, ὅσον ἐπὶ σοί, ὅταν δυσαρεστῆς, καὶ τρόπον τινὰ ἀναίρεις). Traduction TP.

⁸ A ce propos, on se reportera à l'étude de V. Laurand, « La sympathie universelle : union et séparation », *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 2005, p. 517-535, qui s'appuie notamment sur le *De natura deorum*, II de Cicéron et sur Marc Aurèle, *P IX 9*. Voir également Cicéron, *De fato*, 5-11, et J.-B. Gourinat, « Prédiction des futurs et actions humaines », dans J.-B. Gourinat et G. Romeyer-Dherbey, *Les stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 247-274, notamment p. 254, qui avance que la thèse de la sympathie aurait même été développée dans la lacune précédant le § 5, s'appuyant pour cela sur le fr. 4 (Augustin, *La cité de Dieu*, V, 2). La théorie de la sympathie est généralement attribuée à Posidonius, comme en témoignent *De fato*, 5-7 = Posidonius 104 EK, *De natura deorum* II, 33-35 = Posidonius 106 EK, Strabon, III 5, 7, 8 = Posidonius 217 EK et Prisc. Lyd., *Sol ad Chosr* = Posidonius 219 EK ainsi que l'ouvrage de K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie : neue Untersuchungen über Poseidonios*, Munich, 1926 qui montre, notamment p. 111-121 que c'est un concept central pour Posidonius. Toutefois, même si aucun texte n'attribue explicitement une théorie de la sympathie à Chrysippe, comme le font remarquer É. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, p. 184-185 et S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, op. cit., p. 169, note 68, un certain nombre de textes rendent très probable le fait que Chrysippe utilisait déjà la notion de sympathie. Voir notamment Cicéron, *De fato*, 7 (qui attribue à Chrysippe la théorie de la sympathie), Sextus Empiricus *Adv. Math.*, IX, 79 = *SVF* II, 1013 où l'idée que le monde est « en sympathie avec lui-même » est présenté comme un argument pour la thèse selon laquelle le monde est un corps unifié qui est une thèse chrysippéenne. Voir également *DL VII 140* = *SVF* II, 543 qui définit les corps unifiés comme le fait d'être en sympathie avec eux-mêmes. Voir également Alexandre d'Aphrodise, *De mixtione*, p. 226, 34, sq. Bruns = *SVF* II 473 qui expose la même idée à propos de l'univers. J.-J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, op. cit., chap. 4 analyse le rapport entre sympathie et causalité et critique l'importance, le rôle et surtout l'originalité de Posidonius en matière de sympathie.

premier chef, le fait que toutes les parties du monde se trouvent co-affectées par un même souffle. Ce souffle qui, tout à la fois, les unifie et les qualifie, les met en relation les unes avec les autres de façon harmonieuse. Et c'est le deuxième sens que l'on peut donner à la sympathie : les parties du monde non seulement sont affectées par le même souffle, mais un rapport harmonieux existe entre les parties du tout parce qu'elles sont faites les unes pour les autres. Autrement dit, elles sont en sympathie l'une par rapport à l'autre, ce qui donne lieu à des phénomènes que nous pouvons qualifier d'effets de sympathie : le mouvement des marées par exemple, le cycle des saisons ou encore les rapports qu'entretiennent les animaux commensaux comme certaines éponges avec certains poissons. La sympathie et ses effets exigent un effort de reprise de la part de la plante, de l'animal, de l'homme qui est naturel chez tous mais spontané chez les animaux et les plantes seulement¹. C'est chaque nature particulière qui, en suivant sa nature, évolue dans le sens d'un rapport d'affinité avec ses semblables et, dans certains cas avec d'autres espèces². Or, il apparaît manifestement que l'homme néglige souvent cela. Cela se manifeste aussi bien dans le regret de la marche du monde³ que dans la fuite de ses semblables⁴. L'être raisonnable ne contribue pas, autant qu'il dépend de lui, à l'harmonie du monde. Il ne va pas jusqu'au bout de sa nature et, ce faisant, il y produit au contraire des déficits de sympathie.

6. 2. La portée de ce dysfonctionnement dans le cadre des rapports interindividuels à partir d'une lecture des *Entretiens*

Nous nous proposons dans cette section d'envisager la place et le rôle du « dispositif d'évaluation » dans le cadre des rapports à autrui. Nous avons retenu trois aspects de ce rapport,

¹ Et c'est par abus de langage que l'on parle de spontanéité à propos des plantes.

² Le souffle qui parcourt le monde en assure l'unité et l'harmonie, ce qui implique que la multiplicité et la diversité des natures individuées s'accordent entre elles et l'une avec l'autre, ce qui donne lieu à deux principes : l'affinité des semblables, pour les animaux, les astres, les hommes (*P IX 9*) et le rapport harmonieux de fonctionnement réciproque entre certaines natures différentes : l'éponge et le poisson, les hommes et les animaux.

³ Marc Aurèle, *P IV 4, 3*.

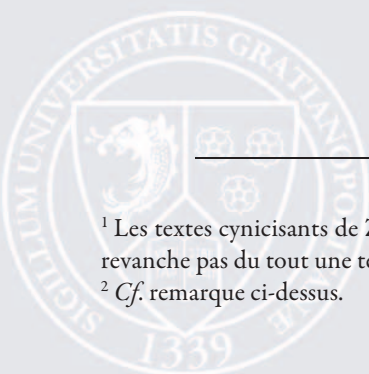
⁴ Marc Aurèle, *P IX 9, 3, 2-7* : « Seuls en réalité *les êtres raisonnables* oublient l'empressement à se rejoindre qui les pousse les uns vers les autres et c'est le seul cas où l'on n'observe plus cette affinité. Mais ils ont beau se fuir, ils sont maintenus ensemble, car la nature est la plus forte. Tu le verras bien si tu prêtes attention à ce que je dis. Un objet fait de terre n'ayant aucun point de contact avec tout autre objet fait de terre, serait bien malaisé à découvrir ; il le serait certes moins qu'un homme ayant rompu tout lien avec l'homme » (*μόνα γὰρ τὰ νοερά νῦν ἐπιλέησται τῆς πρὸς ἀλλήλα σπουδῆς καὶ συννεύσεως καὶ τὸ σὺρρον ὧδε μόνον οὐ βλέπεται. ἀλλ' ὅμως καίτοι φεύγοντες περικαταλαμβάνονται· κρατεῖ γὰρ ἡ φύσις. ὄψει δὲ ὁ λέγων παραφυλάσσω· θάσσον γοῦν εὐροί τις ἂν γεῶδες τι μηδενὸς γεῶδους προσαπτόμενον ἢπερ ἄνθρωπον ἀνθρώπου ἀπεσχιμμένον*). Traduction *TP*.

trois manières ou plutôt trois niveaux de la relation¹ : la visée vers autrui qui nous renvoie à la question des structures générales de comportement et à la notion même de rapport ; les relations codifiées dont Épictète rend compte en termes de *σχέσεις* et leur maintien ; les rapports de pouvoir.

Il est possible d'aborder la question des enjeux du « dispositif » de deux manières, que nous croiserons. Selon, une première perspective, que nous appellerons « théorique » ou « idéale », nous envisageons abstraitement les possibilités du dispositif dans le cadre des relations individuelles. Dans la mesure où un dysfonctionnement du « dispositif » empêche toute véritable relation, porte en lui la ruine de tout rapport et livre pieds et poings liés à autrui, on comprend que le « dispositif d'évaluation » et lui seul – c'est à dire le fait de mettre en œuvre les principes axiologiques stoïciens tels qu'ils ont été reformulés par Épictète – permet, selon les trois items envisagés, d'avoir avec autrui une véritable relation, de maintenir les relations codifiées caractéristiques de la société qui se fait jour dans les *Entretiens*, d'éviter de mettre en œuvre ou de subir une relation à caractère assujettissant. Une autre perspective consiste à prendre en compte la portée effective du « dispositif » en prenant en compte le fait qu'il n'est mis en œuvre que par une minorité seulement et que la plupart des gens agissent en fonction d'une axiologie traditionnelle. Il s'agit de prendre en compte la portée, dans le cadre des rapports à autrui, de l'importance des dysfonctionnements diagnostiqués. Cela nous permet de proposer une esquisse du monde tel qu'Épictète et plus généralement les stoïciens l'envisagent mais également de déterminer les enjeux effectifs qu'ils attribuent à ce « dispositif d'évaluation » qui n'est mis en œuvre que localement et par quelques uns seulement. Les stoïciens définissent le monde des hommes – qui dure depuis bien longtemps² et qui se caractérise toujours par la même axiologie et la même subjectivation hors de soi – comme un monde fondé sur la prédation, dont les relations codifiées sont intrinsèquement affectées de fragilité, qui se fonde sur l'assujettissement des uns par les autres. Dans la mesure où le « dispositif d'évaluation » n'est que localement mis en œuvre, l'enjeu principal réside dans la libération qu'il rend possible dans le cadre des – constantes – tentatives d'assujettissement qu'Épictète dénonce. Nous allons revenir sur chacun des trois aspects – les modalités du rapport à autrui, les relations codifiées, les rapports de pouvoir – afin d'étayer les hypothèses que nous venons de présenter.

¹ Les textes cynicisants de Zénon ou de Chrysippe, dont on pouvait rapprocher le diagnostic romains, ne permettent en revanche pas du tout une telle analyse.

² Cf. remarque ci-dessus.



6. 2. 1. Modalités et structures des relations – φιλία

Si l'on ne mobilise pas le critère axiologique stoïcien – si l'on place ses biens ailleurs que dans ce qui dépend de nous –, il est impossible, nous dit Épicète, qu'existe un rapport convenable avec autrui.

(Comment est-il possible) d'avoir le comportement qui convient à l'égard de ceux avec qui l'on fait société et avec lesquels on a des rapports naturels de sociabilité (τοὺς κοινωνικοῦς¹) ?²

Toute extension de l'application de la prénotion de bien à des réalités autres que « celles qui dépendent de nous » – et de fait *celle* qui dépend de nous – nous conduirait entre autres à détruire les relations qu'il *faut* avoir avec autrui, avec les κοινωνικοί, c'est à dire ceux avec qui l'on forme une κοινωνία qui a, en grec un sens à la fois spécifique et une place très importante. Dérivé de κοινός « commun » par opposition à ἴδιος, ou « public », ce terme désigne un mode de sociabilité particulier, une certaine manière d'être ensemble qui se fonde davantage sur la mise en commun que sur l'identité et dont Aristote a particulièrement mis en lumière la spécificité et l'importance³. Le risque de sa destruction n'est donc pas mince. Réciproquement, seul le « dispositif d'évaluation »

¹ Cette traduction est un pis-aller pour rendre compte du type de relation en jeu ici et du sens qui doit lui être accordé dans ce texte en fonction du statut que prend cette notion chez les stoïciens. Il ne s'agit pas simplement, avec κοινωνία, d'une relation de voisinage (É. Bréhier), ou de simple proximité (J. Souilhé). Cela fait référence à un rapport de sociabilité particulier fondé sur la mise en commun. À cet égard l'idée d'association (W. Oldfather) serait plus adaptée. D'autre part, la sociabilité est un trait naturel de l'être raisonnable pour les stoïciens qui distingue en outre une sociabilité réelle des sages et les sociétés – ou cités – concrètes où l'on peine à trouver une véritable sociabilité qui devrait pourtant exister (cf. chapitre 9, section 2). La κοινωνία fait donc référence, *pour les stoïciens*, 1. à cette relation naturelle que les hommes ont les uns avec les autres mais qu'ils ne réalisent pas toujours (ou plutôt presque jamais). 2. Cela fait référence à la relation que les sages entretiennent entre eux mais qui excède les frontières de la cité (cela fait référence à la cité cosmique). 3. Cela fait enfin référence, par abus de langage, au sens courant que prend ce terme, à savoir un rassemblement concret d'hommes dans un rapport d'interaction et tendus vers un but commun dont l'archétype serait la cité. Aussi peut-on comprendre cette phrase et le terme κοινωνικοί de plusieurs manières dans le texte d'Épicète. La seconde acception que nous avons envisagée est exclue car le « devoir être » (δεῖ) n'aurait aucun sens. Resterait alors les deux autres acceptions, tout à fait admissibles : 1. ou bien Épicète fait référence à la (ou à une) communauté au sens strict, qui est le sens courant que prend ce terme : le κοινωνικός c'est le concitoyen qui participe de la même organisation sociale et politique ; 2. ou bien Épicète fait référence à cette sociabilité naturelle des hommes entre eux : le κοινωνικός, c'est mon semblable qui, d'où qu'il vienne, est un être raisonnable et par définition social. Mais, finalement, l'une et l'autre solution se rejoignent puisque le comportement que je dois avoir à l'égard de celui qui est concitoyen est, en dernier ressort, un rapport humain caractéristique d'une relation entre des semblables raisonnables et sociables. Réciproquement, cette sociabilité naturelle ne se manifeste, de fait, que dans le cadre d'institutions concrètes et de rapports conjoncturels réels. Le κοινωνικός est donc vraisemblablement celui avec qui j'entre concrètement dans une configuration socio-politique déterminée et avec qui je *dois* me comporter comme à l'égard de ce semblable qu'il est indépendamment de notre rapport conjoncturel à telle cité particulière. D'où la surtraduction que nous proposons qui associe de manière dynamique les deux acceptions pertinentes de κοινωνία et par suite de κοινωνικός auxquelles ce texte peut faire référence.

² Épicète, *Diss.*, I 22, 13, 3-4. Notre traduction. Texte cité en introduction de ce chapitre.

³ Aristote, *Politiques*, I notamment.

stoïcien permet d'entretenir la relation « qu'il faut », une conséquence que l'on retrouve également dans le texte de Marc Aurèle auquel on faisait allusion¹. Et c'est ainsi que se fait jour, par la négative, la portée du « dispositif d'évaluation » dans le cadre de la relation à autrui. Ainsi se trouve prouvée la thèse d'Épictète et la supériorité du « dispositif d'évaluation » : la portée de l'axiologie stoïcienne dans le cadre du rapport à autrui – démontrée négativement par la critique de la thèse adverse – apparaît comme l'un des arguments en faveur de la pertinence et de la supériorité de l'axiologie stoïcienne. Reste à préciser en quoi le comportement pourrait ne pas convenir, en quoi on ne se comporterait pas « comme il faut ». C'est ce que nous allons développer en nous intéressant à la prédation comme structure de comportement généralisée, au devenir de cette structure de comportement et enfin au comportement des victimes effectives. Dans la mesure où cette hypothèse selon laquelle des éléments qui « ne dépendent pas de nous » sont des biens est partagée par la plupart, l'analyse des conséquences pratiques de cette manière de se rapporter au monde permet de rendre compte d'un aspect significatif de la société des hommes : une relation fondée sur la prédation.

6. 2. 1. 1. *Un comportement de prédation intrinsèquement associé à toute manière – non stoïcienne – de se rapporter au monde*

A. Le vol comme structure de comportement

Considérer autre chose que ce qui dépend de nous comme des biens – le dysfonctionnement du jugement que chacun devrait *naturellement* porter – conduirait, entre autres – et c'est cet aspect singulier que nous envisageons – à dérober (ἀφαιρέω) et à voler (κλέπτω)², et par suite, plus généralement, à une situation de conflit généralisé dont Épictète nous dit ailleurs qu'elle n'a rien

¹ Marc Aurèle, P VI 16.

² Pour une analyse du vol et de la conception du vol dans la pensée grecque archaïque jusqu'à la Grèce pré-classique d'un Solon on se reportera à C. Darbo-Peschanski, « Les hommes sont des voleurs », dans M.-P. di Bella, *Vols et sanctions en Méditerranée*, Amsterdam, Éditions des archives contemporaines, 1998, p. 17-40. L'auteure s'intéresse à une analyse différentielle des termes qui signifient la prise, la saisie, pour isoler κλέπτειν « voler ». Elle insiste d'autre part sur l'ambivalence de cette activité de saisie, voire du vol à proprement parler, même si elle souligne qu'il est généralement connoté négativement. Le vol de Prométhée offrirait un cas paradigmatique de cette ambivalence : il vole, certes, mais il vole par philanthropie. « Si le vol oscille entre le presque pas coupable et le radicalement condamnable, c'est qu'aux difficultés (...) qui tiennent à la documentation ou au caractère peu systématique des droits grecs, il ajoute celle d'être une notion clé du discours anthropologique des textes grecs archaïques (p. 29). En témoigne le fait par exemple que seul l'homme peut voler, et non pas les dieux, ce qui s'explique par une répartition des fonctions entre les hommes qui reçoivent (et qui transgressent nécessairement en volant) et les dieux qui donnent (et qui, pour se venger ne vont pas « prendre » mais « ne pas donner » ou bien offrir des présents comme Pandore).

d'« humain »¹. Etant donné les prémisses – le jugement de valeur mobilisé, la structure du désir en vigueur – un comportement prédateur apparaît comme une conséquence nécessaire.

Comment cela serait-il possible (*scil.* d'avoir le comportement qui convient à l'égard d'autrui) ? Je suis en effet porté par nature vers ce je considère comme mon propre avantage (ἐγὼ γὰρ πέφυκα πρὸς τὸ ἐμὸν συμφέρον). S'il m'apparaît avantageux pour moi (εἰ συμφέρει μοι) d'avoir (ἔχειν) un champ, il m'apparaît également avantageux de dépouiller (ἀφελῆσθαι) le voisin du sien ; s'il m'apparaît avantageux pour moi (εἰ συμφέρει μοι) d'avoir (ἔχειν) un manteau, il m'apparaît également avantageux d'en voler (κλέψαι) un aux bains.²

On remarquera qu'Épictète ne parle plus que d'utile ou d'avantage, selon la manière dont on traduit τὸ συμφέρον. Mais la définition donnée plus haut, qui définit le bien entre autres comme quelque chose d'utile, nous autorise à dire que l'on a ici affaire au bien, ou plutôt à *quelque objet en tant qu'il est considéré subjectivement comme un bien*. Le bien est ici désigné par l'un de ses attributs caractéristiques.

Épictète entend montrer que le fait de considérer les κτήσεις, les choses que l'on peut posséder, comme des éléments avantageux au sens fort du terme – donc en contradiction avec l'axiologie stoïcienne – implique *nécessairement* un comportement de prédation contraire à toute véritable relation. C'est le lien intrinsèque entre cette manière d'évaluer et la prédation qui rend compte de la perte, de l'abandon d'un comportement adapté et, par suite, de la ruine des relations. L'argument visant à dénoncer les conditions inacceptables d'une axiologie non stoïcienne – qui place le bien dans ce qui ne dépend pas de nous – peut être reformulé de la façon suivante :

¹ Épictète, *Diss.*, II 22, 28 : « ce n'est pas une façon humaine de penser (οὐ γὰρ ἀνθρωπικὸν δόγμα) qui incite les hommes à se mordre mutuellement, à s'injurier, à occuper les lieux déserts ou les places publiques comme les bandits occupent les montagnes, et à étaler devant les tribunaux des mœurs de bandits ; ou qui fait d'eux des gens intempérants, adultères et corrupteurs, et qui est la cause de tous les autres crimes dont ils se rendent coupables les uns vis-à-vis des autres ; la cause en est ce seul et unique jugement (δόγμα) qui les incite à se placer, eux-mêmes et les choses qui les concernent (αὐτοὺς καὶ τὰ αὐτῶν), au rang des réalités indépendantes de la personne morale (ἐν τοῖς ἀπροαιρέτοις) ».

² Épictète, *Diss.*, I 22, 13, 3-14, 4 : καὶ πῶς ἐνδέχεται; ἐγὼ γὰρ πέφυκα πρὸς τὸ ἐμὸν συμφέρον. εἰ συμφέρει μοι ἀγρὸν ἔχειν, συμφέρει μοι καὶ ἀφελῆσθαι αὐτὸν τοῦ πλησίον. εἰ συμφέρει μοι ἱμάτιον ἔχειν, συμφέρει μοι καὶ κλέψαι αὐτὸ ἐκ βαλανείου. Traduction J. Souilhé modifiée.

1. Tout individu est par nature porté à rechercher *de façon inconditionnelle* ce qu'il considère comme son avantage (τὸ συμφέρον [αὐτοῦ]) – autrement dit ce qu'il considère comme un *bien* en fonction de l'équivalence posée au début du chapitre 22 entre bien et utile d'une part et, d'autre part, en fonction de ce qui a été dit du comportement que tout le monde estime associé au bien¹.

2. Or, si l'on prend en compte les choses qui, parmi celles qui ne dépendent pas de nous, peuvent être acquises et possédées par autrui – les κτήσεις envisagées dans la liste donnée en I 22, 10 –, considérer de tels objets comme des biens *et par conséquent les rechercher de façon inconditionnelle*, conduit, dans le cas où ces choses sont effectivement possédées par autrui, à des tentatives de prédation et de ravissement.

Afin d'établir ce lien intrinsèque entre une certaine axiologie et un comportement de prédation, Épictète a recours à un élément indépassable : le trait anthropologique caractéristique qui associe la considération de l'utile – un jugement de valeur – et un comportement de recherche que l'on envisageait dans la première partie de cette recherche et qu'il reprend à son compte :

Une seule et même cause incline (les hommes) semblablement vers un objet : la conviction qu'il est m'est utile (τὸ παθεῖν ὅτι ἐμοὶ συμφέρει) ; et il est impossible de juger utile (κρίνειν τὸ συμφέρον) une chose et d'en désirer une autre, de juger que l'une me convient et d'être incliné vers une autre.²

Le lien entre le jugement de valeur (c'est un bien ou un mal) et l'attitude pratique est caractéristique de la pensée stoïcienne comme on l'a dit³, et très présent chez Épictète : on ne peut pas ne pas rechercher ce qui nous apparaît utile.

Il est essentiel de prendre en compte l'épaisseur de l'évaluation produite par chacun. La traduction de J. Souilhé « ce que chacun considère comme son intérêt » nous semble intéressante et pertinente en ce sens qu'elle prend en compte l'épaisseur du jugement de chacun et laisse la porte ouverte à l'erreur. En effet, il ne s'agit pas de l'utile considéré d'un point de vue extérieur et stoïcien, de l'objet auquel il serait légitime d'appliquer la notion d'utile, mais d'un objet en tant qu'il est considéré subjectivement comme tel, c'est à dire comme quelque chose *en tant qu'il mérite d'être recherché de façon inconditionnelle*.

¹ Épictète, *Diss.*, I 22, 1, 2-4 : « Qui d'entre nous en effet n'admet pas que bien est utile, qu'il est aussi désirable et qu'en toutes circonstances il faut le rechercher et le poursuivre ? » (τίς γὰρ ἡμῶν οὐ τίθησιν, τι τὸ ἀγαθὸν συμφέρον ἐστὶ † ἐστὶ καὶ αἰρετὸν καὶ ἐκ πάσης αὐτὸ περιστάσεως δεῖ μετιέναι καὶ διώκειν). Traduction J. Souilhé.

² Épictète, *Diss.*, I 18, 1, 2-2, 4 : πᾶσιν ἀνθρώποις μία ἀρχὴ (...) τοῦ ὀρμῆσαι ἐπὶ <τι> τὸ παθεῖν ὅτι ἐμοὶ συμφέρει, ἀμήχανον δ' ἄλλο μὲν κρίνειν τὸ συμφέρον, ἄλλου δ' ὀρέγεσθαι καὶ ἄλλο μὲν κρίνειν καθήκον, ἐπ' ἄλλο δὲ ὀρμᾶν, Traduction J. Souilhé. Voir également, entre autres III 3, 4 ; I 28, 1-5 ; I 18, 1-2.

³ Cf. chapitre 1, section 2.

Nous avons également choisi, dans notre reformulation, d'insister sur la dimension *inconditionnelle* de la recherche, présente explicitement au début du chapitre, nous l'avons dit. Elle est nécessaire pour le fonctionnement de l'argument lui-même. En effet, si cette recherche n'avait pas ce caractère inconditionnel, on ne comprendrait pas que la considération de l'utile entraîne *forcément* et à chaque fois un comportement de prédation, ce qui nuirait à la force de l'argument. En effet, celui qui porte attention à ces objets de façon conditionnelle, autrement dit « avec réserve »¹, n'est pas conduit à en dépouiller autrui. Celui qui considère comme un bien le fait *d'avoir* un champ est porté à le rechercher de manière inconditionnelle et, de ce fait, à dérober le champ de celui qui en possède effectivement un. C'est la même chose pour tout ce qui se possède. On notera l'utilisation par Épictète d'un trait typiquement stoïcien qui renvoie à la fois à un processus psychique où l'objet de l'impulsion est un prédicat². C'est parce que l'on a affaire à une recherche inconditionnelle, parce que l'on recherche à tout prix l'objet en question que les comportements de prédation apparaissent, qu'il y a rupture de la relation juste avec autrui. Si un individu considère comme un bien un objet qui, parmi l'ensemble de ceux qui ne dépendent pas de nous, peut en outre appartenir à autrui, et si cet objet est effectivement la propriété d'autrui, tout faire pour obtenir cet objet conduit à terme à le dérober.

Pourtant, en posant comme une évidence que tout le monde assimile le bien à l'utile et le considère comme « à rechercher », on pourrait sans doute objecter qu'Épictète prête alors à son interlocuteur une définition stoïcienne du bien³. Sans doute répondra-t-on qu'il s'agit là d'une prénotion partagée par tous⁴, mais il s'agit là encore d'une thèse stoïcienne et l'argumentation d'Épictète semble bel et bien relever alors de la pétition de principe. À moins que l'on envisage autrement les choses. En disant que « celui qui considère des objets extérieurs comme des biens tend à les rechercher de façon inconditionnelle », Épictète attribue au moins autant au profane une prénotion stoïcienne qu'il ne prend en compte un fait caractéristique : l'incapacité des profanes à désirer autrement que de façon inconditionnelle. Épictète prend au moins autant en compte un trait anthropologique général caractéristique des exposés de l'ancien stoïcisme qu'il n'est attentif au

¹ Sur l'ὑπεξαιρέσις (en latin *exceptio*), nous rappelons l'article déjà cité de J. Brunschwig, « De la réserve au renversement », *Les stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 357-380 et nous nous permettons de renvoyer aux chapitres 3, section 3 et 5, section 1 du présent travail.

² J. Brunschwig, « Sur une façon stoïcienne de ne pas être », dans *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, PUF, 1995, p. 251-268 et chapitre 1. Nous l'avons également rencontré, au chapitre 4, à propos de la distinction entre bonheur et vie heureuse à partir de Stobée, *Eclog.*, II, 7. 6e, t. II, p. 77, 25-27 W = SVF III, 16.

³ Pour les définitions du bien, cf. chapitre 2, section 1, 2.

⁴ Sur le fait que le bien, le mal, tout comme le juste et l'injuste, le bonheur ou le malheur sont des prénotions, voir Épictète, *Diss.*, I 22, 1-2 ; II 11, 3 ; III 22, 39 qui reprend une thèse stoïcienne classique. Cf. DL VII 53 = LS 60C.

comportement spécifique des profanes. Ceux-ci en effet placent le bien dans les objets extérieurs où ils voient précisément (à tort) leur « intérêt », et ils désirent toujours de manière inconditionnelle. Autrement dit, ils se comportent comme les enfants et les animaux qui recherchent de façon inconditionnelle les objets des (premières) tendances. *Ils ne savent pas désirer* au sens où ils se trompent d'objet et au sens où ils ne savent pas viser de manière conditionnelle, ce dont témoignent d'ailleurs de nombreux textes qui insistent sur la nécessité, pour le progressant, de laisser le désir de côté au départ¹. Ainsi, la recherche *inconditionnée* de ce qui apparaît utile est à la fois un trait anthropologique dans le cadre la doctrine stoïcienne mais c'est également la prise en compte d'un comportement spécifique au profane qui, certes, considère comme un bien des objets qui ne dépendent pas de lui, mais plus généralement, s'avère incapable de viser de manière conditionnelle, autrement dit, pour un stoïcien, de se comporter en vivant rationnel. Philosophes et profanes se rejoignent dans la dimension inconditionnée de la recherche du bien mais, alors que l'évaluation du philosophe est correcte, celle du profane ne l'est pas. Ce faisant, Épictète ne commet pas une pétition de principe. En attribuant au profane une telle définition du bien, Épictète se livre moins à une pétition de principe qu'il ne prend implicitement aussi en compte une structure anthropologique que partagent les profanes : l'incapacité à modaliser leur désir, à mettre sous condition leur visée. En considérant la santé, la vie ... ils s'appêtent à les rechercher sans modération aucune.

Voler (κλέπτω²), dérober (περιποιέω³, ἀφαιρέω⁴), prendre (λαμβάνω⁵) apparaissent comme des conséquences nécessaires du désir inconditionné d'objet. Celui qui considère comme utile le fait *d'avoir* un champ est porté à le rechercher de manière *inconditionnée* et, de ce fait, à dérober le champ de celui qui en possède effectivement un. C'est la même chose pour tout autre objet qui se possède. *Le fait de voler* apparaît comme un concept technique, comme une structure de comportement intrinsèquement associée à une certaine manière d'évaluer. C'est la structure caractéristique du désir profane – un désir inconditionnel d'objet – qui se trouve alors nécessairement associé à un comportement de prédation. C'est parce que le profane est incapable de désirer d'une manière conditionnelle qu'il est conduit à devenir voleur. « Voleur » (κλεπτής, ληστής, λωποδύτης)⁶ ne doit donc pas tant être considéré comme celui qui *effectivement* dérobe que comme

¹ Épictète, *Diss.*, I 4, 1.

² Épictète, *Diss.*, I 22, 14, 4 ; III 7, 13, 1

³ Épictète, *Diss.*, III 7, 16, 1.

⁴ Épictète, *Diss.*, I 22, 14, 2.

⁵ Épictète, *Diss.*, III 7, 11, 2.

⁶ Ces trois termes renvoient effectivement au vol, mais ils ne sont pas strictement équivalents. Le second est le plus neutre et J. Souilhé traduit par « brigand », ce qui n'est cependant pas très satisfaisant en fonction de la réalité grecque.

celui qui, en désirant d'une certaine manière, est toujours susceptible de dérober, quand bien même ne volerait-il jamais. Le voleur n'est pas seulement – et pas d'abord – celui qui s'empare effectivement du bien d'autrui. Est déjà – et avant tout – voleur celui qui estime comme un « bien » tout ce qu'autrui peut posséder en puissance.

B. Le cas de l'adultère, un voleur d'un autre ordre ?

On pourrait rapprocher le voleur de l'adultère (μοιχός), « l'homme qui séduit une femme mariée »¹. En effet, l'adultère, dans les *Entretiens*, est très souvent rapproché du vol², l'un et l'autre souvent associés à la dissimulation (λάθρα, λανθάνω)³ et il est compris la plupart du temps comme un comportement de prédation⁴. Parmi les 16 occurrences de μοιχος ou des termes de la même famille⁵, une seule en effet renvoie – et en partie seulement – à l'adultère en tant qu'il serait le fait délibéré de l'un des deux membres du couple⁶, les autres renvoyant toutes à la notion de séduction corruptrice (διαφθείρω) et de rapt (ἀρπάζω)⁷ de la part d'un membre extérieur au couple considéré. Ajoutons en outre que, chez Épictète, presque toutes les occurrences sont masculines et que ces occurrences masculines de l'adultère relèvent de la prédation. La seule occurrence féminine correspond à la seule occurrence qui renvoie à l'adultère comme étant le fait délibéré de l'un des membres du couple. Il s'agit de l'histoire d'Hélène interprétée comme la fuite d'une « femme adultère »⁸, sans que Pâris soit mentionné. Chez Épictète, donc, l'adultère peut être exceptionnellement féminin et, dans ce cas il est le fait de l'un des membres du couple. Mais il est massivement masculin et il relève alors de la

Cf. C. Darbo-Peschanski, *art. cit.*, p. 19, le premier implique une idée de dissimulation que l'on retrouve chez l'adultère tandis que le troisième se caractérise plutôt par le côté minime et dérisoire des larcins. Il n'en demeure pas moins que tous trois résultent d'un jugement erroné.

¹ DELG, III, p. 708, s. v., μοιχός. Le terme peut également servir à désigner l'adorateur de faux dieux, notamment dans le grec tardif, tout spécialement dans le nouveau testament.

² Épictète, *Diss.*, I 18, 12 ; III 7, 11-17 pour κλέπτης ; I 18, 5 ; II 22, 28 ; III 24, 28 pour ληστής. Mais tout particulièrement II 4 qui établit un parallèle entre l'adultère et le vol.

³ Épictète, *Diss.*, II 4, 8 (pour le vol) ; III 12, 3 (pour l'adultère) ; III 7, 11-12 qui rapproche les deux. On notera que c'est κλέπτω qui est employé et non ληστεύω qui dit simplement l'acte de voler.

⁴ Nous reviendrons plus bas sur la question de l'adultère dans la mesure où il détruit un lien conjugal dont Musonius Rufus a montré qu'il est absolument fondamental et que sa destruction entraîne la destruction du corps social dans son ensemble et de l'humanité. Nous intéressons pour l'instant à la dimension prédatrice qui le caractérise en parallèle avec le vol d'objet. *Cf.* à ce propos C. Darbo-Peschanski, *art. cit.*, p. 20 qui s'intéresse au verbe ἀρπάζω.

⁵ On compte 10 occurrences de μοιχός (I 18, 5 ; I 18, 12 (x2) ; II 4, 2 ; II 4, 11 ; II 18, 16 ; II 22, 28 ; III 3, 12 ; *Gnom. Ep.* (Stobée, 3-4), Sent. 42, 2) qui désigne la personne qui commet un adultère, à quoi l'on ajoutera le participe substantivé de II 10, 18. On trouve également une occurrence de l'adjectif μοιχικός (III 22, 37), une occurrence de μοιχεία (II 4, titre) qui désigne la situation ou l'acte adultère et 3 occurrences du verbe μοιχεύω (II 20, 35 ; IV 8, 13 ; IV 9, 12.).

⁶ Épictète, *Diss.*, III 22, 37. C'est l'adjectif μοιχικός qui est employé. Encore faut-il préciser que du point de vue d'autre protagoniste, Hélène a été « enlevée ».

⁷ Épictète, *Diss.*, III 22, 37, 1. Le même terme est d'ailleurs employé à propos d'un vol, II 4, 10, 4.

⁸ Épictète, *Diss.*, III 22, 37, sq.

prédation, ce qui rejoint la distinction établie dans la langue même si elle tend à s'effacer dans le grec tardif, entre le sens actif du verbe pour désigner le fait, pour un homme de commettre un adultère et son sens moyen généralement à l'aoriste (μοικευθήναι) pour désigner le fait qu'une femme subisse un adultère, ce que confirme également l'usage tardif des termes μοιχάς pour désigner la femme qui commet l'adultère¹.

L'adultère considéré comme prédation implique de considérer l'épouse – puisque seule elle fait l'objet de telles tentatives chez Épictète – comme un individu qui entretient avec autrui des relations exclusives de conjugalité qui s'avèrent reconnues par la coutume, par la loi et tout particulièrement par les stoïciens². Ces relations peuvent être considérées comme analogues à celles qui caractérisent la propriété privée d'inanimés ou d'éléments considérés comme tels dans l'Antiquité, les animaux et les esclaves³. L'objet de l'adultère n'est pas, en effet, un objet, une chose qui peut être possédée par autrui, mais il s'agit néanmoins de quelqu'un qui se trouve entretenir avec une autre personne des relations analogues à celles de la jouissance privative d'un objet ou d'une terre par son propriétaire. Le rapprochement entre ces deux formes de relations – celle du propriétaire et celle du mari – est manifeste dans un passage où Épictète débout les revendications de l'adultère en justifiant la relation conjugale par analogie avec la répartition des parts dans un festin ou bien avec la répartition des places au théâtre⁴, qui est elle-même une analogie caractéristique depuis Chrysippe⁵

¹ DELG III, p. 708-709, s. v., μοιχός. P. Chantraine souligne l'emploi des modes répond à celui que l'on observe pour γαμῆν/γαμῆσθαι, « se marier » aux sens respectifs de « prendre femme » et d'« être prise pour femme ».

² Sur ce point, voir V. Laurand « Souci de soi et mariage chez Musonius Rufus », dans C. Lévy et F. Gros (éds.), Foucault et la philosophie antique, Paris, Kimé, 2003, p. 85-116 et *Stoïcisme et lien social à l'époque impériale ; Enquête autour de l'enseignement de Musonius Rufus*, thèse de doctorat de l'Université Paris XII-Val de Marne, sous la direction du professeur C. Lévy, 2002. Nous y reviendrons dans la sous-section suivante

³ Sur l'esclavage dans le monde antique, cf. J. Andreau et R. Descat, *Esclave en Grèce et à Rome*, Paris, Hachette Littérature, 2006 ; P. Vidal-Naquet, « Les femmes, les esclaves, les artisans », dans *Le chasseur noir*, Paris, La Découverte, 2005 (1981) ; P. Garnsey, *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à Saint Augustin*, Paris, Les Belles Lettres, 2004 et les travaux plus datés mais toujours stimulants de M. Finley, *Esclavage antique et idéologie moderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1989 (1980) et *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*, Cambridge, Heffer, 1960.

⁴ Épictète, *Diss.*, II 4, 8, 1-10, 4 : « Je le dis moi aussi. Le cochon de lait aussi est commun (κοινόν) à tous les invités ; mais une fois les parts faites (ὅταν μέρη γένηται), si tu le juges bon (ἄν σοι φανῆ), arrive et saisis-toi de la part (μέρος) de ton voisin, vole-la lui sans qu'il s'en aperçoive, ou bien étends la main pour y goûter, et, si tu ne peux pas arracher la viande, mets tes doigts dans la graisse. Voilà un bon convive et un dîneur bien socratique ! Le théâtre (τὸ θέατρον) aussi n'est-il pas commun (κοινόν) à tous les citoyens ? Lorsqu'ils sont assis (ὅταν οὖν καθίσωσιν), arrive donc, si tu le juges bon (ἄν σοι φανῆ) et chasse l'un d'eux de sa place. C'est au même sens que les femmes aussi sont naturellement communes à tous (οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες φύσει κοιναί). Mais quand le législateur, comme un amphytrion, les a réparties, ne veux-tu pas, toi aussi, réclamer ta part personnelle, et faut-il que tu dérobes celle d'autrui et que tu satisfasses ta glotonnerie ». Traduction J. Souilhé.

⁵ Cicéron, *De fin.*, III, xx, 67 = *SVF* III, 371 : « A leur avis, s'il y a entre les hommes des liens de droit (*iuris vincula*), il n'existe aucune relation de droit (*nihil iuris*) entre l'homme et les animaux. Chrysippe dit en effet excellemment que tout le reste <des êtres> existe en vue des hommes et des dieux et les hommes en vue de leur communauté et de leur société ; d'où il résulte que les hommes peuvent, sans injustice, faire servir les bêtes à leur usage ; et puisque telle est la nature de l'homme que la relation de l'individu avec le genre humain <tout entier> constitue une sorte de droit civil (*quasi civile*

et qui permet d'assurer l'intelligibilité de la propriété privée dans un monde stoïcien originellement commun¹.

Avant de poursuivre notre analyse du rapprochement entre l'adultère et le vol, remarquons d'abord qu'Épictète s'inscrit dans une tradition générale de condamnation de l'adultère ce dont témoigne le sens très vulgaire du terme dont est dérivé *μοιχός*. P. Chantraine rappelle en effet que « *μοιχός* est un nom d'agent répondant au présent *ὀμείχω* qui signifie 'pisser'. Il s'agit de termes vulgaires : l'emploi d'un mot vulgaire tiré d'un verbe signifiant 'pisser' pour désigner l'adultère ne doit pas surprendre. Dans une société où l'autorité du chef de famille s'impose et où la femme est faible, un terme méprisant est utilisé pour l'homme qui séduit la femme ». Notons également que l'intérêt d'Épictète pour cette question doit peut-être être rapproché des lois d'Auguste – notamment la loi Julia *De adulteriis coercendis* en 17 avant J.-C. – qui répriment tout spécialement l'adultère². Rappelons pourtant qu'Épictète s'intéresse exclusivement à l'homme qui séduit plus qu'à la femme qui rompt l'union conjugale. Hélène est encore une fois le seul exemple de femme adultère dont Épictète trouve d'ailleurs le départ plutôt opportun : les Troyens auraient dû se réjouir du départ d'une telle femme³. Tous les autres cas donnent l'initiative à l'homme dont Épictète blâme le comportement, sans jamais faire cas d'une éventuelle « faute » de la femme qui, semble-t-il, se contente de se laisser séduire alors que sa culpabilité occupe la première place dans la législation⁴. Alors que la loi définit l'adultère comme « le commerce de la femme avec un autre que son mari »⁵, et par suite l'homme adultère comme celui qui a commerce avec une telle femme, la *μοιχεία* d'Épictète apparaît au contraire plutôt comme la séduction et le rapt par un homme, marié ou non, de la femme d'un autre, s'inscrivant en cela dans un usage traditionnel des termes et par suite dans une conception traditionnelle de l'adultère avec quoi la loi à laquelle nous faisons référence semble

ius), celui qui l'observera, celui-là sera le juste, celui qui y manquera sera l'injuste. Mais de même que dans un théâtre (*quem ad modum, theatrum*), qui est un endroit commun à tous, il est cependant permis de dire que chaque place appartient à qui l'a occupée, de même, dans la cité ou le monde qui est commun à tous, le droit ne s'oppose pas à ce que chaque chose appartienne en propre à quelqu'un ». Traduction J. Martha.

¹ Sur cette question, voir V. Laurand, *La politique stoïcienne*, Paris, PUF, 2005, p. 100-112. Voir également T. Bénatouïl, « Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe », *art. cit.*

² Nous nous appuyons sur l'article « *adulterium* » de É. Caillemer et G. Humbert dans le *Dictionnaire de Daremberg et Saglio* (1877), en ligne sur le site www.mediterranean.net. Cela s'inscrit en outre dans une politique destinée à encourager le mariage et la procréation. Nous aurons à en reparler au chapitre 9.

³ Épictète, *Diss.*, III 22, 37.

⁴ S. Melchior-Bonnet et A. de Tocqueville, *Histoire de l'adultère de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Éditions de la Martinière, 1999. Sur l'adultère féminin, F. Mitton, *Les femmes et l'adultère, de l'antiquité à nos jours*, Paris, H. Daragon, 1910.

⁵ É. Caillemer et G. Humbert, *art. cit.*

en porte-à-faux : une manière de prendre en compte, pour le traiter, un fait significatif, ou bien manière de stigmatiser la femme en dédouanant l'homme séducteur ?

L'adultère ainsi considéré – la séduction par un homme de la femme d'un autre – est associé chez Épictète à une certaine structure de désir caractéristique d'un dysfonctionnement du dispositif d'évaluation, dont il apparaît comme la conséquence nécessaire.

Et il agit sottement (ἀφρόνως) celui qui s'abstient de prendre le bien d'autrui alors qu'il est juge et peut s'en emparer (δυνάμενος λαμβάνειν). (...) Pourquoi t'abstenir de ton propre bien ? (τί ἀπέχῃ τοῦ ἰδίου ἀγαθοῦ;) C'est sot, c'est insensé. Non, même si tu me dis que tu t'en abtiens, je ne te croirai pas. Car de même qu'il est impossible de donner son assentiment à ce qui apparaît faux et de le refuser à la vérité, de même il est impossible de s'abstenir de ce qui apparaît comme un bien (ἀδύνατόν ἐστι τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ ἀποστήναι). Or, la richesse est un bien et, en vérité, pourrais-je dire, le plus efficace pour procurer les plaisirs. Pourquoi ne tâches-tu pas de te l'approprier (περιποιέω) ? Et pourquoi n'essayons-nous pas de corrompre (διαφθείρω) la femme de notre voisin si nous pouvons le faire sans être découverts (ἂν δυνώμεθα λαθεῖν)¹, et si le mari dit des bêtises, pourquoi ne pas, en outre, lui couper le cou ? Si tu veux être un philosophe tel que tu dois l'être, un philosophe parfait, un philosophe conséquent avec tes principes !²

Dans ce texte, l'adultère est explicitement rapproché du vol et obéit aux mêmes principes : que l'on considère autre chose que sa προαίρεσις comme son bien, autrement dit que l'on considère ce qui ne dépend pas de nous comme son bien, alors on sera selon le cas – selon ce qui est désiré – qui voleur, qui adultère, de toute façon prédateur, doublé éventuellement d'un meurtrier. C'est une conséquence nécessaire nous dit Épictète, des principes que mobilise celui qui estime que le bien peut résider ailleurs que dans la seule chose qui dépend de nous, à savoir cette προαίρεσις qui est faculté de jugement. L'adultère, comme le vol, est présenté comme une structure de comportement. Autrement dit, il n'est pas non plus nécessaire de commettre un adultère pour être considéré comme tel. L'adultère n'est pas uniquement celui qui prend effectivement la femme d'autrui. La simple admiration manifeste de belles personnes comme des personnes *désirables* fait de l'individu en question un adultère :

¹ On retrouve ici le lieu commun qui court depuis la fable de Gygès (*République* II, 359b-360b) et qui est dans une certaine mesure reprise par Épicure, *Maximes capitales*, XXXIV, dans *DL X* 151 à quoi Épictète fait allusion en *Diss.*, II 20, 23 et plus encore III 7, 12-14. La nuance de dissimulation apparaît également dans κλέπτω / κλέπτῃς et elle est explicite en II 19, 28, 2.

² Épictète, *Diss.*, III 7, 11, 1-2 ; 14, 1-17, 2. Traduction J. Souilhé à peine modifiée.

Aujourd'hui j'ai vu un beau garçon ou une belle fille et je ne me suis pas dit « plutôt au cien qu'on eût couché avec elle » (ὠφέλον τις μετὰ ταύτης ἐκοιμήθη), et « heureux son mari ! ». Car celui qui dit cela, dit également « heureux l'adultère » (μακάριος ὁ μοιχός).¹

L'expression « heureux l'adultère » exprime en effet un désir, un souhait : j'aimerais ou j'aurais bien aimé pouvoir profiter de la personne en question. Tout comme le vol, l'adultère peut être considéré comme le devenir caractéristique d'une certaine perspective prise sur le réel qui ne restreint pas à soi-même et à ce qui dépend de soi une manière inconditionnée de désirer. Voleur et adultère, dérober un objet, corrompre une femme sont l'expression concrète d'un comportement de prédation qui peut s'appliquer à des choses ou à des personnes selon que le désir porte sur l'un ou sur l'autre sont les figures typiques de la prédation et le du devenir concret d'une axiologie non stoïcienne.

C. Le bestiaire d'Épictète

Mieux, ces êtres humains prédateurs qui ne pensent pas et par conséquent ne se comportent pas comme des hommes² n'ont plus d'humain que le nom. Aussi Épictète – et Marc Aurèle dans une moindre mesure³ – les qualifie-t-il très souvent d'animaux.

¹ Épictète, *Diss.*, II 18, 15-16, 1. Traduction J. Souilhé.

² Épictète, *Diss.*, II 22, 28-29, texte cité ci-dessus. On voit que sont associés à ce comportement « non humain » le brigand (ληστής) et l'adultère (μοιχός). En I 29, 21, 4, c'est le voleur qui est associé à la bestialité : en échange d'une lampe c'est le caractère des bêtes (θηριώδης) qu'il obtient. Sur la bestialité comme dénaturation, cf. déjà Aristote, *EN* VII, 6, 1148b5, sq. Elle est une des trois causes qui permettent à une chose qui n'est pas plaisante de le devenir et d'installer une disposition. Contrairement à la maladie et à l'habitude, la bestialité (θηριστής) n'est pas naturelle ni acquise.

³ Les références à tel ou tel animal en particulier et aux animaux en général sont nettement moins nombreuses et il ne produit pas de développement significatif ou différent dans la perspective qui est la notre. Nous indiquerons au fil du développement certains rapprochements ou nuances remarquables.

Les uns (...) deviennent semblables (*ἀποκλίναντες*) à des loups, sans foi, perfides, nuisibles ; les autres à des lions, cruels, brutaux, sauvages ; mais la plupart à des renards et à tout ce qu'il y a de hideux (*ζῶα ἀτυχήματα*) parmi les animaux. Car un homme insolent et vicieux, qu'est-il autre qu'un renard, ou quelque chose encore de plus misérable et plus bas (*ἀτυχέστερον καὶ ταπεινότερον*) ? Prenez donc garde et veillez à ne pas vous ravalez jusqu'à quelqu'un de ces êtres misérables (*ἀτυχήματα*).¹

Une fois que la raison dysfonctionne, une fois que les préséances ne sont plus observées, c'en est fait de l'homme qui se trouve alors « détruit » (*ἀπόλλυμι*)². L'homme devient alors tel ou tel animal caractérisé, du moins dans l'imaginaire des *Entretiens*, par sa cruauté, son appétit, sa perfidie, sa sauvagerie. Le texte est très dur : il ne s'agit pas de dire que les hommes « ressemblent » à ces animaux, comme le traduisent J. Souilhé et É. Bréhier, mais qu'ils se transforment véritablement en ces animaux. Mais qu'est-ce que cela signifie dans la mesure où ces animaux s'avèrent affublés de caractéristiques morales proprement humaines ? C'est bel et bien le terrain des qualités et des défauts qui fait sol commun. Et les animaux en question exemplifient tel ou tel défaut : le renard est insolence, le loup est perfidie ; réciproquement, la perfidie se manifeste sous la forme du loup et l'insolence sous celle du renard. C'est en ce sens que l'être humain devient véritablement ces animaux³ dans la mesure où il partage ces défauts, avec cet avantage conceptuel que la symbolique animale renforce la ruine, en tel homme, de son humanité, par opposition à l'animalité⁴. D'autre part, on passe des animaux identifiés – le loup, le lion ... – à une généralisation où l'on ne parle plus alors que d'animaux (*ζῶα*). Mais l'intérêt réside dans la manière dont ils sont qualifiés : ils sont à la

¹ Épictète, *Diss.*, I 3, 7-9. Διὰ ταύτην τὴν συγγένειαν οἱ μὲν ἀποκλίναντες λύκοις ὅμοιοι γινόμεθα, ἄπιστοι καὶ ἐπιβουλοὶ καὶ βλαβεροί, οἱ δὲ λέουσιν, ἄγριοι καὶ θηριώδεις καὶ ἀνήμεροι, οἱ πλείους δ' ἡμῶν ἀλώπεκες καὶ ὡς ἐν ζῴοις ἀτυχήματα. τί γὰρ ἐστὶν ἄλλο λοιδορὸς καὶ κακοήθης ἄνθρωπος ἢ ἀλώπηξ ἢ τί ἄλλο ἀτυχέστερον καὶ ταπεινότερον; ὁρᾶτε οὖν καὶ προσέχετε, μὴ τι τούτων ἀποβῆτε τῶν ἀτυχημάτων. Traduction J. Souilhé. Une double remarque doit être faite par rapport à Marc Aurèle : premièrement, on pourrait rapprocher ce texte de *P* IV 28 (qui envisage différentes sortes de caractères dont un caractère bestial *θηριώδεις*) et *V* 11 (il s'agit de se demander toujours de qui on a l'âme : un enfant, une femme, une bête sauvage (*θηρίον*), une bête de somme (*κτῆνος*) ?) ou encore *XI* 15, 1, 8 qui parle d'une « amitié de loups » (*λυκοφιλία*) ; ensuite, l'assimilation homme/animal rend compte aussi de l'état de trouble en l'associant à un état de grognerie et de singerie (*P* IX 37. *Ἄλις τοῦ ἀθλίου βίου καὶ γογγυσμοῦ καὶ πιθηκισμοῦ*)

² Épictète, *Diss.*, II 9, 4.

³ Voir à ce propos G. Rocca-Serra, « Homme et animal dans la physiognomonie antique », *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, p. 133-140 qui renvoie notamment à Aristote, *Histoire des animaux*, VIII, 588a, 21 sq. pour ce type de pratique qui consiste à rapprocher la psychologie ou le physique de quelqu'un des qualités prêtées à un animal.

⁴ L'animal est un pôle constitutif ambivalent, dans la mesure où l'homme est à la fois et n'est pas un animal. Les stoïciens insistent tout particulièrement, peut-être plus encore que les autres philosophes, sur la spécificité humaine et la place centrale qu'occupe l'homme dans l'univers par distinction d'avec les animaux. Pour la distinction homme/animal chez Épictète, II 8, 6 entre autres. Cf. également Marc Aurèle, *P* III 16 ; VI 16. Pour une réflexion sur le rôle de l'animal dans l'Antiquité, voir F. Wolff, « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal », dans B. Cassin et J.-L. Labarrière (éds.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, p. 157-180 qui privilégie les penseurs classiques. L'homme est sous un certain aspect un dieu, sous un autre un animal mais c'est dans le sens où il n'est pas dieu qu'il est animal et réciproquement. On appréciera tout particulièrement les pages introductives à propos de l'idée d'une « invention » de l'animal ».

fois les plus misérables et les plus abjects. Il nous semble très important de maintenir le double réseau de sens qui garantit toute la fécondité de leur association. On ne peut donc traduire comme un doublet et encore par « hideux ». Il ne s'agit jamais ici de parler des animaux mais de la symbolique qu'ils assument. Or cette symbolique, outre les vices caractérisés, implique à la fois la misère (*ἀτυχία*) et la bassesse (*ταπεινότης*). Bassesse parce que l'homme a été détruit, mais également misère qui nous permet de retrouver le malheur dans lequel se débattent la plupart. La dimension douloureuse de celui qui dysfonctionne est un aspect essentiel à prendre en compte.

L'animal représente donc très souvent le devenir de l'être humain qui abandonne une manière humaine de penser, dans la méchanceté aussi bien que dans la douceur ou la luxure¹. Mais l'animal peut également être utilisé dans une tout autre perspective. Il joue aussi un autre rôle où il n'est plus tant considéré comme un symbole que comme un être vivant, notamment pour rendre compte du fait qu'il existe, chez l'homme comme chez tous les êtres vivants une fonction et un comportement propres. Dans ce contexte, l'homme qui ne se comporte pas comme un homme apparaît *inférieur* aux animaux. On distingue donc une dimension négative et une dimension positive de l'usage paradigmatique ou analogique des animaux qui, dans un cas sont exclusivement des porteurs de symboles et dans l'autre de véritables êtres vivants. Dans un cas on fait appel à l'imaginaire collectif qui joue sur l'anthropomorphisme, dans l'autre à l'observation – avec un regard stoïcien – de la nature. L'animal a donc une double fonction discriminante. Il joue un rôle très important chez Épictète, puisqu'il assure la relégation des profanes hors de l'humanité et, de ce fait, en-deçà de l'animalité même. Tantôt l'animal illustre l'envers du comportement humain – ce que l'on devient dans son rapport à autrui quand sa raison dysfonctionne. Tantôt il illustre une similarité de fonctionnement que l'homme ne respecte pas, un comportement approprié, convenable correspondant à sa nature. La plupart des hommes sont, de fait, à la fois trop proches et trop éloignés des animaux. Trop proches au sens où ils ne se comportent plus comme des hommes, trop éloignés au sens où, contrairement aux animaux, ils ne se comportent plus conformément à leur propre constitution. Les deux aspects se rejoignent : c'est en n'accomplissant pas leur fonction d'homme que la plupart deviennent des animaux.

¹ À cet égard, les stoïciens vont plus loin que Socrate dont M.-L. Desclos, « 'Le renard dit au lion' (*Alcibiade majeur* 123a). Ou Socrate à la manière d'Ésope », dans B. Cassin et J.-L. Labarrière, *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, p. 395-422, reformule ainsi la devise (p. 412) : « Il ne s'agit plus tant en effet d'amener l'homme à ne pas se prendre pour un dieu que de l'inciter à ne pas agir comme une bête ». Pour les stoïciens en effet, il s'agit bien de ne pas agir comme une bête, mais au moins autant de devenir un dieu. Marc Aurèle, *P IV*, 16, est explicite sur ce point en disant qu'il s'agit de passer de l'état de singe et de bête à celui de dieu ou plutôt, d'apparaître à ses semblables non plus comme un singe et une bête mais comme un dieu.

Tous les animaux ne sont pas utilisés indifféremment dans les deux catégories. Le serpent et plus précisément la vipère (ἔχιδας)¹, le renard (ἀλώπηξ)², la guêpe (σφήξ)³, singe (πίθηκος)⁴ et plus généralement les bêtes sauvages (τὰ θηρία)⁵ appartiennent toujours à la première catégorie et illustrent l'expression agressive de ce dysfonctionnement. Le loup (λύκος)⁶ et le mouton (πρόβατον)⁷ appartiennent la plupart du temps aussi à cette catégorie. Chacun de ces animaux symbolise un type de vice, une expression particulière, à l'égard d'autrui, du dysfonctionnement de l'évaluation. La vipère illustre la méchanceté, le mouton ou la brebis illustre tantôt une douceur molle et inconséquente, tantôt l'excès d'appétit sous toutes ses formes, le loup illustre la perfidie tandis que le renard illustre l'insolence et le vice en général. À l'inverse, le taureau (ταῦρος)⁸, les chiens (κύνες) et les chevaux (ἵπποι)⁹ illustrent la plupart du temps le fait qu'il existe un comportement propre à chaque constitution. Le lion (λέων) et – plus rarement – le loup et la brebis¹⁰ sont quant à eux tantôt utilisés pour illustrer le devenir vicieux d'un dysfonctionnement de l'évaluation¹¹, tantôt pour rendre compte du fait qu'il existe une fonction propre que l'animal accomplit spontanément¹².

6. 2. 1. 2. La structure conflictuelle des relations

A. Du vol au conflit généralisé

Si l'on revient au premier texte cité dans ce chapitre, le vol – compris comme structure de comportement – détermine la nature des relations interindividuelles :

¹ Épicète, *Diss.*, I 28, 9.

² Épicète, *Diss.*, I 3, 7.

³ Épicète, *Diss.*, II 4, 6.

⁴ Épicète, *Diss.*, II 4, 10.

⁵ Épicète, *Diss.*, II 9, 6.

⁶ Épicète, *Diss.*, II 4, 10.

⁷ Épicète, *Diss.*, II 9, 4.

⁸ T. Bénatouïl, *Faire usage, op. cit.*, p. 39-41 propose une analyse du comportement des taureaux, en soulignant la proximité entre le texte d'Épicète et celui de Hiéroclès, *El. mor.*, col. II, 3-9 = LS 57C.

⁹ Épicète, *Diss.*, I 29, 30-32. Même usage du cheval et du chien chez Marc Aurèle, *P V*, 5, du cheval VIII 19 auxquels il ajoute dans les deux cas la vigne (ἄμπελος).

¹⁰ Certains textes croisent même les deux aspects – symbolique et non symbolique. En disant que les épicuriens sont pires que le loup et la brebis qui, au moins, prennent soin de leurs petits, on joue sur la dimension symbolique (férocité du loup) et réelle de l'animal qui serait inférieur à l'homme. L'homme qui ne s'occupe pas de ses petits est à la fois plus cruel que l'animal qui représente la cruauté et il est en-deçà de ce que l'animal considéré comme être vivant.

¹¹ Épicète, *Diss.*, I 3, 7.

¹² Épicète, *Diss.*, I 29, 30 pour le lion ; I 23, 8 pour le loup et la brebis.

De là, les guerres, les dissensions, les tyrannies, les complots (ἐνθεν πόλεμοι, στάσεις, τυραννίδες, ἐπιβουλαί).¹

Fondés sur une telle structure prédatrice, les rapports interindividuels relèvent alors de la guerre, de la dissension, de la tyrannie et du complot. En effet, l'enjeu étant de détenir des objets toujours susceptibles d'être possédés par autrui, des associations entre les individus se construiront dans la perspective de l'appropriation et du dépouillement. Un peuple essaiera de conquérir ce que possède un autre peuple – c'est la guerre (πόλεμος). Au sein d'une même communauté, un groupe social, une faction, essaiera de s'emparer de ce que possède un autre groupe par la force – c'est la dissension (στάσις) – ou par la ruse – ce sont les complots (ἐπιβουλαί) – ; un seul essaiera de s'emparer de ce que possèdent les autres – c'est la tyrannie (τυραννίς)² qui, très souvent chez Épicète se trouve associée à des comportement de déprédation et de vol³. Il s'agit bien d'envisager les conséquences d'une structure générale de prédation qui ne se réduit pas au vol effectif et singulier d'un objet.

On retrouverait une portée similaire dans le cas de l'adultère comme en témoigne l'expédition de Troie qu'Épicète se plaît à rappeler et qui, de fait relève au final de la prédation de bien et du rapt comme en témoigne entre autres le sort de Chrysis⁴ et de Briséis⁵. *L'Iliade* commence par un adultère qui mène à la guerre⁶ mais cette guerre est une *razzia* de biens et de femmes – dont certaines sont mariées – dont on se répartit ensuite les parts. Et la question de la

¹ Épicète, *Diss.*, I 22, 14, 5-15, 1. ἐνθεν πόλεμοι, στάσεις, τυραννίδες, ἐπιβουλαί. Traduction J. Souilhé.

² Sur le lien entre vol et gouvernement d'un seul, voir C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier. Essai sur l'Enquête hérodotéenne*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 54 : « Le gouvernement d'un seul pervertit donc celui qui l'exerce en installant en lui l'intempérance et la démesure, et corrompt ses sujets en les transformant en traîtres ou en être serviles, tandis que le régime de la « loi » – Hérodote ne précise pas davantage – garantit, avec la liberté, la bravoure, la sagesse et l'habileté ». Sur la notion de tyran et sur le rapport à la servilité, nous nous permettons de renvoyer au troisième point de cette deuxième section.

³ Épicète, *Diss.*, I 9, 17, 3 ; II 9, 15 pour κλέπτης ; IV 1, 92 ; III 22, 105 ; II 22, 28 pour ληστής. I 9, 15 est un peu particulier : il réunit κλέπται, λησταί et δικαστήρια, les tribunaux qui se trouvent en outre associés aux τύραννοι ou plutôt, dit le texte, « ceux que l'on appelle les tyrans ». Il est possible de comprendre que « les tyrans » sont un groupe de plus par rapport aux voleurs et aux tribunaux, mais il est également possible de comprendre « tyrans » comme une caractérisation générale pour voleur et tribunaux : le tyran, nous aurons à y revenir, serait celui qui prétend avoir pouvoir sur autrui, en détenant précisément des objets qu'il prise, en l'occurrence ici des objets matériels mais aussi la liberté de circuler et la vie, puisque le tribunal peut condamner à l'emprisonnement, même si le terme est anachronique, ou à la mort. Il s'agit dans l'extrait, de montrer que ces gens-là ne doivent pas être redoutés, ils ne sont rien pour celui qui ne considère comme sien que sa capacité à évaluer.

⁴ Chrysis est la fille du prêtre d'Apollon capturée pendant la guerre de Troie. Elle échoie à Agamemnon qui, sur un oracle d'Apollon doit s'en séparer pour la rendre à son père.

⁵ Briséis est, dans la mythologie, la reine de Lyrnessos. Elle est enlevée par Achille pendant la guerre de Troie. Après un oracle d'Apollon qui a forcé Agamemnon à renoncer à sa captive Chrysis, le roi envoie ses hérauts chercher Briséis que l'armée grecque avaient donné à Achille en récompense. Ce dernier entre dans une grande colère et refuse de se battre aux côtés des Grecs commandés par Agamemnon et demande à Zeus d'accorder la victoire aux Troyens tant que les armées grecques ne l'auront pas supplié de retourner au combat.

⁶ Épicète, *Diss.*, III 22, 37 sq.

prédation se pose à nouveau entre les bénéficiaires de la *razzia*, comme le souligne le conflit qui oppose Achille à Agamemnon à propos du sort Chrysis¹ – va-t-on ou pas la rendre à son père et comment Agamemnon sera-t-il dédommagé ? – et de la possession de Briséis qu’Agamemnon exige en compensation de la perte de Chrysis². Le rapprochement du vol avec l’adultère et le rapt en général permet même de renforcer la thèse générale d’Épictète qui nous intéresse depuis le début, à savoir, l’impossibilité de toute relation digne de ce nom indépendamment du « dispositif d’évaluation », une impossibilité caractérisée par le fait que la structure du comportement impliqué dans un désir inconditionnel d’objet relève de la prédation. En effet, l’adultère, plus encore que le vol, est considéré explicitement comme le paradigme de la ruine de la sociabilité et par conséquent de la communauté société.

Que perd celui qui commet un adultère ? Il perd l’homme réservé, maître de lui-même, l’homme honnête, le citoyen, le voisin.³

L’adultère détruit (*ἀπόλλυμι*). Il ne fait rien d’autre que détruire et supprimer (*ἀναιρέω*)⁴ ; il ne peut pas être considéré comme un être sociable, il ne peut jamais être un véritable ami⁵. C’est au contraire comme une bête – un loup, un singe, une guêpe⁶ – dont il faut se garder qu’il doit être traité, comme ce dont on ne peut plus rien faire : un vieux pot fêlé qui ne devrait prétendre à rien d’autre qu’au rebut⁷. L’adultère apparaît comme un prédateur irréconciliable avec la société.

¹ Épictète, *Diss.*, I 22, 7-8 ; II 24, 21. Cet épisode permet à Épictète d’illustrer la diversité dont chacun applique ses prénotions ; c’est en dernier ressort encore et toujours un problème d’évaluation qui préside aux conflits. Pour la cristallisation du conflit à partir de l’oracle de Calchas, cf. *Iliade*, I, 95-303. Pour l’importance et le rôle de la référence aux personnages homériques, voir chapitre 8.

² Épictète, *Diss.*, I 25, 10. Voir *Iliade*, I, 308-351 et pour la douleur d’Achille qui le conduit à élaborer sa vengeance 352-427.

³ Épictète, *Diss.*, II 10, 18, 1-3. *τί ἀπολλύει ὁ μοιχεύων; τὸν αἰδήμονα, τὸν ἐγκρατῆ, τὸν κόσμιον, τὸν πολίτην, τὸν γείτονα.* Traduction J. Souilhé modifiée.

⁴ Épictète, *Diss.*, II 4, 2.

⁵ Épictète, *Gnom. Ep.* (Stobée, 3-4), Sent. 42 Schenkl : « C’est de la même manière que le loup ressemble aux chiens, que l’intempérant, l’adultère et le parasite ressemblent à l’ami » (*Ὡσπερ λύκος ὅμοιον κυνί, οὕτω καὶ κολαξ καὶ μοιχὸς καὶ παράσιτος ὅμοιον φίλῳ*). Notre traduction.

⁶ Épictète, *Diss.*, II 4, 6 ; 10 et voir ci-dessus pour une analyse plus complète du rôle métaphorique des animaux.

⁷ Épictète, *Diss.*, II 4, 2, 3-7, 3 : « Que faisons-nous d’autre (en nous comportant en adultère) que détruire et supprimer (*ἀπόλλυμεν καὶ ἀναιροῦμεν*) ? Qui ? L’homme fidèle (*τὸν πιστόν*), l’homme digne (*τὸν αἰδήμονα*), l’homme religieux (*τὸν ὀσιον*). Est-ce tout ? Et les rapports de bon voisinage (*γειτνιασιν*) (...) et l’amitié (*φιλίαν*), et la cité (*πόλιν*) ? Et dans quelle situation nous mettons-nous nous-mêmes ? Comment vais-je te traiter, homme ? Comme un voisin, comme un ami ? Et de quelle sorte ? Comme un citoyen ? Quelle sera ma confiance envers toi ? Si tu étais un vieux pot fêlé dont on ne peut se servir pour rien, tu serais jeté au fumier d’où personne n’irait te retirer. Mais si, tout homme que tu es, tu ne peux remplir aucune fonction humaine, que ferons-nous de toi ? Soit, tu ne peux remplir une fonction d’ami, mais une fonction d’esclave, le peux-tu ? Et qui t’accordera sa confiance ? Ne veux-tu pas, dès lors, qu’on te jette quelque part toi aussi, sur le fumier, comme un vase inutile, comme une ordure ? (...) Tu es un être mauvais et inutile. (...) [Comme les

B. Voir un ennemi en tout autre

L'extension du comportement de prédation en rapports conflictuels généralisés nous invite à prendre en compte la réciproque. Si le vol est la structure caractéristique, chacun est réciproquement toujours en même temps une proie potentielle et l'on peut, par conséquent, considérer qu'autrui apparaît toujours d'emblée comme un ennemi dont il faut se garder, qu'il faut combattre et abattre.

Rechercher le bien, fuir le mal, c'est la nature même de tout être : celui qui dérobe l'un et précipite dans le contraire, il est forcé que celui-là soit considéré comme (ἡγείσθαι) un ennemi et comme un fourbe, (...). Il reste que, si ces choses (*scil.* les objets qui ne dépendent pas de nous) sont des biens et des maux (...) en tout et partout le monde est rempli d'ennemi, de fourbes, de délateurs (μεστὰ πολέμιων, ἐπιβούλων, συκοφαντῶν).¹

On retrouve la même prémisse que précédemment : tout individu tend à rechercher le bien et à fuir le mal, mais la conséquence qu'Épictète tire d'une évaluation incorrecte correspondant à l'hypothèse défendue par les profanes – qui considèrent les choses extérieures comme des biens et des maux – est différente des conséquences précédemment envisagées. Alors que cela conduisait, de l'extérieur, à considérer le comportement des profanes comme intrinsèquement prédateur ; on envisage ici le point de vue du profane qui, en considérant les objets extérieurs comme des biens considère – à la limite à juste titre – autrui comme un ennemi potentiel, comme un rival. La forme que prend le rapport à autrui relève à la fois de la prédation et de la haine, autrement dit de la rivalité. Chacun ne voit en autrui qu'un prédateur ou un rival, ce qui conduit à un état d'hostilité généralisé et de peur.

6. 2. 1. 3. L'irritation des « victimes »

Si l'évaluation incorrecte de la plupart fait de la prédation une structure de comportement et, par suite donne lieu à une situation de conflit généralisé, de rivalité et de haine, cela conduit concrètement à une situation clivée entre des prédateurs effectifs et des victimes effectives de ces prédatations. Ce n'est pourtant que le jugement de valeur mobilisé qui, parce qu'il est erroné, fait de ces victimes au sens neutre et littéral du terme – celui aux possessions de qui tel événement est arrivé – de véritables victimes. En effet, l'événement n'arrive pas à la personne elle-même ou plutôt, c'est la

guêpes (οἱ σφήκες)] tu as un dard qui porte le trouble et la douleur chez ceux que tu frappes. Que veux-tu que nous fassions de toi ? Il n'y a aucune place où l'on puisse t'installer » Traduction J. Souilhé.

¹ Épictète, *Diss.*, IV 5, 30, 1-32, 1. φύσις δ' αὐτῆ παντός, τὸ διώκειν τὸ ἀγαθόν, φεύγειν τὸ κακόν· τὸν ἀφαιρούμενον θατέρου καὶ περιβάλλοντα τῷ ἐναντίῳ, τοῦτον ἡγείσθαι πολέμιον, ἐπιβούλων, (...) λοιπὸν εἰ ταῦτα ἀγαθὰ καὶ κακὰ, οὔτε πατὴρ υἱοῖς φίλος οὔτ' ἀδελφὸς ἀδελφῶ, πάντα δὲ πανταχοῦ μεστὰ πολέμιων, ἐπιβούλων, συκοφαντῶν. Traduction J. Souilhé modifiée.

manière dont elle se rapporte à elle-même et au monde qui fait que l'événement « lui » arrive à *elle*. Dans le cadre du vol, l'événement ne concerne que des objets qui se trouvent appartenir à telle personne sans que ces objets d'ailleurs lui soient « propres »¹. Par conséquent, si elle ne leur prête que l'attention qu'ils méritent, elle ne saurait subir elle-même quoi que ce soit.

L'irritation qu'éprouvent la plupart des profanes à l'encontre des prédateurs ne dépend également que d'un jugement de valeur – erroné et contre nature – qui attribue aux choses plus de valeur qu'elles ne le méritent.

Pourquoi nous irritons-nous (διὰ τί οὖν χαλεπαίνομεν;) ? Parce que nous attachons du prix (θαυμάζομεν) aux choses qui nous sont enlevées. Eh bien, n'attache pas de prix (ἐπεὶ τοι μὴ θαύμαζέ) à tes habits et tu ne t'irrites pas contre le voleur. N'attache pas de prix (μὴ θαύμαζε) à la beauté de ta femme et tu ne t'irrites pas contre l'adultère. Sache que voleur et adultère (κλέπτης καὶ μοιχὸς) ne figurent pas parmi les objets qui te concernent (ἐν τοῖς σοῖς τόπον οὐκ ἔχει), mais parmi ceux qui sont étrangers (ἐν δὲ τοῖς ἀλλοτρίοις) et ne dépendent pas de toi (τοῖς οὐκ ἐπὶ σοί). Si tu t'en détaches (ἂν ἀφῆς) et ne les comptes pour rien (παρὰ μηδὲν ἡγήση), contre qui pourrais-tu bien t'irriter ?

Mais tant que tu attacheras du prix (μέχρι δ' ἂν ταῦτα θαυμάζῃς) à ces choses, irrite-toi contre toi-même, plutôt que contre ces gens.

Vois en effet, tu as de beaux habits, ton voisin n'en a pas ; tu as une fenêtre, tu veux les mettre à l'air. Lui, ton voisin, ignore en quoi consiste le bien de l'homme, mais il s'imagine (φαντάζεται) que c'est dans la possession (τὸ ἔχειν) de beaux habits, ce que précisément toi aussi tu t'imagines (τοῦτο δὲ καὶ σὺ φαντάζῃ). Et il ne viendrait pas te les enlever ? Voilà que tu montres un gâteau et tu l'engloutis seul : tu ne veux pas qu'ils te l'arrachent ? Ne les provoque pas (μὴ ἐρέθιζε), n'aie pas de fenêtre, ne mets pas à l'air tes habits.²

Le chapitre 18 du premier livre est consacré à ce que l'on peut ressentir et manifester à l'égard des fautes commises par autrui, à l'égard des autres en tant qu'ils commettent des fautes (οἱ ἀμαρτανόμενοι), que l'on en soit soi-même la victime ou pas. Le vol et l'adultère étant encore une fois deux exemples privilégiés.

¹ Épictète, *Diss.*, IV 5, 15, 4-7 : « Patrimoine, maison, champs, hôtellerie, esclaves : de tout cela il n'est rien qui appartienne personnellement à l'homme : ce sont toutes choses étrangères, asservies, dépendantes de leurs maîtres, qui les donnent tantôt à l'un tantôt à l'autre » (τὰ πατρῶα, τὸ ἀγρίδιον καὶ τὸ οἰκίδιον καὶ τὸ πανδοκεῖον καὶ τὰ δουλάρια τούτων γὰρ οὐδὲν ἴδιον τῷ ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἀλλὰ πάντα ἀλλότρια, δούλα, ὑπεύθυνα ἄλλοτε ἄλλοις διδόμενα ὑπὸ τῶν κυρίων). Traduction J. Souilhé. Nous reviendrons sur ce texte dans la troisième section de ce chapitre. Sur le fait que rien des choses du monde ne puisse vraiment nous appartenir et que l'usage est notre seule possession, cf. T. Bénatouil, « Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe », *art. cit.*

² Épictète, *Diss.*, I 18, 11-14, 5 : διὰ τί οὖν χαλεπαίνομεν; ὅτι τὰς ὕλας θαυμάζομεν, ὧν ἡμᾶς ἀφαιροῦνται. ἐπεὶ τοι μὴ θαύμαζε σου τὰ ἱμάτια καὶ τῷ κλέπτῃ οὐ χαλεπαίνεις· μὴ θαύμαζε τὸ κάλλος τῆς γυναικὸς καὶ τῷ μοιχῷ οὐ χαλεπαίνεις. γινώθι ὅτι κλέπτης καὶ μοιχὸς ἐν τοῖς σοῖς τόπον οὐκ ἔχει, ἐν δὲ τοῖς ἀλλοτρίοις καὶ τοῖς οὐκ ἐπὶ σοί. ταῦτα ἂν ἀφῆς καὶ παρὰ μηδὲν ἡγήση, τίτι ἐτι χαλεπαίνεις; μέχρι δ' ἂν ταῦτα θαυμάζῃς, σεαυτῷ χαλέπαινε μᾶλλον ἢ ἐκεῖνοις. σκόπει γὰρ· ἔχεις καλὰ ἱμάτια, ὁ γείτων σου οὐκ ἔχει· θυρίδα ἔχεις, θέλεις αὐτὰ ψῦξαι. οὐκ οἶδεν ἐκεῖνος τί τὸ ἀγαθὸν ἐστὶ τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ φαντάζεται ὅτι τὸ ἔχειν καλὰ ἱμάτια, τοῦτο δὲ καὶ σὺ φαντάζῃ. εἶτα μὴ ἔλθῃ καὶ ἄρῃ αὐτὰ; ἀλλὰ σὺ πλακοῦντα δεικνύων ἀνθρώποις λίχνους καὶ μόνος αὐτὸν καταπίνων οὐ θέλεις ἵνα αὐτὸν ἀρπάσῃ; μὴ ἐρέθιζε αὐτούς, θυρίδα μὴ ἔχε, μὴ ψυχὴ σου τὰ ἱμάτια. Traduction J. Souilhé.

A propos du comportement en question, Épictète utilise le verbe *χαλεπαίνω* qui renvoie à la fois¹ à une attitude de mécontentement – « être mécontent » – et d’hostilité – « se fâcher » –, une hostilité impliquée par un mécontentement. La terme français d’irritation, qui traduit l’une des acceptions spécifiquement médicale du verbe², rend compte ce double aspect d’agacement et de manifestation à autrui de l’agacement dont on l’estime être responsable.

Épictète s’attache plus précisément à montrer que ce comportement n’a pas lieu d’être, qu’il repose tout à la fois sur une erreur, sur une ignorance et sur une incapacité à l’empathie. L’explication du processus de réplique en jeu permet à Épictète de montrer que le jugement de valeur joue un rôle central. On retrouve très fréquemment un propos similaire chez Marc Aurèle³.

C’est, premièrement une double erreur de jugement qui conduit la victime à s’irriter, à se fâcher contre les comportements prédateurs⁴ commis sur des biens ou sur des personnes. D’une part, c’est une *surévaluation* des objets et des personnes en jeu, dont rend compte le verbe *θαυμάζω*. Considérés comme des biens, leur perte apparaît comme un mal et apporte le trouble. D’autre part, c’est également une erreur sur le compte d’autrui puisqu’on fait de son acte un élément susceptible d’affliger, ce qui est absolument impossible, l’individu ne s’affligeant toujours que lui-même. Les objets et les personnes d’une part, le prédateur de l’autre sont considérés respectivement comme des biens et des maux alors qu’ils ressortissent à la catégorie des indifférents et qu’ils devraient être considérés comme tels. Épictète insiste sur ce point dans le cas du voleur et de l’adultère : ils ne dépendent pas de nous (*οὐκ ἐπὶ [ἡμῖν]*) et ne relèvent pas des choses qui nous concernent (*ἐν τοῖς [ἡμῖν] τόπον οὐκ ἔχει*) mais ressortissent aux choses qui nous sont étrangères (*ἀλλοτριὰ*). Si l’erreur, une représentation déformée – dont rend compte *φαντάζω* – de la nature et de la valeur des choses conduit à des comportements prédateurs et plus généralement de rivalité, comme nous l’avons montré, c’est le même type de considérations qui conduit la victime du vol ou de l’adultère à la colère et au désir de vengeance. Une « simple »⁵ réforme du jugement – ne pas attacher autant de prix à ces choses (*μὴ θαυμάζω*) – ferait tomber d’emblée l’irritation, à la fois hostilité à l’égard d’autrui et

¹ *LSJ* et *Bailly*, s. v. *χαλεπαίνω*. Le verbe admet 3 acceptions majeures : 1. Être dur, rude ; 2. Être dans un état colérique ; 3. Être en colère contre quelqu’un et le manifester par une attitude d’hostilité.

² *LSJ*, s. v. *χαλεπαίνω* donne comme exemple de cette acception Arétée, *De causis et signis acutorum morborum* II, chap. 10, section 1, 3.

³ Entre autres *P IX 42* où il met en avant le caractère « naturel » de tels comportements, le fait qu’ils ne lèsent pas et, enfin, que le reproche et la colère devraient plutôt porter sur soi-même. Voir également II 1 ; V 28 ; VIII 15.

⁴ C’est le verbe *ἀφαιρέω* qui est employé tout au long du texte pour rendre compte de la prédation.

⁵ Nous montrerons dans le chapitre suivant que ce n’est justement pas si simple. On veut surtout dire par là que la réforme du jugement est suffisante à elle seule, en entendant jugement au sens fort d’une opinion dont on est intimement convaincu.

émotion de chagrin, comme en témoigne la simplicité de la relation de cause à conséquence : *μη θαύμαζε (...) και οὐ χαλεπαίνεις*.

Ensuite, c'est donc bien plutôt contre elle-même que la victime devrait s'agacer puisque son trouble et son irritation ne viennent que de son erreur et non de ce qui a eu lieu comme le souligne une formule de Marc Aurèle¹. Mais c'est également pour une autre raison qu'elle devrait s'irriter contre elle-même et pas tant contre son voleur. En ce sens, cette proposition – s'irriter contre soi-même plutôt que contre autrui – est en facteur commun et joue un rôle de charnière entre l'explication de l'irritation de la victime et une certaine forme d'accusation de la victime qui, à la limite, ne devrait donc s'en prendre qu'à elle-même. Épictète dénonce une certaine forme d'égoïsme de la part de la victime, scandalisée du comportement d'un voleur qui agit en définitive selon les mêmes principes que les siens. Étant donné que l'on est soi-même attaché plus que de raison aux objets et aux personnes dont on déplore la perte, et puisque cette (sur)évaluation apparaît – à tort – aller de soi pour la victime en question ou victime potentielle, celle-ci devrait imaginer qu'autrui veut lui aussi acquérir ces objets précieux à n'importe quel prix, au point de les voler. La victime fait donc preuve de bien peu de clairvoyance en exhibant ses possessions, en les laissant à la portée des voleurs. A la limite, la victime est dans une certaine mesure, pour Épictète, une occasion et même une incitation pour le voleur. Épictète n'est pas tendre à l'égard des victimes : ce sont elles qui provoquent (*ἐρεθίζω*), dit-il. Dans la mesure où elles-mêmes mobilisent exactement la même structure de désir que ceux qu'elles accusent, elles devraient bien comprendre le désir de leur voleur de s'approprier ces choses estimées si précieuses et sujet de leur désarroi ; elles devraient donc *aussi* faire preuve de plus de discrétion dans l'étalage de leur luxe. Toi qui sais à quel point tu chéris de tels objets, semble dire Épictète, comment n'es-tu pas capable de comprendre qu'autrui peut éprouver le même attrait pour de tels objets ?

C'est une variante de l'argument initial de ce chapitre selon lequel connaître les ressorts du comportement d'un voleur – autrement dit définir ce qu'est un voleur – conduirait non pas à s'irriter contre lui mais bien à le prendre en pitié². Il apparaît en effet plutôt comme un égaré ou un

¹ Marc Aurèle, *P IX 42* : « Et d'ailleurs, quel tort t'a-t-il fait ? » (*τί δὲ καὶ βέβλαψαι;*). Traduction *TP*. C'est une faute que de s'indigner contre autrui.

² Épictète, *Diss.*, I 18, 9 : « S'il te faut absolument avoir des dispositions contre nature à l'égard des maux d'autrui, plains-le plutôt que de le haïr » (*ἐλέει αὐτὸν εἰ σὲ δεῖ παρὰ φύσιν ἐπὶ τοῖς ἀλλοτριῶς κακοῖς διατίθεσθαι, ἐλέει αὐτὸν μᾶλλον ἢ μίσει*). Notre traduction. Voir également Marc Aurèle, *P II 13, 1, 8* ; *VII 26, 1, 2*. Il faut également « supporter » (*φέρω*) autrui *VI 27* ; *IX 42*.

malade qui se trompe sur les choses les plus importantes, les biens les maux, ce qui conduit au bonheur.

Le comportement du voleur est *naturel*, *étant donné les prémisses qu'il mobilise* : la seule chose qui pousse à agir, c'est le sentiment que telle chose est utile et, réciproquement, il n'est pas possible de ne pas tout faire pour s'approprier ou du moins jouir de la chose que l'on estime utile¹. Une fois que l'on comprend cela, on ne peut pas se fâcher contre les voleurs. Les gens s'irritent et se fâchent contre les voleurs et contre les adultères, qu'ils en soient ou pas directement les victimes d'ailleurs, parce qu'ils ne comprennent pas que ce comportement prédateur découle des prémisses – la recherche de son intérêt associée à une certaine manière erronée d'évaluer le monde que les possédants, à quelques titre que ce soit, partagent avec ceux qui ne possèdent pas ce qu'eux-mêmes possèdent – mobilisées par les voleurs et les adultères. Ils s'irritent également parce qu'ils sont troublés du fait qu'eux-mêmes attachent du prix aux objets qui leur sont dérobés, le même prix d'ailleurs que celui qui a conduit le voleur à voler. À l'inverse, c'est contre elle-même que la victime devrait s'irriter du fait qu'elle se trouble – parce qu'elle ne mobilise pas un jugement de valeur correct – et du fait même qu'elle est volée – parce qu'elle n'est même pas capable de comprendre la nécessité du comportement du voleur avec qui elle partage pourtant la même structure de désir. Celui qui s'irrite contre les voleurs en général devrait plutôt s'irriter contre lui-même de sa propre ignorance. C'est bien de la pitié qu'il convient d'éprouver à l'égard des voleurs, sans doute plus qu'à l'égard des victimes irritées et des gens agacés contre les voleurs qui, selon Épictète. Ou plutôt, les « victimes » ne sont pas à plaindre parce qu'elles ont été lésées, mais parce qu'elles ne mobilisent pas un jugement correct à l'égard de ce qui leur est enlevé et, surtout, parce qu'elles ne sont même pas capables de se mettre à la place d'autrui en comprenant qu'il se comporte selon les mêmes critères, faute de mobiliser un jugement de valeur correct et/ou de comprendre que le voleur ne peut pas agir autrement étant donné les prémisses, erronées, de son action.

6. 2. 1. 4. Les enjeux effectifs du dispositif d'évaluation (1) : être capable de de φιλία permet concrètement de ne pas être une victime, de ne pas s'abîmer dans l'amour de ses proches

1. Un jugement de valeur erroné, qui considère des éléments qui ne dépendent pas de soi comme des biens, comme des objets à rechercher inconditionnellement implique une structure de comportement caractérisée par la prédation qui débouche à la fois sur le conflit généralisé et sur un

¹ Marc Aurèle, *P V 28 ; IX 42.*

état diffus d'hostilité et de peur. Plus encore, c'est un tel jugement qui *produit* des victimes qui s'affligent et s'irritent. Or la plupart des gens, selon nos textes, mobilisent depuis toujours un tel jugement de valeur. Par suite, comportements prédateurs, conflits divers et variés, affliction des victimes sont trois caractéristiques qu'Épictète attribue aux relations de ceux que l'on peut à juste titre appeler « vau-riens »¹.

2. Le « dispositif d'évaluation » *éviterait* de tels comportements. On pourrait donc dire que seul celui qui mobilise une axiologie stoïcienne est capable d'avoir une relation non conflictuelle à autrui, autrement dit une véritable relation au lieu d'un simple rapport², et que seul il est capable d'aimer.

Qui est incapable (ὁ μὴ δυνάμενος) de discerner (διακρίναι) ce qui est bon de ce qui est mauvais et de ce qui est neutre de l'un et de l'autre (τὰ ἀγαθὰ ἀπὸ τῶν κακῶν καὶ τὰ οὐδέτερα ἀπ' ἀμφοτέρων), comment serait-il encore capable d'aimer (φιλεῖν) ? C'est donc au sage seul qu'appartient le privilège de l'amitié (φιλεῖν).³

Cela signifie deux choses : seul celui qui évalue correctement et que les stoïcien qualifient de « sage » (σπουδαῖος) peut nouer un lien qui soit exempt de désir prédateur ; lui seul peut aimer sans s'abîmer et, par suite se suffire aussi à lui-même, contrairement aux profanes⁴.

3. Cela renvoie plus fondamentalement au rapport *naturel* des hommes les uns par rapport aux autres qui sont en effet naturellement « sociaux » (κοινωνικοί)⁵ et « politiques » (πολιτικοί)⁶, autrement dit naturellement soucieux d'agir en vue du bien commun (κοινωνικῶς), une thématique sur laquelle Marc Aurèle insiste très fortement⁷ et qui se rattache encore une fois à la notion d'« appropriation » (οἰκείωσις)⁸, plus précisément à son second volet, qui rend raison de ce lien avec autrui et de sa mise en œuvre⁹. La φιλία, qui fait l'objet du chapitre 22 du second livre des *Entretiens*¹

¹ Sur cette qualification, cf. chapitre 2, section 3 et chapitre 5, section 1.

² Nous allons développer cette distinction entre rapport et relation au cours de la réflexion sur les σχέσεις.

³ Épictète, *Diss.*, II 22, 3, 3-6. ὁ δὲ μὴ δυνάμενος διακρίναι τὰ ἀγαθὰ ἀπὸ τῶν κακῶν καὶ τὰ οὐδέτερα ἀπ' ἀμφοτέρων πῶς ἂν ἔτι οὗτος φιλεῖν δύναται; τοῦ φρονίμου τοῖνον ἐστὶ μόνου τὸ φιλεῖν. Traduction J. Souilhé.

⁴ Épictète, *Diss.*, III 13, 5.

⁵ Origène, *Contre Celse*, VIII 50, 19-27 = *SVF* III, 346. « Cela qui nous a créé nous a faits également sociables par rapport à tous les hommes » (ἐπίσης ὁ ποιήσας ἡμᾶς πρὸς πάντας ἀνθρώπους πεποίηκε κοινωνικούς). Traduction A. Banateanu, p. 100. Voir également *SVF* III, 492. Ce que reprennent Épictète (*Diss.*, I 23, 1 sq. ; II 20, 13) et Marc Aurèle (*P* III 4, 2 ; V 6, 2 ; VII 55).

⁶ Stobée, *Eclog.*, II 7. 5b, t. II, p. 59, 6 W = en partie *SVF* III 262.

⁷ Marc Aurèle, *P* VII 55 entre autres ; cf. P. Hadot, *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, p. 339-343 et surtout A. Giavatto, « La théorie de l'action chez Marc Aurèle », dans M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, 2011, p. 451-472.

⁸ Cf. chapitre 1, section 2 où l'on s'intéressait à l'appropriation du vivant à lui-même.

⁹ Sur l'appropriation aux autres, Cicéron, *De fin.*, III 62-64 = *SVF* III, 333 ; 340 ; 369 = *LS* 57F ; Hiéroclès *El. mor.*, col. IX, 1-10 ; XI, 14-19 = *LS* 57D ; Plutarque, *De Stoic. Rep.* XII, 1038 A-C = *LS* 57E ; *Commentarium in Platonis*

et que l'on traduit faute de mieux par « amitié »², réservant « aimer » à φιλεῖν, exprime le type de rapport qui découle de la sociabilité naturelle des hommes entre eux. En ce sens elle est rattachée à la justice (δικαιοσύνη)³ et elle est elle-même considérée comme un certain type de bien par les stoïciens⁴ qui la définissent comme communauté de vie (κοινωνία βίου), et se trouve étroitement associée à l'item suivant de la liste des « biens relatifs à quelque chose », à savoir l'harmonie (συμφωνία) ou, plus précisément en fonction de la définition qui en est donnée : la communauté de vue⁵, qui nous semble en quelque sorte spécifier ce qu'il faut entendre par « amitié » : non pas nécessairement et fondamentalement une communauté de vie actuelle, mais un même type de vie fondée sur la raison et la vertu et sur une même perspective sur le monde, autrement dit, une même manière de distinguer les différences réelles, ce qui permet de comprendre que l'amitié n'est pas forcément actuelle mais peut concerner des personnes très éloignées, ce qui distingue fondamentalement les conceptions stoïcienne et aristotélicienne de l'amitié⁶. La communauté des sages ressemble à une κράσις, ce mélange dont les stoïciens affirment qu'il est à la fois total et qu'il conserve les qualités individuelles⁷. Réciproquement, c'est l'amitié, cette forme de la vertu, cette disposition qui – rattachée à la vertu et qui, comme elle est naturelle – rend possible les relations réelles et concrètes

Theaetetus, col. V 3-VIII 6 = LS 57H. Cf. W. Kühn, « L'attachement à soi et aux autres », *art. cit.* dans la première partie. Pour une analyse de cette notion chez Épictète, B. Inwood, « L'oikeiôsis sociale chez Épictète », dans K. A. Algra, P. W. van der Horst, D. T. Runia (éd.), *Polyhistor : studies in the history and historiography of ancient philosophy presented to Jaap Mansfeld on his sixtieth birthday*, Leyde, Brill, 1996, p. 243-264.

¹ On notera que la notion ne fait pas l'objet d'un développement ni d'une attention particulière qui la prend néanmoins en compte en IX 9 en disant que l'on observe chez les hommes des amitiés, des rassemblement politiques, domestiques ...

² À cet égard nous rejoignons le point de vue d'A. Banateanu, *La théorie stoïcienne de l'amitié. Essai de reconstruction*, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, 2001, qui fait de ce qu'elle appelle « amitié » mais qu'elle ne réduit pas forcément à φιλία un concept fondamental de la pensée stoïcienne.

³ Sur les problèmes théoriques que pose le fondement naturel et sa dimension juste et raisonnable, cf. W. Kühn, *art. cit.*, p. 347-364.

⁴ Stobée, *Eclog.* II, 7, 5l, t. II, p. 73, 16-19 W = en partie SVF III, 112 : « Parmi les biens, les uns le sont par eux-mêmes, les autres sont relatifs à quelque chose. Sont des biens par eux-mêmes, la science, la justesse et choses semblables, sont relatifs à quelque chose l'honneur, la bienveillance, l'amitié, l'harmonie » (Ἐπι δὲ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι καθ' ἑαυτὰ, τὰ δὲ πρὸς τί πως ἔχειν. Καθ' ἑαυτὰ μὲν ἐπιστήμην, δικαιοπραγίαν καὶ τὰ ὅμοια· πρὸς τι δὲ τιμὴν, εὐνοίαν, φιλίαν, <συμφωνίαν>). Notre traduction. Cf. annexe où l'on insiste sur τιμή en ce sens. Συμφωνίαν n'est pas dans le manuscrit.

⁵ Stobée, *Eclog.*, II 7, 5l, 11, t. II, p. 74, 3-4 W = en partie SVF III 112 : « L'amitié, c'est une communauté de vie ; la concorde est pour sa part une communauté de vue en ce qui concerne la vie » (Φιλίαν δ' εἶναι κοινωνίαν βίου· συμφωνίαν δὲ ὁμοδογματίαν περὶ τῶν κατὰ τὸν βίον). Notre traduction. De cette communauté de vue, on pourrait rapprocher Marc Aurèle, *P* IX 3 et XI 8 qui emploie le verbe ὁμοδογματέ-ω, littéralement « partager les mêmes dogmes », (« hold the same opinions », selon LSJ).

⁶ Sur la conception aristotélicienne, on se reportera à Aristote, *EN* VIII qui envisage trois types d'amitiés selon que l'amitié est fondée sur le plaisir, sur l'intérêt ou sur la vertu, en donnant sa préférence à la troisième. Cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 2009 (1963), l'appendice 1 intitulé « Sur l'amitié chez Aristote » ; D. Lefebvre, « Bonheur et amitié : que font les hommes heureux ? », dans P. Destree, *Aristote, Bonheur et vertus*, Paris, PUF, 2003, p. 147-174 et G. Fiasse, *L'autre et l'amitié chez Aristote et P. Ricœur. Analyses éthiques et ontologiques*, Paris, Vrin, 2006. Pour une analyse esquissée du rapport entre l'amitié stoïcienne et l'amitié aristotélicienne, A. Banateanu, *op. cit.*, p. 202-204 qui évoque aussi la conception épicurienne.

⁷ Alexandre d'Aphrodise, *De mixtione*, p. 216, 14-218, 6 Bruns = SVF II, 473 = LS 48C.

entre les hommes et notamment les relations qui constituent la communauté politique¹ mais également les relations entre époux² ou divers types de relations domestiques ou politiques. Seule la φιλία permet aux rapports effectifs et concrets dont nous allons parler, d'être de véritables relations.

4. Concrètement, dans la mesure où il n'est que localement mis en œuvre, la portée du « dispositif d'évaluation » est limitée à la non prolifération des victimes – le philosophe ou le sage ne se considérant pas comme une victime, ne s'affligeant pas et ne réclamant pas des châtements sans fin contre les voleurs ou les adultères – et à quelques foyers locaux d'amitié.

5. En cela, en distinguant « le » sage rarissime et les « vau-riens », Épictète, et dans une certaine mesure Marc Aurèle, retrouvent, nous l'avons dit, des positions stoïciennes primitives, notamment d'inspiration cynique. En effet, nombre de témoignages insistent sur la distinction du sage (σπουδαῖος) et de celui que nous avons parfois qualifié de « vau-rien », le φαῦλος. Mais surtout, et c'est ce qui nous importe ici, les témoignages relatifs à la *Politeia* de Zénon insistent essentiellement sur une erreur axiologique de la plupart et sur les enjeux de cette erreur à l'égard des relations qui conduisait notamment Zénon à dire que tous les hommes malades de leur folie, sont incapables d'avoir quelque relation d'amitié que ce soit avec autrui : ils sont ennemis (ἐχθροί) les uns pour les autres. Aussi les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres ne peuvent-ils ressembler, comme le dit Marc Aurèle, qu'à des « amitiés de loups » (λυκοφιλία)³ ; ils sont en effet traîtres (ἄπιστοί) et hypocrites (ὑποῦλοι)⁴.

¹ Une idée en place dès Zénon, comme en témoigne Athénée, *Deiposophistes*, VIII 561D = *SVFI*, 263 : « Pontianus a dit de Zénon qu'il a pris Éros comme dieu de l'amitié et de la liberté, qui produit la concorde mais rien d'autre. C'est pourquoi il dit qu'Éros est le dieu auxiliaire du salut de la cité » (Ποντιανὸς δὲ Ζήνωνα ἔφη τὸν Κιτιεῖα ὑπολαμβάνειν τὸν Ἐρωτα θεὸν εἶναι φιλίας καὶ ἐλευθερίας, ἔτι δὲ καὶ ὁμονοίας παρασκευαστικόν, ἄλλου δ' οὐδενός, διὸ καὶ <ἐν τῇ πολιτείᾳ> ἔφη «τὸν Ἐρωτα θεὸν εἶναι, συνεργὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν»). Traduction V. Laurand dans *La politique stoïcienne*, *op. cit.*, p. 70. Nous laissons de côté la question du rapport amour/amitié et de la place et de la définition de l'amour par les premiers stoïciens ainsi que des critiques qui ont été avancées à son égard. Nous nous permettons de renvoyer à G. Boys-Stones, « Éros in Government : Zeno and the Virtuous City », *Classical Quarterly* 48 (1), 1998, p. 168-174 ; K. L. Gaca, *The Making of Fornication : Eros, Ethics and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2003, qui s'intéresse aux traits les plus cynicisants, voir notamment p. 75-87 ; et pour une présentation synthétique de la question V. Laurand, *op. cit.*, p. 69-71.

² Sur ce point précis voir V. Laurand, « Souci de soi et mariage chez Musonius Rufus », in C. Lévy et F. Gros (éds.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, p. 85-116.

³ Marc Aurèle, *P* XI 15, 1, 8.

⁴ Philodème, *De stoïcis*, chap. 7, col. XVIII-XX, p. 102-103, cité et traduit dans M.-O. Goulet-Cazé, *Les kynica du stoïcisme*, *op. cit.*, p. 49 : « penser que tous les hommes sans exception sont des petits enfants (παιδάρια) et qu'ils sont frappés de folie (μαινόμενος), au point même d'en tomber malades (νοσ[εῖν]) (...) estimer que les amis sont hypocrites (ὑποῦλους), traîtres (ἄπιστους), ennemis (ἐχθρούς) des dieux et d'eux-mêmes, si bien qu'aucune confiance (...); en toutes choses ils se trompent si bien que rien de ce qu'ils estiment beau ou juste n'est beau dans la nature ; et en tenant ainsi pour justes n'est beau dans la nature ; et en tenant ainsi pour juste ce qui relève des choses honteuses et injustes, ils perdent en même temps l'esprit, tels des jeunes gens sans maturité ». Voir également les passages cités plus haut, section 1, 3, de Philon d'Alexandrie qui qualifient le « vau-rien » d'exilé et l'oppose au sage-citoyen.

6. Cela ne veut pourtant pas dire que les profanes ne nouent pas de liens et ne désirent pas, à quelque degré que ce soit, entrer en rapports les uns avec les autres, bien au contraire. Ces profanes en effet, quand bien même sont-ils de fait prédateurs ont par ailleurs un désir irréprouvable de sociabilité. De la même manière que l'intérêt est un principe fondamental auquel personne ne peut renoncer¹, même si cela s'avère de fait auto-destructeur, de la même manière, le désir de se lier avec autrui est indéracinable² et de fait les sociétés existent, de même que les familles et les groupes d'amis. L'un et l'autre, l'intérêt et le désir de sociabilité, relèvent du même principe : l'appropriation qui porte aussi bien sur le rapport à soi-même que sur le rapport à autrui. Aussi parlerait-on à bon droit pour les « vau-riens » d'une « insociable sociabilité »³, ce dont nous allons prendre toute la mesure à travers la thématique des *σχέσεις*, ces configurations sociales dont Épictète considère leur maintien un devoir⁴.

6. 2. 2. Les configurations typiques appelées *σχέσεις* et leur maintien

Maintenir ses rapports – *τηρεῖν*⁵ ou *φυλάσσειν*⁶ τὰς *σχέσεις* – est un motif qui occupe en effet une place essentielle dans le lieu éthique puisqu'il définit le second des trois thèmes d'exercice, à savoir celui du devoir dont il dessine la trame : les devoirs sont proportionnés aux *σχέσεις* ; les devoirs consistent à maintenir des *σχέσεις*⁷. Et il importe de les maintenir quelles que soient les circonstances⁸. Et c'est ce second aspect des rapports entre jugement de valeur et rapports interindividuels – qui est une conséquence du premier aspect que l'on vient d'analyser – que nous souhaitons envisager en précisant le sens qu'il convient de donner à ce maintien et à cette

¹ Cf. chapitre 1, section 2.

² Épictète, *Diss.*, II 20, 19-20 : « Il est donc impossible que l'homme se défasse complètement des comportements humains : les castrats eux-mêmes ne peuvent retrancher les désirs virils. Épicure a bien aussi retranché toutes les fonctions de l'homme, celles de chef de famille, de citoyen, d'ami ; il n'a pas retranché les penchants humains » (*ἀμήχανον, ἀδιανόητον. οὐ τοίνυν οὐδ' ἄνθρωπον οἶόν τε παντελῶς ἀπολέσαι τὰς κινήσεις τὰς ἀνθρωπικὰς καὶ οἱ ἀποκοπτόμενοι τὰς γε προθυμίας τὰς τῶν ἀνδρῶν ἀποκόψασθαι οὐ δύνανται. οὕτως καὶ Ἐπίκουρος τὰ μὲν ἀνδρὸς πάντ' ἀπεκόψατο καὶ τὰ οἰκοδεσπότου καὶ πολίτου καὶ φίλου, τὰς δὲ προθυμίας τὰς ἀνθρωπικὰς οὐκ ἀπεκόψατο*). Traduction É. Bréhier.

³ Nous nous permettons de renvoyer à notre article « L' 'insociable sociabilité' des contemporains d'Épictète. Un lieu épistémique significatif pour le couple ordres/désordre », dans *Ordres et désordres*, S. Alexandre et E. Rogan (éds.), Zetesis - Actes des colloques de l'association [En ligne], n°2, 2012.

⁴ Épictète, *Diss.*, III 2, 24 ; *Man.*, 30 et par extension III 7, 26 puisque les items proposés correspondent à ceux qui rendent compte des *σχέσεις*.

⁵ Épictète, *Diss.*, II 20, 14 ; III 3, 8

⁶ Épictète, *Diss.*, II 20, 21.

⁷ Épictète, *Man.*, 30. « Les devoirs, en général, sont proportionnés aux rapports. (...) : tu découvriras ton devoir si tu prends l'habitude de considérer les rapports qui t'unissent à eux » (*Τὰ καθήκοντα ὡς ἐπίπαν ταῖς σχέσεσι παραμετρεῖται. (...) τὸ καθήκον εὐρήσεις, ἐὰν τὰς σχέσεις ἐθίξῃ θεωρεῖν*). Traduction É. Bréhier.

⁸ Épictète, *Man.*, 30 ; Musonius, *D.*, XVI à propos de l'obéissance à l'égard des parents. Nous reviendrons sur ce texte très riche.

destruction ainsi qu'au rôle et la place que joue le « dispositif d'évaluation » dans ce problème. Il nous appartiendra en effet de comprendre le sens et la portée de cette injonction à maintenir ses rapports avec autrui.

6. 2. 2. 1. Définition des σχέσεις, de leur rôle et de leur statut

Les σχέσεις concernent des rapports entre individus ; mieux cela renvoie aux configurations « naturelles et acquises » (τάς τε φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους)¹ qui assurent le maillage effectif et concret d'une société². Les termes τάξις (en ce sens le « poste »)³ et χώρα (la « place »)⁴ lui servent parfois de relais.

Il importe de préciser qu'il s'agit de types de liens nettement déterminés : se marier, avoir des enfants, assumer des charges politiques⁵, ce qui conduit à envisager des relations interpersonnelles codifiées, au point de parler – de façon anachronique mais très parlante – d'un véritable « ordre bourgeois » comme le propos S. G. Pembroke⁶. Elles concernent essentiellement des relations familiales de filiation (fils/père), de fraternité (frère/frère) ou de conjugalité (homme/femme) mais pas seulement puisque les relations de voisinage, d'amitié, certaines relations politiques sont comprises sous cette dénomination⁷. Plus fondamentalement, la σχέσις fait référence à la position des individus dans un contexte relationnel, les définit en fonction d'une certaine focale, quelle qu'elle soit : dans le chapitre II 14 auquel on fait référence « le citoyen » est l'un des exemples proposés pour illustrer les σχέσεις en jeu.

Il importe également de préciser que le maintien de ces rapports déterminés, la conservation de telles configurations doivent être compris comme la performance d'un rôle (πρόσωπον). Nous nous appuyons sur les paragraphes 7-12 du chapitre II 10 :

¹ Épictète, *Diss.*, II 14, 8.

² Pour une autre analyse de cette thématique, voir J.-J. Thierry, « Epictetus on ΣΧΕΣΕΙΣ », *Mnemosyne* 3ème série, vol. 12, fasc. 1, 1944, p. 61-70.

³ Épictète, *Diss.*, I 9, 24, 3 ; III 24, 99, 5 ; I 29, 39 ; *Man.*, 30, 1, 6.

⁴ Épictète, *Diss.*, I 9, 24, 6 ; I 13, 4, 1 ; III 24, 36, 2 entre autres.

⁵ Épictète, *Diss.*, III 7, 26-27, 1 : « Que sont-elles [les activités principales qui sont l'une des trois espèces de convenable ?] : être citoyen, se marier, avoir des enfants, vénérer les dieux, prendre soin de ses parents et en général désirer et éviter, vouloir et refuser comme il se doit pour chacun de nous ». (Τίνα ἐστὶ ταῦτα; πολιτεύεσθαι, γαμεῖν, παιδοποιεῖσθαι, θεὸν σέβειν, γονέων ἐπιμελεῖσθαι, καθόλου ὀρέγεσθαι, ἐκκλίνειν, ὁρμᾶν, ἀφορμᾶν, ὡς ἕκαστον τούτων δεῖ ποιεῖν, ὡς πεφύκαμεν). Traduction É. Bréhier.

⁶ S. G. Pembroke, « *Oikeiōsis* », dans A. A. Long (éd.), *Problems in Stoicism*, Londres, The Athlone Press, 1991, p. 114-149, (p. 126) cité à ce propos de manière très critique par G. Reydams-Schils, *The Roman Stoics, op. cit.*, introduction, qui considère qu'il s'agit d'un « anachronisme grossier ».

⁷ Épictète, *Diss.*, II 14, 8.

Rappelle-toi encore que tu es un fils. Qu'implique le rôle de ce personnage (τίς τούτου τοῦ προσώπου ἐπαγγελία) ? C'est d'estimer que tout ce qui est à lui est à son père, de lui obéir en tout, de ne jamais le blâmer devant quelqu'un, de ne prononcer aucune parole, de ne faire aucun acte qui lui soit nuisible, de toujours s'écarter devant lui et lui céder en l'aidant de tout son pouvoir. Puis sache bien que tu es un frère : ce rôle (τὸ πρόσωπον) exige (ὀφείλεται) condescendance, empressement, bonnes paroles sur ton frère, ne jamais lui disputer des choses qui ne dépendent pas de ta volonté, mais au contraire les lui céder avec plaisir, afin de t'enrichir en ce qui dépend de ta volonté. Vois en effet quel gain est pour toi d'acquérir la bonté en échange d'une laitue, par exemple, ou en lui cédant ton siège. Puis, si tu es sénateur d'une ville, songe que tu es sénateur ; si tu es jeune que tu es jeune ; si tu es vieux, que tu es vieux ; si tu es père, que tu es père. Dans tous les cas, chaque nom de ce genre (ἕκαστον τῶν τοιούτων ὀνομάτων)¹, quand il vient à la pensée (εἰς ἐπιλογισμὸν ἐρχόμενον) suggère des actes appropriés (ὑπογράφει τὰ οἰκεῖα ἔργα).²

La liste des items (fils, père, sénateur) autorise le rapprochement πρόσωπον / σχέσις³. Maintenir ses rapports ne consiste pas seulement, pas d'abord et pas essentiellement à faire en sorte que telle configuration sociale demeure. On ne voit pas en effet comment un fils pourrait cesser d'être fils d'untel. Cela implique avant tout d'adopter l'attitude idoine *qu'implique* la position que l'on occupe dans telle configuration : le statut de fils implique certains devoirs envers son père. C'est cette codification que soulignent les termes ἐπαγγελία et ὀφείλω. On parle en effet de l'ἐπαγγελία du rôle à quoi fait écho le verbe ὀφείλω. L'ἐπαγγελία fait référence, en droit attique, à la mise à l'épreuve d'un orateur, qui, n'ayant pas le droit de parler, le fait quand même⁴. Au sens propre, c'est ce que l'on promet en l'annonçant à haute voix. Dans le cadre d'un rôle, c'est à la fois le texte qu'un acteur doit proclamer, et ce à quoi engage un rôle⁵. Le πρόσωπον est ce qui requiert, implique et, pour l'homme, oblige comme le souligne le verbe ὀφείλω⁶. Le lien entre πρόσωπον et σχέσις est manifeste. Chaque rôle renvoie en effet à une certaine configuration et toute configuration est faite de places et de

¹ Sur ce point, voir F. Decleva Caizzi, « La tradizione antistenicocinica in Epitteto », dans G. Giannantoni (éd.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Urbino, 1977, p. 93-113

² Épictète, *Diss.*, II 10, 7-12 : Μετὰ τοῦτο μέμνησο, ὅτι υ<ι>ὸς εἶ. τίς τούτου τοῦ προσώπου ἐπαγγελία; πάντα <τὰ> αὐτοῦ ἡγεῖσθαι τοῦ πατρός, πάντα ὑπακούειν, μηδέποτε ψέξαι πρὸς τινα μηδὲ βλαβερόν τι αὐτῷ εἰπεῖν ἢ πράξαι, ἐξίστασθαι ἐν πάσιν καὶ παραχωρεῖν συνεργούντα κατὰ δύναμιν. μετὰ τοῦτο ἴσθι ὅτι καὶ ἀδελφός εἶ. καὶ πρὸς τοῦτο δὲ τὸ πρόσωπον ὀφείλεται παραχώρησις, εὐπ<ε>ίθεια, εὐφημία, μηδέποτ' ἀντιποιήσασθαι τινος πρὸς [ἐ]αὐτὸν τῶν ἀπροαιρέτων, ἀλλ' ἡδέως ἐκεῖνα προῖσθαι, ἴν' ἐν τοῖς προαιρετικοῖς πλεον ἔχῃς. ὄρα γὰρ οἶόν ἐστιν ἀντὶ θίδρακος, ἂν οὕτως τύχη, καὶ καθέδρας αὐτὸν εὐγνωμοσύνην κτήσασθαι, ὄση ἢ πλεονεξία. μετὰ ταῦτα εἰ βουλευτὴς πόλεως τινος, ὅτι βουλευτὴς <εἰ> νέος, ὅτι νέος· εἰ πρεσβύτης, ὅτι πρεσβύτης· εἰ πατήρ, ὅτι πατήρ. αἰ γὰρ ἕκαστον τῶν τοιούτων ὀνομάτων εἰς ἐπιλογισμὸν ἐρχόμενον ὑπογράφει τὰ οἰκεῖα ἔργα. Traduction É. Bréhier à peine modifiée.

³ Nous reviendrons au chapitre 8 sur la notion de πρόσωπον chez Épictète.

⁴ Eschine, *Contre Timarque*, 64 ; 81. Nous empruntons cette précision à C. Lévy, « Y a-t-il quelqu'un derrière le masque. A propos de la théorie des *personae* chez Cicéron », dans P. Galland-Hallyn et C. Lévy (éds.), *Vivre pour soi, vivre pour la cité. De l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2006, p. 45-58, p. 54.

⁵ Nous reprenons ici la remarque de J.-B. Gourinat, « La prohairesis chez Épictète : décision, volonté ou personne morale ? », *art. cit.*, p. 117.

⁶ *LSJ*, s. v. ὀφείλω.

positions dont on peut rendre compte en termes de rôles. Le comportement et les activités « impliqués » dans le rôle à assumer viennent *réaliser* la polarité de la configuration soulignée par le couple ἄρχων / ἀρχόμενον¹. Le lien entre σχέσις et πρόσωπον puis le rapport de πρόσωπον avec ἐπαγγελία / ὀφείλω détermine le sens de τηρεῖν et φυλάσσειν comme « performance », ce que l'on définirait alors comme le fait d'adopter l'attitude idoine impliquée dans la position que l'on occupe dans telle configuration interpersonnelle, une attitude qui renvoie au moins autant à des actions qu'à un comportement caractéristique du rapport de subordination ou de supériorité.

6. 2. 2. 2. *Seul le dispositif d'évaluation assure le maintien des σχέσις*

A. Une thèse à prouver

Conserver les σχέσις, naturelles ou acquises, dans lesquelles on est impliqué est un devoir et cette conservation s'avère nécessaire au fonctionnement de la société. D'autre part que ce « maintien » se réalise dans un certain type de comportement. Or, Épictète affirme au chapitre II 22, conformément à son habitude, que *seule l'axiologie stoïcienne* – présente ici sous la forme de la place à octroyer au bien – assure le maintien des configurations. Le chapitre II 22 assure une contextualisation de la relation, de la visée vers autrui, dans un monde où des configurations sociales existent, dans un monde caractérisé par un maillage différencié de configurations multiples. Nous avons affaire aux conséquences, sur les configurations sociales existantes, d'une structure de comportement qui est ou pas prédatrice selon que l'individu mobilise une évaluation qui repose sur une axiologie profane ou stoïcienne.



¹ Épictète, *Diss.*, II 14, 8, 7.

Car du côté où se trouve le « moi » et le « mien » (ὅπου γὰρ ἂν τὸ 'ἐγὼ' καὶ τὸ 'ἐμὸν'), il est nécessaire que ce soit là que (ἐκεῖ ἀνάγκη) l'être vivant (τὸ ζῶον) incline (ρέπειν) : s'ils sont dans la chair, c'est elle qui nous domine, s'ils sont dans la *prohairesis*, le pouvoir dominant est là ; s'ils sont dans les choses extérieures ce sera là. Si donc, je suis « moi » là où est ma *prohairesis* (εἰ τοίνυν ἐκεῖ εἰμι ἐγὼ, ὅπου ἢ προαιρέσεις), alors seulement (οὕτως μόνως καὶ) je serai l'ami, le fils, le père que je dois être (φίλος ἔσομαι οἷος δεῖ καὶ υἱὸς καὶ πατήρ). Car ce sera mon intérêt de sauvegarder la fidélité, la réserve, la patience, la tempérance, la solidarité, de *maintenir mes relations sociales* (φυλάσσειν τὰς σχέσεις).

Mais si je me place moi-même d'un côté (ἂν δ' ἀλλαχοῦ μὲν ἑμαυτὸν θῶ), et de l'autre le beau (ἀλλαχοῦ δὲ τὸ καλόν), alors il prend toute sa force le mot d'Épicure suivant lequel le beau ou n'est rien, ou, si elle existe, est une simple opinion commune.¹

Au premier abord, nous avons affaire à la simple transposition, au niveau des configurations sociales déterminées des thèses et des arguments mobilisés dans le développement précédent consacré à la relation. La distinction entre les lieux où l'on va placer son bien conduit, comme précédemment, à des conséquences opposées. Le ressort de l'argument est également le même que pour l'analyse du vol : Épicète fait référence à un trait anthropologique significatif : l'attrait de ce que l'on estime être son intérêt et le rejet de tout ce qui peut y faire obstacle². Cet argument qui précède, sous cette forme, le passage que nous citons, se trouve repris dans le passage cité en termes de moi/mien et de commandement : c'est l'objet auquel on s'identifie qui devient le guide et le critère des actions. L'élection de la *προαιρέσεις* implique une association du moi et du beau au sens éthique alors que c'est une distorsion entre le moi et ce beau éthique qui est impliquée dans tout autre élection (la chair ou l'objet) d'où l'on peut inférer l'absence de relation puisque le fondement caractéristique de toute relation (la *φιλία*) est précisément associée aux notions de beau éthique, de fidélité, de réserve quelques lignes plus bas³.

Pourtant, les choses ne sont pas exactement les mêmes que dans le développement précédent. La distinction entre les lieux où l'on va placer son bien ne conduit pas à des conséquences parallèles. On retrouve bien l'impossibilité d'une relation dans le cadre d'un désir inconditionnel de ce qui ne

¹ Épicète, *Diss.*, II 22, 19-21. ὅπου γὰρ ἂν τὸ 'ἐγὼ' καὶ τὸ 'ἐμὸν', ἐκεῖ ἀνάγκη ρέπειν τὸ ζῶον· εἰ ἐν σαρκί, ἐκεῖ τὸ κυριεῦον εἶναι· εἰ ἐν προαιρέσει, ἐκεῖ[νο] εἶναι· εἰ ἐν τοῖς ἐκτός, ἐκεῖ[νο]. εἰ τοίνυν ἐκεῖ εἰμι ἐγὼ, ὅπου ἢ προαιρέσεις, οὕτως μόνως καὶ φίλος ἔσομαι οἷος δεῖ καὶ υἱὸς καὶ πατήρ. τοῦτο γὰρ μοι συνοίσει τηρεῖν τὸν πιστόν, τὸν αἰδήμονα, τὸν ἀνεκτικόν, τὸν ἀφεκτικόν καὶ συννεργητικόν, φυλάσσειν τὰς σχέσεις. ἂν δ' ἀλλαχοῦ μὲν ἑμαυτὸν θῶ, ἀλλαχοῦ δὲ τὸ καλόν, οὕτως ἰσχυρὸς γίνεται ὁ Ἐπικούρου λόγος, ἀποφαίνων ἢ μηδὲν εἶναι τὸ καλόν ἢ εἰ ἄρα τὸ ἔνδοξον. Notre traduction à partir de J. Souilhé.

² Épicète, *Diss.*, II 22, 16 : « Tout être vivant n'a rien qui lui soit plus cher que son propre intérêt. Dès lors, quoi que ce soit qui lui paraisse y faire obstacle, s'agirait-il d'un frère ou d'un père, ou d'un enfant ou d'un être aimé, ou d'un amant, il le hait, il rejette, il le maudit. Car il n'est rien que par nature, il aime autant que son propre intérêt. C'est son frère, ses parents, sa patrie, son dieu » (πάν ζῶον οὐδενὶ οὕτως ὑκείωται ὡς τῷ ἰδίῳ συμφέροντι. ὅ τι ἂν οὖν πρὸς τοῦτο φαίνεται αὐτῷ ἐμποδίζειν, ἂν τ' ἀδελφὸς ἢ τοῦτο ἂν τε πατήρ ἂν τε τέκνον ἂν τ' ἐρώμενος ἂν τ' ἐραστής, μισεῖ, προβάλλεται, καταράται. οὐδὲν γὰρ οὕτως φιλεῖν πέφυκεν ὡς τὸ αὐτοῦ συμφέρον· τοῦτο πατήρ καὶ ἀδελφὸς καὶ συγγενεῖς καὶ πατρίς καὶ θεός). Traduction J. Souilhé.

³ Épicète, *Diss.*, II 22, 30.

dépend pas de soi. Mais au lieu de développer sur le conflit de rapports non « philiaux », Épictète envisage cet aspect nouveau que sont les *σχέσεις*. L'évaluation incorrecte ne permet aucune relation, aucune « amitié » (*φιλία*) – nous le savons – mais on voit à présent de manière plus concrète que seule une évaluation correcte permet le maintien des *σχέσεις*, ces configurations établies nécessaires au fonctionnement social et à l'accomplissement, pour chacun, de ce qui convient en fonction de la place que l'on occupe. Seule l'une des deux conséquences nous apprend quelque chose de nouveau et nous dit quelque chose des *σχέσεις*. À strictement parler donc, ce texte nous expose une chose que nous savons (absence de relation de *φιλία* chez les « vau-riens ») et une autre que nous n'avons pas encore envisagée : le lien entre l'axiologie stoïcienne – qui rendait possible la *φιλία* – et le « maintien des *σχέσεις* ». La seule thèse explicite de ce texte à propos des *σχέσεις* consiste à dire que leur « maintien » est associé à une certaine axiologie. Seule l'axiologie stoïcienne rend possible le maintien des *σχέσεις*. Cela implique pourtant quelques précisions dans la mesure où les profanes aussi ont, concrètement, des rapports, assument des charges et les remplissent souvent très bien, pendant un temps très long voire toute leur vie. Il performant la *σχέσις* en respectant les actes qu'elle implique et le rapport de subordination qui la caractérise. La question est alors de savoir en quel sens on doit comprendre cette thèse et ce qu'elle nous permet de saisir du lien entre *σχέσεις* et jugement de valeur.

B. Premier élément de réponse : distinction entre configurations-rapports et configurations-relations

On pourrait dire, premièrement, en prenant pour indice la différence des deux conséquences envisagées, que les profanes n'ont pas de véritables relations, puisque les configurations en place ne sont pas fondées sur une disposition vers autrui. Dans la mesure où le maintien des configurations n'est pas fondé sur la *φιλία*, ce n'est qu'abusivement que l'on emploie le terme « relation ». Par exemple, le fait d'avoir les mêmes parents permettrait de parler d'un *rapport* de fraternité. Pourtant, c'est la manière dont on va se rapporter à soi et au monde en fonction d'une certaine axiologie qui permet seulement de parler ou non d'une véritable *relation*, d'amitié (*φιλία*) et par suite d'une *relation* de fraternité entre deux frères. Nous reformulons ici les paragraphes 26 à 32 du chapitre II

22.



Ne va pas examiner, comme font les autres, si ces hommes ont les mêmes parents, s'ils ont été élevés ensemble et par le même pédagogue, mais uniquement s'ils placent leur intérêt (ποῦ τὸ συμφέρον αὐτοῖς τίθενται) en dehors d'eux ou dans leur *prohairesis* (πότερον ἐκτὸς ἢ ἐν προαιρέσει). Si c'est en dehors d'eux (ἂν ἐκτὸς), ne les appelle pas des amis (φίλοι), pas plus que des gens fidèles (πιστοί), sûrs (βεβαίοι), courageux (θαρραλέοι) ou libres (ἐλευθέροι), mais pas même des hommes (ἀλλὰ μηδ' ἄνθρωποι) si tu as du bon sens.¹

C'est seulement dans le cadre d'une axiologie stoïcienne que l'on peut à juste titre et au sens fort nommer telle configuration par son nom et les individus qui la composent par la position qu'ils occupent dans cette configuration : père, fils, frère, époux, épouse. Sans quoi, la configuration n'est qu'une coquille vide, la dénomination d'un *rappor*t de positions où la *relation* n'a pas cours quand bien même chacun se comporte-t-il suivant ce qui est impliqué dans son rôle. Le maintien des *σχέσεις*, au sens fort du terme, implique que la performance du rôle soit fondée sur une axiologie stoïcienne.

C. Deuxième élément de réponse : les configurations des « vau-riens » sont toujours « en sursis »

Là encore, la chose est justifiée puisqu'Épictète montre que les « configurations-rapports », celles qui ne sont pas fondées sur une véritable relation, sont toujours « en sursis ». Dans la mesure où l'on met en œuvre une axiologie non stoïcienne, toute relation est intrinsèquement « en sursis ». Les rapports des « vau-riens » sont toujours en sursis car un jour ou l'autre, l'occasion se présentera qui conduira à la ruine de la relation en question. Parler de « destruction » ou de « ruine » des configurations signifie qu'un rapport conflictuel se fait jour qui, dans le cas des relations qui s'y prêtent, détruit le rapport lui-même (séparation entre époux/épouse) mais, dans tous les cas empêche le rapport de *fonctionner* (le père, par exemple, reste père de son fils mais n'entretient plus avec lui le rapport qu'il devrait avoir).

Les « possessions » – la propriété privée au sens strict du terme aussi bien que la relation contractuelle de conjugalité – interviennent comme les aspérités par où le rapport peut être détruit et l'absence de véritable relation rendue manifeste. Tous les éléments qui ne dépendent pas des individus mais qui sont possédés matériellement ou qui leur sont associés contractuellement et qui font l'objet de désir sont l'occasion de la destruction des relations. Les rapports de subordination ou de protection caractéristiques des relations interindividuelles, le rapport de justice, caractéristique de toute véritable relation, et *a fortiori* de telle relation particulière, est détruit. La structure prédatrice

¹ Épictète, *Diss.*, II 22, 26-28, 1. ἀλλ' ἐξέτασον μὴ ταῦθ' ἂ οἱ ἄλλοι, εἰ ἐκ τῶν αὐτῶν γονέων καὶ ὁμοῦ ἀνατεθραμμένοι καὶ ὑπὸ τῷ αὐτῷ παιδαγωγῷ, ἀλλ' ἐκεῖνο μόνον, ποῦ τὸ συμφέρον αὐτοῖς τίθενται, πότερον ἐκτὸς ἢ ἐν προαιρέσει. ἂν ἐκτὸς, μὴ εἴπῃς φίλους οὐ μᾶλλον ἢ πιστοὺς ἢ βεβαίους ἢ θαρραλέους ἢ ἐλευθέρους, ἀλλὰ μηδ' ἄνθρώπους, εἰ νοῦν ἔχεις. Traduction J. Souilhé.

du comportement, héritée d'un désir inconditionnel de ce qui ne dépend pas de nous, caractéristique d'une évaluation erronée, joue dans ce contexte, le rôle de moyen terme. Le chapitre II 22 donne un bon exemple du rôle *d'embrayeur* que les possessions jouent dans la ruine des *σχέσεις*. Elles sont *l'occasion* de la destruction comme en témoigne entre autres le passage suivant :

Combien de temps (πόσω) Ériphyle n'avait-elle pas vécu avec Amphiaraios et n'était-elle pas mère d'enfants nombreux ? Mais un collier est venu se mettre au milieu (ἤλθεν εἰς τὸ μέσον). Et qu'est-ce qu'un collier ? C'est le jugement que l'on porte sur les choses de ce genre (τὸ δόγμα τὸ περὶ τῶν τοιούτων). C'est là que fut la bestialité (τὸ θηριώδες), là la destruction de l'amitié (τὸ διακόπττον τὴν φιλίαν), celle qui ne permit plus à une femme (τὸ οὐκ ἔων εἶναι γυναικα) d'être une épouse (γαμετήν), à une mère d'être vraiment une mère (μητέρα μητέρα).¹

Cette référence à l'histoire d'Ériphyle² permet à Épictète d'étayer sa thèse selon laquelle seule le « dispositif d'évaluation » permet le maintien des relations et, réciproquement, la thèse selon laquelle toute « (pseudo)relation » profane, toute « (pseudo)relation » qui est fondée sur des manières non stoïciennes de se rapporter au monde est une « (pseudo)relation » en sursis. C'est un rapport qui n'a pas encore trouvé l'occasion de sa destruction. Le temps, la durée pendant laquelle le rapport s'est maintenu, n'est pas une preuve de sa solidité et n'est pas non plus une manière de renforcer la « (pseudo)relation ». Ce n'est pas parce que tel mariage dure depuis des années que celui-ci n'est pas « en sursis ». C'est à ce propos qu'intervient l'histoire qui se veut édifiante. Résumons-là en quelques mots. Ériphyle est la femme d'Amphiaraios d'Argos et la sœur d'Adraste. Polynice la soudoie en lui donnant le « collier d'Harmonie ». Elle persuade alors son mari de prendre part à la guerre des Sept chefs, où il trouve la mort. Pour se venger, son fils Alcméon la met à mort³. L'objet jugé précieux et désirable – le collier – apparaît bien ici comme l'élément qui va

¹ Épictète, *Diss.*, II 22, 33-34. πόσω δ' ἡ Εριφύλη μετὰ τοῦ Αμφιαράου καὶ τέκνων μήτηρ καὶ πολλῶν; ἀλλ' ὄρμος ἤλθεν εἰς τὸ μέσον. τί δ' ἐστὶν ὄρμος; τὸ δόγμα τὸ περὶ τῶν τοιούτων. ἐκεῖνο ἦν τὸ θηριώδες, ἐκεῖνο τὸ διακόπττον τὴν φιλίαν, τὸ οὐκ ἔων εἶναι γυναικα γαμετήν, [τὴν] μητέρα μητέρα. Traduction J. Souilhé.

² Sur le rôle paradigmatique joué par les personnages tragiques, nous renvoyons au chapitre 8.

³ Homère, *Odyssée*, XI, 326 sq. L'histoire se trouve racontée par Apollodore, *Bibliothèque*, III, 6-7 et par Pausanias, *Description de la Grèce*, IX, 41, 2 : « De tous les prétendus ouvrages d'Héphaïstos que les poètes ont célébrés, et que la renommée lui a attribués, il n'y a que ce sceptre d'Agamemnon à l'égard duquel la tradition mérite quelque confiance. Les Lyciens, à la vérité, montrent à Patare, dans le temple d'Apollon, une coupe de bronze qui est, à ce qu'ils disent, une offrande de Téléphe et un ouvrage d'Héphaïstos ; mais ils ignorent, à ce qu'il paraît, que Théodore et Rhoecos de Samos sont les premiers qui aient trouvé l'art de couler le bronze au moule. Les Achéens de Patras assurent aussi que le coffre qu'Eurypylos apporta de Troie, avait été fait par Héphaïstos ; mais à dire la vérité, ils ne le laissent pas voir. Amathonte est une ville de l'île de Chypre, où l'on voit un ancien temple d'Aphrodite et d'Adonis ; on y conserve, à ce que prétendent les habitants, le collier qui, originairement, fut donné à Harmonie, et qu'on nomme le collier d'Ériphyle, parce qu'elle le reçut en présent pour trahir son mari. Ce collier fut consacré à Delphes par les fils de Phégée. J'ai raconté dans mon livre sur l'Arcadie, par quel moyen ils l'avaient eu ; il fut enlevé de ce temple par les tyrans des Phocéens, mais je ne crois point qu'il soit à Amathonte dans le temple d'Adonis ; en effet, le collier qu'on voit dans ce temple, est de

cristalliser la structure du désir d'Ériphyle. Tant que rien ne s'était présenté, elle accomplissait son devoir d'épouse et de mère. Mais dès que se présente un objet susceptible d'exciter son désir, cet objet devient le critère majeur de son action. Le collier est l'occasion de l'abandon, par Ériphyle, de son rôle d'épouse et de mère. Épictète précise bien le rôle de simple « embrayeur » que joue l'objet. Ce n'est pas l'objet qui est cause du changement d'attitude d'Ériphyle, mais l'objet *en tant qu'il rencontre une certaine structure de désir, elle-même héritée d'une certaine manière – non stoïcienne – d'évaluer le monde*. « Ce sont nos jugements » qui déterminent encore et toujours la structure du désir et une axiologie non stoïcienne conduit à une structure de désir non seulement désastreuse pour l'individu mais encore pour le fonctionnement social. La réflexion d'Épictète excède encore une fois la question du bonheur et du malheur pour penser les conséquences sociales de la manière dont chacun se rapporte à lui-même. Le collier n'est qu'un échantillon de la vaste catégorie des choses qui ne dépendent pas de nous, à quoi renvoie le pronom démonstratif (τὰ τοιαῦτα). La propriété privée n'est qu'un aspect puisque les personnes sont aussi impliquées, mais également les événements. D'autre part, c'est, nous l'avons dit, ce désir inconditionnel des possessions, de l'avoir, qui est stigmatisé dans la mesure où il apparaît essentiellement comme une occasion de la destruction des rapports.

C'est également pour une autre raison que le désir d'objet que les configurations peuvent être considérées comme « en sursis ». Ce peut être aussi pour une autre raison que le désir d'objet que l'on peut être tenté de rompre la relation, une raison qui participe néanmoins de la même structure de désir, un désir hors de soi fondé sur une axiologie non stoïcienne. Outre la dimension prédatrice qui conduit à prendre l'initiative dans la rupture de la relation, à affecter autrui, il est en effet nécessaire de prendre en compte le fait que, pour quiconque ne met pas en œuvre l'axiologie stoïcienne, tout rapport à autrui est douloureux. La situation de qui entre avec moi dans une

pierres vertes enchâssées dans de l'or, tandis qu'Homère dit, dans l'*Odyssée*, que celui qui fut donné à Ériphyle était tout en or, et voici ses expressions : 'Elle reçut de l'or pour trahir son cher époux'. Il n'ignorait cependant pas qu'il y avait des colliers enrichis de divers ornements ; car, dans la conversation d'Eumée et d'Ulysse, avant que Télémaque fût venu de Pylos dans la maison d'Eumée, on remarque les expressions suivantes : 'Il vint à la maison de mon père un homme très rusé ; il avait un collier d'or garni d'ambre jaune'. Et dans les présents que les prétendants font à Pénélope, il est question, entre autres choses, d'un collier que lui donne Eurymachus : 'Eurymachus lui apporta un collier d'or très bien travaillé, garni d'ambre jaune, et éclatant comme le soleil'. Mais il ne dit point qu'Ériphyle eût reçu un collier d'or orné de pierreries. Ainsi le sceptre dont il s'agit, est le seul ouvrage qui soit vraisemblablement de Vulcain. Il y a au-dessus de la ville un rocher nommé Pétrachus ; on dit que c'est là que Saturne fut trompé par Rhéa, qui lui donna une pierre au lieu de Jupiter. On voit sur le sommet de la montagne une petite statue de Jupiter ; on fabrique à Chéronée des huiles odorantes qu'on tire du lys, de la rose, du narcisse et de l'iris ; ces huiles servent de remèdes contre certaines douleurs. Quant à l'huile de rose, si vous en frottez les statues en bois, elle les préserve de la pourriture. L'iris est une plante qui croit dans les marais ; elle est de la même grandeur que le lys, mais elle n'est pas blanche et a beaucoup moins d'odeur ». Traduction M. Clavier.

configuration est une occasion d'affection qui conduit à désirer rompre la relation en cessant tout simplement d'assumer son rôle, en l'assumant mal. La maladie de la fille qu'il aime de manière inconditionnelle conduit le père aimant¹ à délaisser son enfant, ce qui ne relève manifestement pas de la conduite d'un « bon père » pour Épictète. De même, l'attitude d'un frère qui tente de s'approprier la plus grosse part de l'héritage ou du champ² conduit celui qui ne se conduit pas en stoïcien à répliquer et à batailler pour rétablir au moins l'équilibre voire s'arroger lui-même une plus grosse part. Il ne va pas se laisser faire, quitte à se montrer violent, agressif, grossier et, de ce fait à ne pas assumer – certes mimétiquement – le rôle qui correspond à la position qu'il occupe dans le corps social. Les « (pseudo)relations » que les « vau-riens » entretiennent avec autrui, la plupart du temps affectent, et c'est souvent parce qu'elles affectent qu'elles sont rompues. De fait, on comprend que pour la plupart, le rapport à autrui est une occasion de trouble. Le maintien de ses rapports de sociabilité apparaît comme quelque chose qui affecte et qui explique que l'on ne continue pas forcément à jouer son rôle, ce qui contribue à la rupture de telle ou telle *σχέσις*, cette rupture résidant fondamentalement, on l'a dit, dans le fait de ne pas se comporter comme l'implique la position que l'on occupe dans telle ou telle configuration. La sociabilité apparaît comme une occasion de trouble dans la mesure où l'un des termes de la relation pâtit³ ou me fait pâtir⁴, dans la mesure où elle nous met en rapport avec des termes qui nous déplaisent⁵, dans la mesure où la position que l'on occupe nous déplaît en regard de son infériorité par rapport à l'axiologie en vigueur, par exemple si l'on doit assumer un rôle de mendiant ou de « simple particulier » (*ιδιώτης*)⁶. La plupart du temps, on

¹ Épictète, *Diss.*, I 11, 1-5 : « Un personnage haut placé étant venu chez Épictète, en l'interrogeant sur les détails qui le concernaient, lui demanda s'il avait femme et enfants. Il dit que oui. Épictète lui demanda alors : — Et comment t'en accommodes-tu? — Fort mal, dit-il. (...) moi, dit-il, mes enfants me donnent tant de peine que, avant-hier, comme ma petite fille était malade et paraissait en danger, je n'ai pu supporter de la voir en cet état et suis parti en fuyant, jusqu'à ce que l'on vienne m'annoncer qu'elle était rétablie » (Αφικόμενου δὲ τινος πρὸς αὐτὸν τῶν ἐν τέλει πυθόμενος παρ' αὐτοῦ τὰ ἐπὶ μέρους ἠρώτησεν, εἰ καὶ τέκνα εἶη αὐτῷ καὶ γυνή. τοῦ δ' ὁμολογήσαντος προσεπέθετο. — Πῶς τι σὺν χρηρῇ τῷ πράγματι; — Αθλίως, ἔφη. [...] ἐγὼ, ἔφη, οὕτως ἀθλίως ἔχω περὶ τὰ παιδάρια, ὥστε πρῶην νοσοῦντός μου τοῦ θυγατρίου καὶ δόξαντος κινδυνεύειν οὐχ ὑπέμεινα οὐδὲ παρεῖναι αὐτῷ νοσοῦντι, φυγὼν δ' ὀχρόμην, μέχρις οὗ προσήγγειλέ τις μοι ὅτι ἔχει καλῶς). Traduction J. Souilhé. R. Salles a proposé lors de la séance du 26 mars du cycle de conférences Léon Robin une lecture très moralisante de ce chapitre que nous ne partageons pas dans la mesure où elle fait fonds sur des principes proprement aristotéliens et adopte sans préalable une perspective judicatrice. Le personnage n'est là au contraire que pour examiner avec Épictète ce qui ne va pas et s'inscrit dans une problématique relative au critère à l'aune duquel l'ensemble des réalités doivent être examinées. Il ne s'agit pas de savoir si le père est « responsable » mais de comprendre en quoi son jugement est faux et pourquoi la position d'Épictète est juste, c'est-à-dire en fonction de quel *critère*

² Épictète, *Diss.*, III 3, 9 sq.

³ Épictète, *Diss.*, I 11.

⁴ Épictète, *Diss.*, II 22, 22-24 ; *Man.*, 30.

⁵ Épictète, *Diss.*, I 12, 28 : « Malheureux que je suis, j'ai tel père ou telle mère ! »

⁶ Épictète, *Man.*, 17, 1, 1, 4. Ce passage fera l'objet d'une analyse détaillée dans le chapitre 8 consacrée à la modélisation théâtrale. Sur le contentement du lot qui nous est attribué, voir Marc Aurèle, *P VI 16* et *V 8* par exemple.

constate une défection à l'égard de son rôle, ce qui implique que le lien ne se trouve pas maintenu. L'ensemble du chapitre II 22, dédié à l'amitié est en fait consacré à cette sociabilité douloureuse.

Une configuration qui n'est qu'un simple rapport – où personne ne mobilise une axiologie stoïcienne fondant une véritable relation « filiale » – est toujours « en sursis ». A strictement parler, les « destructions » qui se manifestent par un conflit ou par des injustices, sont la manifestation extérieure d'une absence de *relation* initiale. Le père qui ne se conduit « plus » en père ne s'était à la limite *jamais* conduit en père au sens où il n'avait jamais accompli les actes d'un père en fonction d'une évaluation stoïcienne, sans quoi, il y aurait eu véritable relation et il n'aurait jamais changé. Dans la mesure où il n'y a pas de *relation*, les configurations sociales des profanes sont toujours en sursis. A l'inverse, une configuration qui repose sur une relation – autrement dit sur la mise en œuvre de part et d'autres du « dispositif d'évaluation » – ne peut jamais être détruite et c'est en ce sens qu'Épictète affirme que seule l'axiologie stoïcienne assure le maintien des *σχήσεις*, précisément parce qu'elle assure un maintien pérenne, par opposition au caractère sursitaire du maintien des configurations qui ne reposent pas sur une véritable relation, autrement dit qui ne mettent pas en œuvre le « dispositif d'évaluation ».

Ainsi se manifeste concrètement l'« insociable sociabilité » des « vau-riens ». Tous tendent effectivement nous nouer des liens, à entrer avec autrui dans un jeu de configurations multiples, mais, du fait d'une évaluation incorrecte, aucun n'est capable d'amitié et, par conséquent ne peut nouer aucune véritable relation, mais seulement entretenir des rapports en sursis, intrinsèquement voués à la destruction.

6. 2. 2. 3. La portée concrète du « dispositif d'évaluation » : absence de trouble pour celui qui s'y connaît et maintien unilatéral de la relation

Dans la mesure où le « dispositif d'évaluation » n'est adopté effectivement que par quelques-uns, nous avons donc affaire à une sociabilité dissociée. On distingue une sociabilité malheureuse et en péril d'une part et, de l'autre, une sociabilité qui est maintenue sans douleur et qui est partie prenante de la vie heureuse. La sociabilité est tantôt associée au malheur et au trouble, tantôt à l'absence de trouble. Cette opposition se rattache à des types d'agents différents. Selon qu'elle est mise en œuvre par le philosophe ou par le « vau-rien », la *σχέσις* est occasion de trouble ou, au contraire, occasion de manifester une impassibilité totale.

Il est donc possible d'envisager trois types de configurations que nous allons énumérer par ordre de fréquence croissant : les configurations qui n'impliquent que des philosophes, les

configurations où le philosophe est en rapport avec des profanes, les configurations qui n'impliquent que des profanes. Nous venons de parler de ces dernières. Les secondes nous intéressent tout particulièrement car elles permettent d'envisager la portée effective du dispositif d'évaluation. Nous avons affaire à des configurations dissymétriques où *seul* le « philosophe » agit en maintenant pleinement les *σχέσεις*.

Le « dispositif d'évaluation » permet donc concrètement au « philosophe » en question de ne pas être affecté, comme le sont les profanes, et *pour cette raison* de maintenir, autant qu'il dépend de lui, la relation. Il n'est pas empêché – il ne s'est pas mis dans une situation qui l'empêche – d'accomplir le rôle qu'il assume dans telle configuration donnée. N'étant pas dans l'amour excessif, il continuera à se conduire en père. Ne désirant pas de manière inconditionnelle des objets ou des personnes, il ne s'affectera pas qu'un frère ait plus que lui et ne répliquera pas si on l'insulte ou si on l'injurie¹. Aussi peut-il maintenir, autant qu'il dépend de lui, un rapport qui apparaît aux profanes douloureux et à rompre. Il ne cherchera pas à avoir plus, à prendre la part d'un autre. En d'autres termes, le « dispositif d'évaluation » permet de ne pas se laisser affecter par le rapport et conduit également à n'affecter personne. Le gain du « dispositif » est donc double : d'un côté, c'est une sociabilité tranquille qui se fait jour, quand bien même les situations mettent-elle en rapport avec des « vau-riens » avides et fragiles. En revanche, on le voit, le « dispositif d'évaluation » ne permet concrètement qu'un maintien *unilatéral* des configurations existantes nécessaires au fonctionnement social. Le maintien de la relation effective dépend de chacun et, de fait, le maintien de la relation est unilatérale entre un philosophe et un « vau-rien » ; le premier est seul à faire tout ce qui dépend de lui pour la maintenir. En d'autres termes, le « dispositif » permet à la fois de maintenir la relation, autant qu'il dépend de soi, tout en y demeurant libre malgré le comportement des autres membres qui, du fait d'une évaluation incorrecte, se comporte en prédateurs.

6. 2. 2. 4. *Le nécessaire maintien des σχέσεις dans le cadre d'une stratégie de libération*

Nous avons montré que le « dispositif d'évaluation » assurait la *possibilité* du maintien des relations – et encore ne s'agit-il, concrètement, que d'un maintien unilatéral. Il importe d'insister sur la *nécessité*, pour chacun, de les maintenir, autant qu'il dépend de soi. Si le philosophe *peut* être libre

¹ Épictète, *Diss.*, I 29, 29 l'homme éduqué reste aussi imperméable qu'une pierre ; III 20, 9 ; IV 5, 9 ; Musonius, *D.*, X, mais il convient de prendre en compte la tonalité légèrement polémique du traité qui, selon C. Lutz que nous suivons, est dirigé contre les cyniques qui, après avoir été insultés à la suite de leur provocations répétées, menaient des actions en justice contre les insulteurs.

dans le cadre de relations codifiées, il se *doit*, autant qu'il dépend de lui, de les maintenir¹. Reste à savoir pourquoi.

Le maintien des *σχέσεις* se présente tout à la fois comme un élément indispensable à la vie de la cité² et comme une manière, pour l'homme de réaliser son être social. Les *σχέσεις*, et par conséquent leur maintien, sont en effet le cadre ou la matrice dans lesquels la sociabilité de l'homme se manifeste et se réalise, autrement dit le lieu où se réalise les fonctions propres de l'homme³ et une vie propre à l'homme, c'est à dire une vie sociale comme celle de l'abeille⁴. Le mariage occupe à cet égard une place fondamentale puisque, comme le souligne V. Laurand, « il correspond au temps de la vie où se mettent à fonctionner, si l'on peut dire, les tendances que la nature a inscrites dans l'être humain comme désir de la procréation et de la communauté »⁵. Musonius, tout comme Hiéroclès⁶ et à la suite d'Antipater⁷, accorde une importance toute particulière au mariage – et par suite à la

¹ Épictète, *Diss.*, III 2, 4 : « Le deuxième [sujet auquel doit s'exercer l'homme qui veut être honnête] concerne le devoir : car il ne faut pas être impassible à la manière d'une statue ; il faut maintenir nos rapports naturels ou acquis avec autrui, comme homme religieux, comme fils, comme frère, comme père, comme citoyen » (δεύτερός ἐστιν ὁ περὶ τὸ καθήκον· οὐδεὶς γὰρ με εἶναι ἀπαθὴ ὡς ἀνδριάντα, ἀλλὰ τὰς σχέσεις τηροῦντα τὰς φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους ὡς εὐσεβῆ, ὡς υἱόν, ὡς ἀδελφόν, ὡς πατέρα, ὡς πολίτην). Traduction É. Bréhier.

² Épictète, *Diss.*, III 7, 19-21, 1 : « Par le dieu, imagines-tu une cité peuplée d'Épicuriens ? — Je ne me marierai pas. — Moi non plus, car il ne faut pas se marier.' Ni avoir des enfants, ni s'occuper de politique ! Que se passera-t-il ? D'où viendront les citoyens ? Qui les instruira ? Qui sera le chef des éphèbes ? Que leur apprendra-t-on ? Ce qu'on apprenait à Lacédémone ou à Athènes ? Prends un enfant et guide-le selon tes doctrines. Ces doctrines sont mauvaises, capables de subvertir les villes, de détruire les familles, et elles ne conviennent même pas à des femmes. Abandonne-les, homme ! » (Τὸν θεόν σοι, ἐπινοεῖς Ἐπικουρείων πόλιν; ἐγὼ οὐ γαμῶ 'οὐδ' ἐγὼ· οὐ γὰρ γαμητέον.' ἀλλ' οὐδὲ παιδοποιητέον, ἀλλ' οὐδὲ πολιτευτέον. τί οὖν γένηται; πόθεν οἱ πολῖται; τίς αὐτοὺς παιδεύσει; τίς ἐφήβαρχος, τίς γυμνασιάρχος; τί δὲ καὶ παιδεύσει αὐτούς; ἂν Λακεδαίμονιοι ἐπαιδεύοντο ἢ Ἀθηναῖοι; λάβε μοι νέον, ἄγαγε κατὰ τὰ δόγματα σου. πονηρὰ ἐστὶ τὰ δόγματα, ἀνατρεπτικὰ πόλεως, λυμαντικὰ οἴκων, οὐδὲ γυναιξὶ πρέποντα. ἄφες ταῦτ', ἄνθρωπε). Traduction É. Bréhier. À propos du mariage chez Épictète, cf. G. Reydams-Schils, « Virtue, Marriage, and Parenthood in Simplicius' Commentary on Epictetus' 'Encheiridion' », dans K. Corrigan et J. Turner (éds.), *Platonisms : Ancient, Modern and Postmodern*, Leiden, Brill, 2007, p. 109-125.

³ C'est l'une des thèses fortes que défend G. Reydams-Schils, *The Roman Stoics, op. cit.* p. 68-69. « The analysis of the doctrine of (preferred) indifferents and related matters has yielded the conclusion that social relationships are the most important sphere of action for proper functions and that, for the later Stoics at least, relationships fall under the strong version of the circumstances clause, requiring a special dispensation to be overruled ». L'ensemble du chapitre 5 est consacré à cette question. Le chapitre 4 est très intéressant en ce qu'il s'intéresse tout particulièrement aux relations filiales.

⁴ Musonius, *D.*, XIV.

⁵ V. Laurand, « Souci de soi et mariage chez Musonius Rufus », dans C. Lévy et F. Gros (éds.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, p. 85-116 (p. 104).

⁶ Ιεροκλέους ἐκ τοῦ Περί γάμου, d'après Stobée, *Eclog.*, IV, 22a, 21, t. IV, p. 502, 1-7 W ; IV, 22a, 22, t. IV, p. 502, 8-503, 10 W ; IV, 22a, 23, t. IV, p. 503, 11-16 W ; IV, 22a, 24, t. IV, p. 503, 17-507, 5 W ; IV, 24a, 14, t. IV, p. 603, 8-605, 16 W, ce dernier passage concernant essentiellement la procréation et la question de savoir s'il faut avoir beaucoup d'enfants (ὁ τῆς πολυτεκνίας λόγος). Cf. également *Suda*, s. v. ἐμποδῶν qui affirme que, selon le stoïcien Hiéroclès « il faut se marier s'il n'y a pas d'empêchements ». Pour une analyse du rapport de la proximité manifeste avec Musonius et dans une moindre mesure avec Antipater, cf. I. Ramelli, *op. cit.*, p. 111-119. À propos des parents (γονεῖς), voir Stobée, *Eclog.*, IV, 25, 53, p. 640, 4-644, 15.

⁷ Il a notamment écrit un traité *Sur le mariage* (Περὶ γάμου) et *Sur la vie en commun avec une épouse* (Περὶ γυναικὸς συμβιώσεως), respectivement d'après Stobée, *Eclog.*, et IV, 22a, 25, t. IV, p. 507 W sq. = *SVF* III, Ant., 63 ; et *Eclog.*, IV,

procréation¹, même si pour lui comme pour Antipater ou Hiéroclès, c'est finalement la communauté de vie (συμβίωσις) et la sollicitude (κηδεμονία) entre époux² qui sont les véritables finalités du mariage, celui-ci ressemblant également à cette κρᾶσις que nous évoquions plus haut à propos des sages. Musonius insiste notamment sur l'importance *politique* du mariage³, dont il fait un élément fondamental du lien social. L'enjeu du mariage déborde en effet le cadre familial et concerne le lien social dans son entier.

Le mariage (γάμος) est principe du fondement de la famille (ἀρχὴ οἴκου περιβολῆς). De telle sorte que celui qui fait disparaître de chez les hommes le mariage, il fait disparaître également la famille, il fait disparaître aussi la cité, il fait disparaître encore la totalité de la race humaine.⁴

Le devoir du mariage est l'exigence d'en passer par une relation qui structure toutes les autres relations sociales et qui en est l'origine. Le couple, comme le souligne V. Laurand, est la première communauté. Le mariage est une manière de se donner les moyens de prolonger vers autrui la relation que l'on a à soi. Il permet de passer d'un cercle à l'autre de l'οἰκείωσις telle qu'en rend compte Hiéroclès. On comprend la portée de l'adultère et la véhémence d'Épictète à cet égard⁵.

Il est une autre raison pour laquelle il convient de maintenir ses rapports avec autrui quand bien même ils s'avèrent souvent désavantageux pour les possessions concrètes. Le souci de soi implique le rapport avec autrui, un rapport réel et concret dans le cadre de relations concrètes. Par exemple, la manière dont le mari se rapporte à la femme et réciproquement, est une manière de

22d, 103, t. IV, p. 539 W sq. = *SVF* III, Ant., 62. Il affirme notamment que le mariage est le premier des convenables. Cf. également T. Bénatouïl, *Les stoïciens III, op. cit.*, p. 83, note 21.

¹ Musonius, XIII A, 2-5. « La communauté de vie et de procréation des enfants, tel est le but principal du mariage. Car le marié et la mariée doivent s'unir chacun l'un à l'autre pour tout, de telle sorte qu'à la fois chacun vive avec l'autre et fasse des enfants avec l'autre et considère toutes choses comme commune et aucune propre, pas même son corps » (Τὸν γὰρ γαμοῦντα, ἔφη, καὶ τὴν γαμουμένην ἐπὶ τούτῳ συνιέναι χρὴ ἐκάτερον θατέρῳ, ὥσθ' ἅμα μὲν ἀλλήλοισ βιοῦν, ἅμα δὲ <παιδο>ποιεῖσθαι, καὶ κοινὰ δὲ ἡγεῖσθαι πάντα καὶ μηδὲν ἴδιον, μηδ' αὐτὸ τὸ σῶμα). Traduction V. Laurand. Également XII, 6-10. « Il faut que ceux qui ne vivent pas dans la mollesse ou ne sont pas mauvais tiennent pour seul plaisirs sexuels justes ceux qui s'assouissent dans le mariage et qui ont pour finalité de procréer des enfants, parce qu'ils sont conformes à la loi. Ceux qui ne constituent qu'une pure recherche de plaisir sont injustes et illégaux, même s'ils ont lieu dans le mariage » (χρὴ δὲ τοὺς μὴ τρυφώντας ἢ μὴ κακοὺς μόνον μὲν ἀφροδίσια νομίζειν δίκαια τὰ ἐν γάμῳ καὶ ἐπὶ γενέσει παιδῶν συντελούμενα, ὅτι καὶ νόμιμά ἐστιν. τὰ δὲ γε ἡδονὴν θηρώμενα ψιλὴν ἄδικα καὶ παράνομα, κὰν ἐν γάμῳ ᾗ).

² Musonius, *D.*, XIII A, 8-9.

³ Musonius, *D.*, XIII A et B ; XIV. V. Laurand, *art. cit.*, insiste tout particulièrement sur cet aspect, contre M. Foucault (cf. ci-dessous), notamment à partir d'une attention toute particulière au πόθος, le désir du désir de l'autre comme communauté à construire, sous la double pulsion sexuelle et sociale (δμιλία et κοινωνία). Voir également, *Stoïcisme et lien social à l'époque impériale. Enquête autour de l'enseignement de Musonius Rufus*, thèse de doctorat de l'Université Paris XII-Val de Marne, sous la direction du professeur C. Lévy, 2002, notamment la deuxième partie.

⁴ Musonius, *D.*, XIV, 38-40. ἀρχὴ δὲ οἴκου περιβολῆς γάμος. ὥστε ὁ ἀναιρῶν ἐξ ἀνθρώπων γάμον ἀναιρεῖ μὲν οἶκον, ἀναιρεῖ δὲ πόλιν, ἀναιρεῖ δὲ σύμπαν τὸ ἀνθρώπειον γένος. Traduction V. Laurand.

⁵ Cf. ci-dessus.

prendre soin de soi¹. Et il en va de même pour tout autre type de rapport, ce qu'affirme Épictète de manière provocante, nous y reviendrons, en disant que tous les soins qu'il apporte au tyran sont une manière de se soucier de lui-même². Les rapports de sociabilité n'apparaissent pas comme un obstacle à l'absence de trouble mais au contraire comme le lieu où peut se conquérir une véritable tranquillité, de la même manière la vertu ne se manifeste réellement que dans l'usage qu'elle fait des indifférents qualifiés.

Plus encore, ne pas rompre avec un rapport désavantageux est une manière de ne pas s'aliéner. La non intervention dans le donné³ est en effet un élément essentiel de la libération des troubles envisagée par Épictète⁴. Maintenir ses rapport est un « devoir » qui permet de réaliser concrètement la sociabilité naturelle qui caractérise l'humain, mais cela exprime aussi une adhésion à ce qui est, à l'ordre des choses fut-il injuste. La conservation du donné est un élément essentiel de la stratégie de libération, ce qui conduit à un respect des codes, des lois, des coutumes et de ses rapports de sociabilité indépendamment de toute réciprocité⁵. Il n'est jamais question de résister, de s'opposer en actes à un comportement que l'on estimerait injuste. Non seulement l'axiologie stoïcienne (et elle seule) permet de maintenir des configurations existantes, mais ce maintien relève d'un « devoir » et s'inscrit dans un processus de libération. Une double caractéristique de la liberté se fait donc jour : une liberté où il peut m'arriver de subir le dépouillement et les violences d'une part et, d'autre part, une liberté qui se caractérise pas le maintien, autant qu'il dépend de soi, de la situation actuelle, quelle qu'elle soit.

¹ M. Foucault, *Le souci de soi, Histoire de la sexualité*, tome 3, Paris, Gallimard, 1984, p. 218 : « L'attention à soi et le soin de la vie à deux ont pu être étroitement associés. (...) La conjugalité fait partie intégrante de la culture de soi ». Cf. *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981-1982, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 184 ; 188-194 qui envisageait déjà la question du rapport entre souci de soi et souci des autres. Cet aspect qui fait du souci des autres une manière de se soucier de soi n'est pas le seul, comme nous le soulignent V. Laurand dont nous citons l'analyse, mais il reste néanmoins important.

² Épictète, *Diss.*, I 24, 12-13. Cf. l'analyse que nous en proposons au chapitre 9.

³ Le « donné » fait ici référence à « ce qui est » et me constitue en tant qu'être physique, socio-politique, psychique mais qui ne dépend pas de moi. C'est la dimension arbitraire de l'être au monde.

⁴ Épictète, *Diss.*, II 17, 21-22 : « Il ne faut pas tirer [la liberté] du dehors en cherchant à changer l'arrangement des choses » (οὐ γὰρ ἤδει, ποῦ κεῖται τὸ ποιεῖν ἃ θέλομεν, ὅτι τοῦτο οὐκ ἔξωθεν δεῖ λαμβάνειν οὐδὲ τὰ πράγματα μετατιθέντα καὶ μεταρροζόμενον). Traduction J. Souilhé.

⁵ Épictète, *Diss.*, III 20, 11; *Man.*, 30.

6. 2. 3. Assujettissement *versus* liberté dans le cadre de tentatives de domination.Enquête à partir des *Entretiens*

Il nous reste à présent à aborder un dernier aspect des relations entre individus où le « dispositif d'évaluation » est impliqué à titre essentiel, ce qui nous permet d'envisager un troisième et dernier enjeu pour cette manière de se rapporter à soi et au monde qui respecte les règles du jugement fondées sur l'axiologie stoïcienne – et réciproquement, une troisième conséquence du dysfonctionnement du « dispositif », dont la possibilité avait été envisagée dès la première partie. Nous entendons analyser les rapports interindividuels en tant qu'ils sont l'occasion de rapports de maîtrise – ou de tentatives de maîtrise – des individus les uns sur les autres. Les notions κύριος, τύραννος, δεσποτής, ἐξουσία, δούλος ἐλεύθερος seront au cœur de cette analyse. Ici, ce n'est plus le désir d'objet lui-même mais son *usage* par un tiers qui nous intéresse dans la mesure où il s'agit, à travers le désir d'objet, de capturer une liberté et de faire agir autrui à sa guise. Nous voudrions montrer que le risque d'assujettissement ou la possibilité de se libérer de toute tentative d'assujettissement sont respectivement associés à la manière dont on évalue le monde, à l'axiologie que l'on met en œuvre. Réciproquement, assujettissement ou liberté sont une conséquence, dans le cadre des rapports interindividuels, d'une certaine manière de se rapporter à soi. Tel est le troisième et dernier enjeu que nous nous proposons d'analyser dans cette section.

6. 2. 3. 1. *L'assujettissement comme maîtrise d'autrui ; éléments de définition*

Les tentatives d'assujettissement que nous entendons analyser ici font référence à une certaine forme de maîtrise bien spécifique, que nous aurons à distinguer d'autres acceptations : c'est le désir, pour un individu, d'en maîtriser un ou plusieurs autres, ce qui revient toujours, à terme, à pouvoir le ou les faire agir à sa guise.



A. Qu'est-ce qu'un maître ? Celui dont dépend le bonheur et le malheur et qui est capable d'agir sur des actions

Le maître, c'est celui qui a (du) pouvoir (ἐξουσία). Ce terme, très employé par Épictète¹, fait référence d'abord au pouvoir au sens de capacité à faire une chose, de contrôle sur autrui avec l'idée d'absolu², et par suite fait expressément référence à un pouvoir de vie et de mort³ ; il peut également désigner une certaine *position* d'autorité sans préjuger de la nature effective de la relation et renvoie ainsi au magistrat ou au corps de magistrats ; mais il peut aussi faire référence à l'*abus* d'autorité⁴ d'une part et, d'autre part à l'*abondance* puis à l'*excès* de moyens, de ressources⁵. Le terme oscille donc entre une acception effective de la force (l'expression d'une force absolue indépendamment d'une position d'autorité reconnue) et une acception formelle (l'autorité compétente qui n'a pas forcément la force de...), mais Épictète utilise essentiellement l'acception effective et privilégie en revanche une distinction entre une acception légitime et illégitime du pouvoir, selon que ce pouvoir porte sur ce qui dépend de nous ou sur autrui. Ce « pouvoir » peut en effet s'exercer sur autrui, sur soi-même, sur des choses, cette relation de pouvoir s'inscrivant dans un cadre légal ou relevant d'une acception philosophique. Le maître – selon l'acception spécifique qui nous intéresse ici – est défini comme celui qui, quel que soit son statut, qui qu'il soit⁶, a pouvoir sur un autre homme *au sens où* il peut faire son bonheur ou son malheur⁷, au sens où il peut le jeter dans le trouble⁸. Ce rapport de maîtrise se traduit par une inquiétude fondamentale de la part de celui qui subit cette maîtrise⁹. Le mot de « maître » prononcé par un tiers est à lui seul capable de plonger dans le trouble¹⁰. Prononcé

¹ On en compte 27 occurrences. Il faut également mentionner une occurrence de ἀυτέξουσία en *Diss.*, II 2, 3, 2 qui fait référence aux « choses qui dépendent de nous » et qui, si on les considère à leur juste valeur, assurent précisément la liberté et l'indépendance.

² C'est en ce sens que Musonius l'emploie en *D.*, XXXI, 1-3 : « ceux qui se sont habitués à dire à leurs sujets, à propos de n'importe laquelle des choses qu'ils font, non pas 'c'est mon devoir', mais 'c'est en mon pouvoir' » (οἱ πρὸς τοὺς ὑπηκόους ὑπὲρ ὧν ἂν πράττωσι μὴ τὸ 'καθήκει μοι' λέγειν μεμελετηκότες, ἀλλὰ τὸ 'ἔξεστί μοι'). Notre traduction.

³ *LSJ*, s. v. ἐξουσία : « power, authority to do a thing ». Pour le pouvoir de vie et de mort, cf. Julius Pollux, *Onomastikon*, VIII, 86-87.

⁴ *LSJ*, s. v. ἐξουσία : « abuse of authority, licence, arrogance », y compris en un sens poétique (cf. Strabon, I, 2, 17). Le terme est associé à ὕβρις chez Thucydide, *Historiae*, I, 38.

⁵ *LSJ*, s. v. ἐξουσία : « abundance of means, resources », ce qui peut même renvoyer concrètement à une richesse excessive et, par suite, à la pompe.

⁶ Nous allons préciser cet aspect dans les paragraphes qui suivent.

⁷ Épictète, *Diss.*, III 24, 70-74 (λυπήσαι) ; I 19, 24-24 (le tribun nouvellement promu s'estime jouir de grands biens et s'en trouve heureux). Texte cité en fin de chapitre.

⁸ Épictète, *Diss.*, I 29, 60.

⁹ Épictète, *Diss.*, II 1, 28.

¹⁰ Épictète, *Diss.*, I 29, 60. Nous reviendrons spécifiquement sur la question des discours et de leur efficacité.

par celui qui s'avère troublé, le mot de maître, au vocatif κύριε, vient sanctionner¹, voire nouer ce rapport de maîtrise quand l'individu pense que ce qu'il désire dépend d'un autre qu'il estime alors opportun de flatter dans cette position de supériorité pour obtenir l'objet en question².

Plus fondamentalement, la maîtrise de ce maître se caractérise par sa capacité à *faire agir* à sa guise celui qu'il maîtrise et contre la volonté de ce dernier³, cette action étant également le signe et le symptôme de son allégeance. Celui qui agit est alors forcé d'agir (*ἀναγκάζομαι*) ou empêché d'agir (*κωλύομαι*)⁴. Réciproquement, le maître est celui qui peut forcer à agir (*ἀναγκάζω*) ou empêcher d'agir (*κωλύω*).

La position institutionnelle du maître est, à strictement parler, indifférente. Elle se calque certes généralement sur la distribution des charges (l'empereur, le procureur, n'importe quel supérieur)⁵, des richesses (par exemple les riches vieillards et vieillardes)⁶ et de la force physique (celui qui est au pouvoir et dispose par conséquent d'armes et de gardes)⁷. Mais il est en revanche tout à fait possible à n'importe qui, indépendamment de cette position élevée dans le jeu politique et économique d'être le maître de l'un de ceux que l'on appelle les puissants. On songe par exemple à la petite esclave qui peut, même si cela n'est pas constant, faire agir son maître à sa guise⁸.

¹ Épictète, *Diss.*, IV, 1, 56, 3-57, 4 : « Celui qu'un autre peut empêcher ou forcer d'agir, affirme hardiment que celui-là n'est pas libre. Et ne regarde pas, je t'en prie, à ses grands-parents ou à ses ancêtres, ne va pas chercher s'il y a eu achat et vente, mais si tu l'entends dire, du fonds de l'âme et avec émotion 'maître', alors même que douze faisceaux le précèderaient, appelle-le esclave » (Οντινα οὖν ἐπ' ἄλλω κωλύσαι ἔστι καὶ ἀναγκάσαι, θαρρῶν λέγε μὴ εἶναι ἐλεύθερον. καὶ μὴ μοι πάππους αὐτοῦ καὶ προπάππους βλέπε καὶ ὠνήν ζητεῖ καὶ πρᾶσιν, ἀλλ' ἂν ἀκούσης λέγοντος ἔσωθεν καὶ ἐκ πάθους 'κύριε', κἂν δώδεκα ῥάβδοι προάγωσιν, λέγε δούλον). Traduction J. Souilhé modifiée.

² Épictète, *Diss.*, II 7, 3 ; 9 ; III 10, 15 ; IV 1, 145.

³ Épictète, *Diss.*, IV 1, 11-12, 1 : « Crois tu que le fait d'agir contre son gré sous la contrainte, en gémissant, n'a aucun rapport avec le fait d'être esclave ? » (Οὐδέν σοι φαίνεται εἶναι τὸ ἄκοντά τι ποιεῖν, τὸ ἀναγκαζόμενον, τὸ στένοντα πρὸς τὸ δούλον εἶναι;) Traduction J. Souilhé.

⁴ Épictète, *Diss.*, IV 1, 46 ; IV 3, 12.

⁵ César est le cas paradigmatique du supérieur. Il dispose des richesses, de la force et n'a aucun autre au-dessus de lui. Cf. Épictète, *Diss.*, IV 1, 13, 1 : ὁ πάντων κύριος Καῖσαρ

⁶ Épictète, *Diss.*, IV 1, 177.

⁷ Épictète, *Diss.*, II 1, 15-17.

⁸ Épictète, *Diss.*, IV 1, 15, 2-19, 1 : « N'as tu jamais éprouvé de passion (*ἡράσθης*) pour quelqu'un, fillette ou garçonnet, esclave ou libre ? (...) N'as-tu jamais reçu de ta maîtresse l'ordre (*ἐπετάγης*) de faire des choses que tu ne voulais pas (*οὐκ ἠθέλες*) ? N'as-tu jamais flatté (*ἐκολάκευσας*) ta petite esclave ? Ne lui as-tu jamais baisé les pieds (*κατεφίλησας*) ? Pourtant, si l'on te force à baiser ceux de César (*ἂν σέ τις ἀναγκάσῃ*), tu regardes cela (*αὐτὸ ἡγή*) comme une insolence (*ὑβριν αὐτὸ ἡγή*) et le comble de la tyrannie (*ὑπερβολὴν τυραννίδος*). L'esclavage est-il donc autre chose ? (*τί οὖν ἄλλο ἐστὶ δουλεία*) La nuit, n'es-tu jamais allé où tu ne voulais pas ? Que de dépenses n'as-tu faites contre ton gré (*οὐκ ἠθέλες*) ? Ne t'es-tu point répandu en gémissements et en lamentations (*οἰμῶζων καὶ στένων*), n'as-tu pas supporté (*ἠνέσχου*) d'être injurié et laissé à la porte ? ». Traduction J. Souilhé.

B. L'esclave et l'homme libre

Le rapport de maîtrise est un rapport d'asservissement, d'assujettissement. Épictète emploie très souvent le verbe ἡσάομαι¹, construit précisément sur ἡσσω, le comparatif qui dit l'infériorité, pour sanctionner la mise en place ce rapport de domination. Celui qui le subit se trouve, au sens propre, réduit en esclavage (δουλαγωγέ-ω²). Empêché et contraint, nous l'avons dit, le dit « esclave » dépend entièrement d'autrui (ἐπὶ τινι εἶναι³) à qui il est complètement subordonné (ὑποτάσσομαι τινι)⁴. Le maître commande à un esclave (δοῦλος), le rapport de maîtrise se joue entre un maître et un esclave⁵. L'esclavage commence dès lors que l'on se « reconnaît un maître », c'est à dire dès lors que l'on consent à agir contre son gré sur l'ordre d'autrui si l'occasion se présente, quand bien même ce maître serait-il commun à tous⁶. L'« esclave » s'oppose à l'homme « libre » (ἐλεύθερος) qui est capable d'échapper à ce rapport de maîtrise. L'homme libre est par définition, sans maître : personne n'a de pouvoir sur lui (εἰς [αὐτὸν] οὐδεὶς ἐξουσίαν ἔχει)⁷. Il est celui qui agit « comme il veut ». Être libre se définit comme le fait pour quelqu'un de faire ce qu'il veut⁸, toujours sous réserve d'un accord avec la raison cosmique⁹.

C. Le maître et le tyran

La prise en compte de la liberté de certains nous conduit à distinguer la domination effective de la *tentative* de domination qui peut échouer. C'est en ce sens que l'on distinguera le maître (κύριος) et le tyran (τύραννος) comme deux catégories techniques. On distinguera le maître – qui possède effectivement du pouvoir sur quelqu'un – du tyran qui, ayant pouvoir sur des choses¹⁰, tente – sans toujours y parvenir – de maîtriser une liberté. Le tyran est celui qui tente de s'arroger un pouvoir sur autrui. S'il réussit à *être* effectivement le maître de la plupart, à les vaincre (ἡσώ), dans un petit

¹ Épictète, *Diss.*, III 24, 70, 3-73, 1 emploie trois fois ce verbe.

² Épictète, *Diss.*, IV 7, 18.

³ Épictète, *Diss.*, III 24, 73.

⁴ Épictète, *Diss.*, III 24, 72.

⁵ Épictète, *Diss.*, IV 1, 58.

⁶ Épictète, *Diss.*, IV 1, 13-14.

⁷ Épictète, *Diss.*, IV 7, 16, 4.

⁸ Épictète, *Diss.*, IV 1, 1 : « Est libre, celui qui vit comme il veut » (ἐλεύθερός ἐστιν ὁ ζῶν ὡς βούλεται). Notre traduction. Réciproquement, IV 1, 4 : « aucun des 'vau-riens' ne fait ce qu'il veut » (Οὐδεὶς ἄρα τῶν φαύλων ζῆ ὡς βούλεται). Voir également *Diss.*, II 26, 2. Le voleur ne fait pas ce qu'il veut puisqu'il veut, comme tout le monde, son bien et que voler ne peut lui apporter ce bien qu'il recherche. Cf. ci-dessus pour le cas paradigmatique du voleur.

⁹ Épictète, *Diss.*, I 12, 12-16.

¹⁰ Nous allons rendre compte du processus qui rend possible de maîtriser autrui.

nombre de cas, il échoue, certains ne reconnaissant pas son pouvoir, ne l'éprouvant pas et, par conséquent, n'agissant pas à sa guise.

D. Le rôle du rapport à soi dans le devenir sujet

L'homme libre apparaît par définition « maître de lui-même », contrairement à l'esclave. Mieux, c'est parce que l'homme libre est maître de lui et que l'esclave ne l'est pas que le premier est libre et le second asservi. Les tentatives de maîtrise réussissent ou échouent, chacun est libre ou esclave en fonction du rapport à soi qu'il mobilise, un rapport à soi qui, réciproquement, se caractérise comme maîtrise ou absence de maîtrise. On distingue donc deux aspects de la maîtrise, deux aspects du pouvoir en fonction de l'objet auquel chacun d'eux s'applique et en fonction du rapport qu'ils entretiennent l'un avec l'autre. On distingue la maîtrise qui s'exerce sur autrui et qui est subie ou contrée, et celle qui s'exerce sur soi et qui fait échec aux tentatives de maîtrise du premier type. Le second type de maîtrise – sur soi – est le préalable à la réussite ou à l'échec des tentatives de maîtrise du premier type.

Or, et c'est là ce qui nous intéresse tout spécialement, par « maîtrise de soi », on fait référence à une manière de se rapporter à soi et au monde qui découle d'une évaluation fondée sur les partages axiologiques stoïciens. C'est ce que nous voudrions développer à présent. Épictète n'a de cesse de montrer que la domination est la stricte conséquence d'un désir ruineux fondé sur un jugement de valeur non stoïcien, le type d'évaluation caractéristique chez la plupart des gens, les « profanes ». À l'inverse, Épictète répète à l'envi que l'axiologie stoïcienne – et elle seule – rend possible une libération absolue, quelles que soient les assauts que l'on puisse subir de la part d'autrui. Nous avons déjà envisagé ce rapport de soumission/indépendance à l'égard des événements en général¹. Nous avons à présent à en établir, comme nous venons de le suggérer, les conséquences socio-politiques. En d'autres termes, le rapport de subjectivation erroné qui conduit sans cesse à échouer, livre également pieds et poings liés à autrui. Le désir ruineux de la plupart est le ressort des rapports de domination. Nous voudrions développer sur ce point en insistant sur les ressorts de la domination – être maître, c'est savoir faire usage du désir ruineux d'autrui pour obtenir ce que l'on veut – et sur les enjeux de la libération fondée sur une évaluation stoïcienne – un jugement correct permet de ne pas craindre les menaces et de ne pas agir contre son gré.

¹ Dans la première section de ce chapitre.

E. Une acception de la « liberté intérieure » héritée des cyniques

Nous avons distingué deux acceptions du rapport de maîtrise, selon qu'il s'applique à soi-même ou à autrui, mais, dans chacun des cas, cela implique d'accorder aux notions d'esclavage et de liberté qui viennent caractériser la maîtrise en question, un sens particulier, « philosophique ». Il est important de les distinguer d'un autre type de rapport qui fait en revanche fonds sur la condition politique des individus. Parmi les 53 occurrences du terme $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$, on distingue 3 acceptions selon la nature de la domination qu'ils exercent et l'objet sur lequel elle porte : celui qui détient la possibilité de rendre heureux ou malheureux autrui dans la mesure où ce dernier s'est constitué prisonnier pieds et poings liés ; l'homme libre qui est maître de lui-même et, pour cette raison, fait échec à toute tentative de domination ; enfin le maître de maison qui a acquis des esclaves qui sont en réalité les serviteurs de celui qui les a légalement achetés. L'esclavage et la liberté impliqués dans les deux premiers types de maîtrise se distinguent de cette dernière acception politique qui renvoie à la condition et au statut politique des individus. L'acception « philosophique » de l'esclavage et surtout de la liberté est héritée des cyniques. À l'époque classique en effet, l'esclave et l'homme libre ne renvoient en effet qu'à la condition et au statut politique des individus. L'acception *philosophique* des notions de $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ et $\delta'\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\omicron\varsigma$ est relativement récente et s'inspire de la transformation que leur avait fait subir les cyniques¹.

Ces deux types d'acceptions sont dans un rapport de comparant à comparé dans les *Entretiens*. L'univers de la maisonnée, du foyer fonctionne en effet comme une image des rapports de maîtrise au sens philosophique du terme. Mais ces univers sont hétérogènes, l'affranchi n'étant pas « libre » du simple fait de sa nouvelle condition². Épictète se plaît même la plupart du temps à montrer qu'ils sont dans un rapport inverse. Il dénonce en effet la peur et le trouble de celui qui est

¹ On attribue en effet à Antisthène un *Περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας* dont nous est parvenu le fragment suivant : « Celui qui craint autrui est un esclave, même s'il ne le sait pas lui-même ». Cf. M. Pohlenz, *La liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie*, trad. fr., Paris, Payot, 1956, p. 95, cité par J.-J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, *op. cit.*, p. 250 qui écrit par ailleurs : « Pour le Cynique Antisthène, fils d'une esclave, la liberté ne réside pas dans son évidence sociale, l'homme est esclave de sa peur ; la liberté n'est plus une donnée sociale mais l'objet d'une conquête intérieure. Le refus cynique des valeurs sociales intègre ainsi la liberté dans un discours moral qui la rend problématique/ (...). L'esclave n'est pas celui à qui la société a assigné un rôle, mais celui qui est asservi par sa peur. La contrainte qui définit la servitude est intériorisée et dépend du sujet qui peut ainsi accéder à la liberté véritable, même s'il est sous la dépendance extérieure d'un maître. C'est évidemment ici que prend racine la liberté stoïcienne. (...) Le schéma stoïcien est donc virtuellement contenu dans l'invention de la liberté ».

² Épictète, *Diss.*, II 1, 26-27.

de condition libre et propriétaire de nombreux esclaves¹. Il souligne au contraire que l'esclave d'un maître peut tout à fait être maître de lui². Il apparaît de ce fait, c'est le cas du Diogène des *Entretiens*, comme maître de celui qui l'acquiert à une vente.

C'est cette liberté que Diogène a reçue d'Antisthène (ταύτην ἤλευθερώθη Διογένης παρ' Αντισθένης), et depuis lors, dit-il, il n'a pu être asservi (καταδουλωθῆναι) par personne. Aussi, quelle fut son attitude quand il fut capturé, comment se conduisit-il avec les pirates ? Appela-t-il « maître » (κύριον) l'un quelconque d'entre eux ? Et je ne parle pas du nom car ce n'est pas le mot que je redoute, mais le sentiment qui provoque le mot. (...) Songez à son attitude quand il fut vendu. Est-ce d'un maître qu'il était en quête ? Non, mais d'un esclave. (μή τι κύριον ἐζήτει; ἀλλὰ δούλον) Et une fois vendu, comment il se comportait vis à vis de son maître ? Il discutait aussitôt avec lui, lui disant qu'il ne devait pas s'habiller ainsi, avoir les cheveux coupés ainsi et comment ses enfants devaient vivre. Quoi de surprenant ? Si cet homme en effet, eût acheté un maître de gymnastique, en eût-il agi avec lui, dans les exercices de la palestre, comme avec un serviteur ou comme avec un maître ? Et de même si c'eût été un médecin ou un architecte. Ainsi, en toute matière, l'homme compétent doit nécessairement avoir la supériorité sur l'ignorant. Si donc quelqu'un possède la science de la vie en général, que doit-il arriver sinon qu'il soit le maître ?³

En d'autres termes, la liberté et l'esclavage philosophique sont indifférents aux conditions politiques des individus. Et c'est la dimension philosophique qui s'avère être la plus importante dans une perspective éthique puisqu'elle seule est associée au bonheur et au malheur. On remarquera qu'Épictète ne se prend pas du tout pour exemple alors qu'on aurait eu tendance à rappeler l'antienne de l'esclave philosophe faisant échec au tyran. S'il manifeste une telle liberté dans ses diatribes, il refuse de s'affirmer lui-même libre car, en progrès seulement, il avoue se reconnaître encore des maîtres⁴. C'est Diogène qui apparaît comme le paradigme de l'homme libre. On souligne souvent l'inspiration cynique des stoïciens en matière d'éthique mais il importe de montrer que c'est précisément dans le cadre d'une réflexion sur les rapports de pouvoir que se joue cette référence. Nous aurons à y revenir.

¹ Épictète, *Diss.*, II 1 28, 1-3 : « Toi-même, qui peux faire tourner les autres, n'as-tu personne pour maître ? N'as-tu pas pour maître l'argent, une fille, un mignon, le tyran ? » (ἐπεὶ σὺ ὁ ἄλλους στρέφεις δυνάμενος οὐδένα ἔχεις κύριον; οὐκ ἀργύριον, οὐ κοράσιον, οὐ παιδάριον, οὐ τὸν τύραννον, οὐ φίλον τινὰ τοῦ τυράννου;). Traduction J. Souilhé.

² Épictète, *Diss.*, IV 1, 118.

³ Épictète, *Diss.*, IV 1, 114, 1-118, 2. Traduction J. Souilhé.

⁴ Épictète, *Diss.*, V 1, 151.

6. 2. 3. 2. *Les conséquences d'une axiologie non stoïcienne dans le cadre des rapports interindividuels : dominer-être dominé*

La maîtrise d'un homme sur un autre est pourtant loin d'être aussi simple que pourrait le laisser penser la fréquence des faits de domination rapportés par Épictète. A la question « qu'est-ce qu'un maître » ? Épictète donne effet une réponse négative qui nous laisse coi : « Un homme n'est pas le maître d'un autre homme » (ἄνθρωπος ἀνθρώπου κύριος οὐκ ἔστιν) avant d'ajouter « c'est la mort et la vie, le plaisir et la peine qui le sont » (ἀλλὰ θάνατος καὶ ζωὴ καὶ ἡδονὴ καὶ πόνος)¹. Cette brève réponse contient l'essentiel de la réflexion d'Épictète sur la maîtrise d'autrui. Nous allons en développer les principaux aspects.

A. Maîtriser quelqu'un, c'est savoir faire usage du désir ruineux d'autrui, pour obtenir de lui ce qu'on veut

Afin de définir ce que serait un maître, de comprendre ce qu'est un maître, Épictète procède à l'évaluation de deux candidats pour disqualifier l'un et élire l'autre. L'homme est disqualifié, et ce sont des réalités comme la vie et la mort ou la santé et le plaisir qui sont retenues, des éléments qui, en bonne axiologie stoïcienne ne dépendent pas de nous mais qui sont qualifiées de biens et de maux par les « vau-riens ».

Un homme n'est pas *au sens strict*, n'est pas *directement* le maître d'un autre homme ; réciproquement, un homme ne peut pas être *au sens strict* ni *directement* dominé par un homme. En effet, si la maîtrise consiste à faire agir autrui à sa guise, cela implique semble-t-il, de commander à ses jugements qui sont les seules causes de l'action². Or, chacun est maître de son jugement et réciproquement, personne ne peut maîtriser le jugement d'autrui³. Reste alors à savoir en quel sens un homme peut en maîtriser un ou plusieurs autres, un rapport bien réel dont Épictète fait pourtant lui-même état en terme de maîtrise et d'asservissement comme nous l'avons montré dans les lignes qui précèdent. La candidature quadripartite retenue au titre de « maître » permet de répondre.

¹ Épictète, *Diss.*, I 29, 60, 3-4.

² Cf. chapitre 5, section 2. 2. Également chapitre 1, section 2.

³ Épictète, *Diss.*, I 29, 11, 1-12, 3 : « — Je veux aussi commander à tes jugements. — Et qui t'a donné ce pouvoir ? Comment peux-tu maîtriser le jugement d'un autre ? (...) Ignores-tu que lui seul peut se maîtriser et qu'un étranger ne le maîtrise pas ? » (— ἀλλὰ καὶ τῶν δογμάτων ἄρχειν θέλω. — καὶ τίς σοι ταύτην τὴν ἐξουσίαν δέδωκεν; ποῦ δύνασαι νικῆσαι δόγμα ἀλλότριον; (...) ἀγνοεῖς ὅτι αὐτὸ αὐτὸ ἐνίκησεν, οὐχ ὑπ' ἄλλου ἐνικήθη). Traduction J. Souilhé.

Le statut de « maître » qui est dévolu à ces éléments renvoie très exactement au processus de subjectivation ruineux que l'on envisageait dans la section précédente et qui est intrinsèquement associé au trouble et au malheur. Si l'homme n'est pas le maître d'un autre homme, autrement dit si un homme ne peut pas avoir (directement) pour maître un homme, en revanche, il peut tout à fait avoir pour maître d'autres éléments. Nous sommes donc conduits à envisager les conséquences, dans le cadre du rapport à autrui, du désir hors de soi dont on faisait état dans la section précédente.

Les choses qui ne dépendent pas de l'être rationnel – le monde en général et tout ce qui s'y trouve – ne sont jamais la propriété intrinsèque de quiconque mais, de fait elles sont possédées par autrui et autrui a une influence sur elles. C'est le terme de *πράγματα* qui est la plupart du temps employé et qui renvoie aussi bien à des choses, qu'à des situations et à des événements. Si l'homme ne peut pas être un maître au sens strict – au sens où il n'a pas *directement* pouvoir sur son semblable – il peut néanmoins jouir d'un certain pouvoir sur les objets et sur les événements – les fameux ou fameuses *πράγματα*. Pas un pouvoir absolu bien entendu puisqu'il s'agit là de choses nécessairement serves et dépendantes du seul maître absolu qui soit, le destin qui les distribue de ci de là¹, mais un pouvoir local, momentané. Et c'est le même terme *ἐξουσία* qui est employé pour rendre compte de ce rapport de tel individu à certains objets ou événements². Or, dans la mesure où les choses qui ne dépendent pas de nous – objets, personnes – peuvent être en possession d'autrui, dans la mesure où autrui peut donc avoir une influence sur ces choses ou ces événements, on comprend qu'un rapport de maîtrise, second, résultant, se constitue³. Le désir inconditionnel d'objet – qui assure un rapport de maîtrise au sens premier et direct du terme – est en effet l'embrayeur pour que s'instaure un rapport de maîtrise entre deux individus puisque c'est l'objet lui-même, l'espoir ou la crainte de l'obtenir, qui conduisent à agir dans un sens ou dans l'autre, au gré de celui qui possède ces objets.

¹ Épictète, *Diss.*, IV 1, 59.

² Épictète, *Diss.*, IV 1, 59.

³ Épictète, *Diss.*, III 24, 70, 3-73, 1 : « Celui qui est destiné à être asservi par un homme (τὸν γὰρ ὑπ' ἀνθρώπου μέλλοντα ἡττᾶσθαι) doit l'être bien auparavant par les choses (πολὺ πρότερον ὑπὸ τῶν πραγμάτων δεῖ ἡττᾶσθαι). Dès lors qui ne se laisse dominer ni par le plaisir, ni par la souffrance, ni par la gloire, ni par la richesse et peut, quand il lui plaît, cracher son misérable corps tout entier à la face de quelqu'un (τὸ σωματίον ὅλον προσπτύσας τινὶ) et s'en aller (ἀπελθεῖν), de qui un tel homme est-il encore esclave (τίνος ἔτι οὗτος δούλος ἐστίν), de qui est-il sujet (τίνι ὑποτέτακται) ? Mais s'il (*scil.* Héraklès) eût vécu agréablement à Athènes et se fût laissé asservir (ἡττητο) par ce genre de vie, ses affaires auraient été à la merci du premier venu (ἐπὶ παντὶ ἂν ἦν τὰ ἐκείνου πράγματα), tout homme plus fort (ὁ ἰσχυρότερος) que lui aurait été maître (κύριος) de le tourmenter (λυπήσαι) » τὸν γὰρ ὑπ' ἀνθρώπου μέλλοντα ἡττᾶσθαι πολὺ πρότερον ὑπὸ τῶν πραγμάτων δεῖ ἡττᾶσθαι. οὗτινος οὖν οὐχ ἡδονῆ κρείττων ἐστίν, οὐ πόνος, οὐ δόξα, οὐ πλοῦτος, δύναται δ', ὅταν αὐτῷ δόξη, τὸ σωματίον ὅλον προσπτύσας τινὶ ἀπελθεῖν, τίμος ἔτι οὗτος δούλος ἐστίν, τίνι ὑποτέτακται; εἰ δ' ἡδέως ἐν Αθήναις διήγεν καὶ ἡττητο ταύτης τῆς διατριβῆς, ἐπὶ παντὶ ἂν ἦν τὰ ἐκείνου πράγματα, ὁ ἰσχυρότερος κύριος ἂν ἦν λυπήσαι αὐτόν. Traduction J. Souilhé.

Si tu restes bouche bée (ἐὰν χάσκης) devant les biens extérieurs (πρὸς τὰ ἔξω), tu seras nécessairement ballotté à droite et à gauche (ἀνάγκη σε ἄνω καὶ κάτω κυλίεσθαι), au gré de ton maître (πρὸς τὸ βούλημα τοῦ κυρίου).¹

L'objet du désir apparaît en effet comme une sorte de « monnaie d'échange » (νόμισμα). Munie d'une telle monnaie, celui qui s'avère de fait le maître peut obtenir d'autrui ce qu'il veut. C'est le chantage – si tu fais ce que je veux que tu fasses, alors je te donnerai ce que tu recherches avidement et que tu ne peux pas ne pas t'empêcher d'accepter puisque tu le désires de façon inconditionnelle² – ou la corruption³ – je te donne cela, à quoi tu ne peux pas résister, donne moi ce que je veux, comme en témoigne le texte suivant :

Quand donc les monnaies varient avec les gens (ὅταν ἄλλω ἄλλο τὸ νόμισμα ἦ), présente telle monnaie (ἐκεῖνό <τι>ς δεῖξας) et voici en échange la marchandise (ἔχει τὸ ἀντ' αὐτοῦ πιπρασκόμενον). Un proconsul voleur est venu dans la province. De quelle monnaie se sert-il ? (τίνι νομίσματι χρῆται) De l'argent. Offre-lui en et emporte ce qui te fait plaisir (δείξον καὶ ἀπόφερε ὃ θέλεις). C'est un adultère qui est venu. De quelle monnaie sert-il ? (τίνι νομίσματι χρῆται) De jolies filles. « Prend cette monnaie, dit l'acheteur, et vends-moi cette bagatelle » (λάβε', φησίν, 'τὸ νόμισμα καὶ πώλησόν μοι τὸ πραγμάτιον'). Donne et achète (δὸς καὶ ἀγόραζε). Un autre a du goût pour les garçons. Donne lui sa monnaie et prends ce qui te fait plaisir (δὸς αὐτῷ τὸ νόμισμα καὶ λάβε ὃ θέλεις). Un autre est amateur de chasse. Donne-lui un beau petit cheval ou un petit chien. Avec des soupirs et des gémissements, il te vendra pour ce prix ce que tu désires. C'est qu'un autre le contraint au-dedans de lui-même (ἄλλος γὰρ αὐτὸν ἀναγκάζει ἔσωθεν), celui qui a fixé cette monnaie (ὃ τὸ νόμισμα τοῦτο τεταχώς).⁴

Épictète aborde cette question de ce que l'on pourrait appeler des « idio-monnaies »⁵ au détour d'un chapitre qui n'est pas spécialement consacré à ces questions de domination, mais qui fait suite à

¹ Épictète, *Diss.*, II 2, 25, 2-26, 1. Traduction J. Souilhé.

² C'est sur ce principe que repose par exemple la relation du maître avec sa petite esclave : pour quelques faveurs, elle exige cadeaux et flatteries. Mais cela s'applique plus généralement à tous les rapports de pouvoir à caractère assujettissant. Si Florus descend dans l'arène (*Diss.*, I 2), alors Néron lui laisse la vie sauve.

³ Chantage et corruption ne sont que les deux faces d'une même chose, en précisant que, dans le cas de la corruption, c'est un rapport de maîtrise qui n'était pas forcément avéré qui se découvre tandis que dans le cas du chantage, c'est le fonctionnement classique d'un rapport avéré de maîtrise.

⁴ Épictète, *Diss.*, III 3, 11-13, 4. Όταν οὖν ἄλλω ἄλλο τὸ νόμισμα ἦ, ἐκεῖνό <τι>ς δεῖξας ἔχει τὸ ἀντ' αὐτοῦ πιπρασκόμενον. ἐλήλυθεν εἰς τὴν ἐπαρχίαν κλέπτης ἀνθύπατος. τίνι νομίσματι χρῆται; ἀργυρίῳ. δείξον καὶ ἀπόφερε ὃ θέλεις. ἐλήλυθεν μοιχός. τίνι νομίσματι χρῆται; κορασιδίοις. λάβε', φησίν, 'τὸ νόμισμα καὶ πώλησόν μοι τὸ πραγμάτιον'. δὸς καὶ ἀγόραζε. ἄλλος περὶ παιδάρια ἐσπούδακεν. δὸς αὐτῷ τὸ νόμισμα καὶ λάβε ὃ θέλεις. ἄλλος φιλόθηρος. δὸς ἵππᾶριον καλὸν ἢ κυνᾶριον. οἰμῶζων καὶ στένων πωλήσει ἀντ' αὐτοῦ ὃ θέλεις. ἄλλος γὰρ αὐτὸν ἀναγκάζει ἔσωθεν, ὃ τὸ νόμισμα τοῦτο τεταχώς. Traduction J. Souilhé.

⁵ On ne peut pas ne pas rapprocher ce passage du traitement de la monnaie par Diogène de Sinope (Athénée, *Deipnosophistes*, IV, 159C = Giannantoni VB 125) et, par suite, par Zénon (*DL* VII, 33 = *SVF* I, 268) dans leur *Républiques*. Le cynique prône une dévaluation systématique et subversive de la monnaie, la monnaie étant remplacée par des osselets, tandis que Zénon estime qu'il ne faut pas en fabriquer « ni pour les échanges, ni pour les voyages à l'étranger », mais il s'agit peut-être d'un ajout de Cassius le Sceptique. Épictète semble prendre le contrepied de ces deux positions mais le propos n'en est pas moins subversif et critique à l'égard de la monnaie. Il s'agit davantage de décrire –

une réflexion sur le maintien des σχέσεις par le philosophe malgré le désagrément matériel qui s'y joue pour lui. Réciproquement, c'est ce poids accordé à l'objet qui rend les menaces efficaces et conduit à faire ou à ne pas faire l'acte exigé ou interdit par celui qui peut nous ôter ce que l'on désire ou nous donner ce que l'on craint. La torture ou le dépouillement ne sont qu'une démonstration de force qui ne fonctionne que par l'effroi qu'elle cause. Elles ne fonctionnent – elles ne permettent au « maître » d'obtenir ce qu'il veut – que parce que celui qui est pillé ou torturé envisage que les sévices cesseront s'il cède ou bien s'il craint des sévices plus grandes encore s'il ne cède pas. L'objet, parce qu'il est désiré ou craint, assure l'efficacité du chantage et des menaces, de la corruption et des sévices.

Aussi Épictète définit-il le maître comme celui qui a pouvoir sur les objets de notre désir et de notre crainte dans la mesure où il peut nous en priver ou nous en faire bénéficier. Et c'est ce pouvoir sur les objets qui fait de chacun le maître de quiconque désire ou craint ces objets. On parlera donc du maître d'un individu quand celui-ci désire ou craint ce qui est au pouvoir du premier. Le maître se définit comme celui qui a pouvoir sur les objets désirés ou craints.

Et qui est ton maître ? (τίς δ' ἐστὶ κύριος;) Celui qui a pouvoir sur tout ce qui est l'objet de tes recherches ou de tes aversions (ὁ τῶν ὑπὸ σοῦ τινος σπουδαζομένων ἢ ἐκκλινομένων ἔχων ἐξουσίαν).¹

Le rapport de maîtrise d'un individu sur un autre est présenté par Épictète dans toute sa secondarité et, à la limite, comme une manière de parler. Le rapport de maîtrise d'un homme sur un autre n'est que le résultat d'un long processus fondé sur un rapport de maîtrise liminaire à l'égard des objets.

pour le critiquer – ce qui a effectivement lieu et qui repose sur une constitution de soi auto-destructrice. La « monnaie » est par ailleurs utilisée dans une acception extrêmement large et fonctionnelle et non au sens strict et courant auquel semblent l'entendre Diogène et Zénon, à savoir la monnaie frappée par une cité et en usage pour tous. Sur la dévaluation de la monnaie chez les cynique, cf. M.-O. Goulet-Cazé, *Les kynica du stoïcisme*, *op. cit.*, p. 73-82 et, plus tout à propos de la République de Diogène, S. Husson, *La République de Diogène*, Paris, Vrin, 2012, p. 106-108. Pour Zénon, cf. M. Schofield, *The Stoic Idea of the City, The Stoic idea of the city*, Cambridge, Cambridge UP, 1991, p. 16 sq. Chrysippe estime pour sa part qu'il existe des moyens légitime pour le sage d'acquérir de l'argent. Cf. *SVF* III 686 ; 693 et M. Schofield, *op. cit.*, p. 5 et 18-20 pour une lecture de *DL* VII 187-189. Il est important de rapprocher ce passage de la vénalité des charges dans l'Empire et de son développement croissant qui est l'un des facteurs de la transformation du monde gréco-romain. Cf. R. Mac Mullen, *Corruption and the decline of Rome*, Yale, Yale UP, 1988, notamment chap. 3. Nous y reviendrons en fin de parcours au chapitre 9.

¹ Épictète, *Diss.*, II 2, 26, 1-2. Voir également, *Man.*, 14, 2, 1-3 : « Le maître d'un homme, c'est celui qui a la puissance sur ce que veut ou ne veut pas cet homme, pour le lui donner ou le lui ôter » (κύριος ἐκάστου ἐστὶν ὁ τῶν ὑπ' ἐκείνου θελομένων ἢ μὴ θελομένων ἔχων τὴν ἐξουσίαν εἰς τὸ περιποιῆσαι ἢ ἀφελῆσθαι). Traduction M. Meunier

« Celui qui est destiné à être asservi par un homme (τὸν γὰρ ὑπ' ἀνθρώπου μέλλοντα ἡττᾶσθαι) doit l'être bien auparavant par les choses (πολὺ πρότερον ὑπὸ τῶν πραγμάτων δεῖ ἡττᾶσθαι)¹.

— (Le maître d'un homme, c'est) quiconque, maître des choses qu'un homme désire personnellement, peut nous les procurer ou les enlever. »

— C'est donc ainsi que nous avons tant de maîtres ?

— Oui, c'est ainsi. Car avant ceux-là nous avons les événements (τὰ πράγματα) pour maîtres ; or ils sont nombreux. *C'est pourquoi nous avons aussi nécessairement pour maîtres les gens qui ont sur l'un de ces événements quelque influence* (τοὺς τούτων τινὸς ἔχοντας ἐξουσίαν κυρίου εἶναι).²

Épictète insiste beaucoup sur le fait que nous ne chérissons ni ne craignons pas la personne elle-même qui peut nous procurer ou nous ôter ce que nous désirons, mais bien ces objets eux-mêmes et, par suite, de fait, telle ou telle personne³. À la limite, ce rapport n'est pas forcément mis en œuvre ni utilisé par celui qui devient le maître, qui est le maître du fait de ses possessions et du désir d'autrui. Il n'en demeure pas moins qu'un rapport de maîtrise se constitue qui va permettre à celui qui a pouvoir sur l'objet de notre désir, de nous faire agir à sa guise dès qu'il le souhaitera.

B. Toute maîtrise est « servitude volontaire » ; réciproquement, échapper aux tentatives d'assujettissement se fonde sur une certaine maîtrise *de soi*

Le désir d'objet, qui est lui-même aliénation au sens que l'on a donné plus haut à cette expression, doit être compris intrinsèquement comme une manière de se livrer pieds et poings liés à autrui. En effet, toute la structure de désir dépend du jugement de valeur que l'on porte sur les choses et nous avons vu que ce jugement était au pouvoir de l'individu. En désirant hors de lui, l'individu lui-même et de lui-même fait des événements ses maîtres. Nous avons vu l'usage qu'autrui

¹ Épictète, *Diss.*, III 24, 70, 3-71, 1. Traduction J. Souilhé.

² Épictète, *Diss.*, IV 1, 59, 1-60, 1. Πᾶς ὃς ἂν ἐξουσίαν ἔχη τῶν ὑπ' αὐτοῦ τινος θελομένων πρὸς τὸ περιποιῆσαι ταῦτα ἢ ἀφελέσθαι. — Οὕτως οὖν πολλοὺς κυρίου ἔχομεν ; — Οὕτως. τὰ γὰρ πράγματα προτέρους τούτων κυρίου ἔχομεν· ἐκεῖνα δὲ πολλὰ ἐστίν. διὰ ταῦτα ἀνάγκη καὶ τοὺς τούτων τινὸς ἔχοντας ἐξουσίαν κυρίου εἶναι. Traduction J. Souilhé.

³ Épictète, *Diss.*, IV 1, 60-61 : « Car, en vérité, nul ne redoute la personne même de César, mais la mort, l'exil, la confiscation des biens, la prison, la privation de ses droits. Ce n'est pas non plus César que l'on aime, à moins qu'il ne soit grandement digne d'estime, mais c'est la richesse que nous aimons, le tribunat, la prêture, le consulat. Dès lors que nous aimons, haïssons, redoutons ces différentes choses, il est fatal que ceux qui ont pouvoir sur elles soient nos maîtres. De là vient encore que nous les adorons comme des dieux, car nous estimons que ce qui a le pouvoir de conférer les plus grands avantages est divin. Et alors, nous posons à tort cette mineure : or cet homme a le pouvoir de conférer les plus grands avantages. Forcément, la conclusion doit être fautive » (ἐπεὶ τοι οὐδεὶς αὐτὸν τὸν Καίσαρα φοβείται, ἀλλὰ θάνατον, φυγὴν, ἀφαίρεσιν τῶν ὄντων, φυλακὴν, ἀτιμίαν. οὐδὲ φιλεῖ τις τὸν Καίσαρα, ἂν μὴ τι ἢ πολλοῦ ἄξιος, ἀλλὰ πλοῦτον φιλοῦμεν, δημαρχίαν, στρατηγίαν, ὑπατ<ε>ρίαν. ὅταν ταῦτα φιλῶμεν καὶ μισῶμεν καὶ φοβώμεθα, ἀνάγκη τοὺς ἐξουσίαν αὐτῶν ἔχοντας κυρίου ἡμῶν εἶναι. διὰ τοῦτο καὶ ὡς θεοὺς αὐτοὺς προσκυνοῦμεν· ἐννοοῦμεν γάρ, ὅτι τὸ ἔχον ἐξουσίαν τῆς μεγίστης ὠφελείας θεῖόν ἐστιν, εἴθ' ὑποτάσσομεν κακῶς ὅς τις δ' ἔχει [τῆς μεγίστης ὠφελείας· θεῖόν ἐστιν. εἴθ' ὑποτάσσομεν κακῶς, οὗτος δ' ἔχει] τῆς μεγίστης ὠφελείας ἐξουσίαν'. ἀνάγκη καὶ τὸ γενόμενον ἐξ αὐτῶν ἐπινεχθῆναι κακῶς). Traduction J. Souilhé.

pouvait faire de ce désir. La maîtrise qu'un individu a sur un autre dépend dès toujours du désir liminaire de l'individu qui ne dépend que de ce dernier. C'est en ce sens que toute maîtrise repose sur une forme d'aliénation, toujours au sens précis que nous avons envisagé. En *se constituant* prisonnier des événements, tout un chacun *se livre* en même temps pieds et poings liés à autrui. Épictète insiste sur l'importance de ce jugement liminaire, de cette manière d'évaluer le monde dans le cadre des rapports de pouvoir à caractère assujettissant. C'est le jugement que l'on porte sur les choses qui rend autrui terrible et qui nous conduit à le craindre¹.

Plus encore, la structure de désir s'avère même être un *signe* et une *incitation* à l'adresse d'autrui. Non seulement le désir hors de soi est cause de malheur, de trouble et de déception, mais c'est en outre une manière de désigner à autrui le moyen de se rendre maître de nous.

Si j'attache du prix (θαυμάσω) à mon pauvre corps, je me suis asservi (ἐμαυτὸν παραδέδωκα) ; je me suis asservi également, si j'attache du prix au peu que je possède, car aussitôt je montre (δηλώ), à mon détriment, par où on peut me saisir. Il en est comme pour le serpent : s'il rentre sa tête, je dis : frappe droit la partie qu'il protège. Eh bien, sache-le toi aussi : c'est précisément ce que tu veux protéger qui sera attaqué par ton maître. Fort de ces pensées, qui donc pourras-tu encore flatter ou craindre ?²

Épictète souligne en effet le lien entre un certain jugement de valeur, une surévaluation des choses – qu'il s'agisse du corps ou des possessions – et l'assujettissement par autrui. Le lien est immédiat. L'adverbe εὐθύς exprime ce lien d'implication entre une certaine structure de désir et la possibilité qu'autrui devienne un maître pour l'individu en question. On comprend bien qu'une structure de désir ruineuse nous aliène à quiconque possède ce que l'on désire. Épictète va ici plus loin en assignant à cette structure de désir la possibilité et la capacité de se *signaler* en tant que telle à autrui. De la même manière que le fait, pour le serpent, de rentrer sa tête signifie qu'elle est ce qu'il a de plus précieux et, par conséquent, ce qu'il faut frapper si l'on veut l'atteindre ; de même, le désir est

¹ Épictète, *Diss.*, I 19, 7, 1-10, 1 : « Qu'est-ce donc qui trouble et terrorise la plupart des gens ? Serait-ce le tyran et les gardes du corps ? Pourquoi ? Dieu vous en préserve ! Il est impossible que ce qui par nature est libre, soit troublé et entravé par autre chose que par lui-même. Mais on est troublé par ses propres jugements » (Τί οὖν ἐστὶ τὸ ταρασσόν καὶ καταπλήττον τοὺς πολλούς; ὁ τύραννος καὶ οἱ δορυφόροι; πόθεν; μὴ γένοιτο· οὐκ ἐνδέχεται τὸ φύσει ἐλεύθερον ὑπ' ἄλλου τινὸς ταραχθῆναι ἢ κωλυθῆναι πλὴν ὑφ' ἑαυτοῦ. ἀλλὰ τὰ δόγματα αὐτὸν ταρασσει. ὅταν γὰρ ὁ τύραννος εἴπῃ τινὶ 'δήσω σου τὸ σκέλος', ὁ μὲν τὸ σκέλος τετιμηκῶς λέγει 'μὴ· ἐλέησον', ὁ δὲ τὴν προαίρεσιν τὴν ἑαυτοῦ λέγει 'εἴ σοι λυσιτελέστερον φαίνεται, δήσον'. 'οὐκ ἐπιστρέφῃ;' 'οὐκ ἐπιστρέφομαι.' 'ἐγὼ σοι δείξω ὅτι κύριός εἰμι.' 'πόθεν σὺ; ἐμὲ ὁ Ζεὺς ἐλεύθερον ἀφήκεν. ἢ δοκεῖς ὅτι ἐμελλεν τὸν ἴδιον υἱὸν ἑἶν καταδουλοῦσθαι; τοῦ νεκροῦ δέ μου κύριός εἰ, λάβε αὐτόν). Traduction J. Souilhé.

² Épictète, *Diss.*, I 25, 23, 1-25, 2. ἂν δὲ τὸ σωματίον θαυμάσω, δούλον ἐμαυτὸν παραδέδωκα. ἂν τὸ κτησείδιον, δούλον. εὐθύς γὰρ [ἐμ]αὐτὸς κατ' ἐμαυτοῦ δηλώ, τίνι ἄλωτός εἰμι. ὡς ὁ ὄφεις ἐὰν συσπᾶ τὴν κεφαλὴν, λέγω 'ἐκείνο αὐτοῦ τύπτε ὃ φυλάσσει'. καὶ σὺ γίγνωσκε, ὅτι ὁ ἂν φυλάσσειν ἐθέλης, κατ' ἐκείνο ἐπιβήσεται σοι ὁ κύριος. τούτων μεμνημένος τίνα ἔτι κολακεύσεις ἢ φοβήσῃ; Traduction J. Souilhé.

présenté comme l'équivalent du fait de rentrer la tête chez le serpent : c'est ce qui signale à autrui notre point faible.

La maîtrise elle-même fait fonds sur quelque chose qui lui est par nature indisponible mais de fait accessible : pouvoir disposer d'autrui à sa guise, maîtriser une liberté. Si la réappropriation de son jugement est toujours en droit possible, le désir du maître est intrinsèquement fragile. Nous avons affaire à un monde d'esclaves où des esclaves sont maîtres d'autres esclaves, en attendant de trouver plus fort qu'eux¹.

À l'inverse, quiconque ne désire pas de cette manière intrinsèquement ruineuse – quiconque évalue les choses à leur juste valeur – est en même temps et pour les mêmes raisons, indépendant d'autrui. Dans la mesure où il ne désire pas outre mesure et hors de propos, il ne laisse aucune prise pour quelque tentative de domination que ce soit². Recherchés ou évités de manière toujours conditionnelle, « ce qui ne dépend pas de nous », objets ou personnes, ne sauraient être l'instrument d'une entreprise contre nous. Les objets perdent leur rôle d'embrayeur. Ils ne causent pas de trouble et par suite ne sont le ressort d'aucune domination³. On comprend en quel sens le jugement de valeur – et par suite le « dispositif d'évaluation » stoïcien – joue un rôle fondamental dans le cadre des rapports de pouvoir. Selon que je considère adéquatement ou pas la valeur des choses, j'échappe à toute tentative de domination et je me libère ou je m'assujettis.

C. Insensibilité aux menaces et son enjeu

Celui qui maîtrise la distinction fondamentale est insensible aux menaces. Identifier son bien avec sa propre capacité à évaluer et à maîtriser la distinction entre ce qui dépend de soi et ce qui n'en dépend pas d'une part et à considérer d'autre part pour rien (comme indifférent) tout objet et toute situation – deux traits caractéristiques de la connaissance pratique pour les stoïciens – assure une

¹ Nous reviendrons sur ce point au cours du dernier chapitre. Cf. déjà Musonius XXXI qui affirme que ceux qui jouent de leur pouvoir arbitraire « ne vivent pas longtemps » (οὐ πολὺν διάγουσι χρόνον). Cela rejoint l'idée de sursis envisagée dans la première section de ce chapitre.

² Épictète, *Diss.*, III 24, 71, 1-72, 1 : « Quiconque ne se laisse dominer ni par le plaisir ni par la souffrance ni par la gloire, ni par la richesse et peut, quand il lui plaît, cracher son misérable corps tout entier à la face de quelqu'un et s'en aller, de qui un tel homme est-il encore l'esclave (τίνος ἔτι οὗτος δούλος ἐστίν), de qui est-il le sujet (τίνι ὑποτέτακται) ? » (οὔτινος οὐκ ἡδονὴ κρείττων ἐστίν, οὐ πόνος, οὐ δόξα, οὐ πλοῦτος, δύναται δ', ὅταν αὐτῷ δόξη, τὸ σωματίον ὅλον προσπύσας τινὶ ἀπελθεῖν, τίμος ἔτι οὗτος δούλος ἐστίν, τίνι ὑποτέτακται;). Traduction J. Souilhé.

³ Épictète, *Diss.*, IV 7, 16, 3-18, 1 : « Pour moi, j'ai tout examiné, nul n'a de pouvoir sur moi (εἰς ἐμὲ οὐδεὶς ἐξουσίαν ἔχει). J'ai été libéré par le dieu (ἡλευθέρωμαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ), je connais ses commandements (ἔγνωκα αὐτοῦ τὰς ἐντολάς), personne ne peut désormais m'asservir (δουλαγωγῆσαι με), j'ai l'émancipation (καρπιστή) qu'il me faut, les juges (δικασταί) qu'il me faut ». Traduction J. Souilhé. Voir également *Diss.*, IV 10, 30 ; IV 12, 7-8

totale insensibilité aux menaces¹. Si untel ne redoute rien de ce qui ne dépend pas de lui, il n'a absolument rien à craindre. Menacer (*ἀπειλεῖν*) n'a aucun effet sur celui qui met en œuvre la connaissance pratique telle qu'elle se caractérise pour les stoïciens. Personne ne peut être le maître de qui considère toutes choses comme « indifférentes ». Dans la mesure où l'on ne désire ni ne redoute quoi que ce soit qui puisse être au pouvoir d'autrui, on est véritablement insensible aux menaces et soustrait à toute tentative d'assujettissement. En d'autres termes, l'homme éduqué n'est pas *troublé* et d'autre part il n'est pas *contraint* d'accomplir quoi que ce soit par peur de représailles. L'enjeu n'est pas mince puisque l'on devient capable de refuser d'accomplir telle ou telle action que l'on estime injuste ou indigne. Quand bien même Néron menace-t-il de mort quiconque refuserait de jouer dans sa tragédie, Agrippinus n'hésite pas une seconde à refuser². Quand bien même les Trente enjoignent-ils à Socrate d'aller chercher Léon de Salamine, il s'y refuse³. Agrippinus et Socrate, parce qu'ils ne considèrent pas que la mort soit un mal et parce qu'ils ne la redoutent pas, ne se trouvent pas « contraints » d'accomplir les actes qu'on leur impose et qu'ils estiment indignes d'eux, notamment parce qu'ils sont injustes dans le cas de Socrate. En espérant leur faire accomplir contre leur gré une action, qui plus est injuste, Néron ou les Trente espèrent maîtriser une liberté. Le refus et la désobéissance d'Agrippinus et de Socrate sont la preuve qu'ils n'agissent jamais contre leur gré, une liberté ici toujours en accord avec la droite raison.

D. Liberté absolue, résistance nulle

Cette liberté conquise dans la maîtrise de soi respecte néanmoins – et même se caractérise par – le principe fondamental de non intervention dans le donné : Épictète affirme explicitement qu'il n'est absolument pas question de « résister », de « s'opposer » à qui domine⁴. Le verbe utilisé

¹ Épictète, *Diss.*, I 29, 5-8. « — Au reste, quand le tyran menace (*ἀπειλεῖν*) et me cite en justice, je demande 'Qui menace-t-il ?' S'il dit 'Je te mettrai aux fers », je réponds : Ce sont mes mains et mes pieds qu'il menace'. S'il dit : ' Je te ferai couper la tête', je réponds : 'c'est ma tête qu'il menace'. S'il dit : ' je te ferai jeter en prison', 'c'est ma misérable carcasse toute entière', et s'il me menace de l'exil, c'est la même chose. — Ces menaces ne t'atteignent (*ἀπειλεῖν*) donc en rien (*οὐδέν*) ? — En rien (*οὐδέν*) si j'ai senti (*πάσχειν*) que tout ceci n'est rien par rapport à moi (*οὐδέν ἐστι πρὸς ἐμέ*) ; mais si je redoute (*φοβεῖσθαι*) quelque-une de ces éventualités, c'est bien moi alors qu'atteignent ces menaces. Qui me reste-t-il à craindre ? Celui qui est le maître de quoi ? De ce qui est sous ma dépendance ? Personne n'en est le maître. De ce qui ne dépend pas de moi ? Et en quoi ces choses m'importent-elle ? » Traduction J. Souilhé. Ce texte fera l'objet d'une analyse spécifique au chapitre 9.

² Épictète, *Diss.*, I 2, 12-18.

³ Épictète, *Diss.*, IV 7, 30-32.

⁴ Épictète, *Diss.*, I 29, 9 et IV 7, 34.

(ἀντιποιεῖσθαι)¹ signifie en effet « faire valoir ses droits sur » ou encore « disputer la possession de », « s’arroger »², et le contexte politique lui donne le sens de « résistance »³. Prétendre conserver ses biens ou sa vie ne dépend effectivement pas de soi. Toute résistance dans ce domaine est, paradoxalement, un *abus de pouvoir* relatif à un mauvais usage de ses représentations, ce qui fonctionne d’emblée comme une aliénation. Ne pas résister n’a rien d’une réticence, d’une frilosité. Bien au contraire, c’est l’une des conditions de la libération telle qu’elle se trouve envisagée par Épictète. Ce sont au contraire les verbes ἐξίστασθαι et παραχωρεῖν⁴, que l’on pourrait traduire par « s’écarter », « céder », qui déterminent la conduite à tenir. Les contextes dans lesquels ces termes apparaissent conduisent, encore une fois, à envisager un champ d’application très large du rapport de subordination. Au vocabulaire de l’obéissance et de la soumission, au refus de la résistance, s’ajoute le vocabulaire de la *conservation* (τηρεῖν φυλάσσειν), plus précisément la conservation des rapports (σχέσεις, τάξις, χῶρα) que nous avons analysée plus haut. La liberté stoïcienne est tout aussi absolue qu’elle est conservatrice.

6. 2. 3. 3. Remarque sur la notion de discours efficace⁵

Il est possible de reformuler ce troisième aspect du rapport à autrui en termes de « discours efficaces », ou plutôt, la thématique des rapports de pouvoir nous permet de proposer une définition de ce qu’il convient d’entendre, dans notre contexte, par « discours efficaces », et qu’il importe de distinguer des analyses contemporaines relatives à la pragmatique qui ont pour *objet* le langage et qui s’attachent à en souligner l’efficacité sur le réel. Épictète constate pour sa part, nous l’avons dit, que ses semblables sont pour la plupart des esclaves-malheureux et il cherche à repérer des *foyers d’assujettissement*. C’est dans cette perspective que certains discours, que l’on qualifiera d’« efficaces » deviennent l’objet d’une attention particulière. La notion d’« efficacité » est alors à traiter avec précaution, qu’il s’agisse de la définir ou d’assigner un certain statut à cette définition. Dans la perspective qui est celle d’Épictète et qui tend à repérer des foyers d’assujettissement et à

¹ À la question rhétorique de I 29, 9 « qui de nous enseigne à résister [aux rois] (τίς ἡμῶν διδάσκει ἀντιποιεῖσθαι πρὸς αὐτούς), dans les choses sur lesquelles ils ont le pouvoir », fait écho la défense de IV 7, 34 : ne jamais s’opposer (μηδενὸς ἀντιποιεῖσθαι).

² Bailly, s. ἀντιποιέ-ω au moyen.

³ Épictète, *Diss.*, I 29, 9 et 4 7, 33.

⁴ Épictète, *Diss.*, II 10, 7, 5 ; *Man.*, 30, 1-2.

⁵ Sur ce point nous nous permettons de renvoyer à notre article « Variations stoïcienne autour des mots d’ordre : identification, résistance, usage », dans E. Bona et M. Curnis, *Linguaggi del potere, poteri del linguaggio*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2010, p. 313-329.

essayer d'en libérer ceux qui viennent à lui, l'acceptation pertinente de l'efficacité n'est rien d'autre que la « pertinence stratégique » : le discours n'est jugé « efficace » que dans la mesure où il conduit à affecter intimement, à troubler. Dans le cadre d'un rapport de maîtrise, un discours considéré comme « efficace » réalise concrètement, manifeste et reconduit la position de celui qui en use. Or, les discours ne sont l'occasion d'un trouble qu'en fonction d'une certaine économie – ruineuse – du désir qui renvoie elle-même à un certain jugement, à une certaine manière – erronée – d'évaluer le réel qui ne distingue pas entre ce qui dépend de soi et ce qui n'en dépend pas, ce que nous avons analysé dans la première section de ce chapitre. À l'inverse, s'ils s'adressent à l'homme éduqué, au philosophe capable de mobiliser un jugement correct, les discours émanant des pouvoirs et prétendant s'arroger une certaine maîtrise d'autrui, sont radicalement *inefficaces* puisqu'ils ne parviennent nullement à troubler ; nous l'avons montré en parlant de l'insensibilité du philosophe à l'égard des menaces. Dans une certaine mesure, c'est le discours intérieur du philosophe qui devrait être considéré comme efficace au sens où il est capable de s'auto-affecter de manière à ne pas être troublé par tel discours qui y prétend, au sens où il est capable de faire échec aux discours qui prétendent être efficaces dans le cadre d'une tentative d'assujettissement. C'est l'échec d'un discours proféré qui prétend être efficace qui révèle en creux l'efficacité du discours intérieur du philosophe. On distinguerait donc un discours adressé à autrui ou du moins proféré et qui prétend affecter autrui et un discours tout intérieur adressé à soi-même et qui fait échec à cette prétention.

L'« efficacité » d'un discours se mesure, dans la perspective qui est celle d'Épictète, au fait qu'il est susceptible d'affecter une âme et non par sa capacité à avoir une influence sur la réalité en tant que telle. La sentence du magistrat opère une transformation de la réalité, mais elle ne sera considérée comme un discours efficace que si elle affecte celui qui en est l'objet, celui qui, par exemple se lamente en considérant que c'est là le plus grand des malheurs. Aussi l'efficacité n'est-elle pas équivalente à ce que la pragmatique appelle un « mot d'ordre »¹. Le « mot d'ordre » n'est que *l'occasion* d'un trouble qui permet alors seulement de parler de l'efficacité de tel ou tel discours qui prétend asseoir un rapport de domination. Épictète ne dit pas non plus que le discours fonctionne intrinsèquement comme un outil d'assujettissement et il montre au contraire que le discours,

¹ Le « mot d'ordre » se distingue de l'impératif proprement dit et fait référence à la capacité de la langue à opérer des transformations radicales réelles et effectives dans le monde des corps. Le « mot d'ordre », analogue à la « sentence », apparaît dans cette perspective pragmatique comme une « fonction-langage » qui s'inscrit dans une opération de domination. Nous nous appuyons sur G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, 4^e plateau, discussion du premier « postulat de la linguistique ». Cette œuvre est particulièrement intéressante ici dans la mesure où elle entame un dialogue critique et serré avec la linguistique, ce qui offre un panorama conceptuellement très satisfaisant du débat, de la place et de l'enjeu des « mots d'ordre » dans l'analyse.

compris comme discours proféré à l'intention d'autrui, ne tire son efficacité que du pouvoir que lui donne une structure psychique dévoyée tandis qu'un autre type de discours, un discours adressé à soi-même, fait échec à l'efficacité des discours qui prétendent asseoir une maîtrise. Autrement dit, l'« efficacité » n'est pas une fonction coextensive du langage¹. L'« efficacité » des discours à caractère assujettissant n'est pas tant considérée comme une caractéristique des discours, mais « l'efficacité des discours » est un objet d'étude pertinent *parmi d'autres*. Les « signes » émanant notamment de ceux qu'on appelle les « puissants » sont en effet aussi contraignants et opèrent une transformation similaire à celle des discours². L'« efficacité » des discours à caractère assujettissant relève pour Épictète du fait à traiter et n'est pas une conclusion à laquelle il parvient. Autrement dit, l'efficacité du langage est un point de départ – et non la conclusion à laquelle il parvient³. Plus fondamentalement, Épictète ne dit rien du langage et nous ne saurions exiger de réponses à ce sujet. Épictète n'enquête ni sur les pouvoirs ni sur le langage. Il se trouve en revanche que certains discours sont des objets pertinents dans la perspective critique qui est la sienne, quand tel discours s'inscrit effectivement dans une stratégie de maîtrise. Réinscrire la pragmatique de la langue dans la perspective propre aux *Entretiens* conduit moins à traiter une question *sur* le langage qu'à formuler un problème susceptible d'être résolu *à partir* du langage. Nous n'avons pas affaire à une réflexion sur le langage et le rapport du langage au réel à une question politique qui concerne la constitution de soi comprise dans son contexte, celui des rapports de pouvoir.

Les caractéristiques du discours efficace⁴ – le trouble comme critère et le fait que le trouble dépende d'une structure de désir ruineuse fondée sur le jugement que porte chacun – nous conduisent à prendre en compte divers types de discours. Premièrement, le discours efficace ne se réduit pas à un ordre, à une injonction ou à un commandement⁵. Mieux, l'injonction ne peut être considérée comme un discours efficace que si elle trouble, ce qui peut, mais pas forcément, conduire à l'obéissance et si obéissance il y a, celle-ci se fait en fonction d'une récompense espérée ou bien par peur des représailles. Le discours efficace relève plus généralement et le plus souvent de la

¹ Ce qui est un trait caractéristique du langage tel que G. Deleuze et F. Guattari, *op. cit.*, p. 98 ; 108, l'analysent.

² Épictète, *Diss*, II 1, 15-17.

³ G. Deleuze et F. Guattari, *op. cit.*, p. 97. Tel est en effet le premier acquis de la discussion qui entend démonter le postulat selon lequel le langage serait communicatif et informatif ou encore expressif. « Le langage est transmission du mot fonctionnant comme mot d'ordre, et non communication d'un signe comme information ».

⁴ Nous parlons cette fois uniquement du discours proféré, qui concerne autrui, quand bien même n'en serait-il pas le destinataire explicite, et qui est occasion d'assujettissement.

⁵ Sur la question des ordres à proprement parler et sur la manière dont l'ordre peut s'exprimer en grec, on se reportera à l'excellent ouvrage de C. Denizot, *Donner des ordres en grec ancien. Étude linguistique des formes de l'injonction*, Rouen, Presses universitaires de Rouen, 2011.

transformation significative du réelle, qu'elle soit réelle ou virtuelle. Une transformation de la réalité par le seul moyen du discours – ce que la pragmatique contemporaine qualifie de « mot d'ordre » – est un discours efficace *dans la mesure où elle se trouve requalifiée en termes de bien ou de mal*, et où, par suite, elle affecte le sort de celui qui en est l'objet¹. Par transformation « virtuelle », on fait référence à la menace et au chantage. La menace ou le chantage ne sont rien d'autres que la perspective d'une modification significative de la réalité dont on sait qu'elle est significative pour celui à qui elle s'adresse. C'est là, nous semble-t-il, le paradigme du discours efficace dans le cadre d'un rapport de maîtrise et de domination. Il convient enfin d'ajouter que l'instance d'énonciation n'est pas spécifiée par sa position statutaire. Si ceux que l'on appelle les puissants ont certes davantage de possibilité pour transformer la réalité par des lois ou des décrets et pour menacer, quiconque a pouvoir sur l'objet qu'autrui désire ou craint – ce qui correspond à la catégorie de « maître » – peut opérer une certaine modification de la réalité. Mieux, la transformation du réel dans le cadre d'un discours, qu'elle soit réelle (je te destitue de tes fonctions) ou virtuelle (si tu ne fais pas ce que je veux, tu cesseras d'être tribun) vient *réaliser* le rapport de maîtrise. Le discours est un aspect essentiel dans l'analyse des rapports de pouvoir.

La définition que nous avons donnée du discours efficace conduit néanmoins le discours humain et *a fortiori* politique à perdre sa spécificité. La transformation qu'opèrent les discours émanant des pouvoirs – comprise comme une *occasion* de trouble – pourrait à juste titre être assimilée à celle de n'importe quel événement, puisque seule une procédure de requalification de l'événement donne une portée significative à la transformation que l'événement où le discours proprement dit opère ou entend opérer. Dès lors, ordres et « mots d'ordres » peuvent être compris

¹ Entre autres exemples, Épictète, *Diss.*, I 19, 24, 1-25, 3 : « Il est honoré de la charge de tribun (ἡξίωται δημαρχίας) ». Celui-ci lui baise les yeux, un autre le cou, les esclaves les mains. (...) Il monte au Capitole et offre un sacrifice (ἀναβαίνει εἰς τὸ Καπιτώλιον, ἐπιθύει). (...) Car nous rendons grâces aux dieux pour les objets en quoi nous plaçons notre bien (ἐκεῖ γὰρ καὶ θεοὶς εὐχαριστοῦμεν, ὅπου τὸ ἀγαθὸν τιθέμεθα) » ; I 19, 17, 2-23, 1 : « Comment se fait-il qu'on devienne subitement un homme d'esprit lorsque César vous a préposé à sa chaise percée (Πῶς δὲ καὶ φρόνιμος γίνεται ἐξαιφνης ὁ ἄνθρωπος, ὅταν Καῖσαρ αὐτὸν ἐπὶ τοῦ λασάνου ποιήσῃ). Comment pouvons-nous dire aussitôt (Πῶς εὐθὺς λέγομεν-) : « Avec quelle intelligence m'a parlé Félikion ! » Je souhaiterais qu'il fût expulsé de son fumier pour qu'à nouveau tu le regardes comme un sot (ἵνα πάλιν ἄφρων σοι δοκῇ). [...] Qui l'a donc soudainement transformé en homme d'esprit (Τίς οὖν αὐτὸν ἄφρων φρόνιμον ἐποίησεν;) ? ». Traduction J. Souilhé. Les procédures d'interpellation, de nomination et de promotion – et réciproquement de destitution – opèrent, à travers le changement de « situation » sociale, une modification des rapports de pouvoirs locaux et par suite affectent non seulement quelqu'un ou quelques uns (textes 1-3) mais les *rapports* entre les uns et les autres (textes 2 et 3). C'est bien le *sort* de chacun qui est la merci de celui qui produit de tels discours. En effet, c'est l'état intérieur de celui qui est concerné directement ou indirectement par ce discours qui s'en trouve modifié : les esclaves passent de la quiétude à la crainte, le nouveau tribun exulte, Éphroditte s'empresse auprès d'un homme qu'il méprisait jusque-là et à l'égard duquel il éprouve à présent la plus grande considération. L'individu ou le groupe est intimement affecté.

comme des *événements parmi d'autres*¹. Réciproquement, on pourrait aisément comprendre l'événement dans les termes du « mot d'ordre » ou de l'ordre², comme le fait par exemple de façon très fine P. Pachet³, même si les conséquences qu'il en tire peuvent être discutables⁴. L'événement, que l'on définit comme ce qui arrive, est compris comme un impératif cosmique, alors que les discours proprement dits qui modifient la réalité peuvent être compris à leur tour comme des événements qui arrivent. Dans un cas comme dans l'autre, on s'intéresse moins aux « pouvoirs du langage » qu'à la *manière* de se rapporter aux discours et à l'événement, qui n'est autre qu'une certaine manière de se rapporter à soi qui permet à telle transformation réelle de devenir ou non significative⁵ dans la mesure où elle affecte véritablement ou non celui à qui elle arrive, l'absence d'éducation philosophique conduisant à se livrer soi-même à la Fortune dont le tyran, l'opinion et autres instances de pouvoir ne sont que des relais, ou mieux, des avatars. L'« événement » assure, au niveau des « causes », l'unité conceptuelle que le trouble (*ταραχή*) assure au niveau de l'« impact ». Et nous retrouvons tout logiquement les développements produits dans la première section.

Conclusion

Le « dispositif d'évaluation » permet aux rapports de pouvoir de ne pas dégénérer en rapports de domination et assure la liberté pour qui se rapporte au monde de cette manière. Concrètement pourtant, le monde se caractérise par des rapports de domination où les uns dominent les autres et réciproquement. C'est la déserrance de la relation qui est manifeste au terme de cette analyse : la relation est la plupart du temps impossible ou détruite, elle n'est maintenue que

¹ Épictète, *Diss.*, II 6, 18-19. Le tyran apparaît comme une « circonstance » parmi d'autres, un « instrument » de la nature et de la destinée de chaque être, autrement dit la mort. Mais il n'y a pas de différence de nature entre l'un et l'autre.

² Épictète, *Diss.*, II 16, 15-16. L'événement cosmique est assimilé au commandement d'un général : « sur le point de battre l'ennemi : « [Chrysantas] entendit la trompette sonner le rappel, et il s'arrêta. Et nul d'entre nous ne consent, pas même si la nécessité l'appelle, à lui obéir de bon cœur, mais c'est avec des larmes et des gémissements que nous subissons notre sort, et nous appelons cela « de dures circonstances ». Traduction J. Souilhé.

³ P. Pachet, « L'impératif stoïcien », dans J. Brunschwig (éd.), *Les stoïciens et leur logique*, 2006 (1978), Paris, Vrin, p. 149-164. Voir notamment p. 161 : « Tout ordre, aussi illégitime qu'il puisse paraître, renvoie à la structure prostackique de l'univers. Même l'ordre donné par le tyran, parce qu'il est parole et que dès lors il dépasse le misérable qui l'énonce, est une possibilité de réaliser l'obéissance parfaite, l'occasion donnée de saisir l'action droite que le tyran, par sa surdité particulière tente de masquer dans sa crispation. C'est alors que le destinataire, avec calme et sans révolte, fera valoir la vérité de l'ordre ».

⁴ P. Pachet se réfère uniquement aux Anciens stoïciens, à partir des *pagyri* d'Herculanum et à travers les commentaires de Plutarque. Ce faisant, son analyse nous livre une conception du monde qui culmine dans une entière allégeance à l'ordre cosmique, sans prendre en compte les conséquences politiques de cette analyse, des conséquences qui apparaissent précisément dans les *Entretiens*. A partir des *Entretiens*, l'*amor fati* revêt une portée politique absolument délétère comme on va le voir au chapitre 9. Cela a été fort peu souligné.

⁵ Tel est l'argument de *Diss.*, II 5.

localement ou de façon unilatérale. Outre le « malheur », le désir hors de soi de la plupart, fondé sur un jugement de valeur qui ne respecte pas les partages axiologiques stoïciens, conduit nécessairement à se comporter en prédateur par rapport à autrui que, réciproquement on considère toujours comme un ennemi ; cela ne permet pas de maintenir les relations données, naturelles ou acquises, caractéristiques du fonctionnement de la société et cela conduit enfin à faire allégeance à quiconque a pouvoir sur l'objet de notre désir. La prise en compte des faits et du dysfonctionnement du « dispositif d'évaluation » qu'il est possible de constater conduit à affirmer que le « dispositif d'évaluation » a *de fait* une portée sinon nulle du moins minimale, ce qui est une critique différente de celle que formulait Cicéron.

Encore faut-il préciser que, dans un tel contexte, la liberté toute intérieure de celui qui évalue le monde à sa juste valeur s'accompagne le plus souvent de la mort, des violences, des brimades qui sont le lot commun¹. Il faudrait également préciser que, dans la mesure où la seule liberté à laquelle mène le « dispositif d'évaluation » est intrinsèquement associée à la conservation du donné², la liberté du philosophe autorise aussi le maintien des rapports de pouvoir les plus contraignants. Enfin, et ce serait une troisième limite, on peut se demander si ou comment une telle liberté est effectivement accessible. Non seulement le « dispositif » ne promet qu'une liberté conservatrice et qui ne permet d'échapper à aucune des vicissitudes de l'existence, mais on doute même que cette paix intérieure soit accessible. C'est cette question qu'explore le chapitre suivant en interrogeant, grâce à un approfondissement du diagnostic, les causes des dysfonctionnements et les éventuelles solutions qu'il est possible de leur apporter. Les stoïciens romains croient à l'efficacité du jugement de valeur et le problème qui les occupe consiste en revanche à traiter les dysfonctionnements. Au lieu de partir, comme les premiers stoïciens, d'une situation optimale, les stoïciens romains partent au contraire des

¹ C'est ce qui a donné lieu aux critiques traditionnelles de la liberté stoïcienne comme liberté virtuelle, ou « négative », la plus célèbre étant sans doute celle que produit Hegel la *Phénoménologie de l'Esprit*, « Le principe de la pensée stoïcienne est que la pensée est essence pensante, et que rien n'est essentiel pour la conscience, ou n'est bon ou vrai pour elle, que si elle s'y comporte en tant qu'essence pensante. (...) Le stoïcisme est la liberté qui sort d'elle pour revenir dans la pure universalité de la pensée. (...) La liberté dans la pensée n'a que la pensée pure comme sa vérité ; étant sans l'accomplissement de la vie cette pure pensée n'est ainsi que le concept de la liberté, non de la liberté vivante elle-même ». Traduction H. Lefebvre et N. Guterman (*Morceaux choisis*, 152 à 158, p. 349-350). Voir à ce propos la synthèse de M. Gourinat, « Hegel et le stoïcisme », dans J.-B. Gourinat et G. Romeyer-Dherbey, *Les stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 523-544. Cette stigmatisation de la liberté stoïcienne comme liberté toute intérieure a déjà été menée de multiples fois et c'est même un lieu commun de la critique stoïcienne. En revanche, cette critique nous semble être très partielle pour plusieurs raisons. Premièrement, elle n'envisage pas l'esthétique de l'acte. Ensuite, elle néglige d'autres remarques bien plus, comme celle que nous envisageons à propos du conservatisme. Enfin, elle néglige d'envisager d'éventuels effets en retour d'une telle manière d'agir. Ce point sera examiné au chapitre 9.

² Voir ci-dessus.

faits pour produire cette situation optimale, pour retrouver la nature qui, semble-t-il, n'est jamais un point de départ autrement qu'en théorie.



COMPRENDRE ET TRAITER LES DYSFONCTIONNEMENTS DU

« DISPOSITIF D'ÉVALUATION »

Le précédent chapitre nous a permis d'identifier un dysfonctionnement manifeste du « dispositif d'évaluation » qui se caractérise par la promotion de jugements de valeur erronés, ce que l'on peut reformuler en termes de mauvaise application de ses prénotions – chacun applique les prénotions morales en fonction de ses préférences personnelles, en fonction du critère de l'apparence (τὸ φαινόμενον) et non des normes (κανόνες) que la philosophie se trouve « inventer » (εὑρεσις) et « établir (βεβαιό-ω)¹ – et en termes de mauvais usage de ses représentations – chacun ajoute de lui-même beaucoup plus que ne lui en dit la représentation et cela sans même s'apercevoir que cela lui incombe. Ce dysfonctionnement qui se traduit par une économie du désir ruineuse est présenté comme un trait anthropologique qui concerne « la plupart » depuis toujours, les stoïciens romains retrouvant en cela la perspective incisive et cynisante d'un Zénon. Le dysfonctionnement est manifeste dans les cas de dissensions et de malheur dont il est cause. Réciproquement, ce dysfonctionnement a des conséquences socio-politiques dramatiques sur lesquelles nous avons insisté. C'est au premier abord un problème d'effectivité – personne ne met en œuvre le dispositif – qui se fait jour et non d'efficacité – le jugement de valeur ne permet pas de modifier la perception que j'ai du réel – caractéristique de l'objection cicéronienne. Et c'est en traitant ce problème d'effectivité que les stoïciens romains retrouvent une certaine forme d'inefficacité et répondent, de biais, à l'objection cicéronienne d'inefficacité. C'est à l'approfondissement du diagnostic et aux traitements qui sont proposés à partir de là que ce chapitre est consacré, ce qui implique de prendre en compte le débat qui oppose M. Foucault² et P. Hadot¹ sur la question, notamment des

¹ Épictète, *Diss.*, II, 11, 13, 1-6 ; 24, 2-3 : « Voici le point de départ de la philosophie : la conscience du conflit qui met aux prises les hommes entre eux, la condamnation de la simple opinion et la défiance à son égard, une sorte de critique de l'opinion pour déterminer si on a raison ou tort de la tenir, l'invention d'une norme, de même que nous avons inventé la balance pour la détermination du poids (...). La philosophie consiste précisément à examiner et à établir ces normes » (Ἰδ' ἀρχὴ φιλοσοφίας· αἰσθησις μάχης τῆς πρὸς ἀλλήλους τῶν ἀνθρώπων καὶ ζήτησις τοῦ παρ' ὃ γίνεται ἢ μάχη καὶ κατάγνωσις καὶ ἀπιστία πρὸς τὸ ψιλῶς δοκοῦν, ἔρευνα δὲ τις περὶ τὸ δοκοῦν εἰ ὀρθῶς δοκεῖ καὶ εὑρεσις κανόνος τινός, οἷον ἐπὶ βαρῶν τὸν ζυγὸν εὔρομεν (...)) καὶ τὸ φιλοσοφεῖν τοῦτό ἐστιν, ἐπισκέπτεσθαι καὶ βεβαιοῦν τοὺς κανόνας). Traduction J. Souilhé.

² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981-1982, Paris, Gallimard/Seuil, 2001 (abrégé en *HS*) ; « L'écriture de soi », *Corps écrit* 5, février 1983, p. 3-23 (*Dits et Écrits* II, p. 1234-1249), *Le souci de soi, Histoire de la sexualité*, tome 3, Paris, Gallimard, 1984. Sur la réappropriation par M. Foucault de l'Antiquité, voir F. Gros et C. Lévy (éds.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, notamment T. Bénatouil, « Deleuze, Foucault : deux usages du stoïcisme », p. 17-49, qui insiste sur deux aspects essentiels : 1. La méthode : Foucault part d'une question

« techniques » et des « exercices » et de la place du plaisir², débat relayé aujourd'hui par M. Naussbaum¹ et J. Sellars². S'intéresser au traitement que proposent les stoïciens romains implique en

contemporaine relative à la question du sujet désirant et il interroge la notion de « culture de soi » (cf. *HS*, p. 172) sans forcément distinguer les écoles, ni même la philosophie de la culture populaire. Il ne distingue pas entre des concepts, des thèses et il considère comme stratégiques les divergences entre écoles ; à la manière de ce qu'il prônait dans la préface de *Naissance de la clinique*, les textes sont considérés comme des « documents pour une histoire des pratiques de subjectivité » (T. B, p. 28) « De cette attention aux stratégies plutôt qu'aux thèses, résulte une conception originale des différences entre écoles philosophiques hellénistiques. En fait Foucault ne considère jamais les débats théoriques entre écoles et semble penser leurs différences comme des divergences tactiques à l'intérieur d'un même modèle stratégique du souci de soi », p. 27 ; 2. Le rapprochement entre la philosophie foucauldienne et les quatre conditions du savoir à l'époque hellénistique (a. primat d'un savoir spirituel par rapport à un savoir de connaissance ; b. la question de la résistance (nous y reviendrons dans la troisième partie) ; c. le modèle hellénistique définit un cadre pour réinventer le rôle que le savoir doit jouer ; d. ces éléments de subjectivation proposent une articulation originale théorie/pratique). Foucault trouverait dans le modèle hellénistique et romain le cadre et le modèle de sa philosophie. « La subjectivation impliquée par l'éthique de soi hellénistique et romaine n'a donc pas pour principe, selon Foucault, la découverte de formes spécifiques du soi mais un remaniement des rapports entre théorie et pratique, qui permet à des savoirs et à des vérités non réflexives d'affecter en profondeur la manière dont celui qui les possède se pense, travaille sur lui-même et agit. Or ce savoir du monde qui transforme le sujet et lui permet d'agir dans le monde, n'est-ce pas précisément ce que cherchait Foucault dans la philosophie ? », (T. B. p. 40-41).

¹ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 (1981) (abrégé en *ES*) *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995 (abrégé en *QQP*) ; *La philosophie comme manière de vivre, Entretiens*, Paris, Albin Michel, 2001 (abrégé en *PMV*). La spécificité du travail de P. Hadot consiste à avoir déconstruit l'évidence selon laquelle la philosophie ne serait qu'élaboration de doctrines abstraites et discussion de textes, en insistant sur la dimension éminemment pratique de la philosophie et sa vocation à transformer radicalement l'individu (cf. *PMV*, p. 144-147 et « Exercice spirituels », *ES*, p. 19-74). « La philosophie réside dans un choix de vie formé d'exercices, c'est à dire dans la pratique d'un mode de vie » comme le résume D. Desroches, « La philosophie comme mode de vie chez Pierre Hadot » *Encyclopédie de l'Agora*, Grandes questions, Dossier thématique, première version juillet 2011, p. 1-28. La philosophie comme mode de vie se caractérise par trois aspects : 1. Il s'agit d'un choix de vie qui est associé à une école de philosophie caractérisée par le choix d'un bien suprême ; 2. « La vie philosophique correspondait à la mise en œuvre d'un ensemble d'exercices spirituels, car c'est par ceux-ci qu'il devient possible de se rapprocher de l'idéal visé en transformant progressivement l'expérience vécue » (p. 4) ; 3. La pratique philosophique impliquait en outre l'usage du discours, qui joue différents rôles (justification, formation, transformation). Sur la dimension « pragmatique » du discours, cf. « Interprétation, objectivité et contresens », *PMV*, p. 106-125.

² Voir à ce propos P. Hadot, « Un dialogue interrompu avec Michel Foucault », *ES*, p. 305-311 ; « Réflexion sur la notion de 'culture de soi' », *ES*, p. 323-332. Quatre aspects majeurs distinguent les deux auteurs : 1. L'essentiel de la divergence entre les deux auteurs réside avant tout dans une question de méthode, P. Hadot abordant les textes en helléniste et en philologue attentif aux différentes leçons et aux choix de traduction alors que M. Foucault, non helléniste accorde moins d'importance à cette question et se rapporte moins au texte pour lui-même que dans le cadre d'une réflexion sur une question qui débord largement l'Antiquité et qui aborde les textes comme des documents historiques en considérant comme stratégiques les différences entre écoles (cf. ci-dessus) ; 2. Il en résulte que M. Foucault est conduit à négliger l'arrière-plan métaphysique, auquel P. Hadot accorde une grande importance dans la mesure où le discours théorique vient justifier et légitimer un choix de vie spécifique ; 3. La place attribuée au plaisir par M. Foucault est contestée par P. Hadot qui, dans la perspective qui est la sienne, ne peut admettre l'usage d'un tel concept à propos de la pensée stoïcienne, voire à propos de nombre d'écoles philosophiques, à l'exception des épicuriens dont M. Foucault, comme le note P. Hadot, parle peu ; 4. P. Hadot attribue enfin à M. Foucault une conception anachronique du soi qui ne prendrait pas, ou pas suffisamment, en compte le rapport aux autres et surtout l'ancrage cosmique. 5. Enfin, M. Foucault accorde une grande place aux pratiques qui impliquent un travail sur le corps alors que P. Hadot s'intéresse essentiellement au discours intérieur. Aussi peut-on distinguer les deux auteurs en fonction des concepts et thématiques qu'ils mobilisent et qui s'expriment dans un vocabulaire spécifique : « techniques de soi » et pratiques de subjectivation, « culture de soi », « esthétique de l'existence » pour M. Foucault ; « exercices spirituels », « figure du sage et conscience cosmique », « philosophie cosmique » du côté de P. Hadot. Pour une synthèse sur la divergence Foucault/Hadot, voir M. Montanari, *Hadot e Foucault nello Specchio dei greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Milan, Mimesis, 2009 ainsi que les cours de D. Desroches au Collège L. Groulx à Québec sur la spécificité mais également la convergence des deux auteurs.

outre de préciser en quoi il se distingue de la thérapeutique proposée par les premiers stoïciens. Encore une fois, faire de ce traitement un aspect caractéristique de la réappropriation romaine ne signifie pas que les premiers stoïciens négligeaient cet aspect³ ni que, par suite, nous-même négligeons leur réflexion à ce sujet. Nous affirmons plutôt que les stoïciens romains en font l'essentiel de leurs préoccupations et qu'ils proposent pour cela des outils inédits.

¹ M. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton UP, 1994. L'auteure est très critique à l'égard de M. Foucault, p. 5-6. Si elle lui reconnaît le mérite de souligner le fait que les philosophes antiques ne sont pas des professeurs seulement, mais qu'ils mettent en œuvre des pratiques de construction de soi, elle lui reproche de négliger et de gommer la spécificité de la philosophie qui prétendrait libérer par la seule force de la raison, ce que son propre ouvrage s'attache d'ailleurs à analyser. « Certainly Foucault has brought out something very fundamental about these philosophers when he stresses the extent to which they are not just teaching lessons, but also engaging in complex practices of self-shaping. But this the philosophers have in common with religious and magical/superstitious movements of various types in their culture. Many people purveyed a *biou techne*, an 'art of life'. What is distinctive about the contribution of the philosophers is that they assert that *philosophy*, and not anything else, is the art we require, an art that deals in valid and sound arguments, an art that is committed to the truth. These philosophers claim that the pursuit of logical validity, intellectual coherence, and truth delivers freedom from the tyranny of custom and convention, creating a community of beings who can take charge of their own life story and their own thought. (...) It is questionable whether Foucault can even admit the possibility of such a community of freedom, given his view that knowledge and argument are themselves tools of power. In any case, his work on this period, challenging though it is, fails to confront the fundamental commitment to reason that divides philosophical *techniques du soi* from other such techniques. Perhaps that commitment is an illusion. I believe that it is not. And I am sure that Foucault has not shown that it is. In any case, this book will take that commitment as its focus, and try to ask why it should have been thought that the philosophical use of reason is the technique by which we can be truly thinking and truly flourishing ».

² J. Sellars, notamment dans *The art of living. The Stoics on the Nature and function of Philosophy*, Aldershot, 2003, reprend le débat à nouveaux frais en s'opposant à M. Nussbaum sur deux points. L'ouvrage qui porte sur la notion d'« art de vivre » s'inscrit dans la lignée des travaux de et de M. Foucault (notamment dans la première partie consacrée à la notion de « technique ») et P. Hadot (notamment dans la seconde partie consacrée aux « exercices »), contestés, on l'a vu par la philosophe américaine (cf. note ci-dessus). J. Sellars s'attache pourtant à distinguer les deux penseurs au profit de M. Foucault, en dénonçant pour le contester, p. 117-118, le rapprochement qu'il reproche à M. Nussbaum de faire entre les « techniques de soi » de M. Foucault et les « exercices spirituels » de P. Hadot (p. 353, et note 34. M. N. parle en effet de « Foucault and other affiliated writers », même si elle nuance en note l'assimilation avec P. Hadot : « see also the different account in Hadot »). On se demandera pourtant si ce n'est pas précisément sur ce point – l'attention à l'exercice dans le cadre de la transformation de soi – que les deux auteurs se rejoignent (cf. P. Hadot, « un dialogue interrompu avec M. Foucault », *ES*, p. 306 sq.), même si, effectivement, M. Foucault insiste aussi – mais pas seulement (cf. *L'Herméneutique du sujet*) – sur l'importance du corps et des pratiques impliquant le corps tandis que P. Hadot insiste davantage sur la modification du discours intérieur indépendamment d'une véritable prise en compte du corps, ce qui se justifie si l'on s'en tient aux « Pensées » de Marc Aurèle. C'est en fonction de l'attention au corps et de la dimension physique de l'exercice que J. Sellars privilégie l'approche foucauldienne. L'ouvrage de J. Sellars souffre d'un autre défaut, mis en lumière par J.-B. Gourinat dans le compte-rendu de l'ouvrage : ce n'est pas la philosophie mais la vertu qui est assimilée à un art par les stoïciens et, dans deux textes qu'étudie d'ailleurs P. Hadot, la philosophie est considérée elle-même comme un exercice de la vertu (Ps.-Plutarque, *Opinion des philosophes*, I, *proem.* 2., 874e = *SVF* II, 35) ou de la raison, c'est à dire en définitive de la vertu (PHerc. 1020, col. I et également Sénèque, *Ep. Mor.*, 89 relayant la question de savoir si cet exercice précède l'acquisition de la vertu ou bien s'il perdure une fois la vertu acquise).

³ Voir notamment l'usage du *λόγος* dans les « thérapies de l'âme » que l'on attribue à Chrysippe. Voir à ce sujet A.-J. Voelke, « La fonction thérapeutique du logos selon Chrysippe », (1981), repris dans *La philosophie comme thérapie de l'âme*, p. 73-89 et plus généralement les chapitres 9-10 de M. Nussbaum, *op. cit.*

7. 1. Analyse de cas : le profane (ιδιώτης), l'élève (*ὁ παιδευόμενος)¹, le progressant (ὁ προκόπτων/*proficiens*) chez Sénèque, Épictète et Marc Aurèle

Cette première section est consacrée à un approfondissement du diagnostic qui nous permettra de dresser une typologie des cas de dysfonctionnements.

7. 1. 1. Distinction du progressant et du profane – deux types de dysfonctionnement

Au chapitre 48 du *Manuel*, Épictète distingue trois types de comportements : celui du philosophe, celui du progressant et celui du profane².

¹ Le terme ne fait pas référence à une catégorie technique dans la pensée stoïcienne, mais il nous semble important – la suite le montrera – de distinguer le groupe de ceux qui, tout en n'étant pas ignorants en termes de philosophie, ne sont pourtant pas des progressants avancés, ceux dont nous allons montrer qu'ils mettent en pratique les dogme stoïciens. Nous avons choisi le participe *παιδευόμενος* dans la mesure où Épictète emploie le verbe correspondant pour désigner « ceux qui s'instruisent auprès de lui » (*Diss.*, II 19, 29, 2) et où il a l'avantage de se rapprocher sémantiquement pour s'en distinguer de deux substantifs opposés caractérisants qui désignent l'un, le groupe des gens qui agissent comme il faut parce qu'ils ont reçu une éducation philosophique : les *πεπαιδευμένοι* (*Diss.*, I 29, 44, 2) ; l'autre le groupe de ceux qui n'ont reçu aucune éducation : les *ἀπαιδευτοί* (*Diss.*, II 2, 13, 2).

² J. Sellars, « Stoic practical Philosophy in the Imperial Period », dans R. Sorabji et R. W. Sharples (éds.), *Greek and Roman Philosophy, 100BC-200AD*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Suppl. 94/1, 2007, p. 115-140, fait une distinction similaire pour interroger la notion d'art de vivre. Voir notamment p. 121.

Conduite et caractère du profane (ιδιώτης) : ce n'est jamais de lui-même (ἐξ ἑαυτοῦ) qu'il attend (προσδοκά-ω) profit ou dommage (ὠφέλεια ἢ βλάβη) mais des choses extérieures (ἀπὸ τῶν ἕξω).

Conduite et caractère du philosophe (φιλόσοφος) : tout profit, tout dommage (ὠφέλεια ἢ βλάβη), c'est de lui-même (ἐξ ἑαυτοῦ) qu'il l'attend (προσδοκά-ω).

Signes de celui qui est en progrès (ὁ προκόπτων) : il ne blâme personne, ne loue personne, ne se plaint de personne, n'accuse personne, ne dit rien de lui-même comme s'il était quelqu'un ou savait quelque chose. Quand il rencontre quelque obstacle ou empêchement, c'est lui-même qu'il accuse. Si quelqu'un le loue, il se moque du flatteur dans son for intérieur. Si quelqu'un le blâme, il ne se défend pas. Il circule à la manière des convalescents (ἄρρωστοι), en se gardant de rien déplacer de ce qui se rétablit tant que la solidité n'est pas obtenue. Il a retiré de lui-même tout désir ; quant à l'aversion, il l'a transportée exclusivement sur les choses contraires à la nature parmi celles qui dépendent de nous. La tendance, il en use avec souplesse à l'égard de toutes choses. S'il passe pour sot ou ignorant, il n'en a cure. En un mot il se garde de lui-même (ἑαυτὸν παραφυλάσσει) comme d'un ennemi qui tend des pièges (ὡς ἐχθρὸν ἑαυτὸν παραφυλάσσει καὶ ἐπίβουλον).¹

Laissons de côté le philosophe qui n'intéresse pas – du moins pour l'instant – la question des dysfonctionnements et dont on voit qu'il est l'envers du profane qui n'attend rien de lui-même. Si l'on s'intéresse aux deux autres cas – le profane (ιδιώτης) et le progressant (ὁ προκόπτων) – nous retrouvons certes avec le profane un dysfonctionnement fondé sur l'erreur de jugement et qui relève de l'ineffectivité, mais apparaît également jour un autre type de dysfonctionnement par rapport à ce que l'on envisageait dans le chapitre précédent. En effet, le profane, c'est celui qui désire et craint hors de lui, celui qui n'a pas su délimiter ce qui est sien de ce qui ne l'est pas. Tout au contraire, le progressant adopte ici une structure de désir et une structure d'action correctes. Pourtant, contrairement au philosophe, il apparaît comme un convalescent, d'une fragilité absolue et doit, pour cette raison « se garder de lui-même ». Le portrait « médical »² que Sénèque propose de

¹ Épictète, *Man.*, 48. Traduction É. Bréhier. Le chapitre III 19 oppose simplement le philosophe et le profane, autrement dit le fonctionnement du dispositif et un dysfonctionnement au niveau du jugement de valeur.

² Sérénus s'adresse explicitement à Sénèque « comme à un médecin » (I, 2). « Je vais t'indiquer ce que j'éprouve, tu trouveras le nom de la maladie » (*Dicam quae accidant mihi; tu morbo nomen inuenies.*) (I, 4) ; Il lui demande s'il a « quelque remède » (*remedium*) capable d'arrêter les fluctuations qui [l']agitent » (I, 18). Et l'on voit Sénèque se poser à son tour en médecin en proposant des remèdes (II, 4). Mieux, Sénèque reformule le diagnostic de Sérénus en comparant ce dernier à un malade guéri mais néanmoins fragile : « ce qui me paraît ressembler le plus, c'est l'état de ces personnes qui, relevant d'une longue et grave maladie, ressentent encore de temps à autres des frissons, de légers malaises, et qui, une fois débarrassées des dernières traces de leur mal continuent à s'inquiéter de troubles imaginaires, à faire, quoique rétablies, tater le pouls par le médecin, et prennent pour de la fièvre la moindre impression de chaleur. Leur santé, Sérénus, ne laisse plus à désirer, mais elles ne sont pas réhabituees à la santé : ainsi l'on voit frémir et remuer encore la surface d'une mer appaisée quand la tempête vient de se calmer » (II, 1). (*Nec ulli propius admouerim exemplo quam eorum qui, ex longa et graui ualetudine expliciti, motiunculis leuibisque interim offensis perstringuntur et, cum reliquias effugerunt, suspicionibus tamen inquietantur medicisque iam sani manum porrigunt et omnem calorem corporis sul calumniantur. Horum, Serene, non parum sanum est corpus, sed sanitati parum assueuit, sicut est quidam tremor etiam tranquillii maris motusque, cum ex tempestate requieuit. 2 Opus est itaque non illis durioribus, quae iam transcucurrimus, ut alicubi obstes tibi, alicubi irascaris, alicubi instes grauis, sed illo quod ultimum uenit, ut fidem tibi habeas et recta ire te uia*

Sérénus dans le *De tranquillitate animi* relève de ce type de dysfonctionnement et en propose une illustration paradigmatique. Plusieurs indices permettent en effet de montrer que Sérénus n'est pas absolument « tranquille », qu'il ne jouit pas d'une parfaite tranquillité caractéristique de la vie heureuse. Sérénus affirme en effet qu'il *devra* à Sénèque sa tranquillité¹, une fois que ce dernier lui aura prescrit les remèdes nécessaires. Cela signifie bien qu'il n'est pas en possession d'une parfaite et inébranlable sérénité. Ce que Sénèque confirme en disant que Sérénus « cherche », avec ferveur pourrait-on ajouter (*desiderare*), quelque chose de merveilleux, à savoir la tranquillité qui traduit, pour Sénèque l'*euthymia* des Grecs et notamment de Démocrite², et qui se caractérise comme le fait d'être « inébranlable » (*non concuti*)³. Réciproquement, s'il recherche cette tranquillité, s'il espère l'atteindre, Sérénus s'estime explicitement encore en proie à des troubles. Et ce, alors qu'il mobilise des principes corrects auxquels il conforme son action.

credas, nihil auocatus transuersis multorum uestigiis passim discurrentium, quorundam circa ipsam errantium uiam. Quod desideras autem magnum et summum est deoque uicinum, non concuti). Traduction R. Waltz revue par P. Veyne (abrégé en *WV*). Moins que de métaphore, il s'agit ici de « maladie de l'âme » pour reprendre le titre de J. Pigeaud qui consacre d'ailleurs une bonne partie de ses réflexions au cas de Sérénus. Nous reviendrons sur la place et la portée de l'image médicale.

¹ Sénèque, *DTA*, I, 18 : « Si tu as quelque remède capable d'arrêter les fluctuations qui m'agitent, ne me juge pas indigne de te devoir la tranquillité » (*si quod habes remedium quo hanc fluctuationem meam sistas, dignum me putes qui tibi tranquillitatem debeam*). Traduction *WV* légèrement modifiée.

² Sur ce point, voir J. Pigeaud, *La maladie de l'âme*.

³ Sénèque, *DTA*, II, 3 : « L'objet de tes aspirations est d'ailleurs une grande et noble chose, et bien près d'être divine puisque c'est la stabilité. Les Grecs nomment cet équilibre de l'âme *euthymia* et il existe sur ce sujet un très bel ouvrage de Démocrite. Moi je l'appelle 'tranquillité' » (*Quod desideras autem magnum et summum est deoque uicinum, non concuti. Hanc stabilem animi sedem Graeci εὐθυμίαν uocant, de qua Democriti uolumen egregium est, ego tranquillitatem uoco*). Traduction *WP*.

Alors que (*Cum*) ces goûts (caractérisés par leur simplicité et leur modestie) sont bien implantés en moi, mon esprit se laisse frapper¹ par le luxe (*apparatus*) des appartements où l'on dresse les esclaves, par la vue des serviteurs vêtus avec plus de soin que pour une parade, couverts d'ornements dorés, et de toute une armée d'esclaves éblouissants ; la maison, jusqu'au sol que l'on foule aux pieds, est somptueuse ; des richesses sont répandues dans tous les coins ; les plafonds eux-mêmes étincellent et l'on voit s'y presser la foule qui s'attache et s'accroche aux fortunes en train de se dissiper. Et ces bassins d'eaux limpides et transparentes, qui entourent même les salles de festins ! Et ces repas dignes de leurs décors. Moi qui sors d'un long séjour du côté de la sobriété, ce luxe avec tout son éclat m'enveloppe et m'étourdit. Sa vue m'éblouit quelque peu ; il m'est plus facile d'en supporter la pensée que d'y porter mes regards. Aussi je rentre chez moi, non pas corrompu mais préoccupé (*non peior, sed tristior*) ; je ne m'avance plus d'une façon aussi altière (*nec tam altus incedo*) au milieu de mes pauvres meubles ; une secrète morsure (*tacitusque morsus*) s'insinue en moi (*subit*) ; je me demande si ces belles choses ne valent pas mieux (*dubitatio numquid illa meliora sint*) ; il n'en est pas une qui me transforme (*Nihil horum me mutat*), il n'en est pourtant pas une qui ne m'ébranle (*nihil tamen non concutit*).²

En effet, Sénèque pense « ce qu'il faut », pour reprendre une expression d'Épictète³, de la richesse et de la pauvreté⁴ et il vit dans un état de relative modestie. Pourtant, le contact du luxe de ses amis et connaissances ne le laisse pas indifférent : il reste préoccupé, il est ébranlé et il va jusqu'à douter de ses principes. En d'autres termes, c'est le lien entre l'évaluation et la vie heureuse qui se trouve dysfonctionner. On retrouverait ici l'objection d'inefficacité, mais sous une forme différente de la critique cicéronienne. Celui-ci affirmait en effet que l'axiologie et sa pratique n'étaient pas capables de prendre en compte et de traiter le phénomène douloureux⁵. Le cas du progressant in-tranquille analysé par Sénèque fait porter le dysfonctionnement à un autre niveau : le bonheur. Il est

¹ La construction est inversée : « le luxe ... frappe mon esprit » et le terme employé est *praestringit*.

² Sénèque, *DTA*, I, 8-9. *Cum bene ista placuerunt, praestringit animum apparatus alicuius paedagogii, diligentius quam in tratatu uestita et auro culta mancipia et agmen seruorum nitentium, iam domus etiam qua calcatur pretiosa et, diuitiis per omnes angulos dissipatis, tecta ipsa fulgentia, et assectator comesque patrimoniorum pereuntium populus. Quid perlucentes ad imum aquas et circumfluentes ipsa conuiuia, quid epulas loquar scaena sua dignas? 9 Circumfudit me ex longo frugalitatis situ uenientem multo splendore luxuria et undique circumsonuit: paulum titubat acies, facilius aduersus illam animum quam oculos attollo; recedo itaque non peior, sed tristior, nec inter illa friuola mea tam altus incedo, tacitusque morsus subit et dubitatio numquid illa meliora sint. Nihil horum me mutat, nihil tamen non concutit.* Traduction É. Bréhier.

³ Épictète, *Diss.*, III 20, 17 : « si j'ai, sur la pauvreté, l'opinion qu'il faut ... » (*ἂν οὖν περὶ πενίας ὁ δεῖ ὑπολάβω*).

⁴ Sénèque donne deux autres exemples pour caractériser son état. L'un, consacré à la gloire littéraire (I, 14-15), confirmerait ce qu'il dit à propos des richesses. En effet, il connaît la vanité de la gloire et de l'approbation de la foule, pourtant, alors qu'il avait renoncé à écrire, il est parfois tenté de s'y remettre. L'autre, qui traite de l'action politique (I, 10-13) nous semble en revanche souligner simplement l'oscillation de Sénèque puisqu'il n'y a pas d'opposition entre un jugement correct et la tentation d'agir autrement et de remettre en question des principes professés. L'oscillation entre activité et retraite est même caractéristique de l'action du philosophe qui choisit, en fonction des circonstances, de participer ou pas, comme l'affirme Sénèque lui-même un peu plus loin (III, 1-V, 5) ainsi que, de manière beaucoup plus ferme et plus élaborée dans le *De Otio*. Nous reviendrons dans le dernier chapitre sur la question de la participation du sage aux affaires.

⁵ Comme nous l'avons établi au chapitre 4.

remarquable que dans cette philosophie où vertu et bonheur sont étroitement associés un hiatus émerge entre l'un et l'autre. Deux lectures sont possibles : ou bien l'on envisage un rapprochement significatif avec la morale kantienne¹, ou bien l'on estime que le progressant, pour les stoïciens, n'a pas encore atteint la vertu qui, si ou quand elle est acquise, ne peut manquer d'être en même temps vie heureuse². C'est bien entendu cette seconde lecture que nous suivrons³, ce qui implique de comprendre également de façon précise ce qu'il faut entendre par la mise en œuvre et la maîtrise de l'axiologie et de l'évaluation correctes. Contentons-nous pour l'instant d'identifier deux types de dysfonctionnements du « dispositif d'évaluation », le premier se caractérisant comme une erreur de jugement – on l'appellera dysfonctionnement du jugement –, tandis que le second – que l'on appellera dysfonctionnement de l'implication – se caractérise comme un défaut du lien d'implication entre jugement correct et tranquillité heureuse. La prise en compte d'un tel dysfonctionnement est d'autant plus sérieuse qu'elle tend à reconduire l'objection cicéronienne d'inefficacité. Alors que le profane est malade de la marche du monde, le progressant éprouve une sorte de nausée à son propre égard. Il ne se goûte pas lui-même, il ne s'éprouve pas dans une tranquille plénitude.

7. 1. 2. Le profane (ὁ ἰδιωτής) et l'apprenti philosophe (*ὁ παιδευόμενος) – deux formulations du dysfonctionnement de jugement

Outre ces deux types de dysfonctionnements incarnés par le profane et par le progressant – qui, en bonne orthodoxie stoïcienne, reste néanmoins dans la grande catégorie des non sages⁴, il nous semble important de distinguer encore, parmi ceux qui ne mettent pas en œuvre une axiologie correcte, deux cas bien différents selon qu'ils ont ou non des notions de philosophie. Autrement dit, on distinguera le profane au sens le plus strict qui n'a aucune notion de philosophie et l'élève ou l'apprenti philosophe, une distinction qui appelle deux interprétations bien différentes du dysfonctionnement portant sur l'évaluation, lesquelles donnent lieu à deux perspectives de traitement différentes.

¹ Qui se caractérise par une distinction entre bonheur et vertu, cf. *Critique de la raison pratique*, dans *Œuvres complètes*, p. 760.

² Sur le lien entre vertu et bonheur, *DL VII*, 127 = *LS 61I* et cf. chapitre 4.

³ Il n'est en effet pas du tout satisfaisant de lire un texte à l'aune des partages conceptuels d'un autre texte qui ne s'inscrit nullement dans le même contexte épistémique.

⁴ Plutarque, *De Comm. Not.*, X, 1063A, 1-B, 1.

7. 1. 2. 1. *Le cas du profane ; un problème d'ignorance et d'auto-contradiction*

La première formulation du problème a trait à l'*ignorance*, ce qui a pu conduire certains commentateurs à parler d'« intellectualisme » à propos des stoïciens, voire d'un renforcement de l'intellectualisme¹, tout particulièrement chez les stoïciens romains². Cette première itération du dysfonctionnement du jugement, caractéristique des profanes, se trouve exemplifiée par des figures caractéristiques des *Entretiens* : le voleur et les personnages de tragédie que nous avons évoqués au cours du chapitre précédent et que nous exploiterons dans le chapitre suivant et qui se retrouvent chez Marc Aurèle sous la forme d'un simple pronom de troisième personne – ἐκεῖνος (« celui-là ») ; ἐκεῖνοι (« ceux-là », « eux ») – qui s'oppose au pronom de deuxième personne σὺ³.

Ils sont dans la contradiction (μάχη) au sens où ils ne font ce qu'ils veulent⁴. Ils se *trompent* (ἐξαπατά-ω)⁵ et ils errent (πλανά-ω)⁶ en matière de bien et de mal, les deux verbes étant souvent utilisés ensemble⁷. Ils ne savent pas où il convient de placer leur bien. Et *en ce sens*, ils sont ignorants, ce qui n'exclut nullement un autre savoir, par exemple la claire conscience qu'il vont causer des désastres, ce dont le discours de Médée témoigne parfaitement : « Je comprends quels malheurs je vais oser. Mais mon *thumos* est plus fort que mes *bouleumata*, *thumos* qui est la cause des plus grands

¹ C'est la position d'E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnels*, Paris, Flammarion, 1977, cité par L. Monteils-Laeng, *La faiblesse de la volonté*, op. cit., p. 364, note 1.

² Voir notamment A. Jagu, *Épictète et Platon. Essais sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme à propos de la morale des Entretiens*, Paris, Vrin, 1946, par exemple. Voir également A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, op. cit., p. 133 : « L'intellectualisme moral, qui ne s'était pas toujours maintenu intégralement chez les stoïciens postérieurs à Chrysippe, revit avec une force singulière en bien des passages d'Épictète ». Cela implique i) un intellectualisme évident chez Chrysippe, ii) chez tous ses successeurs, malgré une atténuation, iii) son évidence à nouveau chez Épictète. Nous développerons cet aspect dans la suite du chapitre, en proposant une critique de cette notion d'intellectualisme quand elle est appliquée sans autres précautions aux stoïciens.

³ Voir entre autres Marc Aurèle, *P IV 23 ; V 3*.

⁴ Épictète, *Diss.*, IV 1, 4 en général ; et II 26, 2, 2-3. Sur la question du voleur et de la prédation cf. chapitre précédent.

⁵ Épictète, *Man.*, 42, 1, 6 : « De sorte que si son estimation est mauvaise, c'est lui qui est lésé, puisque c'est lui qui se trompe » (ὥστε, εἰ κακῶς αὐτῷ φαίνεται, ἐκεῖνος βλάπτεται, ὅστις καὶ ἐξηπάτηται). Traduction É. Bréhier. Voir également, I 28, 8, 1 ; I 18, 6, 2. On pourrait rapprocher de « l'homme facile à duper » qu'évoque Marc Aurèle XI 10, 1, 8.

⁶ Épictète, *Diss.*, I 18, 3, 2-4 : « Qu'est-ce que voler et chaparder ? Errer en ce qui concerne les biens et les maux » (Τὶ ἐστὶ τὸ κλέπται καὶ λωποδύται, πεπλάνηται περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν). Notre traduction. Voir également I 18, 6, 2 ; I 28, 9, 2. Marc Aurèle, IX 42, 2, 5 et 6 : « quiconque commet une faute manque son but et erre » (πᾶς δὲ ὁ ἀμαρτάνων ἀφ'αμαρτάνει τοῦ προκειμένου καὶ πεπλάνηται). Notre traduction.

⁷ Épictète, *Diss.*, I 18, 6, 2-3 : « Cet homme qui erre et qui se trompe à propos des choses les plus importantes » (τοῦτον τὸν πεπλανημένον καὶ ἐξηπατημένον περὶ τῶν μεγίστων). Notre traduction. Voir également, I 28, 7, 4-9, 3.

maux pour les mortels »¹, *thumos* pouvant ici être traduit par colère et *bouleματα* par résolutions qui exemplifiait déjà le comportement passionnel chez les premiers stoïciens².

Épictète considère Médée, le voleur ou leurs pareils comme de grands infirmes – ils sont « aveugles » (τυφλοί)³, « sourds » (κωφοί)⁴, « boiteux » (χωλοί)⁵ – ou de grands malades – ils sont « goutteux, céphalalgiques, fiévreux »⁶. « Ils se sont rendus aveugles et boiteux (τετυφλωμένους και ἀποκεχωλωμένους) quant à ce qui est le plus important »⁷ pourrait-on dire pour rendre aussi bien la dimension de responsabilité que la valeur résultative du parfait dans ces participes⁸, une valeur que J. Souilhé exprime en traduisant que « leurs facultés essentielles ont été aveuglées et mutilées ». Mais il nous semble que dans cette traduction, certes plus élégante, l'infirmité arrive comme un événement alors qu'ils sont pleinement responsables de l'état dans lequel ils sont. Leur infirmité et leur maladie se caractérisent par le fait qu'ils ne savent pas distinguer la valeur des choses. Pourtant, si les maladies et les infirmités rendent compte de la situation des profanes, c'est la *vision* en revanche qui est privilégiée⁹ dans l'explication du *trauma* et dans son traitement par rapport à d'autres sens puisqu'il s'agit en dernier ressort de savoir discriminer, ce qui implique une capacité « discriminante » (διακριτική)¹⁰. Ils sont « devenus aveugles (ἀποτετυφλωμένοι), non pas quant à la vue qui distingue le blanc du noir, mais quant à la connaissance des biens et des maux »¹¹. Il ne s'agit pas tant de faire de la cécité une métaphore de l'ignorance, mais plutôt de dire que l'ignorance et la cécité sont *deux manières d'être aveugle* selon la faculté concernée : la vue ou bien la connaissance. Être aveugle n'a rien ici de métaphorique. On retrouve ce type de réflexion chez Marc Aurèle, qui qualifie à son tour

¹ Euripide, *Médée*, v. 1078-1080, cité par Épictète, *Diss.*, I 28, 7. Traduction J. Pigeaud, cité sous cette forme par L. Monteils-Laeng, *op. cit.*, p. 430 qui l'analyse comme un exemple manifeste de « conflit de l'âme ».

² Chrysippe citait en effet le vers d'Euripide. Cf. Galien, *PHP*, IV, 6, 19-27, p. 274-275 (De Lacy) qui lui reproche d'ailleurs de donner un exemple qui contredit la doctrine stoïcienne. Nous y revenons à la fin de cette analyse.

³ Épictète, *Diss.*, I 18, 7 ; I 28, 9 ; II 23, 22 ; III 22, 26 ; II 24, 19.

⁴ Épictète, *Diss.*, I 18, 7 ; III 22, 26 ; II 24, 19.

⁵ Épictète, *Diss.*, I 28, 9 ; IV 8, 28.

⁶ Épictète, *Diss.*, IV 8, 28. οἱ ποδαγρώντες, οἱ κεφαλαγγούντες, οἱ πυρέσσοντες, οἱ χωλοί, οἱ τυφλοί. Traduction J. Souilhé.

⁷ Épictète, *Diss.*, I 28, 9, 4-6 : τοὺς τὰ κυριώτατα τετυφλωμένους και ἀποκεχωλωμένους.

⁸ J. Humbert, *op. cit.*, § 248-250, p. 146-149 qui souligne que les parfaits de sens résultatif « par définition transitifs » sont des parfaits que la langue s'est créé et cet usage se développe de manière très importante de Platon à Démosthène. Voir également P. Chantraine, *Histoire du parfait grec*, p. 19 : « l'action se prolonge dans le présent, mais le point de départ en est dans le passé, et c'est par le passé qu'il faut traduire ».

⁹ En ce sens, très souvent chez Épictète, le voir prend le pas sur le savoir : il importe avant tout de montrer, de faire voir, de rendre clair pour autrui ce qui est son véritable bien et non de le lui apprendre simplement. On trouverait une attention similaire à la vue brouillée des hommes chez Platon, *République*, VII, 527e.

¹⁰ Épictète, *Diss.*, I 18, 6, 5.

¹¹ Épictète, *Diss.*, I 18, 6, 3-5. ἀποτετυφλωμένον οὐ τὴν ὄψιν τὴν διακριτικὴν τῶν λευκῶν και μελάνων, ἀλλὰ τὴν γνώμην τὴν διακριτικὴν τῶν ἀγαθῶν και τῶν κακῶν.

d'« aveugle » (τυφλός) celui qui tient fermé « l'œil de l'intelligence » (τὸ νοερὸν ὄμμα)¹. On notera qu'Épictète emploie le terme γνώμη pour rendre compte de cette « vue de l'intelligence ». Γνώμη fait tout à la fois référence à la connaissance et au jugement². C'est cette faculté précise qui est affectée. Cela fait référence à un savoir. L'ineffectivité du « dispositif d'évaluation » fait donc d'abord référence à un problème de γνώμη, à une déficience de la γνώμη. Il ne s'agit pas du tout de s'emporter contre ces aveugles de la γνώμη en les blâmant (χαλεπαίνω) et encore moins de les supprimer (ἀπόλλυμι)³. En effet, il serait non seulement absurde mais condamnable parce qu'« inhumain » (ἀπάνθρωπον)⁴ de s'emporter contre de tels infirmes⁵. Mieux vaudrait, à la limite, éprouver de la pitié (ἐλέα-ω)⁶ – Épictète et Marc Aurèle étant à l'unisson sur ce point, nous l'avons déjà mentionné⁷. L'enjeu consisterait à traiter cet aveuglement, à les « instruire » (διδάσκω)⁸ de la distinction fondamentale entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, à leur apprendre à appliquer leurs prénotions et par suite à user de leurs représentations de manière raisonnable. Il faut – dimension injonctive dont rendent compte les impératifs⁹ – « ébranler » (κινέ-ω)¹⁰ l'âme d'autrui. Il faut l'avertir (ὑπομνήσκω). Il faut « montrer » (δείκνυμι) à autrui qu'il « se trompe » (ὄτι ἐξηπάτηται)¹¹. Il faut lui montrer son erreur (τὴν πλάνην)¹², en lui mettant la contradiction (μάχη) sous les yeux¹³ ou, à l'inverse, lui montrer la vérité.

Le diagnostic stoïcien s'avère en ce sens très proche de certains passages de Platon, notamment ici le livre IX des *Lois* (860d-863a)¹⁴. Si Épictète et Marc Aurèle ne reprennent pas la

¹ Marc Aurèle, *P* III 29 τυφλός ὁ καταμύων τῷ νοερῷ ὄμματι ; Voir aussi III 15 : « On ne sait pas toutes les acceptions de ces mots : dérober, semer, acheter, rester en repos, voir ce qu'il faut faire ; ce qui ne se peut avec les yeux, mais grâce à un autre sens de la vue » (Οὐκ ἴσασι, πόσα σημαίνει τὸ κλέπτειν, τὸ σπείρειν, τὸ ὠνεῖσθαι, τὸ ἡσυχάζειν, τὸ ὄραν τὰ πρακτέα, ὁ οὐκ ὀφθαλμοῖς γίνεται ἀλλ' ἐτέρᾳ τινὶ ὄψει). Traduction *TP*.

² *LSJ s. v. γνώμη*.

³ Épictète, *Diss.*, I 18, 6, 1.

⁴ Épictète, *Diss.*, I 18, 7, 1.

⁵ Épictète, *Diss.*, I 18, 7, 2-3.

⁶ Épictète, *Diss.*, I 18, 4, 1.

⁷ À l'occasion de l'attitude à adopter quand on est « victime ». Voir chapitre 6, section 2.

⁸ Marc Aurèle, *P* IX 42, 2, 4.

⁹ Voir par exemple Épictète, *Diss.*, δείξον I 18, 4 ; I 28, 8 ; I 12, 4 ; Marc Aurèle V 28 : « Ébranle (κίνησον) par ta disposition raisonnable, sa disposition raisonnable ; montre-lui (δείξον), avertis-le (ὑπόμνησον) ».

¹⁰ Marc Aurèle, V 28.

¹¹ Épictète, *Diss.*, I 28, 8. II 12, 4. Chez Marc Aurèle, on se reportera à XI 13, 1.

¹² Épictète, *Diss.*, I 18, 4.

¹³ Épictète, *Diss.*, II 26, 7 : « Montre (δείξον) à la partie directrice raisonnable la contradiction et elle y renoncera » (λογικῷ ἡγεμονικῷ δείξον μάχην καὶ ἀποστήσεται)

¹⁴ Notamment Platon, *Lois*, IX, 862c-e : « Quant aux dommages injustes, mais aussi aux profits injustes, dans le cas où c'est en commettant un acte injuste qu'on aura obtenu pour quelqu'un un profit, ce qui de tout cela peut être guéri, il faut le guérir, en considérant que l'âme a été infectée par ces maladies (ὡς οὐσῶν ἐν ψυχῇ νόσων). Or voici dans quelle direction il faut chercher la guérison de l'injustice. (...) Abstraction faite de l'importance, grande ou petite de l'injustice commise par quelqu'un, la loi amènera le coupable, par l'enseignement ou par la contrainte (ὁ νόμος αὐτὸν διδάξει καὶ

formule caractéristique « nul n'est méchant volontairement »¹, Épictète affirme en revanche que celui qui commet une faute « ne fait pas ce qu'il veut » (ὁ θέλει οὐ ποιεῖ)², et l'un et l'autre estiment qu'il « se trompe »³ et que « c'est contre son gré que l'âme est privée de la vérité » (πάσα γὰρ ψυχὴ ἄκουσα στέρεται τῆς ἀληθείας)⁴. D'autre part, ils appellent à « instruire » les profanes, tout comme l'Athénien l'envisage. On pourrait même penser au premier abord que les stoïciens proposent une radicalisation de la position platonicienne. L'Athénien précise en effet que la tentative de guérison fondée entre autres sur le savoir implique que l'âme malade soit curable, ce qui revient à dire que toutes les âmes ne le pas⁵ et que, d'autre part, le savoir n'est que l'un des éléments utilisés. Les stoïciens en revanche laissent entendre qu'il *suffit* d'« avertir » (ὑπομνήσκω)⁶ le profane et de lui « montrer la vérité » (δείκνυμι τὴν ἀλήθειαν)⁷. La conséquence semble être impliquée comme en témoigne la construction grammaticale. Épictète et Marc Aurèle emploient en effet des propositions non simples qui se caractérisent par le lien d'implication et de conséquence qu'elles établissent entre l'antécédant et le conséquent. Nous avons affaire à des propositions conditionnelles introduites par la conjonction εἰ que les stoïciens appellent des *συνημμένα*⁸ : « si autrui comprend (εἰ ἐπαῖται), tu le

ἀναγκάσει), soit à ne plus jamais oser la commettre dans l'avenir, soit à la commettre de son plein gré beaucoup moins souvent, cela s'ajoutant au dédommagement du tort causé. Dès lors, que ce soit par des actes ou des discours, au moyen de plaisirs ou de peines, de marques d'honneur ou d'infamie, d'amendes ou mêmes de récompenses, quelle que soit enfin d'une façon générale la manière dont on s'y prendra pour faire haïr l'injustice, pour faire chérir la justice ou pour faire cesser de la haïr, c'est ce résultat que doivent viser des lois plus justes ». Traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau.

¹ Platon, *Protagoras*, 345d : « Pour ma part, je ne suis pas loin de croire qu'aucun de nos savants ne pense qu'un homme puisse se tromper de son plein gré ou commettre de son plein gré des actions laides et mauvaises, mais qu'ils savent parfaitement que tous ceux qui commettent des actions laides et mauvaises les commettent contre leur gré ». (ἐγὼ γὰρ σχεδὸν τι οἶμαι τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρὰ τε καὶ κακὰ ἐκόντα ἐργάζεσθαι, ἀλλ' εὖ ἴσασιν ὅτι πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν). Traduction F. Ildefonse. Voir également *Lois*, IX 860d : « tous les méchants, dans toutes leurs fautes sont méchants contre leur gré » (οἱ κακοὶ πάντες εἰς πάντα εἰσὶν ἄκοντες κακοὶ) et « L'injuste est, je suppose, un méchant, mais le méchant est méchant contre son gré » (ὁ μὲν ἀδικὸς που κακός, ὁ δὲ κακὸς ἄκων τοιοῦτος). Traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau.

² Épictète, *Diss.*, II 26, 2.

³ Cf. ci-dessus.

⁴ Épictète, *Diss.*, I 28, 4 ; II 22, 36 qui fait explicitement référence à Platon. (*République* III, 412 e ; *Sophiste*, 228c-e ; *Gorgias*, 460a-c). Voir également *Diss.*, I 17, 14. Cf. A. Jagu, dans *Épictète et Platon*, p. 63. (cf. et p. 63-72 pour son argumentation). Marc Aurèle, *P* VII 63 reprend la formule sans l'attribuer à Platon.

⁵ Cf. Platon, *Lois*, IX, 862e-863a : « Mais si le législateur s'est rendu compte que quelqu'un est incurable (ἀνίατος) parce que réfractaire à tous ces moyens, quelle peine infligera-t-il à un homme de ce genre et quelle loi instituera-t-il à son sujet ? Reconnaissant, je suppose, que pour tous les gens de cette sorte, le mieux n'est pas de continuer à vivre, et que retranchés de la vie, ils rendraient ainsi aux autres le double service d'être un exemple qui détournera leurs concitoyens de l'injustice, et de vider la cité des criminels, le législateur se trouvera forcé, en ce qui les concerne, de choisir la mort comme châtement de leurs fautes, tout autre remède restant impuissant ». Traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau.

⁶ Marc Aurèle, *P* V 28.

⁷ Épictète, *Diss.*, II 12, 4, 1.

⁸ Cf. Plutarque, *Sur l'E de Delphes* VI, 387A-C pour la définition de cette proposition. Voir également *DL* VII, 71-74 = *LS* 35A où le conditionnel est présenté comme l'un des trois grands types de propositions non simples, les deux autres étant la conjonctive, dont nous allons parler, et la disjonctive. Ce type de proposition a fait l'objet de débats quant à ses critères de validité. Cf. Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, I, 309-310 ; VIII, 112-117 ; *HP* II 110-113 = *LS* 35B ; Cicéron,

guériras »¹ caractéristiques des formules utilisées dans le cadre de pratiques divinatoires et, ce qui est remarquable, extrêmement proche de l'exemple médical traditionnellement avancé pour rendre compte de faits que Chrysippes nomme « confatals », c'est à dire des faits impliqués dans le plan du destin et associé l'un à l'autre : « 'Que tu aies ou non appelé le médecin, tu guériras', c'est là un sophisme ; car il est autant dans ton destin d'appeler le médecin que de guérir »². Nous avons également affaire à ce que l'on pourrait considérer dans une certaine mesure³ comme des propositions conjonctives (συμπεπλεγμένα)⁴ où les deux propositions simples qui la composent sont reliées par και : « montre à autrui qu'il se trompe, et (και) il cessera d'agir comme il le fait⁵ / et (και) il cessera de commettre des fautes⁶ ; « montre lui la vérité et (και) il la suivra »⁷. Ces propositions conjonctives sont également utilisées dans le cadre de pratiques divinatoires, plus précisément sous une forme négative en lieu et place du conditionnel⁸. Nous sommes ici au carrefour de la médecine, de l'éthique et de la logique puisqu'il s'agit de faire apparaître une conséquence (ἀκολουθία), que le propos porte sur le soin, mais que ce soin concerne l'âme et implique une certaine activité de la part de celui à qui l'on s'adresse. D'un autre côté, si les stoïciens, vont en un sens « plus loin » que Platon, ils s'en écartent néanmoins au sens où il n'excluent pas du tout que l'individu puisse faire le mal en connaissance de cause. Médée est certes un cas limite, mais le voleur ou l'adultère savent très bien qu'ils vont causer des désastres. Aussi conviendrait-il de reformuler l'adage « personne n'est méchant volontairement » sous la forme « personne ne fait *gratuitement* le mal volontairement, c'est-à-dire sans espérer en tirer un bien pour soi-même » et en ajoutant « on ne commet le mal que parce que l'on ignore quel est son bien ». L'injustice dont on est effectivement responsable et conscient doit être considérée comme le corollaire d'une erreur initiale sur ce qu'est son propre bien. Réciproquement, pour parer à l'objection de Galien qui affirme que le vers d'Euripide contredit la

De fato, 14-15. Épictète, contrairement à Marc Aurèle emploie également le terme (*Diss.*, I 29, 51 et II 6, 1) mais parle souvent de l'ὑποθετικός (*Diss.*, I 7 ; I 26 ; II 21, 17 entre autres). Pour une analyse de ce type de proposition, cf. J.-B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, *op. cit.*, p. 228-233. Voir également F. Ildefonse, *La naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*, Paris, Vrin, p. 241 sq.

¹ Marc Aurèle, *P V*, 28.

² Cicéron, *De fato*, 30.

³ Des réserves s'imposent en fonction du mode impératif du conséquent.

⁴ Voir à ce propos l'analyse de J. Brunschwig, « Le modèle conjonctif », *art. cit.* Également J.-B. Gourinat, *op. cit.*, p. 233-234.

⁵ Épictète, *Diss.*, I 28, 8, 1-2. δείξον αὐτῇ ἐναργῶς ὅτι ἐξηπάτηται καὶ οὐ ποιήσει

⁶ Épictète, *Diss.*, I 18, 4, 1-2. δείξον τὴν πλάνην καὶ ὄψει πῶς ἀφίστανται τῶν ἀμαρτημάτων.

⁷ Épictète, *Diss.*, II 12, 4, 1-2. καὶ σὺ δείξον αὐτῷ τὴν ἀλήθειαν καὶ ὄψει ὅτι ἀκολουθεῖ ;

⁸ Cicéron, *De fato*, 15-16 et le commentaire de L. Guillemit et J. Vuillemin, *Le sens du destin*, Neuchâtel, 1948, p. 53 : « Le passage logique des propositions conditionnelles aux propositions conjonctives figure le passage cosmologique et théologique d'un temps linéaire à un temps cyclique ». Voir également V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 80-83.

doctrine selon laquelle nul ne fait volontairement le mal, il importe de comprendre – et de traduire – les *bouleumata* en un sens très large et temporel : des décisions préalablement prises, celle, par exemple de quitter la ville dès le lendemain et qui correspond effectivement à la promesse faite à Créon. Médée est consciente du mal qu'elle va faire et elle le désire ; sa colère est plus forte que la décision prise d'obtempérer, mais d'une part, elle fait résider son propre bien dans cette nuisance, ce qui implique, d'autre part, qu'elle ignore quel est son véritable bien. Ce n'est donc pas à ce niveau, nous semble-t-il qu'intervient un conflit entre un savoir (du bien) et le comportement que l'on adopte, un conflit susceptible de remettre en cause une lecture intellectualiste.

À ce niveau – mais à ce niveau seulement et avec la restriction apportée – la thèse de l'intellectualisme semblerait avoir quelque pertinence. Un cas de dysfonctionnement fondé sur l'ignorance (de ce qu'est, pour chacun, son bien) et appelant à « instruire » pourrait en effet être un argument en faveur de ce que l'on appelle traditionnellement mais assez improprement « intellectualisme socratique »¹ qui se caractérise par deux thèses : celui qui fait le mal ne le fait pas *volontairement*, mais parce qu'il ne *sait* pas, parce qu'il est dans l'erreur au sujet du bien et du mal, parce qu'il n'a que son opinion pour guide, et que cette opinion est fautive ; deuxièmement, l'enseignement et le savoir du bien doivent être les agents du changement moral de l'individu qui, instruit, doit cesser d'agir comme il le fait. Resterait néanmoins, pour valider une interprétation intellectualiste, à interroger les modalités et la réussite des traitements, autrement dit montrer que le savoir implique *effectivement* l'action droite. Or, le troisième et dernier cas que nous distinguons – celui de l'élève, de l'apprenti philosophe – vient démentir l'hypothèse d'un intellectualisme stoïcien et *a fortiori* d'un intellectualisme renforcé². En effet, le cas de l'apprenti philosophe, distinct de celui du profane et auquel nous allons à présent nous intéresser, nous montre qu'il ne suffit pas de savoir pour agir en fonction de ce savoir.

7. 1. 2. 2. *Le trouble des élèves (παιδευόμενοι) ; un problème de mise en pratique*

L'apprenti philosophe est troublé alors même qu'il *sait* très bien à quoi s'en tenir et que, à la limite, il sait pourquoi il est troublé et ce qu'il devrait faire pour ne plus l'être. Épictète déplore même son échec à l'égard de ses élèves.

¹ La formule se retrouve aussi bien dans les *Lois* d'où le personnage de Socrate est absent et par ailleurs, l'Athénien envisage le cas d'âmes incurables et, pour celles qui peuvent être traitées, l'insuffisance du savoir. À la limite, on pourrait dire que, pas plus que Marx n'était marxiste, l'intellectualisme n'est socratique ou platonicien.

² Sur ce point, nous renvoyons à la thèse de L. Monteils-Laeng, *La faiblesse de la volonté, op. cit.*, qui défend l'idée d'un affaiblissement de l'intellectualisme moral de Platon aux stoïciens.

Et voici que maintenant moi, je suis votre maître (παιδευτής) et vous vous instruisez auprès de moi (παρ' ἐμοὶ παιδεύεσθε). Et moi j'ai formé ce dessein de vous rendre affranchis de tout obstacle, de toute contrainte et de toute entrave, libres, prospères, heureux, élevant vers le dieu votre regard dans tous les événements, grands ou petits. Et vous, vous êtes ici pour apprendre ces choses et pour les mettre en pratique. Pourquoi donc n'achevez-vous pas cette œuvre, s'il est vrai que vous de votre côté vous avez formé le dessein qu'il convient d'avoir et si moi, outre ce dessein, je suis muni des moyens convenables ? Qu'est-ce qui fait défaut (τί τὸ λείπόν ἐστιν) ?¹

Le ton tragique² fait figure d'*hapax* dans les *Entretiens*. Tous les élèves, les disciples de maîtres stoïciens et autres individus versés dans l'étude des dogmes stoïciens sont capables de *réciter* les formules stoïciennes à propos des biens et des maux, mais aucun d'eux ne les met effectivement en pratique³. C'est ce que dénonce le texte suivant :

¹ Épictète, *Diss.*, II 19, 29, 1-31, 1. Καὶ νῦν ἐγὼ μὲν παιδευτής εἰμι ὑμέτερος, ὑμεῖς δὲ παρ' ἐμοὶ παιδεύεσθε. καὶ γὰρ μὲν ἔχω ταύτην <τὴν> ἐπιβολήν, ἀποτελέσαι ὑμᾶς ἀκωλύτους, ἀναναγκάστους, ἀπαραποδίστους, ἐλευθέρους, εὐροοῦντας, εὐδαιμονοῦντας, εἰς τὸν θεὸν ἀφορώντας ἐν παντὶ καὶ μικρῷ καὶ μεγάλῳ· ὑμεῖς δὲ ταῦτα μαθησόμενοι καὶ μελετήσοντες πάρεστε. διὰ τί οὖν οὐκ ἀνύετε τὸ ἔργον, εἰ καὶ ὑμεῖς ἔχετε' ἐπιβολήν οἷαν δεῖ καὶ γὰρ πρὸς τῇ ἐπιβολῇ καὶ παρασκευῇ οἷαν δεῖ; τί τὸ λείπόν ἐστιν;

² Nous développerons la thématique du tragique et sa critique dans le chapitre suivant.

³ Sur l'importance du diagnostic et plus généralement sur la prise en compte de la spécificité de l'auditoire dans la manière dont Épictète enseigne, cf. J. Cooper, « The Relevance of Moral Theory to Moral Improvement », dans T. Scaltsas et A. Mason (éds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 9-19.

— Parle moi des biens et des maux.

— Écoute : « Un vent, loin d'Illion, me poussa chez les Ciconiens »¹. Parmi les réalités (τῶν ὄντων), les unes sont bonnes, les autres sont mauvaises, les autres sont indifférentes (τὰ μὲν ἔστιν ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακὰ, τὰ δ' ἀδιάφορα). Sont bonnes, les vertus et tout ce qui y participe ; sont mauvais : les vices et tout ce qui participe aux vices ; sont indifférentes, les réalités intermédiaires : richesse, santé, vie, mort, plaisir, peine.

— Comment le sais-tu ?

— Hellanicos le dit dans ses *Egyptiaques*.

— Et qu'importe que tu répondes ainsi, ou que ce soit Diogène qui parle de la sorte, ou Chryssippe ou Cléanthe ? As-tu donc sondé quelqu'une de ces propositions (βεβασάνικας οὖν τι αὐτῶν) et t'es-tu formé toi-même un jugement (δόγμα σεαυτοῦ πεποιήσαι) ? Montre-moi (δείκνυε) comment tu as coutume, sur un navire, d'affronter la tempête ? Souviens-toi de cette distinction (μémνησαι ταύτης τῆς διαίρέσεως) lorsque le vent mugit, et qu'un fâcheux témoin de tes cris de frayeur te dit : « Répète-moi, par les dieux je t'en conjure, les belles choses que tu disais tout dernièrement : est-ce un vice de faire naufrage ; cela a-t-il un rapport quelconque avec le vice ? » Ne prendras-tu pas un bâton pour le rosser ? « Que nous importe à nous et à toi, homme ? Nous périssons et tu viens plaisanter.²

La belle tirade sur les biens et les maux n'est qu'une « récitation » d'un texte extrait des *Egyptiaques* attribuées à Hellanicos³. Face à une difficulté réelle, celui qui savait si bien réciter les formules caractéristiques d'un jugement de valeur correct ne sait pas en faire usage et ne réagit pas autrement que les profanes. Comme le profane, l'apprenti philosophe *aussi* se trouble quand il sent qu'il va mourir, quand il est en danger et même quand les autres se moquent de lui ou le prennent en pitié⁴. Épictète dénonce de façon générale le *divorce entre le discours (λόγος) et l'action (ἔργον)*⁵, ce qui le conduit à faire de ses élèves de « faux baptisés » (παραβαπτισται) qui se disent être (λέγειν σεαυτὸν)

¹ FGtH, T 26, 4.

² Épictète, *Diss.*, II 19, 12, 1-17, 1. « — εἰπέ μοι περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν. — ἀκουε. « Γλιόθεν με φέρων ἄνεμος Κικόνεσσι πέλασεν. » τῶν ὄντων τὰ μὲν ἔστιν ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακὰ, τὰ δ' ἀδιάφορα. ἀγαθὰ μὲν οὖν αἱ ἀρεταὶ καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν, κακὰ δὲ κακίαι καὶ τὰ μετέχοντα κακίας, ἀδιάφορα δὲ τὰ μεταξὺ τούτων, πλοῦτος, υἰγεία, ζῶή, θάνατος, ἡδονή, πόνος. — πόθεν οἶδας; — Ἑλλάνικος λέγει ἐν τοῖς Αἰγυπτιακοῖς. » τί γὰρ διαφέρει τοῦτο εἰπεῖν ἢ ὅτι Διογένης ἐν τῇ Ηθικῇ ἢ Χρῦσιππος ἢ Κλεάνθης; βεβασάνικας οὖν τι αὐτῶν καὶ δόγμα σεαυτοῦ πεποιήσαι; δείκνυε πῶς εἴωθας ἐν πλοίῳ χειμάζεσθαι. μémνησαι ταύτης τῆς διαίρέσεως, ὅταν ψοφήσῃ τὸ ἰστίον καὶ ἀνακραυγᾶσαντί σοι κακόσκολός <πως> παραστὰς εἶπη λέγε μοι τοὺς θεοὺς σοὶ ἃ πρῶην ἔλεγε; μὴ τι κακία[ς] ἔστι τὸ ναυαγήσαι, μὴ τι κακίας μετέχον; οὐκ ἄραξ ξύλον ἐνσεισεῖς αὐτῶ; τί ἡμῖν καὶ σοί, ἄνθρωπε; ἀπολλύμεθα καὶ σὺ ἐλθὼν παίξεις. » Traduction J. Souilhé. J. Sellars, « Stoic practical Philosophy in the Imperial Period », *art. cit.*, cite ce passage et il en fait une preuve que la philosophie (qu'il considère comme un art de vivre) implique deux étapes : un apprentissage et des exercices pour la mise en pratique. C'est également sur la distinction entre ces deux aspects qu'il insiste dès son ouvrage de 2003. C'est dans le divorce entre principes et mise en pratique dont ce texte rend compte que se lit la nécessité de l'ἄσκησις sur laquelle nous allons revenir dans la troisième section.

³ Hellanicos est un logographe grec du V^e siècle très prolifique dont il ne reste que des fragments, 200 environ rassemblés dans l'anthologie de F. Jacoby, elle-même basée sur K. Müller. Il s'est essentiellement intéressé à la mythographie, à ce que l'on pourrait appeler ethnographie et histoire. Il écrivit entre autres une *Histoire de l'Attique* qui s'étend jusqu'à la guerre du Péloponnèse. Thucydide le critique mais s'en sert néanmoins. Cf. S. Hornblower et A. Spawforth, « Hellanicos », dans *Oxford Classical Dictionary*. Selon L. Preller, *De Hellanico Lesbio Historico*, 4 volumes, Dorpat, 1840, les *Egyptiaques* seraient apocryphes.

⁴ Épictète, *Diss.*, IV 6.

⁵ Sur l'importance de ce couple dans la pensée grecque, cf. les références données au chapitre 3, section 2.

et qui contrefont (ὑποκρίνεσθαι) ce qu'ils ne sont pas. Et de ce fait ils trompent (ἐξαπατᾶν) leurs interlocuteurs. Nous reformulons librement l'extrait II 9, 19-21¹. Épictète dénonce le *divorce entre le brio intellectuel des étudiants capables de connaître à fond la règle d'action et leur nullité morale effective* puisqu'ils négligent cette règle en s'attachant effectivement aux réalités matérielles au lieu de se soucier de leur action comprise comme manière d'agir². On pourrait citer nombre de passages où Épictète fustige cette connaissance *simplement* livresque qui reste lettre morte en dehors de l'école³. L'apprenti philosophe, qui dispose pourtant du savoir nécessaire, est exactement semblable au profane qui n'en dispose pas et qui n'a que des « semences de raison » – des prénotions – sans savoir les appliquer correctement. Il ne s'agit pourtant pas, dans le cas du disciple, d'un simple défaut dans l'application des prénotions comme c'est le cas pour les gens ordinaires. Le disciple *sait* parfaitement à quelles réalités il convient d'appliquer la qualification de bien, de mal ou d'indifférent. Mais il n'agit pas en fonction des principes qu'il connaît. Musonius faisait déjà un tel constant⁴. Alors que le profane ne voit pas, le disciple sait, mais n'agit pas en fonction de ce savoir. Et c'est à cette catégorie que Marc Aurèle applique le qualificatif de « malheureux » (ἀτυχής), réservant plutôt aux profanes celui d'« ignorant » (ἀμαθής)⁵. « Malheureux » sans doute dans la mesure où ils sont conscients que leur échec ne dépend que d'eux-mêmes. C'est un problème de mise en œuvre, de mise en pratique, d'application ou encore – pour reprendre le concept très justement mis en valeur par T.

¹ Épictète, *Diss.*, II 9, 19, 3-22, 1 : « Pourquoi donc te prétendre (λέγειν σεαυτόν) stoïcien, pourquoi tromper (ἐξαπατᾶν) la foule, pourquoi, étant Grec contrefaire (ὑποκρίνεσθαι) le Juif ? Ne vois-tu pas pour quelle raison chacun est dénommé Juif, Syrien ou Egyptien ? Et quand nous voyons quelqu'un hésiter entre deux partis, nous avons coutume de dire : « Il n'est pas Juif, mais il contrefait le Juif ». Mais quand il prend l'esprit du baptisé et du sectateur, alors il est réellement Juif et on l'appelle Juif. Ainsi de nous également, faux baptisés (παραβαπτισται), Juifs de bouche (λόγω μὲν) mais en réalité (ἔργω δ') tout autre chose, en désaccord avec notre langage (ἀσυμπαθεῖς πρὸς τὸν λόγον), bien éloignés de pratiquer (χρησθαι) les doctrines que nous exposons, ces doctrines que nous nous enorgueillissons de connaître » (τί οὖν Στωικὸν λέγεις σεαυτόν, τί ἐξαπατᾶς τοὺς πολλοὺς, τί ὑποκρίνη Ἰουδαῖον ὢν Ἕλληνα; οὐχ ὄρας, πῶς ἕκαστος λέγεται Ἰουδαῖος, πῶς Σύρος, πῶς Αἰγύπτιος; καὶ ὅταν τινὰ ἐπαμφοτερίζοντα ἴδωμεν, εἰώθαμεν λέγειν 'οὐκ ἔστιν Ἰουδαῖος, ἀλλ' ὑποκρίνεται'. ὅταν δ' ἀναλάβῃ τὸ πάθος τὸ τοῦ βεβαμμένου καὶ ἡρημένου, τότε καὶ ἔστι τῷ ὄντι καὶ καλεῖται Ἰουδαῖος. οὕτως καὶ ἡμεῖς παραβαπτισται, λόγω μὲν Ἰουδαῖοι, ἔργω δ' ἄλλο τι, ἀσυμπαθεῖς πρὸς τὸν λόγον, μακρὰν ἀπὸ τοῦ χρησθαι τούτοις ἃ λέγομεν, ἐφ' οἷς ὡς εἰδότες αὐτὰ ἐπαιρόμεθα). Traduction J. Souilhé.

² Épictète, *Diss.*, II 16, 18, 1-3 : « Pourquoi vous étonner encore d'être si parfaitement experts dans les choses matérielles, et dans nos actions, bas, inconvenants, médiocres, lâches, mous, jusqu'aux derniers degrés des nullités morales » (Τί οὖν ἔτι θαυμάζομεν εἰ περὶ μὲν τὰς ὕλας τετρίμμεθα, ἐν δὲ ταῖς ἐνεργείαις ταπεινοί, ἀσχήμονες, οὐδενὸς ἄξιοι, δειλοί, ἀταλαίπωροι, ὄλοι ἀτυχήματα;) Traduction J. Souilhé.

³ Épictète, *Diss.*, II 16, 20, 1-21, 1 : « Or, actuellement, à l'école, nous sommes ardents, bavards ; survienne la moindre questionnette sur quelque une de ces matières [la mort, l'exil et les choses qui nous paraissent mauvaises], nous sommes capables d'en examiner à fond les conséquences. Mais pousse-nous à l'usage et tu verras de misérables naufragés. Qu'une représentation troublante nous assaille, et tu connaîtras à quoi nous nous sommes exercés, quel a été l'objet de nos efforts » (νῦν δ' ἐν μὲν τῇ σχολῇ γοργοὶ καὶ κατάγλωσσοι, κὰν ζητημάτιον ἐμπέσῃ περὶ τίνος τούτων, ἱκανοὶ τὰ ἐξῆς ἐπελθεῖν. ἔλκυσον δ' εἰς χρῆσιν καὶ εὐρήσεις τάλανας ναυαγούς. προσπεσέτω φαντασία ταρακτικὴ καὶ γνώση, τί ἐμελετώμεν καὶ πρὸς τί ἐγυμναζόμεθα). Traduction T. Bénatouil, *Les stoïciens III, op. cit.*, chap. 4, p. 142.

⁴ Musonius, *D.*, VI, 61-70. Nous reviendrons sur ce traité au cours de la troisième section de ce chapitre.

⁵ Marc Aurèle, *P VIII* 48.

Bénatouïl¹ – d’usage qui appelle un traitement différent de celui du profane². C’est en effet un autre type d’apprentissage qui est en jeu, non plus apprentissage de la règle elle-même, mais apprentissage *pour mettre en œuvre* cette règle d’action que l’on pourrait à bon droit qualifier de « connaissance pratique ». L’apprenti philosophe qui connaît les règles et leur application, ne les prend pas toujours comme critères de son action. En d’autres termes, le simple savoir ne suffit jamais, l’intellectualisme n’a pas de réelle pertinence, ce n’est qu’un aspect dans un diagnostic général et dans un traitement d’ensemble. Si intellectualisme il y a, il ne s’agit pas du tout de ce à quoi l’on fait référence en parlant d’« intellectualisme socratique ».

Le profane au sens strict et l’apprenti philosophe représentent donc deux types de problèmes – l’ignorance ou l’usage – qui appellent deux types de traitements : un apprentissage de la règle ou un apprentissage de la mise en œuvre de la règle connue. Dans chacun des cas, nous avons affaire à une contradiction dans le désir, mais, tandis que le profane ne voit pas ce qu’il devrait faire pour atteindre son bien, l’apprenti philosophe ne fait pas ce qu’il sait devoir faire pour atteindre son bien. L’un et l’autre n’appliquent pas correctement leurs prénotions et ne font pas un usage correct de leurs représentations, mais tandis que le profane le fait « spontanément » pourrait-on dire, ou sans conscience, l’apprenti philosophe le fait alors qu’il sait qu’il devrait agir autrement. Ces deux problèmes sont liés dans la mesure où l’apprenti philosophe est un ex-profane. Nos deux problèmes peuvent donc être compris comme deux étapes dans le devenir philosophe. L’inefficacité du savoir dans le cas du disciple nous invite bien à distinguer les stoïciens de l’intellectualisme auquel on les associe souvent. La question de l’inefficacité que l’on croyait avoir débordée fait retour et l’ineffectivité du « dispositif d’évaluation » (le fait que personne ne juge et par suite n’agisse correctement) résulte bel et bien *aussi*, dans certains cas (le cas des élèves philosophes), d’une inefficacité de la règle fondée sur l’axiologie, règle qui ne parvient pas à s’incarner dans une pratique. La règle qui devrait guider l’action échoue à la guider effectivement. L’ineffectivité du « dispositif » se fonde sur l’inefficacité du savoir axiologique et semble en définitive nous ramener à l’objection cicéronienne. Le profane et l’apprenti philosophe se distinguent du progressant très avancé

¹ Sur le statut de ce qui est devenu un concept, voir T. Bénatouïl, *Faire usage*, *op. cit.*, introduction ainsi que *Les stoïciens III*, *op. cit.*, introduction.

² Épictète, *Diss.*, I 29, 55, 4-57, 1 : « Mais toi, ne veux-tu pas t’avancer et faire usage de ce que tu as appris ? Car ce ne sont pas les beaux discours qui manquent aujourd’hui ; les livres des stoïciens regorgent de beaux discours. Que manque-t-il donc ? L’homme qui en fasse usage, l’homme qui, par ses actes, témoigne en faveur de ces discours » (σὺ δὲ χρῆσθαι παρελθὼν οἷς ἔμαθες; οὐ γὰρ λογάριά ἐστι τὰ λείποντα νῦν, ἀλλὰ γέμει τὰ βιβλία τῶν Στωϊκῶν λογαρίων. Τί οὖν τὸ λείπόν ἐστιν; ὁ χρῆσόμενος, ὁ ἔργω μαρτυρήσων τοῖς λόγοις). Traduction T. Bénatouïl, *Les stoïciens III*, *op. cit.*, p. 151.

qu'Épictète envisage au chapitre 48 du *Manuel* et que l'on peut considérer comme l'analogue de Sérénus. Ce progressant met effectivement la règle en pratique mais ne s'en trouve pas tranquille. Au terme de cette analyse de cas, nous distinguons donc deux types de dysfonctionnements, selon qu'ils portent sur l'axiologie qui n'est pas mise en œuvre – par ignorance dans le cas du profane, par défaut d'usage dans le cas de l'élève – ou sur l'implication entre axiologie et tranquillité – dans le cas du progressant.

7. 2. Approfondissement du diagnostic à partir d'Épictète, *Diss.*, III 16 : déplacement de la ligne de partage pertinente

L'approfondissement du diagnostic – qui passe par un réexamen de la distinction entre le profane (ὁ ἀπαιδευτος, ἰδιωτής) et l'élève (ὁ παιδευόμενος), autrement dit celui qui, connaissant les règles axiologiques ne parvient pas à les mettre en œuvre et s'en désole – permet cependant de déplacer les partages envisagés, notamment la distinction entre le progressant d'un côté et les profanes de l'autre.

7. 2. 1. Identification d'un problème de conviction

Contrairement au profane qui croit toujours, même si c'est à tort, faire ce qu'il désire (il ne fait pas ce qu'il veut vraiment, à savoir son bien), l'apprenti philosophe n'arrive pas à désirer effectivement ce qu'il sait être un bien. Il voit le meilleur, mais ne le fait pas ; il voit le meilleur et fait donc le pire ; il pense en philosophe mais agit en profane. Aussi pourrait-on être tentés d'interpréter ce dysfonctionnement comme un cas d'*ἀκρασία*¹ en définissant celle-ci comme faiblesse de la volonté, ce qui n'est pas sans faire difficulté dans un contexte stoïcien qui n'admet pas d'instances psychiques différentes et concurrentes². Ce rapprochement avec l'*ἀκρασία* pose néanmoins plusieurs problèmes. Premièrement, nos auteurs ne font pas ou peu référence à ce terme. Il est absent chez Marc Aurèle et n'apparaît que deux fois chez Épictète³ comme un vice parmi d'autres. Plus généralement, l'*ἀκρασία* pas plus que son contraire l'*ἐγκράτεια* ne bénéficient d'un statut particulier dans le *corpus* stoïcien.

¹ Nous remercions L. Monteils-Laeng pour cette suggestion. Cf. *L'akrasia dans la philosophie ancienne*, op. cit.

² Sur la structure psychique chez les stoïciens, on se reportera à J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, op. cit.

³ Épictète, *Diss.*, II 16, 46 ; II 18, 7.

L'ἀκρασία, qui n'apparaît qu'à deux reprises, est une sous espèce de l'ἀκολασία¹. Quant à affirmer sans autres précisions que l'*infirmetas bonae mentis*² de Sénèque – que l'on traduit effectivement par la faiblesse d'une âme bonne – *équivalent* à l'ἀκρασία, cela revient à éluder le problème. Deuxièmement, le phénomène que nous identifions et que l'on dénomme à bon droit par faiblesse de la volonté bonne, ne se rapproche pas tant du sens stoïcien d'ἀκρασία – sous espèce de l'ἀκολασία qui joue en outre « un rôle méthodologique (...) dans la conception chrysippéenne des passions » et qui se définirait comme « l'absence de maîtrise de soi qui correspond au conflit de l'âme »³ – que du sens aristotélicien⁴. Il ne s'agit pourtant pas de dire que les stoïciens admettraient l'hypothèse aristotélicienne selon laquelle il est possible de faire le mal en connaissance de cause, mais ils s'intéressent bel et bien à la réciproque : ne pas faire le bien alors que l'on sait quel il est. Aussi, plutôt que de statuer sur le fait de savoir si oui ou non nous avons affaire à un problème d'ἀκρασία⁵, nous nous proposons plutôt d'analyser le diagnostic qu'Épictète et Sénèque portent sur les cas où le savoir axiologique n'est pas mise en œuvre, un diagnostic qui non seulement rend compte du phénomène en question, mais encore permet d'envisager des solutions pour le traiter. Dans un texte où Épictète compare expressément l'élève au profane, il explique les raisons de l'inefficacité manifeste du savoir dont disposent les apprentis philosophes. Le cas du disciple relève d'un problème de *conviction*, comme le montre très bien le texte suivant :

¹ DL VII 93 = SVF III, 265. Voir L. Monteils Laeng, *op. cit.*, p. 415. L'autre référence est Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 17, 84 = SVF III, 236 où il est dit que l'on accuse celui qui de lui-même et par *akrasia* tombe malade.

² Sénèque, *DTA*, I, 16. Nous citons le texte plus bas.

³ L. Monteils Laeng, *op. cit.*, p. 418.

⁴ Aristote, *EN* VII, 2-11 expose la position d'Aristote sur l'*akrasia* et définit ainsi l'intempérant, 10145b12 : « sachant que ce qu'il fait est mal, il le fait par passion » (εἰδὼς ὅτι φαῦλα πράττει διὰ πάθος). Traduction J. Tricot. À propos de cette notion chez Aristote, cf. M. Campbell, « L'*akrasia* et l'unité du désir dans le *De anima* d'Aristote », dans R. Lefèvre et A. Tordesillas (éds.), *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi*, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 105-116.

⁵ Sur cette notion dans la pensée stoïcienne, cf. J.-B. Gourinat, « *Akrasia* and *Enkrateia* in Ancient Stoicism », dans C. Bobonich et P. Destrée (éds.), *Akrasia in Greek Philosophy from Socrates to Platonius*, Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 215-247.

Pourquoi ces gens-là sont-ils plus fort (ισχυρότεροι) que vous ?¹ Parce que toutes ces insanités (τὰ σαπρὰ) qu'ils profèrent, eux, viennent de leur jugement (ἀπὸ δογμάτων), tandis que, vous, les belles choses (τὰ κομψὰ) que vous dites viennent des lèvres (ἀπὸ τῶν χειλῶν). Aussi n'ont-elles ni force ni vie, et il y a de quoi dégoûter ceux qui écoutent vos exhortations et la misérable vertu que vous prônez à tort et à travers. Ainsi les profanes vous battent car partout la force appartient au jugement (ισχυρὸν τὸ δόγμα) ; le jugement est invincible (ἀνίκητον τὸ δόγμα). Donc, jusqu'à ce que vos belles opinions (κομψαὶ ὑπολήψεις) soient fermement établies (πήγνυναι) en vous et que vous acquerriez un pouvoir (δυναμὴν τινα) capable de garantir votre sécurité, je vous conseille d'être prudent pour descendre parmi les profanes. Sans quoi, tout ce qu'à votre école vous enregistrez fondra au jour le jour comme la neige au soleil. Allez-vous en donc loin du soleil tant que vous avez des opinions de cire (κηρίνας τὰς ὑπολήψεις)².

Il ne s'agit plus seulement de dire que l'un – l'apprenti philosophe – connaît la règle alors que l'autre – le profane – ne la connaît pas, que l'apprenti philosophe a des opinions correctes alors que le profane a des opinions erronées. Il s'agit cette fois de souligner une autre différence qui a trait à la force de conviction des opinions et des jugements. Les disciples du maître de philosophie ne sont pas convaincus. Le problème de mise en œuvre se double d'un problème de conviction. Mieux, la difficulté à mettre en œuvre l'opinion juste et belle s'explique par une relative faiblesse, par un manque de conviction. L'apprenti philosophe, contrairement aux profanes, n'est pas *convaincu* de ce qu'il sait³. Alors qu'il les utilise parfois comme synonyme d'un jugement efficace conduisant à l'action⁴, Épictète joue ici sur la nuance de sens qui existe entre δόγμα et ὑπόληψις, la seconde connotant la faiblesse, contrairement au premier. Il oppose les opinions vraies mais faibles des élèves aux jugements erronés mais forts des profanes.

On pourrait rapprocher cette distinction entre la force d'un jugement et la faiblesse de l'opinion de la distinction faite par les premiers stoïciens entre des opinions pratiques et d'autres qui

¹ Marc Aurèle fait un constat similaire en V 32 : « Pourquoi des esprits incultes et ignorants troublent-ils un esprit cultivé et savant ? (Διὰ τί συγχέουσιν ἄτεχοι καὶ ἀμαθεῖς ψυχὰ ἔντεχον καὶ ἐπιστήμονα;) Traduction TP. Pourtant, au lieu d'envisager un approfondissement du diagnostic, il précise ce qu'il convient d'entendre par « un esprit cultivé et savant ».

² Épictète, *Diss.*, III 16, 7, 1-11, 1. Διὰ τί οὖν ἐκείνοι ὑμῶν ἰσχυρότεροι; ὅτι ἐκείνοι μὲν τὰ σαπρὰ ταῦτα ἀπὸ δογμάτων λαλοῦσιν, ὑμεῖς δὲ τὰ κομψὰ ἀπὸ τῶν χειλῶν· διὰ τοῦτο ἄτονα ἔστι καὶ νεκρά, καὶ σικχᾶναι ἔστιν ἀκούοντα ὑμῶν τοὺς προτρεπτικούς καὶ τὴν ἀρετὴν τὴν ταλαίπωρον, ἣ ἄνω κάτω θρυλεῖται. οὕτως ὑμᾶς οἱ ἰδιῶται νικῶσιν. πανταχοῦ γὰρ ἰσχυρὸν τὸ δόγμα, ἀνίκητον τὸ δόγμα. μέχρις ἂν οὖν παγῶσιν ἐν ὑμῖν αἱ κομψαὶ ὑπολήψεις καὶ δυναμὴν τινα περιποιήσησθε πρὸς ἀσφάλειαν, συμβουλευθῶ ὑμῖν εὐλαβῶς τοῖς ἰδιώταις συγκαταβαίνειν· εἰ δὲ μή, καθ' ἡμέραν ὡς κηρὸς ἐν ἡλίῳ διατακῆσεται, ὑμῶν εἴ τινα ἐν τῇ σχολῇ ἐγγράφετε. μακρὰν οὖν ἀπὸ τοῦ ἡλίου ποῦ ποτε ὑπάγετε, μέχρις ἂν κηρίνας τὰς ὑπολήψεις ἔχητε. Traduction J. Souilhé légèrement modifiée.

³ Sur l'importance de la conviction dans l'action, on pourrait rapprocher cette réflexion des travaux de B. Williams et notamment de l'importance qu'il accorde à la notion de « commitment ». Voir notamment *Problems of the Self*, 1973.

⁴ Épictète, *Diss.*, I 11, 33.

ne le sont pas¹ puisque la représentation (correcte) du convenable n'est pas efficace chez les apprentis philosophes. Mais les choses sont plus complexes. Il est en effet tout aussi important de prendre en compte ce qui ressemble à un renversement dans l'attribution de la faiblesse. Alors que la passion est définie, notamment chez Stobée, en termes de « faiblesse »² et que cette faiblesse caractérise le jugement erroné, dans notre cas, ce sont au contraire les opinions correctes qui sont caractérisés comme faibles, par opposition à des jugements erronés considérés comme extrêmement forts. La faiblesse change, semble-t-il, de camp et de sens, et elle s'avère être le point de départ d'un autre problème. Tandis que chez les premiers stoïciens la faiblesse était associée à l'erreur et appelait un redressement, une correction, la faiblesse est à présent associée à la justesse et appelle un traitement en terme d'affermissement. Contre l'hypothèse d'un renversement dans l'attribution de la force et de la faiblesse, on pourrait en revanche évoquer la définition de la passion comme « impulsion excessive » (ὄρμη πλεονάζουσα)³.

Aussi ce texte d'Épictète nous invite-t-il plutôt à envisager la complexité et l'ambivalence des rapports entre force et faiblesse qui permet de prendre en compte une double situation de fait : un aspect significatif du comportement des profanes qui se caractérise souvent par l'entêtement et, d'autre part, l'incapacité des élèves à agir et à se comporter conformément à leurs opinions correctes. La critique de l'entêtement nous permet en effet de distinguer deux types de forces, ou plutôt, de distinguer la force véritable de ce qui n'a que l'apparence de la force. Épictète s'en prend à « ceux qui s'en tiennent fermement à ce qu'ils ont décidé » (πρὸς τοὺς σκληρῶς τισιν ὧν ἔκριναν ἐμμένοντας)⁴ indépendamment du bien fondé de la décision, indépendamment du fait de savoir si le jugement (τὸ κρίμα) en question, ce qui a été décidé (τὸ κριθέν)⁵ est ou n'est pas sain (ὕγιες)⁶, ni s'ils jugent (κρίνουσι) conformément à la réalité ou pas⁷. En agissant ainsi, les entêtés s'imaginent (φαντάζονται) qu'ils respectent un principe important, à savoir la sûreté (ἀσφάλεια) et la vigueur (τόνος) du jugement qui se veut ferme (βέβαιος), ce qui s'apparente en effet aux caractéristiques du jugement du sage et de la vertu dans la pensée stoïcienne⁸.

¹ Voir à ce propos M.-O. Goulet-Cazé « A propos de l'assentiment stoïcien », *art. cit.*, notamment p. 99-114. Elle attribue cette distinction à une faiblesse de l'hégémonique.

² Sur la définition de la passion comme « opinion faible », cf. chapitre 1, section 3 et chapitre 2, section 3. 2.

³ Stobée, *Eclg.*, II 7, 10, t. II, p. 88, 8 W = en partie *SVF* III, 378 = *LS* 65A.

⁴ Épictète, *Diss.*, II 15, titre.

⁵ Épictète, *Diss.*, II 15, 1, 4.

⁶ Épictète, *Diss.*, II 15, 8, 1-10, 1.

⁷ Épictète, *Diss.*, II 15, 14, 4-15, 1.

⁸ Voir à ce propos T. Bénatouïl, « Force, fermeté, froid : la dimension physique de la vertu stoïcienne », *Philosophie antique*, n°5, 2005, p. 5-30.

Afin de rendre compte de ce comportement, Épictète propose un parallèle avec les corps¹ : il distingue entre plusieurs manières d'être « tonique » pour un corps : il distingue le *τόνος* d'un corps sain et athlétique et les *τόνοι*² du frénétique. Et ce dernier type de tension, il le qualifie d'*ἀτονία*³, terme que nous pourrions traduire par « faiblesse » ou par « atonie » mais qu'il importe de comprendre en parallèle avec l'*εὐτονία* qui intervient un peu plus bas. Quittant l'examen comparé des corps athlétiques et frénétiques, Épictète revient au problème qui l'occupe, à savoir la décision inébranlable mais sans fondement, d'un ami qui a décidé sans aucune raison de se suicider. Et il distingue alors les décisions en fonction de leurs fondements, selon qu'ils sont sains ou bien pourris et croulants⁴. Et c'est à propos du fondement sain qu'il parle de l'*εὐτονία* de la décision. Aussi peut-on comprendre que le *τόνος* renvoie à la notion générale de vigueur mais que, concrètement, cette vigueur est toujours qualifiée selon qu'elle s'appuie sur du sain – et l'on parlera d'*εὐτονία* – ou sur du pourri – et l'on parlera d'*ἀτονία*. Le *τόνος* (en latin *intentio*) fait référence à un aspect précis et fondamental de la physique stoïcienne⁵. Associé au *πνεῦμα*, dont il est la *tension*, il assure la consistance et la cohésion des corps, notamment la cohésion de ce corps qu'est le monde⁶. Le *τόνος*

¹ Voir des réflexions similaires chez les premiers stoïciens, d'après Galien *PHP* V 2, 26-28, p. 300-301 (De Lacy) = *SVF* III 471 : « Comme on voit dans le corps de la force et de la faiblesse, de l'eutonie et de l'atonie, de la santé et de la maladie, de bonnes et de mauvaises dispositions (...), de même dans l'âme rationnelle aussi se constituent des propriétés que l'on dénomme par analogie avec ces dernières (...). C'est en effet la considération de leur âme qui nous amène à dire à certains individus qu'ils sont forts ou faibles, en eutonie ou en atonie, maladie ou en bonne santé » (Καθάπερ γὰρ καὶ ἐπὶ τοῦ σώματος θεωρεῖται ἰσχύς τε καὶ ἀσθένεια, εὐτονία καὶ ἀτονία [καὶ τόνος], πρὸς δὲ τούτοις ὑγεία τε καὶ νόσος, εὐεξία τε καὶ καχεξία (...), κατὰ τὸν αὐτόν, φησί, τρόπον ἀνάλογόν τινα πᾶσι τούτοις καὶ ἐν ψυχῇ λογικῇ συνίσταται τε καὶ ὀνομάζεται. (...) Ὡς οἶμαι, ἀπὸ τῆς τοιαύτης ἀναλογίας τε καὶ ὁμοιότητος καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς συνωνυμίας γεγενημένης. Καὶ γὰρ καὶ κατὰ ψυχὴν τινὰς λέγομεν ἰσχυεῖν καὶ ἀσθενεῖν καὶ εὐτόνους καὶ ἀτόνους εἶναι, καὶ ἔτι νοσεῖν καὶ ὑγιαίνειν, οὕτω πως καὶ τοῦ πάθους καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν ἀρρώστηματος λεγομένου καὶ τῶν τούτοις παραπλησίων). Traduction A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, p. 16. Voir également Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5b⁴, t. II, p. 62, 15-63, 5 W = *SVF* III, 278.

² Il est tentant d'interpréter le passage du pluriel au singulier en distinguant la tension et les tensions (péjoratif), mais cela n'est pas tenable dans la mesure où la fin du texte utilise le pluriel à propos de l'âme du philosophe.

³ Épictète, *Diss.*, II 15, 2, 2-4, 1 = *SVF* III, 462 : « Je veux de la vigueur (*τόνος*) dans un corps, mais la vigueur d'un corps sain, la vigueur d'un corps athlète. Mais si c'est la vigueur d'un frénétique (*τόνοι φρενιτικοῦ*) que tu étales et que tu t'en vantes, je te dirai : 'mon brave homme, va chercher le médecin. Ce n'est point là de la vigueur mais un autre genre d'atonie (τοῦτο οὐκ εἰσὶ τόνοι, ἀλλ' ἀτονία) ». (θέλω γὰρ εἶναι τόνους ἐν σώματι, ἀλλ' ὡς ὑγιαίνοντι, ὡς ἀθλούντι. ἂν δὲ μοι φρενιτικοῦ τόνους ἔχων ἐνδεικνύη[ς] καὶ ἀλαζονεύη ἐπ' αὐτοῖς, ἐρῶ σοι ὅτι 'ἄνθρωπε, ζήτει τὸν θεραπεύσοντα. τοῦτο οὐκ εἰσὶ τόνοι, ἀλλ' ἀτονία'. Traduction J. Souilhé.

⁴ Épictète, *Diss.*, II 15, 8, 1-10, 1 : « Ne veux-tu pas poser le principe et le fondement, examiner si ta décision (τὸ κρίμα) est saine ou non (πότερον ὑγιὲς ἢ οὐχ ὑγιὲς), et ensuite établir sur ce fondement la fermeté (*εὐτονία*) et la stabilité (*ἀσφάλεια*) de cette décision ? Mais si tu mets à la base un fondement pourri et croulant (*σαπρὸν καὶ καταπίπτον*), il ne faut pas construire, et plus tu accumuleras de matériaux et de matériaux, plus rapide sera la chute » (οὐ θέλεις τὴν ἀρχὴν στήσαι καὶ τὸν θεμέλιον, τὸ κρίμα σκέψασθαι πότερον ὑγιὲς ἢ οὐχ ὑγιὲς, καὶ οὕτως λοιπὸν ἐποικοδομεῖν αὐτῷ τὴν εὐτονίαν, τὴν ἀσφάλειαν; ἂν δὲ σαπρὸν ὑποστήσῃ καὶ καταπίπτον, οὐκ ἴσχυε δόμημα τι ὄν, ὅσα δ' ἂν πλείονα καὶ ἰσχυρότερα ἐπιθῆς, τοσοῦτω θάπτον [θάπτον] κατενεχθήσεται). Traduction J. Souilhé.

⁵ Pour une éventuelle origine cynique de cette notion, cf. M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce*, VI, 70-71, Paris, Vrin, 2001 (1986), p. 164-172.

⁶ Voir notamment Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 8, 48, 2-3 = *SVF* II, 447 et Némésius, *De natura hominis*, 2, 44-49 = *LS* 47J. Voir S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, Princeton, Princeton UP, 1987, qui montre que la conception stoïcienne

joue un rôle gnoséologique et éthique fondamental¹. Dans la mesure où l'âme est de nature corporelle, elle se caractérise par une certaine tension² qui détermine sa qualité, de telle sorte que toute variation intensive est en même temps qualitative, en précisant que cette variation est l'œuvre de l'âme elle-même³ qui manifeste ainsi son pouvoir d'auto-détermination⁴. Le *τόνος* se caractérise par sa bonne (*εὐτονία*) ou sa mauvaise tension (*ἀτονία*) selon que l'âme s'accorde ou pas avec l'ordre du monde. On distingue la fermeté des décisions qui ont été prises en connaissance de cause sur la base d'un examen critique d'une part et d'autre part celles qui ne sont que le produit d'une lubie, l'engagement arbitraire sans autre forme de procès d'une âme en réalité faible (*ἀσθενῆς ψυχῆ*)⁵ et qui s'est portée vers tel choix mais qui aurait pu tout aussi bien se porter vers son contraire. On distingue donc un *τόνος* associé à une âme faible et donnant lieu à de l'*ἀτονία* et un *τόνος* associé à l'examen critique et donnant lieu à l'*εὐτονία*. Seule cette dernière peut être légitimement considérée comme force⁶ et c'est à l'*εὐτονία* que l'*ἀσφάλεια* est associée. L'entêté entend mal le principe philosophique de fermeté, il ne l'entend qu'à moitié : la vertu se définit certes par sa fermeté (*βεβαιότης*) et son caractère inébranlable (*ἀμεταπτωσία*)⁷, la fermeté est certes une qualité du jugement mais à condition que les décisions soient saines et justes, sans quoi cette force qui s'ajoute aux opinions erronées est bien plus *dangereuse* encore que l'absence de force puisqu'elle rend l'âme incurable et incapable de changer⁸. La force dont le forcené accompagne ses décisions rend impossible un changement

du *τόνος* comme champ de force peut être rapprochée des théories physiques modernes, comme le souligne A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 16.

¹ Sur le rôle du *τόνος* en éthique, cf. A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 169 : « Chez les anciens stoïciens déjà, la notion de *tonos* ou tension déborde les cadres de la physique pour revêtir une portée éthique : la force de l'âme sans laquelle il n'y a pas d'attachement ferme à la vérité ni par conséquent de vertu, s'identifiant à la force du *tonos* ». Voir également *ibid.*, p. 16 sq. et 91 sq. ainsi que V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, *op. cit.*, p. 107-111 qui interroge le rôle de la tension dans le cadre du rapport entre destin et autonomie.

² Alexandre d'Aphrodise, *De anima libri mant.*, p. 115, 9-10 Bruns = *SVF* II 785 : L'âme comporte « une certaine force propre, c'est à dire une raison, c'est à dire une puissance et, disent les stoïciens, une tension ». *μετὰ τίνος οὖν ἔσται εἶδους ἰδίου καὶ λόγου καὶ δυνάμεως καί, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, τόνου*. Traduction A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 16.

³ Cf. G. Verbeke, *op. cit.*, p. 163, cité par A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 17.

⁴ Aussi A.-J. Voelke est-il fondé à rapprocher la notion de volonté de celle de tension.

⁵ Épictète, *Diss.*, II 15, 20, 1.

⁶ À propos de l'identification entre « tension suffisante » (*τόνος ἰκανός*) et « force d'âme » (*ψυχῆς ἰσχὺς*), cf. Stobée, *Eclog.*, II, 7, t. II, p. 62, 24 W = *SVF* III, 278 ; Plutarque, *De Stoic. Rep.*, VII, 1034D = *SVF* I, 201. Il est également remarquable que cette tension suffisante ait pour champ d'application l'activité de juger (*κρίνειν*) et le fait d'agir ou de ne pas agir (*πράττειν ἢ μὴ*) chez Stobée et l'accomplissement des convenables chez Cléanthe d'après Plutarque, ce que l'on retrouve chez Cicéron, *Tusc.*, II, xxiii, 55, qui parle d'une tension qui est « appliquée à tous les devoirs ».

On aurait donc un adage rigoureusement contraire à celui de Pascal, *Pensées*, 94 : « ne pouvant faire en sorte que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste ».

⁷ Plutarque, *De la vertu morale*, 441C = *SVF* I, 202 : « la vertu est une raison qui en accord, ferme et inébranlable » (*λόγον οὖσαν αὐτὴν ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον*). Notre traduction.

⁸ Épictète, *Diss.*, II 15, 20, 3-6 : « De même pour l'âme faible (*ἀσθενῆς ψυχῆ*), on ne sait vers quel côté elle penche ; mais quand la vigueur (*τόνος*) vient en outre s'ajouter à cette inclination et à ce mouvement, alors le mal (*τὸ κακὸν*) devient rebelle à tout secours (*ἀβοήθητον*) et il est incurable (*ἀθεράπευτον*) ».

pourtant nécessaire. La fermeté n'est pas un principe absolu et c'est parfois le changement qui est pertinent, notamment quand les opinions que l'on mobilise sont fausses. Mais la force mise en œuvre met l'individu dans l'incapacité de changer et dans l'incapacité de se faire aider par le maître de philosophie puisqu'il estime qu'il lui suffit, comme règle de vie, d'avoir décidé et de refuser de changer.

Si l'on distingue une force véritable d'une force qui n'en a que le nom et qui relève plutôt de la faiblesse, ce sont, nous semble-t-il, deux formes de faiblesse réelles qu'il convient de distinguer : l'une qui relève de la fossilisation et de la sclérose du *τόνος*, pour reprendre l'adverbe *σκληρῶς* utilisé par Épictète, l'autre qui relève de la fragilité, comme en témoigne la référence à la neige ou à la cire qui, contrairement à l'image du frénétique, ne fait pas référence à la versatilité. On comprend que l'une soit associée à l'action, contrairement à l'autre. Dans un cas le *τόνος*, faute d'être en accord avec un *λόγος*, est surtendu ou distendu d'avoir été malmené, dans l'autre cas, on pourrait dire que le *τόνος* n'est pas assez tendu. La distinction entre le profane et l'élève nous a donc conduit à distinguer une force réelle d'une force qui n'a de force que le nom, et à distinguer deux formes de faiblesse. La force du profane est, en dernier ressort une forme de faiblesse, précisément parce qu'elle est associée à une âme faible. Et ce sont finalement deux formes de faiblesses qui distinguent le profane et l'apprenti philosophe : une tension sclérosée d'un côté, une fragilité de l'autre.

Le chapitre IV 6 des *Entretiens* nous permet, dans une certaine mesure, de rapprocher le progressant de l'élève dans la mesure où c'est également un problème de conviction qui l'affecte. Il y est question d'un jeune homme qui a des opinions justes à propos de la pauvreté, (elle n'est pas un mal) et de la richesse (elle n'est pas un bien), mais qui souffre tout de même de son état modeste, parce que les autres le prennent en pitié. En ce sens, il commet certes encore une erreur de jugement de débutant puisqu'il accorde crédit à l'opinion du vulgaire dont il devrait savoir – ou plutôt dont il sait sans en être convaincu – qu'elle n'est rien pour lui. Mais l'essentiel réside dans le fait que son opinion – juste – n'a pas la force de conviction nécessaire pour lui assurer la tranquillité. Dans la mesure où il est encore troublé, c'est qu'il n'a pas acquis une véritable conviction à propos des biens et des maux, il n'est pas persuadé¹. Les gens avec qui il est en relation n'ébranlent certes pas son opinion juste et il agit conformément à ces opinions, mais celles-ci ne sont cependant pas assez

¹ Épictète, *Diss.*, IV 6, 10, 3-5 : « Aussi longtemps que tu en es irrité et troublé, crois-tu avoir acquis une conviction sur les biens et les maux ? » (Ἐτι οὖν δακνόμενος ἐπὶ τούτῳ καὶ ταρασσόμενος οἶει πεπεῖσθαι περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν;). Traduction J. Souilhé.

efficaces pour le laisser sans trouble. Le cas de Sérénus relève également de ce type d'explication. Il agit correctement en connaissance de cause, mais n'est pas pleinement convaincu de la pertinence de ses choix. Sérénus parle précisément de la faiblesse (*infirmetas*) d'une âme néanmoins bonne (*bona mens*)¹ – entendons un jugement droit –, la faiblesse d'une âme qui ne tend pas avec force (*fortiter*) au mal, c'est évident, mais pas non plus au bien².

Le problème de conviction, identifié à propos de l'apprenti philosophe, s'applique finalement aussi au progressant très avancé avec des significations différentes. C'est faute de s'être approprié le dogme, de « s'être formé soi-même pour soi un jugement » (*δόγμα σεαυτοῦ πεποισθαι*) que le beau parleur du chapitre II 19 échouait à mettre en œuvre le partage axiologique et que le bon élève de IV 6 redoute encore le jugement des autres ou que le progressant est un valétudinaire. Mais, alors que l'apprenti philosophe agit mal en désire de loin conformément à l'opinion droite, le progressant agit bien mais regrette de loin en loin l'éclat du luxe et de la gloire. La fragilité du progressant relève d'un manque de conviction et de certitude dans la pertinence des dogmes qu'il professe et met en œuvre.

On remarquera que la ligne de partage se déplace en fonction du critère de la conviction. Premièrement, les deux types de dysfonctionnements se retrouvent en partie sur un même problème ; plus précisément l'apprenti philosophe et le progressant souffrent tous deux d'un problème de conviction. L'élève comme le progressant souffrent d'une certaine faiblesse de l'opinion correcte qu'ils connaissent – et ils se distinguent l'un de l'autre selon que ce jugement est ou non assez ferme pour s'incarner. C'est à ces deux cas relevant d'un problème similaire, que s'oppose le cas du profane qui est, pour sa part, pleinement convaincu par ses opinions. Lui souffre d'un problème d'ignorance qui prend la forme de convictions erronées.

L'enjeu serait donc, dans un cas, d'affaiblir une conviction erronée, dans l'autre d'affermir le jugement. Il s'agit tantôt d'*acquérir* des opinions droites³, tantôt d'être convaincu de ses opinions

¹ Sénèque, *DTA*, I, 16 : « Cette faiblesse d'une volonté bonne en son principe me suit partout ; je crains de me laisser glisser peu à peu sur sa pente, ou, ce qui est plus inquiétant, d'être toujours en suspens, comme quelqu'un qui va tomber » (*in omnibus rebus haec me sequitur bonae mentis infirmitas, cui ne paulatim defluam uereor, aut, quod est sollicitius, ne semper casuro similis pendeam et plus fortasse sit quam quod ipse peruideo. Familiariter enim domestica aspiciamus, et semper iudicio fauor officit*). Traduction WP.

² Sénèque, *DTA*, I, 4 : « Cette faiblesse d'une âme, hésitante entre les deux partis, qui ne tend avec force ni au bien ni au mal » (*Haec animi inter utrumque dubii, nec ad recta fortiter nec ad praua uergentis*). Traduction WP.

³ Cette phrase appelle trois remarques : 1. L'expression « opinion droite » serait justiciable de critiques dans la mesure où elle semble appliquer aux stoïciens une grille de lecture platonisante ; on veut simplement faire référence ici à la rectitude des opinions du disciples qui n'ont pourtant pas encore assez de force. 2. On ne veut pas dire, à l'inverse, que les profanes ne peuvent pas avoir de « compréhensions », ce qui est un dogme établi par l'épistémologie des premiers stoïciens (cf. les remarques sur l'opinion, chapitre 2, section 3. 2) ; on s'intéresse ici exclusivement aux erreurs. Or,

droites, autrement dit, si l'on reprend la distinction proposée par Épictète en III 16, de faire en sorte que les *opinions* (ὕπολήψεις) droites se transforment en *jugements* (δόγματα) droits, ce qui permettra de les mettre pratique et de s'en trouver serein. L'exemple de IV 6 nous permet cependant d'aller plus loin. Épictète envisage en effet plusieurs solutions qui s'offrent au bon élève qui n'est pas pleinement convaincu : ou bien faire montre de richesses effectives pour qu'autrui cesse de le prendre en pitié ; ou bien essayer de convaincre les railleurs que ce sont eux qui se trompent. Les deux hypothèses sont bien entendu invalidées par Épictète. La première relève de la fanfaronnade dispendieuse et revient à entrer dans le jeu des profanes ; la seconde est une entreprise vouée à l'échec et, surtout, elle apparaît comme absurde puisque le bon élève qui n'est manifestement pas véritablement convaincu voudrait s'essayer à convaincre les profanes. L'invalidation de cette solution permet d'envisager la seule piste viable : il s'agit – et il suffit – d'être soi-même convaincu. Or, et c'est là que ce texte est particulièrement intéressant, la conviction est présentée comme résultant d'un travail de soi sur soi. Alors qu'il enjoignait aux rieurs de montrer aux ignorants qu'ils étaient dans la contradiction¹, Épictète affirme à présent que le problème de conviction ne peut pas être réglé par un tiers. Il s'agit d'être soi-même *persuadé* et *convaincu*, et cela implique de « se persuader soi-même » (τὸ πείσαι ἑαυτῶ)². Reste à savoir comment cette conviction peut intervenir puisque c'est d'un manque de conviction que souffrent l'apprenti philosophe et le progressant, aussi avancé soit-il. Deux précisions s'imposent au préalable qui permettraient de rendre compte des raisons de cette faiblesse. Nous allons montrer que cette faiblesse de conviction, notamment pour l'élève, s'apparente plus généralement à la distinction entre vrai et vérité, avant d'interpréter la faiblesse de l'opinion correcte et la force du jugement erroné en termes de difficulté à changer, celle-ci s'expliquant à son tour par la nature du changement en question.

l'erreur du profane réside dans son ignorance de la règle axiologique alors que celle du disciple réside dans le manque de force de ce savoir. 3. Notre distinction, au sein de la grande catégorie des non-sage, des profanes au sens strict (ἀπαιδευτοί) d'un côté et des apprentis philosophes et des progressants de l'autre ne remet pas en cause la distinction entre sages et fous. Cette distinction n'est pas au centre du propos d'Épictète qui s'intéresse au progrès toujours possible et souhaitable sur la voie de la vertu.

¹ Cf. ci-dessus, section 1, 2.

² Épictète, *Diss.*, IV 6, 6-7 : « Le seul (pouvoir) qui t'ait été donné, c'est de te convaincre toi-même. Et tu n'es pas encore convaincu. (...) Et qui vit dans ton intimité plus assidument que toi-même ? Or qui est, à tes yeux, aussi capable de te persuader que tu l'es à ton propre égard ? Et qui peut être mieux disposé envers toi, plus intimement uni à toi que toi-même ? (ἐκείνο μόνον σοι δέδοται, σαυτὸν πείσαι. καὶ οὐπω πέπεικας. (...) καὶ τίς σοι τοσούτῳ χρόνῳ σύνεστιν ὡς σὺ σαυτῶ; τίς δὲ οὕτως πιθανός ἐστί σοι πρὸς τὸ πείσαι ὡς σὺ σαυτῶ; τίς δ' εὐνοώτερον καὶ οικειότερον ἔχων ἢ σὺ σαυτῶ;). Traduction J. Souilhé. On trouverait une expression semblable chez Musonius, *D.*, XLII cité au chapitre précédent : πείθειν ἑαυτὸν ἐκόντα δέχεσθαι τὰ ἀναγκαῖα.

7. 2. 2. Explications

7. 2. 2. 1. *Un problème de physique des forces*

Il s'agit de comprendre pourquoi le discours spéculatif n'est pas efficace de soi. Cela s'explique par le fait que ce discours se heurte à une certaine structure psychique faite de représentations qui sont loin d'être toutes correctes chez l'apprenti philosophe. Le discours spéculatif qui lui vient de son maître, l'élève est tout à fait capable de le réciter et de le comprendre. Mais l'impact, dans l'âme, de la représentation à quoi correspond ce discours exprimé doit être comparé à l'impact des autres représentations qui est, de fait, beaucoup plus important. Elles sont organisées en réseaux. Elles forment un corps alors que la proposition vraie du maître que conçoit le disciple est isolée. Cela renvoie à la distinction de la vérité et du vrai dont A. A. Long rend très bien compte¹. Le vrai, montre-t-il, est isolé, et son efficacité peut être nulle. Au contraire, la vérité est une organisation de plusieurs propositions vraies en un tout cohérent. Elle serait à ce titre synonyme de science. Dire que les représentations forment un corps revient à dire qu'elles touchent suffisamment l'âme pour y rester imprimées et la modifier d'une certaine manière. Quand la proposition vraie – reçue du maître par exemple – modifie l'âme, elle donne lieu à une représentation qui est bien aussi un corps dont la face signifiante est ce λεκτόν². Elle est une modification de l'âme, une représentation *corporelle* comme toute représentation, et elle signifie une proposition exprimable. Pourtant, si elle ne trouve pas de résonance, elle ne peut se soutenir d'autres modifications corporelles pour perdurer et être efficace, elle reste une modification minimale. La faible efficacité de l'impression produite à l'occasion du discours spéculatif ne s'explique donc pas par une particularité propre à une telle représentation puisque la forme discursive caractérise toute représentation humaine et que cette dernière ne forme pas une classe à part. Une telle représentation n'impressionne l'âme que faiblement *parce que son impact physique est isolé*. L'élève peut toujours mobiliser cette représentation pour dire ce qu'il sait être vrai, mais il ne peut agir conformément à cette représentation car elle n'est pas assez efficace. La différence entre le savoir d'un côté et la conviction ou la persuasion de l'autre se résout en une problématique de physique des corps, une problématique de la trace. On comprend

¹ Voir A. A. Long, « Language and Thought », *Problems in Stoicism*, p. 75-113, section VI, d'après le témoignage de Sextus Empiricus, *HP*, II, 80-83, et *Adv. Math*, VII, 38-45.

² Voir à ce propos les précisions données au chapitre 1, section 2 et qui faisaient notamment référence à l'article à la fois précis et original de C. Imbert, « Théorie de la représentation et doctrine logique dans l'ancien stoïcisme », *art. cit.* La représentation rationnelle est à la fois une manière d'être corporelle et un fragment du discours intérieur.

qu'une difficulté fondamentale soit intrinsèquement associée à l'enseignement et à la transmission, comme le souligne C. Imbert¹. La question serait, pour le maître, de savoir comment modifier la structure psychique de son disciple ou encore de savoir comment son discours peut donner lieu à une empreinte suffisamment forte pour contrebalancer le corps des représentations². Plus modestement sans doute peut-il donner des pistes à son disciple afin qu'il puisse lui-même donner un poids suffisant à ces représentations correctes qui peinent à s'incarner. Cela revient à se donner les moyens de lutter contre le corps déjà organisé des représentations plus ou moins erronées générées par l'opinion³, ce qui nous conduit à envisager un second facteur d'explication.

7. 2. 2. 2. *Identification d'un problème de changement*

Le défaut de conviction – dont on vient de voir qu'il oppose des progressants et des élèves en philosophie peu convaincus de leurs jugements corrects d'un côté et de l'autre des gens ordinaires sans formation philosophique à l'inverse convaincus des jugements erronés qui guident leur action – pose plus fondamentalement la question de savoir s'il est possible de *changer*. Il s'agit en effet de modifier radicalement ses opinions.

La question est d'autant plus cruciale et le changement nécessaire et désirable que les jugements des gens ordinaires – et, de fait des élèves en philosophie qui échouent à mettre en œuvre leurs fragiles opinions – ces jugements effectivement mobilisés dans la vie ordinaire donc, relèvent, pour Épictète, de l'aliénation au sens où c'est chacun qui, de lui-même, porte sur le monde un jugement qui le condamne au malheur, au trouble et le livre à autrui comme à un maître puisqu'autrui a alors pouvoir sur l'objet de ses désirs et de ses aversions⁴. Et le problème est d'autant plus tragique que, si les profanes se rendent compte de leur détresse sans en connaître vraiment les

¹ C. Imbert, « Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancien », *art. cit.*, p. 90, qui formule ainsi le problème : « La dialectique doit expliquer comment une représentation peut être transmise à qui ne l'a pas formée lui-même, sans être pour autant soustraite au critère de vérité ». Sur la question de l'éducation et ses modalités dans le stoïcisme romain, cf. G. Reydams-Schils, « Philosophy and Education in Stoicism of the Roman Imperial Era », *Oxford Review of Education* 35.5, 2010, p. 561-574.

² À ce propos, cf. chapitre 8, section 2. 4.

³ Penser c'est avant tout prendre ses évidences pour des opinions à examiner. Le débat n'est ni proprement stoïcien (voir Platon, *République, Les Lois*), ni limité à l'Antiquité (voir la critique de l'opinion par G. Bachelard, dans *La formation de l'esprit scientifique*, p. 14 : « l'opinion a, en droit, toujours tort. L'opinion pense mal, elle ne pense pas, elle traduit des besoins en connaissances »).

⁴ Ce que nous avons développé dans le chapitre précédent, section 2. 3. Pour la référence à l'aliénation, cf. chapitre 6, section 1. 2.

raisons, les apprentis philosophes, en revanche, sont pleinement conscients de leur état¹ et connaissent le remède sans pourtant le mettre en œuvre. Ils savent qu'ils sont responsables de leur propre trouble et de leur propre malheur et qu'il dépendrait d'eux, s'ils appréciaient autrement le monde, d'être sans troubles et heureux. Mais ils ne le font pas... Il « suffirait » de juger autrement, mais ce changement de jugement qui équivaut aussi à un renforcement de ses opinions droites semble impossible comme en témoigne le constat d'échec formulé par Épictète lui-même en II 19.

Précisons où se situe la difficulté – et où elle ne se situe pas. Il s'agit, on le voit, de réussir à penser autrement², autrement dit, de modifier le rapport que l'on entretient avec soi, le monde et autrui, ce que l'on pourrait appeler les « conditions de l'expérience »³. *Pour nous*, essayer de penser autrement, essayer de se rapporter au monde autrement que l'on s'y rapporte spontanément reviendrait à intervenir dans un domaine dont on doute qu'il soit disponible. Pour les stoïciens en revanche, cela relève d'un usage de ses représentations, dont il est possible de prendre conscience et sur quoi il est possible de travailler. La difficulté à changer n'est donc pas une limite intrinsèque à la structure psychologique ou psychique. Le jugement est libre, l'âme peut se représenter le monde comme elle veut, c'est à dire qu'elle est capable d'apprécier les choses à leur juste valeur⁴. Le problème, c'est que personne ne le fait. Et c'est ce problème que les stoïciens s'attachent à résoudre. Ce n'est donc pas une impossibilité de droit, mais une difficulté de fait dont il importe de comprendre les raisons.

L'explication en termes de psychologie collective, sur le schéma de la « meute »⁵ par exemple, serait largement insatisfaisante : « les hommes » (?) auraient une peur panique de se retrouver isolé et par suite jugeraient « comme tout le monde ». Mais les termes de pression collective, de masse ne sont que des grilles descriptives qui ne renseignent que sur une école de pensée sans réussir à poser un problème. En revanche, il est possible de s'interroger sur *l'enjeu* qu'il y a à faire

¹ A cet égard, on pourrait évoquer la remarque ironique de Sextus selon laquelle l'art de vivre, identifié à la prudence, est une occasion de trouble. Voir *HP*, III, 235 ; 273-278.

² Voir par exemple Marc Aurèle *P VII 3* cité au chapitre 5 ou encore les remarques critiques à l'encontre de l'axiologie stoïcienne envisagées au chapitre 4. Remarquons néanmoins que ce corps d'opinions contre lequel il s'agit de penser soutient un système social et politique qui permet au penseur de se poser tranquillement ces questions. Cette tension nous semble très bien formulée par Sénèque qui illustre peut-être de manière plus générale l'attitude stoïcienne. Voir Sénèque, *Ep. Mor.*, 73, 1 : « personne ne se montre plus reconnaissant envers le pouvoir ; et cela est bien légitime puisque le pouvoir les avantage plus que personne en leur permettant de jouir d'un tranquille loisir », Traduction *NV*.

³ J'emprunte cette notion, comme d'ailleurs à M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 10.

⁴ Marc Aurèle, *P VI 8*, cf. texte cité ci-après.

⁵ Tel est le concept qu'E. Canetti développe dans *Masse und Macht* (1960), traduit par R. Rovini sous le titre *Masse et puissance*, Paris, Gallimard, 1966. On a alors davantage affaire à une formalisation d'un état de fait qui se donne pour une analyse critique de ce qui a lieu alors qu'on en reste à un stade descriptif qui, en outre, ne prend pas en compte le statut de sa propre parole.

« comme les autres » et à quel type d'objet nous mène une telle analyse. Les résistances au changement ne se comprennent que si, au lieu de s'éberluer devant ce qui s'apparente à « servitude volontaire », on s'interroge sur la *fonction* de l'allégeance du jugement de chacun au jugement commun conduisant à une constitution de soi destructrice. Si l'on prend en compte le fait que l'axiologie mobilisée traditionnellement – dont on a vu qu'elle était aliénante – s'avère constitutive pour l'individu, on comprend la difficulté qu'il y a à se déprendre de ces jugements mobilisés la plupart du temps. L'axiologie ordinaire est *constitutive* pour les individus et assure leur pertinence sociale. Il existe un paysage d'objets et d'actes valorisés dont l'obtention et la performance détermine la qualité des individus¹. La visibilité de l'individu dépend de sa capacité à obtenir et à agir selon les critères culturels qui sont les coordonnées d'une reconnaissance constitutive de l'individu. Les richesses, les honneurs, une heureuse naissance assurent une certaine position dans le corps social. Rompre avec cette axiologie reviendrait à renoncer à toute pertinence sociale. Les réticences au changement, très manifestes dans les *Entretiens*, sont en même temps heuristiques. On se moque en effet de celui qui s'essaie à devenir philosophe² ; ce dernier, s'il veut poursuivre dans la voie de la philosophie doit, sous peine d'échouer, renoncer à ses anciennes fréquentations³. Cela nous rappelle, si l'on tentait de le négliger, que l'axiologie stoïcienne caractéristique du « dispositif d'évaluation », s'oppose radicalement à l'axiologie en vigueur dans la vie courante de la plupart. Changer reviendrait au moins autant à penser *autrement* qu'à mobiliser une axiologie différente de l'axiologie en vigueur, autrement dit à penser *contre* ce qui se fait traditionnellement, *contre* les habitudes, *contre* les us et coutumes. La restriction du bien et du mal à une disposition de l'âme et la relégation de tout le reste dans la catégorie des indifférents rompt avec une manière traditionnelle de parler chez les profanes aussi bien que chez les philosophes, nous l'avons dit⁴. Comment est-il possible de renoncer à ce qui fait de « quelque un » quelqu'un ? La perspective d'un bonheur pérenne implique de rompre avec quelque chose de fondamental. Cela implique que l'on renonce à être quelqu'un socialement. Si, intellectuellement, le disciple comprend qu'il a tout intérêt à changer, abandonner une certaine manière d'être un soi implique des renoncements qu'il n'est pas prêt à faire ; cela implique une phase d'incertitude, de disparition. Changer est extrêmement risqué ici car cela implique de rompre radicalement avec un mode de vie antérieur, avec un rapport au monde, à autrui, à soi sous la forme d'une qualification particulière qui lui donne une certaine visibilité sociale et qui fait qu'il est

¹ Voir ce que nous disions au chapitre 2, section 4 à propos du lien entre jugement de valeur et reconnaissance.

² Épictète, *Diss.*, I 22, 17-19.

³ Épictète, *Diss.*, IV 2, 1-7.

⁴ Cf. chapitre 3, section 2.

reconnu. Quand bien même sait-on que le philosophe a raison, il n'en demeure pas moins qu'on ne parvient pas à franchir le pas¹. Les résistances au changement témoignent de cette difficulté à abandonner un rapport à soi effectivement reconnu et témoignent de la perte effective qui s'y joue. On ne comprendrait vraiment que ce n'est pas une véritable perte qu'une fois le changement accompli. Celui-ci est une activité à hauts risques. Le projet est séduisant, mais le mettre en œuvre implique un changement si profond que l'on peut légitimement se demander s'il est à la portée d'un individu. Cela nous conduit à rappeler que la transformation envisagée par les stoïciens n'est pas un simple renversement des valeurs entre vraie et fausse richesse par exemple, mais une modification dans le processus de subjectivation des individus qui implique un déplacement dans la manière dont la valeur se donne. L'individu ne tirerait plus sa valeur de la possession d'objets prisés ou de l'accomplissement d'actions valorisées, mais de lui-même et du jugement qu'il porte sur le monde. Dès lors, les instances pertinentes de l'évaluation ne seraient plus l'ensemble des concitoyens, mais les philosophes. Le critère n'est plus social mais philosophique. On pourrait rapprocher, pour l'en distinguer, cette explication sociale de la difficulté à changer, de l'origine que les premiers stoïciens accordent également à la passion et à ce qu'ils appelle le « vice »². Ils envisagent un phénomène de contagion et de propagation du vice sur des individus virtuellement sains. Les stoïciens romains partent quant à eux d'une situation inverse, celle d'une humanité en déroute où la question est de savoir comment sortir de ses mauvaises habitudes et, ensuite, comment ne pas retomber dans ses anciennes habitudes, comment s'extirper de ce vice auquel on participait alors.

La question du changement concerne donc les trois cas envisagés mais à des niveaux différents. La pression sociale empêche le profane d'écouter le philosophe, le rend sourd à tout son discours³. À cela s'ajouterait la frénésie des décisions qu'il prend et qui conduit Épicète à en faire un incurable⁴. Dans le cas de l'élève, la pression sociale explique une difficulté dans la mise en œuvre. Et

¹ Épicète, *Diss.*, I 22, 17-19. Quand bien même comprendrait-on les nécessités et les modalités du changement, il apparaît inenvisageable.

² *DL* VII, 89 = *SVF* III, 228 : « L'animal raisonnable est perverti, tantôt par les vraisemblances des réalités du monde extérieur, tantôt par l'influence de ceux qui partagent notre vie, puisque la nature fournit des points de départ exempts de toute perversion » (διαστρέφεισθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῷον, ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγματειῶν πιθανότητας, ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων· ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους). Traduction R. Goulet.

³ Épicète peine en effet à communiquer avec certains de ses visiteurs (*Diss.*, III 1, 10, 1-2 : « sur ce, je ne sais plus comment te parler, car, si je te dis ce que je pense, je vais te froisser et tu t'en iras peut-être pour ne plus jamais revenir ». Traduction J. Souilhé) et s'y refuse même (*Diss.*, II 14, 1-3 sq. : « Un jour qu'un Romain était entré avec son fils et écoutait une de ses leçons : 'tel est, dit Épicète, le mode de mon enseignement', et il se tut. Mais comme l'autre le priait de continuer il ajouta : 'toute technique, quand on l'enseigne, lasse le profane, celui qui y est étranger' » ; voir également II 24 consacré à cette question).

⁴ Épicète, *Diss.*, II 15, 13, 1-14, 1 : « Il y a aujourd'hui de nos gens qu'il est impossible de changer (μετατιθημι). Aussi je crois savoir aujourd'hui ce que j'ignorais auparavant, la signification du dicton courant 'un fou ne peut être ni persuadé

cette même pression explique le caractère valétudinaire du progressant contraint de se garder méthodiquement de lui-même. C'est un même effet d'inertie qui explique les dysfonctionnements du « dispositif », mais, de la même manière que l'on distinguait entre un jugement fort mais erroné et à corriger (celui du profane) et un jugement correct mais à affermir (celui de l'élève ou du progressant), de la même manière on distingue les profanes qui n'ont pas encore commencé à changer des élèves et des progressants qui ont déjà commencé à changer. Dans ce dernier cas le maître et les disciples se situent dans le même paradigme, ils évoluent dans le même espace d'intelligibilité, contrairement au premier cas qui pose la question du commencement et de la communication. Dans ce cas, le discours du philosophe n'est pas audible. On peut déjà imaginer que les pratiques communes aux élèves et aux progressants sont radicalement hétérogènes à celles mises en œuvre dans le cas des profanes. Mieux, dans un cas, la volonté de changer est interne à celui qui doit changer, dans l'autre elle lui est extérieure. Dans un cas le maître de philosophie est une aide, dans l'autre il est l'initiateur.

7. 3. L'ἄσκησις physique et psychique comme traitement pour réussir à « penser autrement »

7. 3. 1. Préalables sur l'objet de la recherche et sur le vocabulaire employé

Nous avons identifié un problème général de conviction qui s'explique en termes de force mais également en termes de changement en prenant soin de distinguer ceux qui ont commencé à changer et ceux qui n'ont pas encore commencé. La question est donc de savoir comment *initier* ou *concrétiser* une modification du discours intérieur, ce qui revient à se demander comment il est possible de modifier la structure psychique, autrement dit, comment il est possible de faire échec à l'efficacité des discours de pouvoir assujettissants et, réciproquement, comment il est possible de produire un discours suffisamment fort pour faire échec à ces discours, autrement dit, comment réussir à produire le discours intérieur¹ d'un homme qui a reçu une éducation philosophique et dont nous avons montré qu'il assure l'impassibilité². On se demandera donc à présent ce qui, chez les stoïciens romains, répond à cette question : quelles sont les stratégies mises en place pour *opérer* ou

ni brisé' » (τῶν δὲ νῦν τινὰς οὐκ ἔστι μεταθεῖναι. ὥστε μοι δοκῶ ὁ πρότερον ἠγνόουν νῦν εἰδέναι, τί ἐστι τὸ ἐν τῇ συνηθείᾳ λεγόμενον· μωρὸν οὐτε πείσαι οὐτε ῥῆξαι ἔστιν). Traduction J. Souilhé.

¹ Pour la définition de cette notion et sa place chez les stoïciens, cf. chapitre 2, section 4. 1.

² Sur ce point, cf. chapitre précédent, section 2. 3.

concrétiser cette modification de soi ? Il s'agit, rappelons-le, de traiter un problème de jugement ou plus précisément un problème de surévaluation positive ou négative dont rend compte le verbe θαυμάζω, une surévaluation qui trouve sa réciproque dans une sous-évaluation. Il s'agit de réussir à *percevoir* les choses à la juste valeur que les apprentis philosophes et les progressants sont déjà capables de leur attribuer dans le cadre de discussions théoriques. Il s'agit de réussir à *éprouver* la vanité des objets et des événements et, réciproquement la valeur de l'ordre des choses. Nous cherchons donc des éléments qui permettent de résoudre les problèmes envisagés – à savoir de commencement, d'application, d'affermissement. La question préalable, avant de les étudier en détail, est de savoir à quoi l'on fait référence en parlant de « stratégies » et quelle(s) distinction(s) fondamentale(s), il est possible de produire.

7. 3. 1. 1. Des procédés qui relèvent de l'ἄσκησις

Ces « stratégies » relèvent du volant non théorique de l'éducation philosophique et le suit. Les stratégies en question relèvent de l'ἄσκησις en un sens que nous allons préciser.

Il (*scil.* Musonius) incitait à l'exercice (πρὸς ἄσκησιν) ceux qui étaient autour de lui, avec véhémence, en usant de discours comme ceux-ci : « La vertu (ἀρετή), dit-il est une science qui n'est pas seulement théorique, mais également pratique (ἐπιστήμη ἐστὶν οὐ θεωρητικὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ πρακτικὴ), tout comme la médecine (ιατρικὴ) ou la musique (μουσικὴ). Il faut donc que celui qui veut devenir homme de bien – de même que le médecin et le musicien, se préoccupent non seulement des principes (τὰ θεωρήματα) de leurs arts respectifs, mais s'entraînent (γυμνάζεσθαι) également à agir (πράττειν) conformément à ces principes (κατὰ τὰ θεωρήματα) – n'apprenne pas seulement à fond les préceptes qui mènent à la vertu, mais s'entraîne [à agir] aussi conformément à eux (γυμνάζεσθαι κατὰ ταῦτα) avec zèle (φιλοτίμως) et constance (φιλοπόνως) ». ¹

Parce que la vertu, comme la médecine ou la musique, relève à la fois de la théorie et de la pratique, il faut, pour être homme de bien, mettre en pratique ses connaissances, de même que le médecin n'est considéré tel que parce qu'il met en pratique (πράττω) les principes caractéristiques de son art², autrement dit qu'il l'exerce (ἀσκέω). Plus encore, il faut *apprendre* à les mettre en pratique. Il est en effet impossible, sans s'exercer (ἀσκέω), au sens de s'entraîner (γυμνάζομαι), et en vertu de la seule

¹ Musonius, *D.*, VI, 1-9. Παράγραμμα δὲ πρὸς ἄσκησιν τοὺς συνόντας ἐντεταμένως αἰεὶ τοιοῖσδε τισι λόγοις χρώμενος. Ἡ ἀρετή, ἔφη, ἐπιστήμη ἐστὶν οὐ θεωρητικὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ πρακτικὴ καθάπερ ἢ τε ἰατρικὴ καὶ ἡ μουσικὴ · δεῖ οὖν ὥσπερ τὸν ἰατρὸν καὶ τὸν μουσικὸν μὴ μόνον ἀνειληφέναι τὰ θεωρήματα τῆς αὐτοῦ τέχνης ἐκάτερον, ἀλλὰ καὶ γυμνάζεσθαι πράττειν κατὰ τὰ θεωρήματα, οὕτω καὶ τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν ἄνδρα μὴ μόνον ἐκμανθάνειν ὅσα μαθήματα φέροι πρὸς ἀρετὴν, ἀλλὰ καὶ γυμνάζεσθαι κατὰ ταῦτα φιλοτίμως καὶ φιλοπόνως. Notre traduction.

² Cf. en ce sens, Musonius, *D.*, V, 5-10.

connaissance des principes d'agir conformément à eux¹, une idée que l'on retrouve déjà chez Socrate² et chez les premiers stoïciens³, et dont témoigne suffisamment la « nullité morale » des élèves que rencontrent tant Musonius⁴ qu'Épictète⁵. Il y manque l'entraînement qui permettra d'exercer l'art qu'est la vertu. C'est en ce sens que Musonius affirme ailleurs la prééminence de l'habitude (*ἔθος*) sur la théorie (*λόγος*) dans l'acquisition de la vertu, l'habitude étant considérée comme « plus efficace » (*ἀνυσιμώτερον*) puisqu'elle seule mène véritablement à l'action⁶. Le substantif *ἔθος* est en cheville avec le verbe *ἐθίζομαι* qui signifie « prendre l'habitude de », s'« habituer à »⁷, ce qui renvoie dans une certaine mesure à l'entraînement. L'enjeu est l'exercice de la science qu'est la vertu ; pour y parvenir, il convient de s'y être habitué, autrement dit de s'y être exercé. Il s'agit d'acquérir un bagage et d'en disposer. Il s'agit de s'être préparé. Le substantif *παρασκευή*⁸ est, avec le verbe *παρασκευάζομαι*⁹, très employé chez Épictète, admet en effet cette double acception de préparation et de bagage constitué ou naturel¹⁰.

¹ Musonius, *D.*, VI, 9-11 : « comment pourrait-on devenir tempérant de suite, si l'on se bornait à savoir qu'il ne faut pas succomber au plaisir et, si l'on n'était pas entraîné, qu'il faut résister au plaisir ? » *πῶς μὲν ἂν εὐθὺς γένοιτο τις σώφρων, εἰ μόνον εἰδείη ὅτι οὐ χρὴ ἡττάσθαι ἡδονῶν, ἀγύμναστος δ' εἶη ἀντέχειν ταῖς ἡδοναῖς*; Notre traduction.

² Platon, *Gorgias*, 507c ; 527d, et Xénophon, *Mémoires*, I, 2, 19 insistent sur le rôle de l'exercice et de l'entraînement dans l'acquisition d'un art.

³ Voir notamment *DL VII*, 166 = *SVF I*, 409 ; *DL VII* 167 = *SVF I*, 422 ; Ps.-Plutarque, *Opinion des philosophes*, I, *proem.* 2., 874e = *SVF II* 35 ; Stobée, II, 7. 5b⁴, t. II, p. 62, 15-20 W = en partie *SVF III*, 278.

⁴ Musonius, *D.*, VI, 56-70 : « Et pourtant, quand bien même nous trouvons-nous avoir appris ces choses (*scil.* que ce qui ne relève pas du vice n'est pas un mal et que ce qui ne relève pas de la vertu n'est pas un bien), à cause de la corruption que nous connaissons depuis l'enfance, et à cause de la méchanceté qui nous est habituelle du fait du vice, quand survient la peine, nous considérons que c'est un mal qui survient pour nous, et quand un plaisir échappe, nous considérons que c'est un bien qui nous échappe, nous frissonnons devant la mort comme étant quelque chose de la dernière utilité, nous sommes séduits pas la vie comme étant le plus grand des biens, et quand nous donnons de l'argent, nous nous chagrignons comme si on était lésés, tandis qu'en en recevant, nous nous réjouissons comme s'ils quelque chose d'utile nous arrivait. De même à propos de la plupart des autres choses, nous n'utilisons pas de manière conséquente nos opinions droites pour les choses réelles et nous préférons suivre une mauvaise habitude ». *ταῦθ' ὑπειληφότες διὰ τὴν ἀπὸ παιδῶν εὐθὺς γενοῦσαν ἡμῖν διαφθορὰν καὶ τὴν ὑπὸ τῆς διαφθορᾶς συνήθειαν πονηρὰν πόνου μὲν προσερχομένου κακὸν ἡγούμεθα προσέρχεσθαι ἑαυτοῖς, ἡδονῆς δὲ παραγινόμενης ἀγαθὸν ἡγούμεθα παραγίνεσθαι ἡμῖν, καὶ τὸν μὲν θάνατον ὡς ἐσχάτην συμφορὰν πεφρίκαμεν, τὴν δὲ ζωὴν ὡς τῶν ἀγαθῶν μέγιστον ἀσπαζόμεθα, καὶ διδόντες μὲν ἀργύριον ὡς βλαπτόμενοι λυπούμεθα, λαμβάνοντες δὲ ὡς ὠφελούμενοι χαίρομεν, παραπλησίως δὲ καὶ ἐπὶ πλείονων ἄλλων οὐκ ἀκολούθως ταῖς ὀρθαῖς ὑπολήψεσι τοῖς πράγμασι χρώμεθα, τῷ δὲ φαύλῳ ἔθει μᾶλλον ἀκολουθοῦμεν*. Notre traduction.

⁵ Cf. ci-dessus.

⁶ Musonius, *D.*, V, 34-38 : « La théorie aide la pratique en enseignant comment il faut agir et elle est, en droit, première par rapport à l'habitude ; il n'est en effet pas possible de faire quelque chose de beau sans le faire en fonction d'un discours. Dans les faits en revanche, l'habitude l'emporte (*προτερεῖ*) sur la théorie parce qu'elle est davantage capable de pousser l'homme à l'action que la théorie » (*συνεργεῖ μὲν γὰρ καὶ τῇ πράξει ὁ λόγος διδάσκων ὅπως πρακτέον καὶ ἔστι τῇ τάξει πρότερος τοῦ ἔθους. οὐ γὰρ ἐθισθῆναι τι καλὸν οἶόν τε μὴ κατὰ λόγον ἐθιζόμενον. δυνάμει μὲντοι τὸ ἔθος προτερεῖ τοῦ λόγου, ὅτι ἔστι κυριώτερον ἐπὶ τὰς πράξεις ἄγειν τὸν ἄνθρωπον ἢ περὶ ὁ λόγος*). Notre traduction.

⁷ *LSJ*, s. v., *ἐθίζομαι* : « accustom » et au passif « to be or become accustomed or used to do ».

⁸ Épictète, *Diss.*, IV 4, 11 ; I 4, 14 ; I 2, 30.

⁹ Épictète, *Diss.*, IV 4, 30 au sens de préparation.

¹⁰ *LSJ*, s. v., *παρασκευή* : 1. « preparation » ; 2. « way or means of providing » ; « that which is prepared, equipage » ; 3. « power, means, natural equipment ». En ce dernier sens, elle équivaut à une acception d'*ἀφορμαί* que l'on trouve en *Diss.*, I 6, 38 où les deux termes sont mis sur le même plan. Sur l'importance de la *παρασκευή*, cf. V. Laurand, « Souci de

On distingue donc deux acceptions d'ἄσκησις¹, toutes deux utilisées par Musonius dans le traité VI consacré précisément à cette notion. En un sens large, ἄσκησις est synonyme d'ἐπιτήδευσις (en latin *studium*) et renvoie à la mise en pratique elle-même, ce qui fait référence à la définition même de la philosophie comme pratique de l'art qu'est la vertu² ou encore de la raison comprise comme vertu³ chez les premiers stoïciens et que reprend Musonius⁴. En un sens restreint, elle renvoie aux pratiques, aux stratégies et procédés divers qui rendent possible la mise en pratique des principes. C'est en ce sens qu'Épictète emploie le terme dans le chapitre III 12 qu'il consacre précisément à l'« exercice »⁵. La notion est alors synonyme de γυμνάζομαι (en latin *exercitatio*) et d'ἐθίζομαι, mais ne s'y réduit pas, comme nous allons le montrer en prenant en compte certains procédés qui consistent à utiliser d'une manière caractéristique la capacité de l'âme à s'auto-affecter. Les deux acceptions sont dans un rapport d'implication puisque la mise en pratique d'une « science du bien vivre » (ἐπιστήμη τοῦ βιοῦν)⁶, d'un « art de la vie » (περὶ βίον τέχνη)⁷ exige une ἄσκησις, c'est-à-dire un ensemble de procédés susceptibles d'opérer une transformation de soi significative et qui peut – mais ce n'est pas toujours le cas – reposer sur l'entraînement et l'habitude. C'est ce sens d'ἄσκησις qui intéresse tout particulièrement P. Hadot qui parle d'« exercices spirituels »⁸, M. Foucault qui parle d'« entraînement de soi par soi » et de « techniques de soi »⁹ dont l'enjeu serait « éthopoiétique »¹⁰, les deux auteurs se rejoignant alors dans une certaine mesure¹¹, ainsi que J.

soi et mariage chez Musonius Rufus », *art. cit.*, qui la distingue de la consolation, rétrospective et inefficace. Cf. également M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 309-312.

¹ *LSJ*, s. v., ἄσκησις. 1. « exercise, practice, training » ; 2. « mode of life, profession ». Il faudrait ajouter une acception particulière réservée aux sectes religieuses, ce que nous traduirions par « ascétisme ».

² Ps.-Plutarque, *Opinion des philosophes*, I, *proem.* 2., 874e = *SVF* II, 35.

³ *PHerc.* 1020, col. I ; Sénèque, *Ep. Mor.*, 89, 4-5 : « On la (scil. la philosophie) nomme tantôt l'étude de la vertu, tantôt une école de redressement pour la pensée ; elle est, au gré de certain, la recherche de la raison » (*Philosophiam quoque fuerunt qui aliter atque aliter finirent: alii studium illam uirtutis esse dixerunt, alii studium corrigendae mentis; a quibusdam dicta est adpetitio rectae rationis*). Traduction NV modifiée.

⁴ Musonius, *D.*, IV, 99 ; VIII, 107 où il affirme que la philosophie n'est rien d'autre que la καλοκάγαθιας ἐπιτήδευσις, l'« exercice de l'honnêteté ».

⁵ Sur l'importance de l'exercice chez Épictète, cf. B. L. Hijmans, *Άσκησις, Note on Epictete educational system*, Assen, 1959.

⁶ Épictète, *Diss.*, IV 1, 64.

⁷ Épictète, *Diss.*, I 15, 2.

⁸ P. Hadot, « Exercice spirituels », *ES*, p. 19-74 ; *PMV*, p. 144-147 qui les définit comme « pratique destinée à opérer une transformation de l'individu ».

⁹ M. Foucault, « L'écriture de soi », *art. cit.*, p. 237 définit ainsi le processus d'ensemble auquel il estime que tend l'*askésis* : « l'élaboration des discours reçus et reconnus comme vrais en principes rationnels d'action », la fonction éthopoiétique étant explicitée comme « opérateur de la transformation de la vérité en *ethos* ».

¹⁰ Le terme est employé par M. Foucault, « L'écriture de soi », *art. cit.*, p. 1237, qui l'emprunte à Plutarque, *De tranquillitate*, 464E.

¹¹ Aussi rejoignons-nous J.-B. Gourinat qui estime que la distinction proposée par J. Sellars, *The art of living, op. cit.*, p. 116 entre les deux auteurs est trop tranchée, ou du moins, pourrait-on ajouter, ne porte pas sur les éléments – pourtant nombreux – qui opposent les deux auteurs. Cf. ci-dessus.

Sellars¹. Nous parlerons de « stratégies » et de « procédés », en sous-entendant « stratégies visant à la transformation de soi », et « procédés éthopoiétiques ». L'image de la digestion² vient confirmer la portée transfiguratrice de l'ἄσκησις. Elle répond en effet au caractère *indigeste* des principes que les élèves vomissent (ἐξεμέω) s'ils les reçoivent « purs, sans rien de plus »³, au lieu de les digérer (πέσσω) et d'en faire usage comme l'expliquent de façon frappante Épictète et Sénèque, ce qui n'implique évidemment aucune éviction du λόγος⁴. L'ἄσκησις rend possible possible la mise en œuvre, c'est à dire un comportement conforme à ces principes, parce qu'elle assure une véritable transformation de soi qui équivaut à une véritable compréhension des principes – autrement dit, pour reprendre la métaphore, la digestion et la conversion de la nourriture en muscles⁵. Sénèque utilise parfois indifféremment *concoquo* et *innutritio*⁶ mais c'est le premier qui est souvent préféré⁷ car il exprime spécifiquement l'absorption par l'esprit⁸.

Une traduction d'ἄσκησις par « exercice » ne nous semble pas pleinement satisfaisante dans la mesure où l'exercice renvoie essentiellement, en français, à l'entraînement, c'est à dire la transformation par la répétition d'un même geste, ce à quoi ne se réduit pas l'ἄσκησις. La notion de « technique », plus générale, serait plus satisfaisante, mais elle semble impliquer d'emblée le choix d'une option herméneutique foucauldienne exclusive. La translittération par « ascèse », comme le propose M.-O. Goulet-Cazé qui souligne l'importance de cette notion pour les stoïciens et son

¹ J. Sellars, « Stoic practical Philosophy in the Imperial Period », *art. cit.* p. 458 notamment : « The ability to recite doctrine is not adequate evidence for a genuine transformation of one's soul ; only the appropriate behavior confirms that the soul has been cured in any meaningful sense » (il s'agit d'un commentaire de *Diss.*, II 19, 12 sq. que nous citons plus haut.

² J. Sellars, « Stoic practical Philosophy in the Imperial Period », *art. cit.*, insiste sur cet aspect.

³ Épictète, *Diss.*, III 21, 1-2 : « Ceux qui ont reçu les principes purs, sans rien de plus veulent aussitôt les vomir, comme font, pour la nourriture, ceux qui souffrent de l'estomac. Commence par les digérer, puis ne les dégorge pas de cette façon. Sinon, une chose propre devient un vrai vomissement » (ὅτι τὰ θεωρήματα ἀναλαβόντες ψιλὰ εὐθύς αὐτὰ ἐξεμέσαι θέλουσιν ὡς οἱ στομαχικοὶ τὴν τροφήν. πρῶτον αὐτὸ πέψον, εἴθ' οὕτω μὴ ἐξεμέσης· εἰ δὲ μὴ, ἔμετος τῷ ὄντι γίνεται, πράγμα ἀκάθαρτον καὶ ἄβρωτον). Traduction J. Souilhé

⁴ cf. Épictète, *Diss.*, I 17, 4 qui refuse de traiter de l'exercice et de la mise en pratique en négligeant les principes, ce qui serait en effet absurde. J. Sellars, « Stoic practical Philosophy in the Imperial Period », *art. cit.*, p. 130 insiste sur ce point à propos de ce passage et s'oppose à R. Dobbin, *Discourses. Book I*, p. 163, note 18, qui attribue à Épictète la position de celui qu'il contredit. J. Sellars tire de ce passage l'hypothèse qu'il existait un courant de philosophie exclusivement dédié à la pratique, mais cela nous semble néanmoins relativement peu étayé.

⁵ Épictète, *Diss.*, III 21, 3-4 : « Après les avoir digérés, montre-nous quelque changement dans la partie directrice de ton âme, de même que les athlètes montrent leurs épaules, résultats de leurs exercices et de la nourriture qu'ils ont prise, de même que les artisans montrent les résultats de l'enseignement qu'ils ont reçu » (ἀλλ' ἀπ' αὐτῶν ἀναδοθέντων δείξόν τινα ἡμῖν μεταβολὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τοῦ σεαυτοῦ, ὡς οἱ ἀθληταὶ τοὺς ὤμους, ἀφ' ὧν ἐγυμνάσθησαν καὶ ἔφαγον, ὡς οἱ τὰς τέχνας ἀναλαβόντες, ἀφ' ὧν ἔμαθον.). Traduction J. Souilhé. Cf. également II 9, 18.

⁶ Sénèque, *Ep. Mor.*, 2, 2-4.

⁷ Sénèque, *Ep. Mor.*, 84, 5-8.

⁸ Cf. *Oxford Latin Dictionary* : « to absorb into the mind ».

origine cynique¹, est intéressante et serait sans doute le meilleur choix, mais elle nous apparaît restrictive car trop connotée en français dans le sens de la restriction et de la privation.

On précisera que la distinction entre théorie et pratique est une distinction de raison quand elle concerne la vertu : la vertu est une science ou un art qui est *à la fois* théorique et pratique ; c'est l'exercice d'un art qui repose sur un ensemble complexe de connaissances théoriques, comme le souligne l'analogie avec la médecine. La distinction entre théorie et pratique n'est que conjoncturellement réelle, dans le cas de ceux qui sont en progrès. L'ascèse vient résorber l'hiatus bien réel entre des principes connus et une pratique qui peine à leur être conforme. La distinction entre théorie et pratique est pédagogique et elle n'intervient que dans le cadre de l'école de philosophie. La distinction théorie/pratique est la dénomination d'un déficit pédagogique à résoudre.

Une dernière remarque consiste à envisager le rapport entre cette distinction pédagogique entre théorie et la *mise en pratique* qui appelle une série de stratégies et, d'autre part, la distinction que propose Sénèque entre les *decreta* et les *praecepta* dans les Lettres 94 et 95², comme semble le faire J. Sellars³ : les *decreta* correspondraient alors à la théorie et les *praecepta* aux procédés permettant la transformation de soi. Or, si la première équivalence entre théorie et *decreta* est valable, il ne nous semble pas possible d'identifier les *praecepta* aux « exercices » et, par suite de considérer que la distinction *decreta/praecepta* recouvre la distinction entre théorie et procédés visant à la mise en pratique et, encore moins une distinction entre théorie et pratique. Les *praecepta* renvoient en effet à des conseils circonstanciels en fonction de la situation de la personne et des circonstances, ce à

¹ Voir à ce propos, M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, *op. cit.*, p. 167-172, que nous développons ci-dessous. *cf.* également *Les kynica du stoïcisme*, *op. cit.*, p. 9 où elle insiste sur l'application à l'âme de la stratégie cynique : « Il est possible que l'ascèse cynique ait influencé les stoïciens non seulement en ce que certains d'entre eux pratiquèrent un mode de vie proche de celui des Cyniques, mais de façon plus large, au niveau de l'inspiration, en ce que la méthode morale élaborée par l'école stoïcienne fut elle aussi fondée sur un entraînement, non plus cette fois un entraînement physique à finalité morale comme chez les cyniques, mais une ascèse spécifique de l'âme, les fameux 'exercices spirituels' dont P. Hadot nous a fourni une si belle analyse ».

² Sur ces deux lettres, voir notamment les analyses de P. Mitsis, « Seneca on reason, rules, and moral development », dans J. Brunschwig et M. Nussbaum (éds.), *Passion and Perceptions, Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge UP, 1993 p. 285-312 ; B. Inwood, « Rules and reasoning in Stoic Ethics », dans K. Ierodiakonou (éd.), *Topic in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 95-127 et R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic to Christian Temptation*, Oxford, Oxford UP, 2000, p. 161-163.

³ J. Sellars, « Stoic practical Philosophy in the Imperial Period », *art. cit.*, p. 121-123, notamment p. 121 : « by *praecepta* we can understand precepts, teaching, instructions, written rules, exercises or maxims directed towards the transformation of an individual's behaviour ».

quoi s'opposent fermement Musonius¹ aussi bien qu'Épictète² qui rejoignent en cela Ariston et se distinguent de Sénèque qui plaide pour sa part en faveur des *praecepta*.

7. 3. 1. 2. Des procédés thérapeutiques

Les stratégies en question ont un enjeu thérapeutique au sens où elles visent à traiter des âmes malades ou convalescentes. Paradoxalement, c'est d'ailleurs cette dimension thérapeutique de l'ἀσκησις qui distingue la vertu de la médecine avec laquelle elle est pourtant dans un rapport d'analogie. En effet, la vertu a d'autant plus besoin d'ἀσκησις pour être acquise que les âmes de ceux qui désirent acquérir la vertu sont « corrompues » et qu'ils doivent rompre avec nombre de choses qu'ils ont déjà apprises³, ce qui n'est pas le cas de celui qui entend devenir médecin.

Il s'agit pour celui qui veut devenir homme de bien de traiter les surévaluations et les sous-évaluations qui caractérisent son jugement, autrement dit des erreurs de jugement qui définissent la passion déjà chez les premiers stoïciens et qui sont considérées comme telles chez les stoïciens romains. Nous avons en effet insisté sur l'analogie entre erreur de jugement et maladie chez Épictète et Marc Aurèle. L'analogie entre philosophie et médecine, et par suite l'image du philosophe-médecin est fréquente chez nos quatre auteurs ou plus généralement l'assimilation de l'ἀσκησις à une thérapie. Épictète présente l'école de philosophie comme un cabinet de médecin (ιατρείον)⁴, et Sénèque se pose en médecin par rapport au malade Sérénus⁵. Quant à Marc Aurèle, il estime qu'il

¹ Musonius, *D.*, XXXVI, 8 sq., souligne l'inefficacité des παραινέσεις και νουθεσίαι, les conseils et les admonestations quand les passions sont à leur paroxysme, ce qui ne correspond à aucun état exceptionnel, mais simplement à la situation de quiconque n'a pas reçu d'éducation philosophique.

² Épictète, *Diss.*, I 25, 3 qui trouve absurde de « donner des prescription » (ἐντέλλω) étant donné que chacun a reçu en naissant les prescriptions nécessaires, et surtout II 2, 21-26. Il estime qu'il est absurde de donner un conseil (ὀπιθήμι) dans la mesure où le principe général (καθολικός) suffit et que le conseil, valable dans une circonstance déterminée, risquerait d'être contreproductif.

³ Musonius, *D.*, VI, 20-28 : « Et il faut que celui qui décide d'être philosophe s'exerce plus encore que le médecin ou celui qui s'engage dans un art semblable, d'autant plus que la philosophie est plus grande et plus difficile à assimiler que n'importe quelle autre activité. En effet, à propos des autres arts, ceux qui s'y engagent, n'ont pas l'âme corrompue et n'ont pas appris des choses contraires à celles qu'ils vont apprendre. Ceux qui entreprennent de philosopher, en revanche, se trouvent avoir été d'abord dans une grande corruption et plongés dans les vices, et ils rencontrent la vertu dans un tel état qu'elle requiert une foule d'exercices » (και τοσούτω γε χρή μᾶλλον ἀσκεῖν τὸν φιλοσοφεῖν ἀξιούντα ἢ περ τὸν ἱατρικῆς ἢ τινος τέχνης ὁμοίας ἐφιέμενον, ὅσω μείζον και δυσκατεργαστότερον φιλοσοφία παντὸς ἐπιτηδεύματος ἐτέρου. και γὰρ οὐκ ἐπὶ μὲν τὰς ἄλλας τέχνας † εἶναι οἱ ἐφιέμενοι αὐτῶν, οὐ προδιεφθαρμένοι τὰς ψυχὰς οὐδ' ἐναντία μεμαθηκότες οἷς μαθήσεσθαι μέλλουσιν· οἱ δὲ φιλοσοφεῖν ἐπιχειροῦντες, ἐν διαφθορᾷ γεγεννημένοι πρότερον πολλῆ και ἐμπεπλησμένοι κακίας, οὕτω μετῴσιν τὴν ἀρετὴν, ὥστε και ταύτη πλείονος δεηθῆναι τῆς ἀσκήσεως). Notre traduction.

⁴ Épictète, *Diss.*, III 23, 30, 1-2 : « c'est un cabinet médical, hommes, que l'école d'un philosophe » (ιατρείον ἐστίν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον). Traduction J. Souilhé.

⁵ Cf. ci-dessus, section I.

faut revenir vers la philosophie comme vers un médecin et non comme à un pédagogue¹ et il établit une analogie entre les instruments d'urgence du médecin et l'équipement à toujours avoir sous la main pour devenir et rester homme de bien². Musonius estime pour sa part que, pour bien vivre, il faut « se soigner sans cesse » (ἀεὶ θεραπεύομαι)³. Le thème de la médecine a donc plusieurs usages : il permet de rendre compte d'un état, l'état de la plupart, tout à la fois malheureux, ignorants, malades et fous ; il permet de rendre compte du rôle d'un maître ou d'un conseiller par rapport à d'autres peu ou pas avancés en philosophie : il est celui qui établit le diagnostic et il est aussi celui qui, parfois, remet d'aplomb ou du moins propose des remèdes. Il renvoie plus généralement au rapport que chacun doit avoir *continuellement* avec lui-même, un rapport de soin bienveillant. À ce niveau, la thérapie philosophique se distingue de la médecine du corps puisque, Musonius le souligne⁴, la philosophie ne soigne pas comme l'ellébore dont il suffit, pour se guérir, de faire une cure. Le soin est incessant et se prolonge tout au long de la vie et l'on passe alors d'une acception à l'autre d'ἄσκησις, la thérapie devenant un véritable mode de vie. Musonius affirme par ailleurs que la raison ressemble moins à un remède qu'à une nourriture vitaminée qui permet de s'adapter aux situations, fussent-elles douloureuses. Aussi distingue-t-on les diagnostics et les traitements d'urgence qui relèveraient de la iatrie et se rapprocheraient d'un sens restreint d'ἄσκησις et d'autre part le soin continu qui relève de la thérapie et qui, très proche de l'ἐπιμέλεια, le « soin attentif »⁵, vient s'appliquer au sens large d'ἄσκησις.

S'ils ont d'indéniables précédents socratiques⁶, le rapprochement de la philosophie avec la médecine et l'image du philosophe-médecin sont caractéristique des écoles hellénistiques comme l'affirme à juste titre M. Nussbaum⁷ qui analyse, à la suite d'A.-J. Voelke⁸, P. Hadot⁹ et M. Foucault¹⁰, les modalités thérapeutiques utilisées par chacune des trois écoles en insistant sur le rôle central

¹ Marc Aurèle, *P V* 9.

² Marc Aurèle, *P III* 13.

³ Musonius, *D.*, XXXVI, 2, qui rappelle l'un des principes fondamentaux de l'enseignement de Musonius : « Le fait de devoir vivre en se soignant sans cesse pour ceux qui veulent se sauver » (τὸ δεῖν ἀεὶ θεραπευομένους βιοῦν τοὺς σώζεσθαι μέλλοντας).

⁴ Musonius, *D.*, XXXVI, 2-5.

⁵ *LSJ*, s. v., ἐπιμέλεια : « care bestowed upon a thing, attention paid to it, and abs., attention, diligence ». Une acception médicale de ce terme est également attestée.

⁶ Platon, *Charmide*, 156b-157c ; *Gorgias*, 505b-c.

⁷ M. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, *op. cit.* p. 87 notamment.

⁸ A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris-Fribourg, Éditions Universitaires de Fribourg-éditions du Cerf, 1993.

⁹ P. Hadot, « La philosophie comme manière de vivre », *ES*, p. 293 et « Exercices spirituels », *ES*, p. 33-35 et 53.

¹⁰ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 93-96. Également *Le souci de soi*, *op. cit.*, chapitre 2, analysé plus loin en fonction de la réflexion que M. Foucault produit sur le corps à cet égard.

dévolu chaque fois à la raison. C. Gill inscrit pour sa part cette image dans le contexte d'une évolution conceptuelle puisqu'il montre que les transformations dans la structure psychique ainsi que la conception naturelle du développement moral rendent possible le plein développement de la philosophie-médecine¹.

7. 3. 1. 3. *Procédés éthopoiétiques, « usage de ses représentations » et « domaines d'exercice », une nécessaire distinction*

On ne confondra pas ces stratégies avec l'usage des représentations ni avec les « lieux » ou « domaines » d'exercice qui apparaissent chez Épictète et qui sont repris dans une certaine mesure par Marc Aurèle. On distinguera les *stratégies* mises en œuvre de la redescription d'un fonctionnement optimal d'une part et d'autre part des domaines (τόποι) où se manifestent ces stratégies.

L'usage critique de ses représentations ne permet pas à proprement parler un redressement ou un affermissement des jugements. L'usage critique de ses représentations est plutôt l'horizon vers lequel il faut tendre et c'est l'un des aspects du fonctionnement correct du « dispositif d'évaluation ». C'est ce que fait l'homme éduqué, le philosophe, celui qui est parvenu au terme de son cursus de formation. Dans les saynètes où Épictète oppose celui qui pose les questions et celui qui répond², il s'agit de montrer ce qu'est un comportement correct, d'identifier des comportements corrects en les opposant à des comportements incorrects, de montrer le renversement d'un comportement incorrect en un comportement correct. De même, quand on arrête une représentation pour l'examiner et prononcer ensuite le bon jugement en écartant les représentations erronées pour ne conserver que les bonnes³, on ne fait que décrire un comportement correct ; on (s')enjoint de se comporter de cette manière. On identifie un problème actuel ou éventuel, on invite à adopter un comportement différent, mais cela relève de l'injonction, sans régler aucun des problèmes d'erreur ou de faiblesse envisagés ; le profane et l'apprenti philosophe ne sont donc pas concernés. Et cela ne concerne pas non plus le progressant très avancé capable de faire tout cela. Cela ne règle pas les problèmes de connaissance, de mise en œuvre ou d'affermissement dont souffre chacun des trois malades envisagé dans les deux premières sections de ce chapitre. De la même

¹ C. Gill, « Le moi et la thérapie philosophique dans la pensée hellénistique et romaine », dans F. Ildefonse et G. Aubry (éds.), *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2008, p. 83-105.

² Épictète, *Diss.*, III 8. Épictète va jusqu'à dire que ce sont les représentations elles-mêmes qui posent des questions (προτεινουσι γὰρ ἡμῖν καὶ αὐταὶ ἐρωτήματα). Ce texte fera l'objet d'une analyse dans la suite de ce chapitre.

³ Épictète, *Diss.*, III 12, 14-15. Voir également Marc Aurèle, *P* VIII 49.

manière que l'usage critique des représentations redécrit une attitude idoine, de même les « domaines où doit s'exercer celui qui veut devenir bel et bon » (τόποι, περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν)¹ ne permettent pas non plus, par eux-mêmes, de traiter les problèmes rencontrés, contrairement à ce que pourrait laisser penser la requalification, par P. Hadot, des « domaines d'exercice » d'Épictète en « disciplines » à propos des notes de Marc Aurèle. Tout au plus ces domaines pourraient-ils servir de critère pour une typologie des procédés éthopoiétiques.

7. 3. 1. 4. Détermination de critères pour une typologie des procédés éthopoiétiques

Il s'agit bel et bien, en effet, avant d'analyser pour eux-mêmes les procédés et les stratégies mis en œuvre par les stoïciens romains, de déterminer des partages fondamentaux significatifs. On propose la plupart du temps de suivre la distinction, chère à Épictète, entre trois domaines, une distinction que certains rapprochent de la division stoïcienne du discours philosophique en physique, logique, éthique² et dont on estime que Marc Aurèle la reprend, P. Hadot³ assumant l'ensemble de cette triple hypothèse de lecture : l'importance de la division d'Épictète, le rapprochement avec les divisions du discours philosophique, la réappropriation, par Marc Aurèle, de la division d'Épictète. J. Sellars le suit sur ces points. Nous voudrions examiner les difficultés que pose cette lecture à multiples détentes, avant d'insister sur deux aspects qui nous apparaissent significatifs dans le cadre d'une réflexion sur la division des procédés éthopoiétiques.

A. Une distinction tripartite en fonction des « domaines d'exercices » et/ou de la division tripartite du discours philosophique ?

Une première question serait de savoir à quoi font référence les domaines d'exercice identifiés par Épictète, avant de savoir si cette distinction tripartite peut servir de critère dans une distinction entre des *procédés* et si le rapprochement avec Marc Aurèle est aussi évident que P. Hadot le laisse entendre.

¹ Épictète, *Diss.*, III 2, 1.

² Sur cette division et son origine, voir J.-B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, op. cit., p. 22-23. Voir également K. Iérodiakonou, « The Stoic division of Philosophy », *Phronesis* 38, 1993, p. 57-74.

³ P. Hadot, « Une clé des pensées de Marc Aurèle : les trois *topoi* philosophiques selon Épictète », *Études philosophiques* 33, 1978, p. 65-83 et *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, op. cit. Les titres des chapitres VI à VIII reprennent cette expression, ce qui souligne le caractère structurant que lui attribue l'auteur.

Les « domaines d'exercice »¹, à savoir celui du désir, de l'impulsion² et de l'assentiment font référence à trois activités de l'âme et se distinguent l'un par rapport à l'autre en fonction de ce critère. L'enjeu est, dans chacun des trois cas, de mobiliser un jugement correct : que c'est effectivement utile/nuisible, que c'est effectivement convenable ou pas, que c'est effectivement vrai/faux. On distinguera, en fonction de leurs objets, les domaines du désir et de l'impulsion d'un côté et, de l'autre, le domaine de l'assentiment. Les deux premiers domaines portent en effet sur un jugement de valeur (telle chose est utile/nuisible ou convenable/non convenable) tandis que le dernier porte sur un jugement de vérité qui englobe et excède ce jugement de valeur. Il est d'autre part essentiel de noter que l'assentiment doit être compris de deux manières³ et qu'il intervient à deux niveaux. Premièrement, l'assentiment est l'objet spécifique sur lequel porte le troisième domaine d'exercice et qui tend à le rendre inébranlable quelles que soient les circonstances. D'autre part, l'assentiment doit être compris comme validation en général et intervient donc aussi dans les deux premiers domaines d'exercice : désirer, c'est donner son assentiment à la représentation que tel objet est utile ou, plus précisément, c'est ajouter à la représentation de l'objet, un jugement dont on est convaincu. Le premier domaine d'exercice consiste donc à apprendre à ne donner son assentiment qu'à bon escient à la représentation que quelque chose est utile. Aussi, plutôt qu'un rapprochement avec les trois parties du discours philosophiques, il nous semble possible et judicieux d'insister sur une distinction bipartite. Chacun des trois domaines consiste à apprendre à donner son assentiment à bon escient, mais, tandis que les deux premiers visent à acquérir une compétence, le dernier vise l'affermissement de cette compétence acquise. Les « domaines d'exercice » tels qu'ils apparaissent chez Épictète assureraient la redescription du *cursus* à accomplir, en envisageant des domaines qui sont dans un rapport de difficulté croissante. Le profane et l'apprenti philosophe se situent encore au premier niveau – celui du désir – puisqu'ils n'ont pas encore réglé cette question et que, pour cette raison, leur impulsion est d'emblée erronée. Le progressant a réglé les deux premières questions et il se situe à présent « en troisième cycle » puisque son problème est d'avoir des représentations correctes même dans ses rêves, en précisant que la question du vrai et du faux concerne *aussi* des représentations axiologiques. Les « domaines d'exercice » décrivent le *programme* d'un niveau

¹ Le texte caractéristique est *Diss.*, III 2.

² Un dédoublement se fait jour par rapport à l'ancien stoïcisme où le désir (*δρεξις*) qui est à présent sur le même plan que l'impulsion (*δρμη*), n'en était que l'une des espèces. J.-B. Gourinat souligne ce point dans « La sagesse et les exercices spirituels », dans J.-B. Gourinat et J. Barnes (éds.), *Lire les stoïciens*, Paris, Vrin, 2009, p. 193-200.

³ J.-B. Gourinat, *art. cit.*, p. 193-200, remarque également ce point.

d'étude – désirer à bon escient, agir convenablement, donner son assentiment *toujours*¹ à juste titre. Aussi peut-on douter, même indépendamment du rapprochement avec les divisions du discours philosophique, que cette distinction tripartite soit un outil pertinent pour la perspective que nous avons adoptée et qui consiste à distinguer des procédés.

En ce qui concerne le rapprochement entre Marc Aurèle et Épictète, il est indéniable mais il est complexe. Tout en fondant sa lecture sur la tripartition des domaines caractéristique des *Entretiens*, P. Hadot semble assimiler la « discipline de l'assentiment » et une « discipline du jugement » en employant indifféremment l'une ou l'autre expression. Il convient en outre de préciser que ce qu'il appelle « discipline du jugement » – ou de l'assentiment – intéresse exclusivement le jugement de valeur et prend essentiellement en compte le travail de l'imagination qui permet de satisfaire aux objectifs de chacun de ces niveaux. Il fait donc référence à des *stratégies* pour modifier le discours intérieur. L'assimilation entre assentiment et jugement compris comme jugement de valeur le conduit à placer au départ cette « discipline », ce qui est manifestement en contradiction avec la place qu'Épictète accorde à la discipline de l'assentiment qui ne concerne que le philosophe très avancé, comme on vient de le dire. Sous le même terme – discipline de l'assentiment – il fait donc référence à autre chose – une réflexion qui intéresse le jugement *de valeur* qui concerne, chez Épictète – auquel P. Hadot rattache pourtant le propos de Marc Aurèle –, la discipline du désir (l'utile et le nuisible) et non l'assentiment (le vrai et le faux)². Plus encore, et c'en est la réciproque, P. Hadot met sur le même plan des *domaines thématiques* – l'impulsion et le désir sont des niveaux de progression correspondant à des thématiques différentes – et des éléments qui participent des *procédés éthopoiétiques*. À sa décharge, on pourrait dire que Marc Aurèle lui-même « confond » entre assentiment et jugement, entre jugement de vérité et jugement de valeur et qu'il insiste exclusivement sur les stratégies à mettre en œuvre pour modifier le discours intérieur. Par exemple, dans les diverses tripartitions qu'il propose il fait tantôt référence à des jugements de valeur et

¹ La précision est importante car ce niveau concerne celui qui philosophe déjà et il conduit à être capable de maîtriser ses représentations en toutes circonstances, y compris un état d'ébriété avancé ou de sommeil profond, et non pas seulement à donner son assentiment à bon escient, ce qu'implique les deux premiers domaines.

² On pourrait bien entendu dire que le jugement de valeur correct est vrai et le jugement de valeur incorrect est faux, que l'opinion de la plupart porte sur la valeur et qu'elle est erronées. Mais ce serait jouer sur les mots et cette correction « locale » est impliquée dans chacun des trois domaines qui ont pour enjeu de réussir à mobiliser un désir – et donc un jugement de valeur – correct, une impulsion – et donc un jugement de convenance – correcte, un assentiment – et donc un jugement de vérité – correct.

surtout au travail de l'imagination qui permet d'avoir un jugement de valeur correct¹, tantôt à ce qui correspond chez Épictète à la discipline de l'assentiment². Mais Marc Aurèle ne *confond* rien du tout ; il parle tantôt d'une chose, tantôt d'une autre, voire insiste sur la maîtrise d'une nécessaire objectivité en matière axiologique qui effectivement semble brouiller la distinction entre domaine d'exercice correspondant à un niveau d'avancement d'une part et d'autre part techniques susceptibles de produire un jugement de valeur correct. Charge au commentateur de ne pas systématiser ce qui ne doit pas l'être, ou de systématiser en découpant selon les bons pointillés. Sans doute aurait-il fallu insister au préalable sur la distinction entre Épictète et Marc Aurèle en matière de « domaines » en disant que l'empereur insiste essentiellement sur les deux premiers domaines – désir et impulsion – et sur le travail de l'imagination qui permet de mettre en œuvre un désir et une impulsion corrects. D'autre part, dans le cas de Marc Aurèle que l'on peut considérer comme un progressant, il s'agit davantage d'*affermir* que de corriger désirs et impulsions. Autrement dit, on pourrait sans forcer le texte affirmer que, même s'il ne parle que rarement du troisième domaine d'exercice qui concerne chez Épictète l'assentiment (il n'emploie d'ailleurs que très rarement le terme, nous l'avons dit), c'est précisément parce qu'il en est là, comme l'observateur ne voit pas et ne thématise pas son lieu d'observation. Il *est* dans la troisième catégorie sans jamais ou presque la prendre pour objet. C'est son lieu de parole. On échoue du coup à produire un schéma – d'ailleurs un peu simpliste – mais qu'importe si l'on peut rendre compte de ce qui se joue dans le texte en en saisissant la complexité. L'essentiel est de réussir à affirmer un jugement de valeur correct qui permette de satisfaire aux requisits de la discipline du désir et de la discipline de l'impulsion.

B. Pas d'ἄσκησις pour les profanes

Reste donc toujours à savoir s'il est possible de distinguer des types de stratégies. Dans la mesure où le diagnostic identifiait comme une ligne de partage fondamentale la distinction entre ceux qui ont commencé à changer et ceux qui n'ont pas encore commencé à changer, il nous semblerait légitime de l'utiliser comme critère de classification pour distinguer entre diverses stratégies. Cette distinction recouvre celle qui oppose des stratégies qui ont essentiellement besoin d'un agitateur qui les éclaire et celles qui se fondent essentiellement sur un travail de soi sur soi guidé

¹ Marc Aurèle, *P IX 6*.

² Marc Aurèle, *P VIII 7*.

par un maître¹. Nous l'avons dit, l'affermissement dépend d'un processus d'*auto*-conviction², quand bien même serait-il guidé par le maître de philosophie ou le conseiller. Or, la plupart des stratégies rencontrées dans notre *corpus*, dans la mesure où elles se caractérisent par un travail de soi sur soi, concernent, de fait, ceux qui ont déjà commencé à changer, ce qui nous conduit à consacrer les développements qui suivent exclusivement aux stratégies des progressants. La question du commencement, la modification de la structure psychique des profanes, est en effet réduite à la portion congrue. Elle relève de l'injonction à montrer à autrui qu'il se trompe, la démonstration de la contradiction devant automatiquement entraîner un changement d'attitude³. On pourrait également évoquer le rôle qu'Épictète attribue au Cynique qui ne démontre pas la contradiction dans laquelle se débattent les profanes mais leur met au contraire sous les yeux une association pour eux inouïe où le bonheur et la tranquillité sont associés à des éléments traditionnellement dévalorisés et associés au malheur⁴. Il convient également de mentionner un usage de la perspective thérapeutique à une échelle qui englobe tout le monde, ce dont témoigne le *De Clementia* de Sénèque tel que le lit V. Laurand⁵. La « clémence » laisse en effet entrevoir une « politique des affects » (p. 57) et une « psychophysique du politique » (p. 64) pour reprendre les termes de l'auteur. Le peuple y est considéré littéralement comme le corps du prince qui « punit moins qu'il ne soigne et, de fait, il sanctionne moins les actes délictueux qu'il ne cherche à les prévenir, ou, au moins, à rassembler les conditions pour éviter les récidives » (p. 57-58). L'exhibition cynique ou la thérapie royale ressemblent pourtant davantage à un horizon à atteindre qu'à des stratégies à mettre en œuvre car rien ne nous est dit sur la manière dont on peut mettre autrui face à sa contradiction et les conseils adressés au prince relève précisément du conseil dont on peut douter qu'il soit prêt à les

¹ Sur le rôle, l'importance et la nécessité du maître de philosophie, intrinsèquement associé à la pratique de la philosophie pour le maître lui-même, cf. V. Laurand, *Stoïcisme et lien social*, op. cit., première partie ; également M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., notamment cours du 27 janvier, p. 121 sq. Nous reviendrons sur le rôle du maître dans la transformation de soi au cours du chapitre 8.

² Épictète, *Diss.*, IV 6, 6-8.

³ Cf. section 1 ; par exemple Épictète, *Diss.*, II 12, 4, 1-2.

⁴ Épictète, *Diss.*, III 22. Sur ce texte, cf. M. Billerbeck, *Epiktet vom Kynismus (III, 22)*, Leyde, Brill, 1978. Pour une analyse du rôle du Cynique dans la conception qu'Épictète se fait du rôle de la philosophie comme d'une mission, cf. M. Schofield, « Epictetus on Cynism », dans T. Scaltsas et A. S. Mason (éds), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford UP, 2007, p. 71-86. Voir également le rôle de l'homme de bien quand il est soumis à ce que les autres appellent des « malheur », Sénèque, *De Providentia*, V, 1 : « Ajoute maintenant qu'il est de l'intérêt général que les meilleurs d'entre nous soient pour ainsi dire toujours en armes et sur la brèche. Le but du dieu, comme celui du sage, est de montrer (*ostendere*) que les objets des désirs et des craintes du vulgaire, ne sont ni des biens ni des maux », cité en partie ci-dessus, chapitre 5. (*Adice nunc quod pro omnibus est optimum quemque, ut ita dicam, militare et edere operas. Hoc est propositum deo, quod sapienti uiro, ostendere haec quae uulgus appetit, quae reformidat, nec bona esse nec mala*). Traduction WV.

⁵ V. Laurand, « Sénèque et l'organisation politique des affections sociales : les théories concurrentes du *De clementia* et du *De beneficiis* », dans F. Brahami, *Les affections sociales*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2008, p. 55-83, notamment p. 56-72.

mettre en œuvre. Une exigence de clarté dans la démonstration est exigée, dont témoigne l'adverbe *ἐναργῶς*, qui implique un certain savoir-faire dont on ne nous dit rien par ailleurs. Et le conditionnel insiste plus sur la nécessité de la conséquence – une fois que l'antécédent est vrai – que sur la réalité de l'antécédent¹. Plus fondamentalement, les quelques pistes concernant la transformation des profanes sont très souvent associées à l'échec. Si l'on comprend qu'il soit bien malaisé pour les apprentis philosophes et les progressants avancés de réussir à convaincre les profanes alors qu'eux-mêmes ne sont pas pleinement convaincus de ce qu'ils avancent², Zeus lui-même, nous dit Épicète, ne parvient pas à convaincre les profanes³. Épicète privilégie même une sorte de participation feinte, sans engagement, à la danse des fous qui traduit un renoncement à toute tentative pour convaincre les profanes⁴, ce qui n'autorise pas pour autant à conclure que la liberté stoïcienne est égoïste. Tenter de convaincre autrui impliquerait d'entrer en relation avec des profanes dont on a vu combien la fréquentation était périlleuse puisqu'ils ont plutôt tendance à convaincre l'apprenti philosophe de retomber dans ses anciennes habitudes qu'à être convaincus par celui-ci de changer, eux, de comportement et de manière d'agir⁵. À plusieurs reprises, Épicète refuse de répondre à certains de ses interlocuteurs qui sont venus le voir⁶. Cela signifie simplement que l'on n'essaiera pas de sauver autrui *au point de se mettre en danger soi-même*. C'est sans doute ainsi que doit être comprise la désinvolture d'Épicète qui affirme qu'il suffit d'être soi-même convaincu (*ἀρκεί τὸ αὐτὸν πείθεσθαι*) sans avoir encore à le dire aux autres⁷. C'est dans le même sens qu'il affirme qu'il importe essentiellement de préserver sa propre manière d'agir, en laissant les autres faire comme bon leur

¹ Cf. ci-dessus, section 2.

² Épicète, *Diss.*, IV 6, 6, 2-7, 1 : « Le seul qui t'ait été donné, c'est de te convaincre toi-même. Et tu n'es pas encore convaincu, et voici que maintenant tu essaie de convaincre les autres ? » (*ἐκείνο μόνον σοι δέδοται, σαυτὸν πείσαι. καὶ οὐπω πέπεικας· εἰτά μοι νῦν ἐπιχειρεῖς πείθειν τοὺς ἄλλους;*). Traduction J. Souilhé.

³ Épicète, *Diss.*, IV 6, 5, 3-6, 1 : « cette attitude ne produit guère d'effets ; c'est celle où Zeus a échoué : il s'agit précisément d'essayer de convaincre tous les hommes de la vraie nature des biens et des maux » (*ἡ πρώτη δὲ καὶ ἀνήνυτος καὶ μακρά, ὃ ὁ Ζεὺς οὐκ ἠδυνήθη ποιῆσαι, τοῦτο αὐτὸ ἐπιχειρεῖν, πάντας ἀνθρώπους πείσαι, τίνα ἐστὶν ἀγαθὰ καὶ κακὰ*). Traduction J. Souilhé.

⁴ Épicète, *Diss.*, I 29, 30-32 : « — Eh quoi, faut-il le dire à la foule ? (*λέγειν δεῖ ταῦτα πρὸς τοὺς πολλούς;*) — Pourquoi ? Ne suffit-il pas de se convaincre soi-même ? (*οὐ γὰρ ἀρκεί τὸ αὐτὸν πείθεσθαι*) Quand les enfants viennent à nous en battant des mains et en disant : 'Aujourd'hui les Saturnales ! Bonne affaire ! Leur disons-nous : 'il n'y a rien de bien à cela' ? Nullement, mais nous aussi nous applaudissons. Eh bien ! Toi de même : si tu ne peux modifier les opinions (*μεταπείσαι*) d'un autre, sache que c'est un enfant (*παιδίον*) et applaudis avec lui. Mais si tu ne veux pas agir ainsi, il ne te reste plus qu'à te taire (*σιῶπα λοιπόν*) » ; I 29, 64-66 ; « — Faut-il proclamer ces vérités devant tout le monde ? (*κηρύσσειν δεῖ ταῦτα πρὸς πάντας;*) — Non, mais je dois m'accommoder aux profanes (*τοῖς ἰδιώταις συμπεριφέρεσθαι*) et dire : 'ce que cet homme regarde comme un bien pour lui, il me le conseille également, je l'excuse' ». Traduction J. Souilhé. Voir également Marc Aurèle, *P VIII* 59 pour l'alternative « instruis-le ou supporte-les » (*ἢ διδάσκει σὺν ἢ φέρε*). Aussi affirme-t-il qu'il ne faut pas s'en prendre à soi-même plus qu'aux profanes si l'on échoue à les persuader (*P X 4*) et qu'il convient des les « aimer » (*φιλεῖν*) néanmoins (*P VII 22*).

⁵ Épicète, *Diss.*, III 16, not. 6.

⁶ Cf. ci-dessus, *Diss.*, II 14.

⁷ Épicète, *Diss.*, I 29, 31, 1.

semble¹. C'est donc une démarche de sécurité qui conduit à renoncer à éclairer les profanes : le philosophe risquerait la mort sans avoir convaincu son interlocuteur et ne serait par conséquent plus utile à personne ; le profane risquerait de ruiner tous les efforts jusque là consentis.

Le personnage du Cynique – un cynique « idéalisé »² – qui est, dans les *Entretiens*, un éclaireur pour la foule contribue cependant à rejeter la critique d'une liberté « égoïste ». Si l'on peut donc dire sans ambiguïté que la liberté du philosophe stoïcien, fondée sur une évaluation du monde en fonction des critères axiologiques stoïciens, contribue au maintien des pouvoirs en place³, il est difficile en revanche, de faire de cette liberté fulgurante – au sens où elle ne dure qu'un instant – une liberté égoïste. Si elle ne se « donne » pas, si le philosophe renonce parfois à se soucier des profanes, Épictète en revanche pense une fonction sociale destinée à pallier le « retrait »⁴ du philosophe. Nous avons affaire là à deux métiers dont le penseur Épictète rend compte. A chacun son métier : au philosophe d'instruire ceux qui viennent à lui, au Cynique d'aller provoquer quelques conversions. Les profanes ne sont pas négligés par les stoïciens ; simplement, leur cas n'est pas du ressort du philosophe de profession qui connaît et envisage néanmoins un autre « secteur d'activité » susceptible de les prendre en charge.

C. Une distinction bipartite à partir de Musonius

L'analyse détaillée des procédés ne peut cependant concerner que ceux qui ont déjà commencé à changer, la question étant à nouveau de savoir s'il est possible de produire, au préalable une distinction fondamentale entre des types de procédés différents. Les textes nous invitent à proposer une distinction bipartite parmi les stratégies qui concernent ceux qui ont déjà commencé à changer et à quoi les développements qui suivent sont consacrés. Les uns prennent directement comme matériau et comme outils *la φαντασία* dont nous montrerons qu'elle est à comprendre tantôt comme résultat tantôt comme processus – se représenter les choses autrement pour modifier

¹ Épictète, *Diss.*, I 12, 18-19 et Marc Aurèle, fr. 4 Haines = Dion Cassius, LXXI, 3-4, cités par T. Bénatouil, *Les stoïciens III, op. cit.*, p. 69.

² M. Billerbeck, « Le cynisme idéalisé, d'Épictète à Julien », dans M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, PUF, 1993, p. 319-338. Nous avons distingué ce Cynique reconstruit par les stoïciens et tout particulièrement par Épictète en l'orthographiant avec une majuscule, alors que nous laissons une minuscule pour désigner le courant philosophique ou un membre appartenant au courant cynique.

³ Cf. chapitre précédent o
iens.

⁴ ~~Se~~ par les stoles conservatisme était intrinsèquement associé à la liberté telle qu'elle parce qu'elle ériaux et de ù nous avons montré que le conservatisme était intrinsèquement associé à la liberté telle qu'elle est comprise par les stoïciens.

⁴ Toutes proportions gardées ; nous reviendrons sur cette question au chapitre 9.

l'opinion que l'on a tendance à préférer au détriment de l'opinion juste. Les autres portent sur la situation concrète dans laquelle on évolue – se garder par exemple de la fréquentation des profanes. Disons d'emblée que les premières contribuent à une *modification* du discours intérieur que les autres viennent *épauler* et *relayer*. Cette distinction correspond dans une certaine mesure à celle que propose Musonius Rufus entre des exercices physico-psychiques et d'autres qui seraient exclusivement dévolus à l'âme dans son traité consacré à l'exercice (ἄσκησις).

Puisque l'homme n'est, à l'évidence, ni seulement une âme ni seulement un corps, mais un composé de ces deux éléments-là, il est nécessaire que celui qui s'exerce (ὁ ἀσκοῦν) se soucie (ἐπιμελεῖσθαι) des deux : davantage, cependant, comme il se doit, de la meilleure partie, c'est à dire de l'âme, mais de l'autre également s'il ne veut du moins négliger aucune partie de l'homme. Il faut en effet bien préparer (παρασκευάσθαι) le corps du philosophe aux efforts physiques, car bien souvent les vertus doivent l'utiliser comme instrument nécessaire dans certains actes de la vie. Aussi une sorte d'exercice (ἄσκησις) spécifique (ἰδία) consisterait-elle à redresser l'âme seule, et l'autre, commune (κοινή), l'âme et le corps.¹

Cette distinction permet d'une part d'assurer le soin de l'homme dans son ensemble puisqu'il est composé d'une âme et d'un corps et prend en compte le fait que la vertu utilise souvent le corps comme un instrument dans diverses circonstances de la vie². Elle prend également en compte la prééminence de l'âme et du jugement dans la transformation de soi. Elle ne réactive enfin aucun dualisme puisque Musonius se garde bien de distinguer entre des procédés réservés au corps et d'autres à l'âme. Il distingue en revanche des exercices adaptés tout spécialement à l'âme et d'autres qui, s'appliquant au corps, concernent l'âme³.

En fonction de ce principe de distinction qui prend en compte l'ensemble de l'ἄσκησις, nous nous rapprochons de M. Foucault⁴. Il devient par ailleurs manifeste que P. Hadot, avec ses « exercices spirituels », néglige une dimension très importante de l'ἄσκησις. L'usage de la distinction

¹ Musonius Rufus, *D.*, VI, 28-37. ἐπεὶ τὸν ἄνθρωπον οὔτε ψυχὴν μόνον εἶναι συμβέβηκεν οὔτε σῶμα μόνον, ἀλλὰ τι σύνθετον ἐκ τοῖν δυοῖν τούτων, ἀνάγκη τὸν ἀσκοῦντα ἀμφοῖν ἐπιμελεῖσθαι, τοῦ μὲν κρείττονος μᾶλλον, ὥσπερ ἄξιον, τουτέστι τῆς ψυχῆς· καὶ θατέρου δέ, εἴ γε μέλλει μηδὲν ἐνδεῶς ἔχειν τοῦ ἀνθρώπου μέρος, δεῖ γὰρ δὴ καὶ τὸ σῶμα παρασκευάσθαι καλῶς πρὸς τὰ σώματος ἔργα τὸ τοῦ φιλοσοφούντος, ὅτι πολλάκις αἱ ἀρεταὶ καταχρῶνται τούτῳ ὄντι ὄργανῳ ἀναγκαίῳ πρὸς τὰς τοῦ βίου πράξεις. τῆς οὖν ἀσκήσεως ἢ μὲν τις ἰδία τῆς ψυχῆς μόνης γίνοιτ' ἂν ὀρθῶς, ἢ δέ τις κοινὴ ταύτης τε καὶ τοῦ σώματος. Notre traduction.

² Aussi ne voyons-nous rien de « boiteux » dans cette distinction, contrairement à ce qu'en dit M-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, *op. cit.*, p. 188. Elle ne l'est, à la limite, que si on la considère à l'aune de « l'ascèse cynique », en considérant l'ἄσκησις stoïcienne comme une simple réappropriation.

³ Nous sommes assez proche de D. Desroches, « La philosophie comme mode de vie chez P. Hadot », *art. cit.*, distingue entre des pratiques coporelles, des ascèses spirituelles, et des pratiques « mixtes » dans lesquelles il range le dialogue, l'écoute, la mémorisation.

⁴ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 482 : « On peut distinguer, parmi les exercices ceux qui s'effectuent en situation réelle et qui constituent pour l'essentiel un entraînement d'endurance et d'abstinence, et ceux qui constituent des entraînement en pensée et par la pensée ».

tripartite entre les parties du discours philosophique pourrait alors être une manière de distinguer entre différents procédés relatifs à l'âme, comme le fait T. Bénatouïl en distinguant des stratégies physiques, éthiques et dialectiques d'« usage de ses représentations »¹. C'est pourtant un autre type de distinction que nous proposons dans le développement suivant consacré aux exercices « de l'âme », avant d'envisager les exercices « mixtes ».

7. 3. 2. Stratégies pour *modifier* le discours intérieur qui portent sur les représentations elles-mêmes

Les stoïciens romains insistent tout particulièrement sur la manière dont il est possible de *modifier* le « discours intérieur », en travaillant directement sur la manière dont on se représente le réel. Aussi s'appuient-elles sur la capacité de l'âme à se modifier elle-même, à faire d'elle-même ce qu'elle veut et à faire que les choses lui apparaissent comme elle veut qu'elles lui apparaissent, ce que Marc Aurèle exprime de façon à la fois concise et particulièrement forte :

L'hegemonikon, c'est ce qui s'éveille soi-même, ce qui se fait tel qu'il veut, ce qui fait apparaître (φαίνεσθαι) tout événement comme il le veut.²

L'enjeu est de déconstruire les jugements de valeur erronés, mais réciproquement de faire en sorte que l'on soit convaincu par l'opinion correcte, ce qui est la définition que Musonius donne de l'exercice réservé en propre à l'âme :

¹ T. Bénatouïl, *Les stoïciens III*, op. cit., chap. 3, p. 115 sq.

² Marc Aurèle, *P VI 8*. Τὸ ἡγεμονικόν ἐστὶ τὸ ἑαυτὸ ἐγείρον καὶ τρέπον καὶ ποιοῦν μὲν ἑαυτὸ οἷον ἂν καὶ θέλῃ, ποιοῦν δὲ ἑαυτῷ φαίνεσθαι πᾶν τὸ συμβαῖνον οἷον αὐτὸ θέλει). Traduction É. Bréhier modifiée. Voir également V 19 : « Les choses n'ont, par elles-mêmes, pas le moindre contact avec l'âme ; elles n'ont pas accès à l'âme ; elles ne peuvent ni la modifier, ni la mettre en mouvement. Elle se modifie, elle se met en mouvement elle-même, et à elle seule, et elle fait que les contingences soient pour elle conformes aux avis qu'elle estime dignes d'elle-même (τρέπει δὲ καὶ κινεῖ αὐτὴ ἑαυτὴν μόνῃ καὶ οἷον ἂν κριμάτων καταξιώσῃ ἑαυτὴν, τοιαῦτα ἑαυτῇ ποιεῖ τὰ προσυφαστώτα.)

L'exercice spécifique à l'âme, consiste premièrement à faire en sorte que soient toujours sous la main (πρόχειρος) les preuves qui font apparaître les biens seulement apparents comme n'étant pas des biens et les maux seulement apparents comme n'étant pas des maux et à s'habituer (ἐθίζομαι) à identifier les biens véritables pour les distinguer de ce qui n'en est pas vraiment ; ensuite, de s'entraîner (μελετάω) à ne pas fuir les maux apparents et à ne pas rechercher les biens apparents, et de se détourner des maux véritables par tous les moyens pour se tourner, par tous les moyens vers les biens véritables.¹

L'enjeu est bien de réussir à mobiliser effectivement des jugements de valeur corrects, ce qui implique d'avoir toujours à sa disposition, « sous la main » (πρόχειρος² / *in promptu*³) un bagage de preuves que l'on s'est constitué pour *démasquer* les surévaluations et réciproquement d'*identifier* ce qui est véritablement bien ou mal, deux aspects qui caractérisent la préparation et par suite les ressources de celui qui a reçu une éducation philosophique et dont rend compte le terme παρασευή⁴. Il importe enfin de préciser que le premier et le second aspects envisagés doivent être compris comme un rapport d'implication et non pas comme deux exercices successifs puisque le jugement de valeur est intrinsèquement associé à un comportement. L'identification claire du statut axiologique des choses implique que l'on ne désire pas ce qui n'est qu'un bien apparent et que l'on ne fuit pas ce qui n'est qu'un mal apparent. L'essentiel reste bien de se persuader que ce que l'on désire ou fuit spontanément et par – mauvaise – habitude n'est pas un bien ni un mal.

On distinguera deux types de stratégies – qui sont néanmoins souvent associées⁵ – susceptibles d'influencer le jugement pour l'affermir ou le modifier : la force de l'habitude ou bien l'usage de l'imagination. Ces stratégies permettent, nous l'avons dit, de répondre à un problème actuel de surévaluation – positive ou négative – ou de sous-évaluation, ce qui correspond, dans le texte de Musonius à l'accoutumance aux jugements corrects et à l'accumulation de preuve contre les erreurs. Elles permettent également de prévenir des risques de surévaluation spontanés sous l'effet de la surprise et de la soudaineté.

¹ Musonius, *D.*, VI, 44-51. ἰδία δὲ τῆς ψυχῆς ἀσκησίς ἐστι πρῶτον μὲν τὰς ἀποδείξεις προχείρους ποιείσθαι τὰς τε περὶ τῶν ἀγαθῶν τῶν δοκούντων ὡς οὐκ ἀγαθὰ, καὶ τὰς περὶ τῶν κακῶν τῶν δοκούντων ὡς οὐ κακὰ, καὶ τὰ ἀληθῶς ἀγαθὰ γνωρίζειν τε καὶ διακρίνειν ἀπὸ τῶν μὴ ἀληθῶς ἐθίζεσθαι· εἶτα δὲ μελετᾶν μῆτε φεύγειν μηδὲν τῶν δοκούντων κακῶν μῆτε διώκειν μηδὲν τῶν δοκούντων ἀγαθῶν, καὶ τὰ μὲν ἀληθῶς κακὰ πάσῃ μηχανῇ ἐκτρέπεσθαι, τὰ δὲ ἀληθῶς ἀγαθὰ παντὶ τρόπῳ μετέρχεσθαι. Notre traduction.

² On retrouve ce terme chez Épictète, *Diss.*, I 1, 21 ; I 27, 7 ; I 30 ; III 10, 1 ; III 17, 6 ; III 18, 1 ; IV 3, 1 et le titre de compilation d'Arrien, *ἔγχειριδιον* y fait également référence. Cf. également Marc Aurèle, *P* V 1, 1 ; VII 1, 1 ; IX 42, 1 ; XI 4, 1 ; XI 18, 5.

³ Sénèque, *Ep. Mor.*, 94, 26.

⁴ Cf. ci-dessus.

⁵ En témoigne l'idée, chez Marc Aurèle, *P* III 4, de « s'habituer à se représenter/s'imaginer » (ἐθιστέον ἑαυτὸν μόνῃ φαντάζεσθαι).

7. 3. 1. 1. *Les vertus de conditionnement de l'habitude*

Une première stratégie, caractéristique des propos d'Épictète¹, consiste à faire fonds sur l'habitude, l'habituade, non pas du geste, du corps ou du comportement², mais des représentations et plus précisément, sur l'entraînement à mobiliser le jugement de valeur correct en fonction du statut ontologique de l'objet ou de l'événement selon qu'il dépend ou non de l'individu. La conviction, l'affermissement du jugement correct repose sur une répétition qui ressemble manifestement à du conditionnement mental.

Comme nous nous exerçons pour faire face aux interrogations sophistiquées, nous devrions également nous exercer (γυμνάζεσθαι) chaque jour (καθ' ἡμέραν) face aux représentations, car elles aussi nous mettent face (προτείνουσι) à des questions (ἐρωτήματα) :

- Le fils d'untel est mort.
- Réponds (ἀποκρίναι) : Cela ne dépend pas de nous, ce n'est pas un mal ('ἀπροαίρετον, οὐ κακόν').
- Le père d'untel l'a déshérité. Que t'en semble ?
- Cela ne dépend pas de la faculté de juger, ce n'est pas un mal ('ἀπροαίρετον, οὐ κακόν.').
- César l'a condamné.
- Cela ne dépend pas de la faculté de juger, ce n'est pas un mal ('προαιρετικόν, κακόν.').
- Il s'en est affligé.
- Cela dépend de la faculté de juger, c'est un mal ('ἀπροαίρετον, οὐ κακόν.').
- Il l'a vaillamment supporté.
- Cela dépend de la faculté de juger, c'est un bien ('προαιρετικόν, ἀγαθόν.').

Si nous prenons cette habitude (κἂν οὕτως ἐθιζόμεθα), nous ferons des progrès (προκόψομεν), car nous ne donnerons jamais notre assentiment (συγκαταθησόμεθα) que dans le cas d'une représentation compréhensive (φαντασία καταληπτική).³

Le progrès se caractérise ici en termes d'assentiment correct, c'est à dire d'assentiment donné à une représentation compréhensive, retrouvant en cela la stricte orthodoxie stoïcienne. La φαντασία

¹ On en retrouve également chez Marc Aurèle ce souci de la répétition qui se manifeste dans une stratégie rhétorique caractéristique des *Pensées*. Il insiste cependant moins sur la répétition du statut axiologique des choses que sur la remémoration des dogmes qui intéresse alors davantage le travail de l'imagination à quoi est précisément consacré le point suivant. Voir notamment pour μνησκομαι (se rappeler, se souvenir) IV 3 ; IV 6 ; IV 49 et ses composés : ἀναμνησκομαι (V 31 ; VIII 12) ; ὑπομνησκομαι (IV 24). Voir également ἀνανεόμαι (IV 3) et l'usage de l'adverbe συνεχώς (constamment). Plus proche des propos d'Épictète serait les pensées III 4 et V 16 qui enjoignent de s'habituer à avoir certaines pensées plutôt que d'autres.

² C'est pourquoi nous ne traitons pas ici le rôle que Sénèque attribue à l'habitude. Chez Sénèque, il s'agit en effet essentiellement de s'habituer ou plutôt de s'accoutumer aux circonstances dans lesquelles on se trouve, notamment quand elles sont difficiles. Nous en traiterons à la fin de cette section.

³ Épictète, *Diss.*, III 8, 1, 1-5, 1. Traduction modifiée à partir de celles d'É. Bréhier et de J. Souilhé. Ως πρὸς τὰ ἐρωτήματα τὰ σοφιστικὰ γυμνάζομεθα, οὕτως καὶ πρὸς τὰς φαντασίας καθ' ἡμέραν ἔδει γυμνάζεσθαι. προτείνουσι γὰρ ἡμῖν καὶ αὐταὶ ἐρωτήματα. ὁ υἱὸς ἀπέθανε τοῦ δέινου. ἀποκρίναι 'ἀπροαίρετον, οὐ κακόν'. ὁ πατὴρ τὸν δεῖνα ἀποκληρονόμον ἀπέλ[ε]ιπεν. τί σοι δοκεῖ; 'ἀπροαίρετον, οὐ κακόν.' Καῖσαρ αὐτὸν κατέκρινεν. 'ἀπροαίρετον, οὐ κακόν.' ἔλυπθη ἐπὶ τούτοις. 'προαιρετικόν, κακόν.' γενναίως ὑπέμεινεν. 'προαιρετικόν, ἀγαθόν.' κἂν οὕτως ἐθιζόμεθα, προκόψομεν. οὐδέποτε γὰρ ἄλλω συγκαταθησόμεθα ἢ οὐ φαντασία καταληπτικὴ γίνεται.

καταληπτική n'est pas ici indépendante du jugement de valeur. La représentation correcte qui est en jeu ici est analogue à l'opinion, comme nous l'avons suggéré au cours du chapitre 5¹. La représentation n'est autre ici que l'association d'un objet et d'un jugement de valeur à son égard. Cela correspond à ce que nous avons appelé une « représentation-opinion ». La représentation compréhensive fait ici référence au jugement de valeur correct ajouté à la perception d'un événement ou d'un objet. L'accent de la compréhension se déplace de l'objet – son existence, sa qualité et ses caractéristiques – vers son vis-à-vis – le jugement qui est porté sur l'objet. La question porte moins sur l'existence et sur la qualité de l'objet que sur son statut axiologique. Et le caractère compréhensif fait référence à la correction du jugement de valeur. L'extrait que nous citons ne nous présente *que* des représentations compréhensives, au sens strict quand elles représentent l'événement, et dans une perspective plus large et plus pertinente au sens où l'on n'a affaire qu'à des jugements de valeur corrects. En effet, ce qui ne dépend pas de nous ne saurait être considéré comme un bien ou un mal ; réciproquement, ce qui dépend de nous est un bien ou un mal. On retrouverait la tripartition chère aux premiers stoïciens dans la mesure où l'on envisage des événements qui ne sont pas des maux et peuvent donc être considérés comme « indifférents », une attitude à l'égard du réel qui est considérée comme un bien et une attitude inverse considérée comme un mal en précisant que le « mal » consiste explicitement ici dans la non maîtrise de cette distinction entre ce qui ne dépend pas de moi et qui conduit à l'affliction, celle-ci témoignant pour celle-là. Réciproquement le bien, réside dans la maîtrise d'un jugement de valeur correct.

On remarquera que le texte ne parle pas de dépendance par rapport à soi (ἐφ' ἡμῖν/οὐκ ἐφ' ἡμῖν) mais de rapport avec la προαιρεσις (προαιρετικόν/ ἀπροαιρετον), ce que prend en compte É. Bréhier en traduisant par « cela dépend/ne dépend pas de la volonté ». C'est en vertu de l'équivalence entre ce qui dépend de moi et ce qui relève de la προαιρεσις, qui s'explique elle-même par le fait que seule la προαιρεσις dépend de nous, que J. Souilhé traduit par « cela dépend / ne dépend pas de moi ». Ce faisant, il s'éloigne pourtant du texte et néglige la force de l'expression qui spécifie le critère. On ne s'en tient pas à la distinction entre ce qui dépend de moi et ce qui n'en dépend pas, on en énonce le critère puisque l'on précise que ce moi et ce qui en dépend n'est autre que la faculté de juger et ce qui en relève. On retrouve la fécondité de la bipartition évoquée au cours du chapitre 5. Ce qui dépend de moi, *en précisant que cela se réduit à la seule capacité de choix et d'évaluation*, donne un critère susceptible d'être mobilisé très facilement. La reformulation bipartite

¹ Voir notamment la section 2.

est un critère d'évaluation du réel extrêmement satisfaisant car il prévient toute erreur. Si l'on s'y essaie, on ne peut se tromper sur la valeur de ce que l'on examine, ce qui pallie le nominalisme des notions de bien et de mal définies en termes d'utile et de nuisible. Le déplacement dans les matériaux du « dispositif » prend tout son sens dans le cadre du traitement de ses dysfonctionnements. De la même manière que l'on pouvait supposer que l'enjeu eudémonique était pour beaucoup dans l'innovation axiologique des premiers stoïciens, il n'est pas incongru d'envisager que la reformulation bipartite trouve son fondement dans la perspective adoptée par les stoïciens romains, à savoir la prise en compte des dysfonctionnements et les tentatives de traitements.

L'habitude ou plutôt l'accoutumance dont témoigne le verbe ἐθίζω apparaît dans ce texte comme la *condition* du progrès, une condition de l'affermissement du jugement correct et de sa mise en œuvre par la suite, « en situation ». La structure éventuelle du propos témoigne du fait que l'habitude est considérée comme condition du progrès, en précisant que l'habitation ne porte pas ici sur des comportements mais bien sur la manière dont on considère le monde et dont on en établit la valeur – bien mal ou indifférent comme nous l'avons montré plus haut.

Il est important de préciser qu'il s'agit de s'habituer à s'entraîner (ἐθίζω γυμνάζεσθαι) – un doublet que l'on retrouve ailleurs dans les *Entretiens*¹. On remarquera que, dans de tels contextes, on n'emploie pas le substantif ἄσκησις mais le verbe γυμνάζομαι qui fait référence à un procédé parmi d'autres qui assurent la transformation de soi. Cela fait référence à la répétition, d'autant plus quand il est en doublet avec un verbe qui renvoie à l'accoutumance. On pourrait imaginer que l'un et l'autre verbes sont synonymes, que le fait de s'habituer à bien juger *équivalait* à l'entraînement. Mais il nous semble que ce sont deux aspects légèrement distincts. En effet, le jeu de questions/réponses n'est ici (qu') un entraînement, c'est à dire une activité qui permet d'acquérir les bons réflexes, une préparation par opposition à une « épreuve ». L'habitude vient concrétiser le bénéfice de l'entraînement et c'est l'habitude de s'entraîner, l'habitude de répéter le même geste mental qui permet d'acquérir une musculature permettant d'affronter les épreuves pour filer une métaphore chère à Épictète². L'entraînement à porter le bon jugement peut également venir corriger un premier jugement erroné. S'entraîner à bien juger, c'est s'entraîner à porter d'emblée à chaque fois le bon jugement et, éventuellement à remplacer un jugement erroné. On retrouverait une idée similaire

¹ Voir par exemple II 18, 26 (κὰν ἐθισθῆς οὕτως γυμνάζεσθαι).

² Épictète, *Diss.*, II 18, 26, 1-2 : « Et si tu prends l'habitude de t'exercer (γυμνάζομαι) ainsi, tu verras ce que deviennent tes épaules, tes muscles, tes forces » (κὰν ἐθισθῆς οὕτως γυμνάζεσθαι, ὄψει, οἱ ὤμοι γίνονται, οἶα νεῦρα, οἱ τόνοι). Traduction J. Souilhé.

chez Marc Aurèle quand il évoque l'imprégnation de l'âme comme d'un tissu qu'il faut teindre (βάπτω)¹. On retrouverait également un principe également prôné par Galien².

Le traitement – autrement dit l'affermissement du jugement correct – se fonde sur l'efficacité qui est ici prêtée à l'habitude. Le traitement fait fonds sur l'efficacité et sur la force de l'habitation, à laquelle on prête la vertu de modifier en profondeur un jugement. C'est en effet la répétition quotidienne de l'exercice d'évaluation dont on connaît la règle qui permet d'affermir le jugement. Cette stratégie est très proche des thérapies mobilisées par les premiers stoïciens et dont Cicéron rend compte pour les critiquer³. Plus précisément, cette stratégie serait assez proche de celle dont on estime qu'elle caractérise la position de Cléanthe, à savoir travailler sur l'objet pour se dire qu'il n'est pas un mal. Épictète échappe cependant à l'objection cicéronienne en montrant que l'habitation permet de se convaincre soi-même pour *éprouver* autrement la réalité. Autre différence, il s'agit moins ici de *réformer* le jugement erroné d'un profane que d'affermir un jugement correct en prévenant ou en corrigeant ses éventuelles intermittences. Mieux vaut prévenir que guérir, tel pourrait être le slogan des stoïciens romains. On s'exerce à être en bonne santé, de telle sorte, pourrait-on dire, que, le jour de l'épreuve, c'est-à-dire « en situation réelle », on puisse juger correctement.

7. 3. 2. 2. φαντασία et les stratégies du « voir comme »

Marc Aurèle insiste pour sa part sur des procédés fondés sur la modification de la perspective adoptée – regarder d'en haut, regarder au fond – qui impliquent de « se représenter » (φαντάζομαι)⁴ les choses *comme si* on les voyait d'en haut, de loin, grossies, de « se faire une représentation » (φαντασίαν λαμβάνω)⁵ du réel, en adoptant une certaine perspective. La nouvelle perspective prise de manière volontaire et réfléchie donne lieu à une représentation de l'objet qui permet de déconstruire toute surévaluation.

¹ Marc Aurèle, *P V* 16.

² Galien, *De cognoscendis curendisque animi morbis*, 5, p. 21, l. 6-8 (Kühn) : « Pour ce qui est vraiment important, il n'est pas mauvais du tout de le répéter deux ou trois fois » (ὕπερ γὰρ τῶν ἀναγκαιοτάτων οὐδὲν χεῖρον ἔστι καὶ δις καὶ τρίς λέγειν τὰ αὐτὰ). Traduction V. Barras, T. Birchler, A.-F. Morand, p. 17, modifiée. Voir également, comme le suggère J. Sellars, *art. cit.*, p. 460 un Περὶ ἡθῶν/*De Moribus* perdu en grec mais conservé dans la tradition arabe : « A character is developed through being constantly accustomed to things that man sets up in soul and to things that he does regularly every day » (Mattock 1972, 241).

³ Cicéron, *Tusc.*, IV, xxxii, 78.

⁴ Marc Aurèle, *P X* 28.

⁵ Marc Aurèle, *P VI* 13 ; voir également l'expression φαντασία <ἔστω> (X 17) que l'on traduirait littéralement par « que cette représentation soit » et de manière plus élégante par « représente-toi ».

La modification de l'âme de soi par soi se fonde sur un travail maîtrisé et thérapeutique de la capacité qu'a l'âme de s'auto-affecter – autrement dit de produire des représentations – qu'il importe absolument de distinguer d'une auto-affection spontanée et non maîtrisée. Quand Marc Aurèle demande à sa *φαντασία* de battre en retraite, il ne fait rien d'autre en effet que critiquer le processus d'auto-affection.

Que fais-tu donc ici, imagination (*φαντασία*) ? Va-t'en par les dieux, comme tu es venue. Je n'ai pas besoin de toi. Tu es venue suivant la vieille habitude. Je ne me fâche pas ; seulement, va-t'en !¹

Φαντασία fait moins référence ici à l'événement psychique qui altère la partie directrice de l'âme qu'au *processus* qui conduit à avoir des opinions erronées. On traduirait donc à bon droit, comme le proposent la plupart des traducteurs par « imagination »² retrouvant ainsi, dans une certaine mesure, le sens aristotélicien de *φαντασία*³. De même quand Épictète met en garde contre la représentation qui « se développe »⁴. Il fait au moins autant référence à la dimension *incitative* pour tel individu de tel objet qu'il perçoit ou conçoit – un événement psychique qui correspond à une représentation perceptive – qu'au *processus* de l'âme qui conduit à affubler l'objet d'un jugement de valeur et dans une certaine mesure à la cristallisation de ce processus d'auto-affection à partir d'une représentation perceptive. Ne pas se laisser entraîner (*συναρπάζεσθαι*)⁵ ou emporter (*συμπερινοείν*)⁶ par la *φαντασία* renvoie également à cette capacité qu'a l'âme de s'auto-affecter, ou plutôt, à cette auto-affection largement non consciente et en tout cas non maîtrisée que l'on pourrait qualifier de psychorhée aussi bien qu'à la perception initiale qui incite ou, à l'autre bout, à la cristallisation du processus. C'est l'auto-affection de l'âme qui conduit, à partir d'une perception qui se trouve être incitative, aux jugements de valeur erronés et aux représentations-opinions erronées qu'il convient de mépriser⁷ et contre lesquelles il faut lutter¹. D'où l'exhortation à « effacer » ou à « chasser »

¹ Marc Aurèle, *P VII 17* : τί οὖν ὧδε ποιεῖς, ὦ φαντασία; ἀπέρχου, τοὺς θεοὺς σοι, ὡς ἤλθες· οὐ γὰρ χρήζω σου. ἐλήλυθας δὲ κατὰ τὸ ἀρχαῖον ἔθος, οὐκ ὀργίζομαι σοιμόνον ἄπιθι Traduction É. Bréhier. Également VII 29.

² A. Y. Trannoy suivi par P. Pellegrin, M. Meunier et É. Bréhier se rejoignent sur ce point. De même pour la traduction anglaise de C. R. Haines. Voir également Épictète, *Diss.*, III 24, 85, 3-5. « Ne laisse jamais libre frein à ton imagination et ne permets pas à tes épanchements d'aller jusqu'où ils veulent » (μηδέποτε ἐπιδώς τὴν φαντασίαν εἰς ἅπαν μὴδὲ τὴν διάχυσιν ἐάσης προελθεῖν ἐφ' ὅσον αὐτὴ θέλει). Traduction J. Souilhé.

³ Aristote, *De anima*, III, 3. Cf. l'analyse de V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, *op. cit.*, §. 52, p. 111 sq.

⁴ Épictète, *Diss.*, II 18, 25, 1-2 : « Ne lui permets de développer et de déployer la série de ses tableaux » (καὶ τὸ λοιπὸν μὴ ἐφής αὐτῇ προάγειν ἀναζωγραφοῦση τὰ ἐξῆς). Traduction J. Souilhé.

⁵ Épictète, *Man.*, 10 ; 18 ; Marc Aurèle, *P V 36*.

⁶ Marc Aurèle, *P VIII 36*.

⁷ Épictète, *Man.*, 19, emploie le substantif καταφρονησις.

(ἐξάλειψω) la φαντασία², ce que l'on peut comprendre aussi bien comme une manière de stopper le processus imaginatif en ne le validant pas ou bien comme une injonction à déconstruire le processus en phase de cristallisation comme c'est le cas dans l'examen critique que le philosophe fait de ses représentations³. Le processus d'auto-affection est par ailleurs présenté par Épictète comme quelque chose qui ne dépend pas de nous⁴. La morsure de la φαντασία n'est pas de notre ressort, affirme-t-il, alors que la représentation-opinion est, comme toute opinion, en notre pouvoir. Cela peut signifier deux choses : premièrement, qu'il n'est pas en notre pouvoir de ne pas sursauter en entendant un bruit ou de ne pas être attiré par une belle personne, ce qui correspond à ce que les stoïciens appellent des « commencements de passions »⁵. Cela renvoie à la représentation perceptive qui, étant donné notre mode de vie et nos propensions, séduit. En revanche, nous sommes pleinement responsables – et cela dépend de nous – de la cristallisation de ce premier mouvement en une opinion. Mais le fait que la morsure de la φαντασία ne soit pas en notre pouvoir peut aussi signifier que, une fois telle opinion mobilisée, il n'est plus au pouvoir de l'individu de ne pas être tourmenté et de ne pas agir en fonction de cette opinion.

On opposera donc un usage spontané et non maîtrisé de l'imagination et un usage maîtrisé et thérapeutique de la faculté de l'âme à s'auto-affecter. Cela se fonde sur la liberté du jugement qui caractérise certes le jugement de tout un chacun, mais seuls ceux qui ont déjà commencé à changer, seuls ceux qui ont déjà écouté le maître de philosophie savent cela et peuvent vouloir modifier leur jugement parce qu'eux seuls sont capables de comprendre que leurs jugements peuvent être erronés. On comprend donc que la « volonté » dont il est question ici est une volonté en accord avec l'ordre du monde⁶ et qui a le désir et le projet de mobiliser des jugements corrects. On comprend encore une fois que ces pratiques qui se fondent sur la capacité de l'âme à se modifier ne concernent ici aussi que ceux qui ont déjà commencé à changer – les élèves et les progressants. Ils veulent pouvoir juger le monde à sa juste valeur, ils veulent pouvoir se convaincre. Les pratiques qui se fondent sur la capacité de l'âme à s'auto-affecter ne concernent pas les profanes, mais seulement ceux qui ont déjà

¹ Épictète, *Diss.*, III 24, 108 : « si l'imagination te tourmente (...) combats-là au moyen de la raison, lutte victorieusement contre elle, ne lui laisse point prendre des forces et pousser sa pointe toujours plus loin en retraçant toutes les images qu'elle veut et comme elle le veut » (εἰθ' ὅταν σε ἡ φαντασία δάκνη (...) ἀναμάχου τῷ λόγῳ, καταγωνίζου αὐτήν, μὴ ἐάσης ἐνισχύειν μηδὲ προάγειν ἐπὶ τὰ ἐξῆς ἀναπλάσσουσαν ὅσα θέλει καὶ ὡς θέλει). Traduction J. Souilhé.

² Marc Aurèle, *P* VII 29, 1, 1. Εξάλειψον τὴν φαντασίαν.

³ L'expression serait alors analogue à ἄρον τὴν ὑπόληψιν en *P* IV 7 où l'on efforce de supprimer tout aussi bien l'ajout judiciaire que l'opinion qui se caractérise par ce jugement surajouté.

⁴ Épictète, *Diss.*, III 24, 108. Il s'agit du passage coupé dans la citation précédente : τοῦτο γὰρ οὐκ ἐπὶ σοί, « cela ne dépend pas de toi ».

⁵ Cf. ci-dessous.

⁶ Sur la véritable liberté comprise comme un accord avec l'ordre du monde, voir Épictète, *Diss.*, I 12, 12-16.

commencé à changer et vient traiter un problème de conviction. De la même manière que la reformulation bipartite de l'axiologie trouvait son enjeu dans la réflexion sur le traitement des dysfonctionnement, de même pour le primat du processus sur l'axiologie dans le cadre des exercices qui s'appuient sur la capacité de l'âme à se représenter elle-même ce qu'elle veut.

Il s'agit encore et toujours de se convaincre que telle chose que l'on chérit n'est pas un bien, c'est à dire ne doit pas être recherchée de manière inconditionnelle, ou, dans le cas d'un objet que l'on redoute, qu'il ne s'agit pas là d'un mal et surtout qu'il n'y a donc pas lieu de mettre tout en œuvre pour s'en garder. En d'autres termes, il s'agit de traiter un problème de surévaluation – positive ou négative – et d'essayer de voir les choses à leur juste valeur¹. Marc Aurèle propose différents modèles de discours intérieur susceptibles de contribuer à la modification de ces opinions de valeur que l'on sait erronées. Nous distinguerons trois groupes de procédés selon qu'ils traitent un problème de surévaluation actuelle, selon qu'ils visent à prévenir une surévaluation, ou bien qu'ils traitent un problème de sous évaluation.

A. Traiter une surévaluation actuelle : trois types de procédés

Les procédés susceptibles de traiter la surévaluation se distinguent à leur tour en trois grands types de procédés : un procédé qui relève de la redescription et qui consiste à décomposer, à définir et à nommer ; un procédé qui consiste à mettre en perspective la chose surévaluée – et donc l'opinion et le désir ou le dégoût que l'on en a – ; un procédé qui consiste à rattacher la chose ou l'événement au tout fonctionnel dont il fait partie et notamment la nature ou l'ordre des choses.

1. Le procédé le plus spectaculaire consiste sans doute dans la redescription.

¹ Marc Aurèle, *P VI 3* : « regarder au fond des choses ; en aucune, que ni sa qualité propre ni sa valeur ne t'échappe » (Εσω βλέπε· μηδενός πράγματος μήτε ή ίδια ποιότης μήτε ή άξία παρατρεχέτω σε). Traduction *TP*.



On peut se faire une représentation (τὸ φαντασίαν λαμβάνειν) de ce que sont les mets et les autres aliments de ce genre, en se disant : ceci est le cadavre (νεκρός) d'un poisson ; cela le cadavre (νεκρός) d'un oiseau ou d'un porc ; et encore en disant du Falerne, qu'il est le jus d'un grapillon (χυλάριον σταφυλίου) ; de la robe prétexte qu'elle est du poil de brebis (προβατίου) trempé dans le sang d'un coquillage (αἱματίω κόγχης) ; de l'accouplement, qu'il est le frottement d'un boyau, avec un certain spasme, l'éjaculation d'un peu de morve (μυξαρίου ἔκκρισις).

De la même façon que ces représentations atteignent leurs objets, les pénètrent et font voir ce qu'ils sont, de même faut-il faire durant toute ta vie ; et, toutes les fois que les choses te paraissent avoir de la valeur (ἀξιόπιστα), mets-les à nu (ἀπογυμνό-ω), rends-toi compte (καθορά-ω) de leur *euteleia*, ôte-leur (περιαιρέω) l'*historia* qui les rend vénérables (σεμνύνεται). C'est un redoutable sophisme (δεινὸς παραλογιστής) que le *tuphos* ; et, lorsque tu crois t'occuper le mieux de sérieuses choses, c'est alors qu'elle vient t'ensorceler le mieux. Vois donc ce que Cratès a dit de Xénocrate lui-même.¹

Marc Aurèle se livre à une redescription d'objets et de situations dont la représentation nous captive ou du moins serait susceptible de nous « captiver » en présentant ce processus de déconstruction comme une technique à appliquer chaque fois que les circonstances le requièrent, c'est à dire *chaque fois* que quelque représentation nous séduit². Aussi comprend-on que le travail de déconstruction n'est jamais accompli une fois pour toutes. Marc Aurèle théorise, dans la seconde partie du texte, l'opération à laquelle il se livre dans la première partie.

L'enjeu est clair et la deuxième partie du texte le formule de manière explicite : réduire la surévaluation que l'on fait des choses chaque fois que cela est nécessaire, c'est à dire « toutes les fois que les choses [nous] semblent avoir de la valeur (ἀξιόπιστα) » ou, comme le propose M. Meunier, « nous semblent trop dignes de confiance ». La suite est plus délicate dans la mesure où se pose la question du lien que les différents éléments – mettre à nu, voir l'eutélεια, réduire l'ιστορία – entretiennent les uns avec les autres. Il ne fait aucun doute que la mise à nu est sans conteste le moyen qui permet de satisfaire l'enjeu général. La question est alors de savoir quel lien entretiennent la saisie de l'eutélεια et la réduction de la fiction dont on affuble la chose. Tout dépend du sens que

¹ Marc Aurèle, P VI 13. Trad. M. Meunier modifiée avec certaines solutions d'É. Bréhier. Οἷον δὴ τὸ φαντασίαν λαμβάνειν ἐπὶ τῶν ὄψων καὶ τῶν τοιούτων ἐδωδιμῶν, ὅτι νεκρὸς οὗτος ἰχθύος, οὗτος δὲ νεκρὸς ὄρνιθος ἢ χοίρου· καὶ πάλιν, ὅτι ὁ Φάλερνος χυλάριον ἐστὶ σταφυλίου καὶ ἡ περιπόρφυρος τριχία προβατίου αἱματίω κόγχης δεδευμένα· καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ τὴν συνουσίαν ἐντερίου παράτριψις καὶ μετὰ τινος σπασμοῦ μυξαρίου ἔκκρισις· οἳ δὲ αὐταὶ εἰσὶν αἱ φαντασίαι καθικνούμεναι αὐτῶν τῶν πραγμάτων καὶ διεξιούσαι δι' αὐτῶν, ὥστε ὄραν οἰᾶ τινὰ ποτ' ἐστίν. οὕτως δὲ παρ' ὅλον τὸν βίον ποιεῖν καὶ ὅπου λίαν ἀξιόπιστα τὰ πράγματα φαντάζεται, ἀπογυμνοῦν αὐτὰ καὶ τὴν εὐτέλειαν αὐτῶν καθορᾶν καὶ τὴν ἱστορίαν ἐφ' ἣ σεμνύνεται περιαιρεῖν. δεινὸς γὰρ ὁ τύφος παραλογιστής καὶ ὅτε δοκεῖς μάλιστα περὶ τὰ σπουδαῖα καταγίνεσθαι, τότε μάλιστα καταγοητεύῃ. ὄρα γοῦν ὁ Κράτης τί περὶ αὐτοῦ τοῦ Ξενοκράτους λέγει.

² Sur le sens de cette « séduction », cf. ci-dessus. Cela fait référence à une perception incitative et au processus spontané d'auto-affection de l'âme, voire, ultimement à l'opinion elle-même qui, une fois admise, devient un critère d'action.

l'on attribue à l'εὐτέλεια¹. S'agit-il de la valeur toute relative de la chose qui *équivaux* à la chose dépouillée de ses attributs ? Mais alors, étant donné l'ordre des termes dans le texte, la valeur véritable de la chose est atteinte grâce à sa mise à nu, ce que confirmerait les textes qui enjoignent de regarder au fond des choses pour voir leur vraie valeur² et l'opération de dépouillement serait inutile. Or, c'est semble-t-il à un tel dépouillement qu'est consacré l'essentiel de l'opération dans la première partie. Ou bien on ne doit pas donner de portée particulière à l'ordre des éléments dans le texte et considérer comme réciproque les deux opérations de dépouillement et de saisie de la valeur. Ou bien on doit donner un sens très négatif à l'εὐτέλεια qui correspondrait au dégoût qu'inspirent les représentations, ce que propose É. Bréhier en traduisant par « vulgarité ». Ou bien encore faut-il envisager une étape intermédiaire entre la prise en compte de l'εὐτέλεια et la déconstruction du prix attribué à tort qui figure dans la première partie mais qui est passée sous silence dans la seconde. L'enjeu ultime – qui consiste à *éprouver affectivement* la véritable valeur des choses – serait impliqué dans l'opération de réduction qui découle elle-même de ce que l'on pourrait appeler, dans une certaine intention toute stratégique, la dénomination « propre ». C'est cette perspective que nous suivrons en insistant d'abord sur la manière dont Marc Aurèle rend compte de la surévaluation et en nous attachant ensuite au processus précis de dévaluation tel qu'il apparaît dans la première partie du texte.

À propos de cette surévaluation, Marc Aurèle parle d'ἱστορία dont il faut dépouiller (περιαίρειν) les choses et de τῦφος. Après avoir envisagé une réduction de la fiction, il ajoute en effet que le τῦφος est un redoutable sophiste (δεινὸς παραλογιστής), en entendant le terme au sens polémique³, comme « celui qui trompe par des raisonnements faux » et qui est précisément la définition du παραλογιστής⁴. Le τῦφος est un « trompeur » car il conduit à confondre le sérieux – désigné par τὰ σπουδαῖα – et le futile, à nous occuper de ce qui est futile comme s'il s'agissait de choses sérieuses et précieuses dignes d'intérêt, nous plongeant dans l'illusion qu'il s'agit là des choses les plus sérieuses du monde. Dans le contexte proposé par Marc Aurèle, on pourrait expliciter cela en

¹ Bailly, s. v. εὐτέλεια, corroboré par LSJ, moins net dans les partages sémantiques, donne un premier sens qui insiste sur la moindre valeur (« having little to pay ») et le bas prix (« cheapness »), ce qui donne une acception péjorative : « nature vile ou vulgaire, vulgarité » (« meanness, shabbiness ») ; et une acception méliorative : « simplicité, frugalité, économie » (« economy, standard » et par suite « without extravagance »). Le terme est attesté très tôt, dès Hérodote (II, 92).

² Marc Aurèle, P III 11.

³ Comprenant donc le sophiste comme un « effet de structure » pour reprendre l'expression de B. Cassin dans *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, expression dont T. Bénatouïl fait un outil à usage plus large. Lui-même l'utilise notamment à propos du scepticisme dans *Le scepticisme*, Paris, GF-Flammarion, 1997, introduction, p. 12.

⁴ Bailly, s. v. παραλογιστής « qui raisonne mal » ; « qui trompe par de faux raisonnements » ; l'exemple donné étant précisément ce passage de Marc Aurèle, ainsi qu'Aristote, *EE*, 1232a15, qui donne par suite « trompeur ».

évoquant le développement des techniques culinaires, l'intérêt, la place et le statut qu'on leur accorde. Ceux qui s'essaient à de telles techniques et qui se livrent à un apprentissage long et difficile pour obtenir étoiles, reconnaissance et argent croient s'occuper à tort de choses sérieuses dirait Marc Aurèle. Reste à préciser ce qu'il convient d'entendre par τῦφος. Ce terme signifie au propre, la « fumée »¹ et au figuré, qui nous intéresse ici, le caractère illusoire et vain², ce qui permet de qualifier des traits de caractère allant du non sens³ à l'affectation et à d'orgueil⁴. P. Hadot et É. Bréhier traduisent ici – et ailleurs – par « orgueil ». L'argument de P. Hadot pour traduire ainsi se fonde sur la réputation orgueilleuse de Xénocrate : « il ne serait pas étonnant que Cratès, un cynique comme Monime, lui reproche son *tuphos*, son enflure vaniteuse »⁵. Mais cela revient à traduire en fonction de l'interprétation toute hypothétique d'une allusion dont nous ne connaissons pas les tenants et les aboutissants. D'autre part, si l'on rappelle que le τῦφος est un élément particulièrement important pour les cyniques⁶ qui luttent contre lui⁷ – Diogène et Cratès sont même qualifiés d'ἄτυφοι par Télès⁸ –, traduire par « orgueil » en s'autorisant des cyniques consiste en revanche à réduire ce concept à un trait de caractère alors qu'il permet aussi de caractériser les opinions conçues par l'homme. Ce qui est conçu par l'homme est vain parce que cela ne correspond pas au réel – et vaniteux parce que cela *prétend* y correspondre⁹. Traduire par « orgueil » néglige enfin la réappropriation que Marc Aurèle fait de la réflexion cynique autour du τῦφος. Loin de reprendre telle quelle la formulation cynique, il la déconstruit. En II 15, en prétendant citer Monime – qui affirmait que « toutes les opinions sont vaines » (πᾶν τὸ ὑποληφθὲν τῦφον)¹⁰ – Marc Aurèle déclare que « tout est opinion » (πᾶν ὑπόληψις)¹¹, ce qui est tout de même différent et se

¹ Bailly, s. v. τῦφος.

² LSJ, s. v. τῦφος donne « delusion ».

³ LSJ, s. v. donne « nonsens, hantise, affectation ».

⁴ LSJ s. v. τῦφος donne en effet « vanity », « arrogance », « pomp ».

⁵ P. Hadot, *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, p. 103.

⁶ Voir à ce propos M.-O. Goulet-Cazé, *DL*, VI, p. 750, note 1 qui renvoie à D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, Bristol Classical Press, 1998, (1937), p. 56, note 8a et F. Deleva Caizzi, « Τῦφος. Contributo alla storia di un concetto », *Sandalion* 3, 1980, p. 53-66.

⁷ Voir entre autres Antisthène, *DL*, VI, 7 ; Diogène de Sinope, *DL* VI, 26, Cratès, *Suppl. Hellen.*, cité en *DL* II, 118.

⁸ Télès, *Diatribes* II, « Sur l'autarcie », p. 14, 3-4 Hense.

⁹ D'après *DL* VI, 83 qui cite un vers de *l'Ecuyer* de Ménandre (fr. 215 Körte) : τὸ γὰρ ὑποληφθὲν τῦφον εἶναι πᾶν ἔφη.

¹⁰ Cf. note ci-dessus.

¹¹ Pour une formulation similaire, cf. XII 8 (ὅτι πάντα ὑπόληψις est présenté comme un principe à méditer) ; XI 26 (celui qui s'impatiente oublie les règles de fonctionnement du monde et, entre autres ὅτι πᾶνθ' ὑπόληψις) ; voir également Épictète, *Diss.*, I 28, 10, 2 : « Pour l'homme la mesure de toute action, c'est ce qui lui apparaît » (ἀνθρώπῳ μέτρον πάσης πράξεως τὸ φαινόμενον) qui ajoute I 28, 11, 1-12, 2 que tout ce qui arrive a comme cause ce qui apparaît (τὸ φαινόμενον), c'est à dire ce que l'on se représente, la représentation-opinion (ἡ φαντασία) et l'usage qu'en font les hommes (χρήσις φαντασιῶν). Tel est le sens qu'il nous faut donner à la sentence de Marc Aurèle : nous n'avons affaire qu'à des opinions et

rapprocherait davantage, du moins formellement, de la sentence que certains attribuent à Démocrite et selon laquelle « le monde est changement, la vie est opinion » (ὁ κόσμος ἀλλοίωσις, ὁ βίος ὑπόληψις)¹ que Marc Aurèle reprend d'ailleurs littéralement en IV 3². Chez Marc Aurèle, ces formules signifient tout simplement que l'on a accès au monde que par l'intermédiaire de ses opinions qui peuvent être vraies ou fausses. Quand il rapproche sa propre formulation des cyniques, il insiste sur une situation de fait : le jugement erroné de la plupart.

Il convient donc d'entendre ce que Marc Aurèle dit en VI 13, sans négliger l'arrière plan cynique, mais sans non plus l'y réduire : l'empereur nous semble faire tout simplement référence à la vanité du jugement *dont la plupart des gens affublent généralement les choses*, vanité précisément parce que ce jugement est ajouté sans rapport avec ce qu'est la chose elle-même. Il nous semble impossible de traduire ici par « orgueil » et plus généralement de considérer que le τῦφος renvoie ici à un trait de caractère, à une « enflure » qui caractériserait une personne – sens que ce terme prend manifestement ailleurs³. En VI 13, il s'agit au contraire d'un problème de surévaluation. Or celle-ci

jamais aux choses elles-mêmes qui ne touchent pas l'âme (*cf.* note ci-dessous). Le monde des hommes est un monde de représentations, c'est à dire d'opinions, c'est à dire encore d'appréciations, justes ou fausses, à propos de ce qui arrive.

¹ DK 68B 115 (*Maximes de Démocrite* 85) que l'on retrouve textuellement chez Marc Aurèle en IV 3, 4, 9-10. G. Navaud, « Les maximes de Démocrite et Callimaque », *REG* 119, 2006, p. 114-138, plaide pour l'authenticité de cette maxime et plus généralement du recueil. Il propose, dans *Persona. Le théâtre comme métaphore théorique de Socrate à Shakespeare*, Genève, Droz, 2011, p. 37-39, une analyse de cette sentence qu'il rattache à ce que l'on sait de l'épistémologie de Démocrite : « on peut comprendre que Démocrite réduit toute modification (...) à une *allôiosis* quantitative (...) ou qualitative (...) d'une configuration atomique : en d'autres termes, Démocrite réduirait *de facto* le devenir au changement. Dans ce cas, l'*allôiosis* renverrait non pas à l'altération du 'décor phénoménal', mais bien à la modification des configurations atomiques intelligibles. En revanche, l'*hypolêpsis* désignerait l'appréhension inexacte que le vulgaire se fait de cette altération des 'rythmes atomiques'. Il faudrait alors gloser la sentence 85 ainsi : le monde est modification <des rythmes atomiques>, la vie <du non sage> n'est qu'opinion – c'est à dire que le non sage serait incapable de s'élever à la compréhension des réalités intelligibles » (p. 38). À côté de l'opposition entre connaissance enténébrée (celle des phénomènes) et connaissance légitime (celle des choses intelligibles) se fait jour une autre distinction entre la réalité d'une part qui est intelligible et une certaine manière, phénoménale, de l'appréhender.

² Marc Aurèle, *P* IV 3, 4, 9-10. On ne peut bien entendu pas donner une lecture démocritéenne de la formule de Marc Aurèle, lui qui oppose précisément à l'explication atomiste du monde une explication providentialiste, y compris dans ce paragraphe (IV, 3, 2, 7 ἤτοι πρόνοια ἢ ἄτομοι ; voir ailleurs VII 32 ; IX 28 ; IX 39 ; X 6 ; XI 18, et voir P. Hadot, *op. cit.*, p. 242-266 pour l'interprétation du fonctionnement et de la portée de la « disjonctive »). La sentence clôt un paragraphe qui montre d'une part que la seule véritable retraite (*ἀναχώρησις*, mais Marc Aurèle emploie de préférence le verbe *ἀναχωρέω* « faire retraite, se retirer ») est en soi-même et qu'elle consiste à mobiliser, en fonction des occasions, des maximes appropriées à la situation et susceptibles de guérir de l'irritation éprouvée, qu'elle soit due à notre situation, aux agissements des autres, à notre corps, à notre réputation. Plus encore, la sentence qui pose que le monde est changement et la vie opinion, n'est pas une maxime obscure qu'il faudrait interpréter ; elle vient au contraire synthétiser ce qui vient d'être dit, à savoir l'énoncé de deux des principes fondamentaux dont il faut se souvenir : premièrement que « les choses ne touchent pas l'âme », autrement dit que chacun n'appréhende les choses qu'à travers son opinion, ce qui est une antique chez Marc Aurèle (*cf.* V 19, 1) ; deuxièmement, que tout change, tout se transforme, ce qui est également une idée récurrente chez Marc Aurèle qui emploie les termes *μεταβολή* et *ἀλλοίωσις* (*cf.* IX 19), et dont nous allons montrer qu'elle a essentiellement une portée stratégique. Cette sentence est, pour Marc Aurèle, la clé de l'auto-affection puisqu'elle établit le rôle principal du jugement d'une part et, d'autre part, parce qu'elle énonce l'une des techniques concrètes d'auto-affection.

³ Marc Aurèle, *P* I 17 ; IX 2 ; XI 18 ; XII 24 ; XII 27 voir également la seule occurrence chez Épictète, *Diss.*, I 8, 7.

fait au moins autant référence à la chose en tant qu'elle est perçue de manière erronée, la chose boursoufflée d'une part, que, d'autre part au processus qui n'est autre, en effet, qu'une opinion humaine, par définition, vaine et arrogante. Cette interprétation qui insiste sur le jugement se trouverait confirmée dans la réappropriation de l'aphorisme cynique par Marc Aurèle qui insistait sur le processus d'évaluation comme modalité du rapport de l'homme au monde. Si l'empereur insiste cette fois exclusivement sur la vanité, on doit comprendre qu'elle implique un processus d'évaluation dans lequel elle s'inscrit. La vanité renvoie ici la vanité des opinions qui surévaluent les choses et par suite à la vanité des choses en tant qu'elles sont appréhendées par les hommes qui les surévaluent. Le *τύφος* renvoie ici à la vanité des choses, au fait qu'elles sont surévaluées, et renvoie par suite au processus même d'évaluation. On pourrait alors dire aussi à juste titre que « l'évaluation », le « jugement de valeur », « l'opinion humaine » est un sophisme qui conduit à voir les choses autrement qu'elles ne sont. À la limite pourrait-on dire que « l'orgueil » fait référence ici aux opinions des hommes caractérisées par leur vanité, ce qui est précisément le cas chez les cyniques pour qui ce terme est un concept fondamental. On comprend bien, à présent, pourquoi A. Y. Trannoy, É. Bréhier et P. Hadot veulent traduire par orgueil et ce qui se joue dans cette traduction, mais elle est au premier abord inintelligible. Le *τύφος* renvoie ici à la *surévaluation*.

Venons-en à présent à l'opération telle qu'elle se déroule dans la première partie du texte et qui nous permettra de justifier l'hypothèse de lecture que nous avons proposée. Marc Aurèle se livre dans la première partie à une redescription qui porte sur des éléments qui font généralement l'objet d'une surévaluation positive : la bonne chère, le vin, le pouvoir, ainsi que les *aphrodisia*¹. Le propos consiste en une redescription qui exploite la matière dont les éléments en question sont composés ou le processus physique à quoi correspondent les événements en question : les viandes et les poissons, particulièrement goûtés comme des mets de choix² sont présentés comme des cadavres d'animaux, le

¹ Nous empruntons cette expression à M. Foucault qui a montré avec raison dans *l'Histoire de la sexualité*, notamment dans le tome II consacré à l'« usage des plaisirs » que la dénomination de « sexualité » ne convenait pas avant le XIX^e siècle et qu'il était au contraire nécessaire de tenir compte de la manière dont l'expérience se trouvait problématisée. L'introduction de l'ouvrage est particulièrement éclairante sur la distinction entre une morale gréco-romaine païenne et une morale chrétienne.

² Sur l'évolution des habitudes alimentaires et le développement du luxe à Rome à la fin la République et dès le II^e, qui renoue avec le luxe, le superflu et les épices du banquet étrusque, voir J. André, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 2009. Les recettes d'Apicius (25 av. n.è.-37 ap.) témoignent de ce raffinement. Voir *L'art culinaire*, Les Belles Lettres, 1974. En témoigne également Martial, *Epigramme* III, 17 qui raille celui qui préfère les câpres, les oignons et le jambon aux lièvres, aux sangliers aux faisans ; également Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XXXVII, 3, 3 : « On prit l'habitude de servir des repas fastueux, accompagnés de parfums aux senteurs merveilleuses, et pour lesquels on préparait des lits couverts de coussins (...). Des vins, ceux qui n'étaient qu'agréables, étaient méprisés ; on faisait, sans retenue, ses délices du falerne, du choix et de leurs rivaux, ainsi que des meilleurs poissons et autres raffinements de la table » ; ou encore le *Satyricon* de Pétrone. À ce propos voir F. Dupont, *Le plaisir et la loi. Du banquet de Platon au*

vin – ici du Falerne particulièrement prisé¹ – est assimilé au jus d'un fruit. La robe de pourpre, symbole du pouvoir, est présentée comme un vêtement fait de poils d'animaux teints par des matières naturelles et plus précisément, nous dit Marc Aurèle, par le sang d'un coquillage². On pourrait considérer que la pourpre connote au moins autant le pouvoir que le luxe puisqu'environ 12000 coquillages étaient nécessaires pour produire 1.5 gramme de pigment. Les *aphrodisia*, enfin, sont rapportés à la cause toute physique qui produit l'orgasme qui les rend si attrayants. En considérant la matière dont elle est faite et les éléments dont elle se compose, nul doute que l'on parle bien de la chose elle-même, c'est à dire de l'objet ou de l'événement indépendamment du jugement de valeur en termes de bien et de mal – donc erroné s'il porte sur des événements qui ne dépendent pas de nous – que la plupart ajoute spontanément sans même y prendre garde. Il s'agit bel et bien de les « mettre à nu » (*ἀπογυμνώ-ω*).

Pourtant, Marc Aurèle ne se contente manifestement pas d'identifier la matière dont ces choses sont faites ou le processus qui les produit. On saurait en effet négliger le fait que la redescription se veut extrêmement péjorative et c'est dans cet « excès » inverse que la réduction véritable s'opère.

Le caractère péjoratif se marque par l'utilisation de diminutifs (*σταφύλιον* pour *σταφύλη* ; *χυλάριον* pour *χυλός* ; *αἱμάτιον* pour *αἷμα* ; *προβάτιον* pour *πρόβατον* ; *μυξάριον* pour *μύξα*), l'usage de termes volontairement crus – *ἐντέριον*³ – ou de réalités connotées très négativement, incapables de faire surgir le moindre désir chez la plupart et inspirant même franchement le dégoût : le cadavre, les poils, le sang, la morve. On a moins affaire à une dévaluation qui s'arrêterait sur la neutralité ou la valeur toute relative de la chose – du type « tu dois penser au caractère roboratif du plat et non à son attrait » – qu'à une expérience très négative qui inspire le franc dégoût pour une chose qui jusque là excitait le désir. Il nous semble à cet égard important de souligner la dimension frappante et

Satyricon, Paris, La Découverte, 2002 (1977) ; *Ead.* « La consommation du pourri et la sociabilité alimentaire à Rome », dans M. Aurell, F. Thélamon, O. Dumoulin (éds.), *La Sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges. Actes du colloque de Rouen (14-17 novembre 1990)*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1992, p. 29-34.

¹ Voir entre autres Martial, *Epigrammes*, III, 17 qui critique celui qui préfère du vin résiné à du Falerne. Cf. textes cités note ci-dessus. Sur la consommation du vin dans la Rome antique, cf. A. Tchernia et J.-P. Brun, *Le vin romain antique*, Grenoble, Glénat, 1999.

² La pourpre de Tyr est en effet produite par le mucus particulièrement coloré de certains *muricidae* – *Bolinus brandaris*, le bien nommé. Cf. Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, IX, xxxvi, 60-xxxix, 63 : « on l'extrait des plus grand après avoir ôté la coquille ; on écrase les plus petits vivants avec leur coquille ; il faut pour cela qu'ils dégorgent leur suc » (§ 60). Voir C. Meyer (éd.), *Dictionnaire des sciences animales*, 2009, s. v. « pourpre ».

³ Marc Aurèle, *P II* 15.

figurative de ce procédé qui doit beaucoup à la rhétorique que Marc Aurèle a apprise de Fronton¹. Cette redescription relève de l'hypotypose (ὑποτύπωσις) qui, avec l'éthopée et la prosopopée, tend à « mettre sous les yeux » (πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν / *sub oculos subiectio*) des choses ou des événements, à les « représenter » au sens fort, et s'avère être un aspect particulièrement important dans la construction des discours rhétoriques, ce qui leur permet entre autres, d'émouvoir, de toucher, d'affecter². L'hypotypose met en œuvre l'ἐνάργεια – en latin *evidentia* ou *repraesentatio* – qui est l'un des aspects du discours³ – mais elle lui est souvent assimilée chez les rhéteurs tardifs⁴ et, réciproquement, l'ἐνάργεια est alors souvent considérée elle-même comme une figure de pensée : « la figure la plus efficace de la mise sous les yeux »⁵. Chez les stoïciens qui font de la φαντασία l'élément fondamental du rapport au monde et le point de départ de la théorie de la connaissance, le détour

¹ Les lettres en témoignent. Sur Fronton lui-même et sur le rapport qu'il entretint avec Marc Aurèle empereur, cf. M. A. Levi, *Ricerche su Frontone*, Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Rome, 1994. « Il s'attache à justifier pourquoi un avocat de langue latine a été choisi comme précepteur des princes dans une cour où l'hellénisme triomphait et à montrer combien le latin (...) se veut d'abord expression et amour d'une civilisation, au détriment de tout autre considération » écrit N. Fick dans son compte rendu, *Dialogues d'histoire ancienne*, 1995, 21, 1, p. 297-301, qui rend parallèlement compte de P. Quignard, *Rhétorique spéculative*, Paris, Calmann-Lévy, 1995. Ce dernier insiste davantage sur la lutte entre philosophie et rhétorique, où il prend le parti de cette dernière.

² Voir à ce propos J. Dross, *Voir la philosophie. Les représentations de la philosophie à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 121-156 qui insiste sur cet aspect et, d'autre part, p. 114 qui souligne l'intérêt du stoïcisme impérial pour l'évidence rhétorique.

³ J. Dross, *op. cit.*, p. 32-39. Le terme n'a pas de sens rhétorique technique chez Aristote (cf. P. Galland-Hallyn, *Le reflet des fleurs*, Genève, Droz, 1994, p. 35 sq.) qui fait néanmoins souvent référence au pouvoir visuel et démonstratif du discours (*Poétique*, 17, 1455a24 ; 26, 1462a17 ; *Rhétorique*, III, 1411b24 et 1405b10 ; 1410b34 pour le lien entre évidence et métaphore). Les rhéteurs post-alexandrins vont placer l'évidence au cœur de leur réflexion sur les moyens et les formes de l'expression (cf. C. Calame, « Quand dire, c'est voir : l'évidence dans la rhétorique antique », *Revue « études de lettres »*, 4, 1991, p. 3-22). Démétrios (*Du Style*, 208 sq.) fait de l'évidence un élément essentiel du style simple. Denys d'Halicarnasse l'associe à la clarté (σαφήνεια), Plutarque (*De glor. Ath.*, 347a) et Lucien (*Hist. conscr.*, 51) reprennent l'association entre évidence, vivacité et mise sous les yeux.

⁴ Ces notions entretiennent des rapports complexes que J. Dross, *op. cit.*, p. 79-80, synthétise ainsi : « Pour conclure, l'hypotypose est caractérisée par sa force démonstrative et visuelle. Qu'il s'agisse de décrire un événement ou un personnage, elle consiste toujours à placer la scène sous les yeux de l'auditeur, de manière dynamique pour lui donner l'illusion de la présence et soulever ses passions. Cela explique que Quintilien assimile l'hypotypose à l'*evidentia*, elle-même identique à l'ἐνάργεια grecque : c'est probablement parce que la figure de l'hypotypose était spécialisée dans la mise en œuvre de l'ἐνάργεια qu'elle a peu à peu été identifiée à cette dernière au point de ne plus s'en distinguer. Cette assimilation revient d'ailleurs, chez les rhéteurs latins tardifs, qui, comme Quintilien, considèrent parfois l'ἐνάργεια comme une figure à part entière, dont la caractéristique principale est de placer l'objet du discours, quel qu'il soit, sous les yeux de l'auditeur (cf. Isidore, *De rhetorica* XXI 33 (521, 2 Halm) et Rufinianus, *De schematis dianoemas* 15 (62, 29 Halm), Anonyme, *Schemata dianoemas*, 1 (71, 1 Halm)). À la différence des diverses figures de la représentation (éthopée, prosopopée, hypothypose), caractérisées et différenciées par leur objet, l'ἐνάργεια est avant tout définie par sa fin. Si l'éthopée, la prosopopée, l'hypothypose donnent à voir des personnages, des concepts, des événements, des actions, l'ἐνάργεια donne à voir tout court, subsumant en quelque sorte les autres figures de la représentation. Par-delà la diversité définitionnelle, cette communauté d'objectif rappelle les caractéristiques fixes de la représentation, au sens large : l'expressivité visuelle, l'effet de présence, le dynamisme, et surtout le lien avec les passions et l'imagination, qui place la représentation à la croisée de la psychologie et de la linguistique, de la rhétorique et de la philosophie ».

⁵ J. Dross, *op. cit.*, p. 39.

par l'image semble à la fois aller de soi – et il est utilisé fréquemment¹ – mais il peut au premier abord apparaître également paradoxal pour deux raisons. Premièrement, cela implique semble-t-il une attention toute particulière à la rhétorique et à l'ornement, ce qui contredit le style minimaliste que préconisent les stoïciens et leur méfiance à l'égard de la rhétorique². Ensuite, l'efficacité de l'image semble au premier abord reposer sur une mise en marche des passions que les stoïciens projettent d'éradiquer³. On peut répondre à la première objection que les vertus du style, dont la *σαφήνεια*, la « clarté » que Denys associe précisément à l'*ἐνάργεια*, sont traitées dans la partie consacrée à la dialectique⁴, que, d'autre part, on assiste à une certaine réhabilitation de l'ornement rhétorique dans l'école stoïcienne et que, finalement, l'évidence pourrait être considérée comme la forme paradigmatique d'une rhétorique philosophique qui vise à accéder aux choses mêmes. Quant au second problème, le lien d'implication que l'on pose entre la passion et l'efficacité d'un discours est un présupposé qui doit être réexaminé. En effet, par son discours, le maître de philosophie par exemple, vise à modifier la structure psychique de son disciple et pas du tout à l'émouvoir⁵. Un discours efficace n'est pas forcément un discours qui met en jeu les passions. Le problème persiste en revanche dans notre texte puisque Marc Aurèle s'auto-affecte dans le but d'éprouver effectivement un sentiment de dégoût, ce que ne devrait impliquer aucune réalité naturelle quelle qu'elle soit. Il nous faut tenter d'expliquer ce qui se joue dans la représentation effectivement péjorative que Marc Aurèle fait des éléments traditionnellement valorisés.

La représentation péjorative est l'un des éléments – seulement – du processus qui conduit à voir l'objet *autrement* qu'on ne le voyait *pour éprouver* à son égard une impression contraire, ou du moins bien différente, de celle que l'on éprouvait et que tout le monde éprouve généralement à propos du type d'objet en question⁶. Une certaine figuration – ici péjorative – de l'objet, par le discours, réduit immédiatement l'attrait qui nous portait vers lui. Il s'agit de se mettre devant les yeux une représentation contraire à celle que l'on avait : à une représentation séduisante, on

¹ Que l'on songe aux nombreuses métaphores de l'âme ou de la connaissance sur lesquelles nous reviendrons, mais également aux *ekphraseis*, qui sont des descriptions d'œuvre d'art, celle de Zénon qui « fait semblant de dessiner » le portrait du bon disciple (Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, III 11, 74 = *SVF* I, 246), ou de Chrysippe qui décrit un tableau mythologique sans doute imaginaire pour rendre compte de la cosmologie (*DL* VII, 187). À propos de l'*ekphrasis*, cf. F. Frontisi-Ducroux, « Avec son diaphragme visionnaire : ἸΔΙΗΣΙ ΠΡΑΠΠΙΔΕΣΣΙ », *Iliade*, XVIII, 481. À propos du bouclier d'Achille », *REG* 115, 2002, p. 463-484. Nous nous permettons de renvoyer à notre travail de Master II, déjà cité. Nous reviendrons sur la métaphore en particulier au cours du chapitre suivant.

² J. Dross, *op. cit.*, p. 108-120.

³ J. Dross, *op. cit.*, p. 121 sq.

⁴ *DL* VII, 89.

⁵ Cf. A.-J. Voelke, « La fonction thérapeutique du *logos* selon Chrysippe », (1981), repris dans *La philosophie comme thérapie de l'âme*, p. 73-89. Voir également chapitre 8, section 2. 4.

⁶ Nous allons revenir sur ce point à la fin de ce paragraphe.

opposera une représentation susceptible d'inspirer le dégoût et inversement. Et c'est cette confrontation stratégique qui vient rétablir l'équilibre en faisant cesser, selon le cas, le désir ou l'aversion. C'est le *décalage* entre l'élément en tant qu'il entre dans un circuit de plaisir d'un côté – l'attrait de la bonne chère, la séduction du pouvoir, le plaisir sexuel – et les images négatives de l'autre, qui est censé avoir un effet dévastateur et conduire à la *neutralisation* de l'attrait par le dégoût. C'est dans ce conflit des représentations que se produit un équilibre et que la surévaluation se trouve résorbée. Il s'agit moins, on le voit, de *dire* que « ce n'est pas un bien » que de *l'éprouver affectivement*. Il s'agit moins d'opposer une représentation correcte – la bonne chère n'est pas un « bien » – à une représentation erronée – l'opinion que la bonne chère est un bien qui se traduit par un attrait excessif à l'égard de la nourriture dans le cadre des festins voire des orgies – que *d'aboutir* à un état qui témoigne d'une représentation correcte en faisant jouer les représentations habituelles les unes contre les autres, d'éprouver correctement la valeur de l'objet, ce qui revient et équivaut à opérer une déconstruction de la surévaluation spontanée. La dimension péjorative de la redescription répond à la surévaluation positive et tend à la réduire pour considérer alors les choses à leur juste valeur. Il ne s'agit pas en effet de mépriser ; il s'agit simplement de ne pas surévaluer. Et c'est en ce sens et en ce sens seulement que l'on atteint « les choses elles-mêmes » (*αὐτὰ τὰ πράγματα*). Elles ne méritent pas plus qu'une simple sélection si les circonstances le permettent et non un attrait débridé.

Il est essentiel d'insister sur le fait que la dimension péjorative – qui est présentée comme le ressort de la modification du discours intérieur – est ici essentiellement *stratégique* ou *dialectique*, ce qui signifie que ces représentations sont mobilisées en fonction de *l'effet* qu'elles produisent et pour contrer une surévaluation dangereuse¹, ce qui n'implique pas que les représentations en question, au sens strict de représentations perceptives, soient elles-mêmes fausses. Il est en effet tout aussi acceptable et « vrai » de décrire un met « à la façon d'un chef » ou à la manière dont le fait Marc Aurèle. Il n'en demeure pas moins que chacune de ces deux *perspectives* charrie des connotations affectives, positives pour l'une et négatives pour l'autre. Par exemple, la représentation d'un met de choix sous un jour avantageux – version *design* culinaire – et sa dénomination élégante et recherchée – toujours version *design* culinaire – excitent l'appétit et le désir de jouir d'un tel festin. Cette perspective incite à une surévaluation positive. À l'inverse, le terme de cadavre et les éléments que

¹ C'est pourquoi Marc Aurèle invite à utiliser ce procédé *chaque fois* que les choses risqueraient de nous séduire, autrement dit, chaque fois que nous adoptons sur les choses qui nous séduisent la perspective traditionnelle et qui, réciproquement, nous séduisent précisément pour cette raison.

Marc Aurèle convoque, incitant à une surévaluation négative et au dégoût. Il s'agit de faire jouer les représentations des unes contre les autres. Il s'agit surtout de faire jouer les charges affectives que véhiculent les représentations les unes contre les autres de façon à conduire à un état de tranquillité qui témoigne ou témoignerait d'une évaluation correcte, un état affectif tel que l'énoncé du jugement de valeur correct n'aurait aucune peine à être compris. Se représenter tel plat de viande version *design* n'est pas plus ni moins *vrai* que de se le représenter comme un animal mort dans son jus. Il s'agit de deux perspectives différentes prises sur les choses. Il n'en demeure pas moins que chacune de ces représentations charrie immédiatement, dans une culture donnée, des connotations différentes et des mouvements affectifs opposés. Le processus fait fonds sur le fait que la plupart des gens – voire tous – sont toujours tentés d'ajouter à la représentation perceptive axiologiquement neutre, sur le fait que la représentation se charge la plupart du temps d'une dimension positive ou négative. Opposer à une représentation qui suscite l'appétit une représentation qui suscite le dégoût permet d'éteindre la surévaluation implicitement associée à la perspective précédemment adoptée. On se trouve alors dans un état où la surévaluation est effectivement éteinte.

Il nous semble possible d'interpréter le procédé mis en œuvre en VI 13, qui joue sur le conflit entre deux surévaluations, comme un usage stratégique des passions ou, plus justement de ces « commencements de passions », ces réactions involontaires (*προπάθειαι, δεγμοι, morsus, principia proludentia affectibus, adfectio, agitatio, ictus*) que l'on qualifierait de « quasi-passions » puisqu'elles n'impliquent pas l'assentiment¹. En effet, les surévaluations en question sont deux manières erronées de réagir par rapport à un même objet. Or, se représenter les choses de telle sorte que cela induise une

¹ Voir à cet égard Aulu-Gelle, *Nuits attique*, XIX, 1, 15-20 = Épictète fr 9 Schenkl = LS 65Y ; Origène, *De princ.*, III 1, 4 = SVF II 988 ; ainsi que Sénèque, *De Ira* (notamment I 16, 7 sq. et II 1, 1-3) et *Ep. Mor.*, 57 ; 71 ; 113. La lettre 92 est plus difficile à intégrer puisqu'elle reprend la distinction posidonienne entre du rationnel et du non rationnel, ce qui est en désaccord avec le monisme rationnel stoïcien. Mais cela n'affecte pas le point en question ici, à savoir la présence de mouvements spontanés distincts de la passion elle-même. D'autre part, si la distinction sénèqueenne entre *adfectus* et *principia proludentia affectibus* peut être rapprochée de la distinction posidonienne (cf. Galien, *PHP*, V, 5, 26, p. 322-323 (De Lacy)) entre la passion (*πάθος*) et le mouvement passionnel (*παθητική κίνησις*), le fragment attribué à Épictète et le texte d'Origène laissent penser que dès les débuts du stoïcisme, en cohérence donc avec le monisme rationnel professé, il existait déjà une prise en compte de réactions pré-passionnelles ou plutôt quasi-passionnelles. C'est ce que soutiennent notamment J. A. Stevens, « Preliminary impulse », *art. cit.* et A. M. Ioppolo, « Il monismo psicologico ... », *art. cit.*, contre B. Inwood, *Ethics and Human Action*, *op. cit.*, p. 178-18, qui estime notamment que cette notion de quasi-passions implique forcément un affaiblissement du monisme rationnel. À propos de Posidonius, cf. J. Cooper, « Posidonius on Emotions » dans J. Sihvola et T. Engberg-Pederson (éds.), *The Emotions in hellenistic philosophy*, Dordrecht-Boston-Londres, 1998, p. 71-111. À propos de Sénèque, cf. B. Inwood, « Seneca and Psychological dualism », dans J. Brunschwig et M. Nussbaum (éds.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind.*, Cambridge, Cambridge UP, 1993, p. 150-183. À propos de la distinction entre pré-passion et passion, qui rend notamment possible la marge de manœuvre du progressant, cf. R. Sorabji, « Chrysippus, Posidonius, Seneca : A High-Level Debate on Emotions », dans J. Sihvola et T. Engberg-Pederson (éd.), *op. cit.*, p. 149-169. Pour un très bon état de la question, on se reportera à J. Dross, *op. cit.*, p. 139-149.

surévaluation ou un comportement associé à une surévaluation quasi-spontanée, cela revient à produire localement, de façon consciente et maîtrisée une certaine réaction affective spontanée qui correspond tout à fait à ce que les stoïciens identifient comme des commencements de passions. Cela revient d'autre part à s'appuyer sur la propension – qui est apparu caractéristique d'une anthropologie factuelle¹ – à toujours affubler la chose ou l'événement d'un jugement qui ne la concerne pas. Les quasi-passions sont au cœur d'une stratégie thérapeutique chez Sénèque, qui s'inspire sans doute encore de Posidonius². Marc Aurèle en propose un usage original qui se rapprocherait, toutes proportions gardées, de ce que Posidonius nomme procédé « éthologique »³ puisque celui-ci vise à susciter une réaction sur la base d'une description imagée qui est censée « saisir » ou encore de l'usage, chez Sénèque, d'une représentation de la philosophie qui est censée entraîner de manière irrésistible le disciple⁴, à cette différence près que Marc Aurèle vise à susciter une émotion que l'on ne devrait pas ressentir. On pourrait également rapprocher cet usage thérapeutique fondé sur l'excès symétrique de l'image employée par Épictète à propos du dégoût éprouvé à l'occasion de telle ou telle activité : traiter ce dégoût indu – comme aussi toute surévaluation – consiste à faire pencher à la balance en sens inverse « et non sans excès » (ὕπερ τὸ μέτρον)⁵.

Le procédé de redescription s'applique aussi à des surévaluations négatives où la redescription va *donc* avoir un effet apaisant. Certaines redescriptions de la mort la présentent comme un simple changement, une simple transformation ou recomposition des éléments⁶. Encore une fois, toutes les représentations envisagées sont correctes au sens où elles disent effectivement quelque chose de vrai sur l'objet. Cependant, elles fonctionnent grâce à l'effet affectif qu'elles produisent et qui permet de déconstruire une surévaluation. C'est en ce sens qu'il nous a semblé légitime de les considérer comme des représentations *stratégiques* qui délivrent une certaine représentation de l'objet susceptible de produire un certain affect qui vient contrer la surévaluation

¹ Cf. chapitre 6, section 1. 3.

² M. Nussbaum, « Poetry and the Passions », dans J. Brunschwig et M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 97-149. Voir également le témoignage de Posidonius qui décrit un procédé « éthologique » qui se fonde sur la description imagée – et donc saisissante – du comportement passionnel.

³ Sénèque, *Ep. Mor.*, 95, 66-67 décrit ce procédé en le rapportant explicitement à Posidonius.

⁴ Sénèque, *Ep. Mor.*, 115, 3-8.

⁵ Épictète, *Diss.*, III 12, 7, 1-2 : « je suis incliné au plaisir : je me précipiterai dans la direction opposée, et cela avec excès, pour m'exercer » (ἑτεροκλινῶς ἔχω πρὸς ἡδονήν· ἀνατοιχῆσω ἐπὶ τὸ ἐναντίον ὑπὲρ τὸ μέτρον τῆς ἀσκήσεως ἕνεκα).

Traduction J. Souilhé

⁶ Marc Aurèle, *P VI* 28.

qui pose problème. On notera cependant une dissymétrie entre le traitement des surévaluation positive et celui des surévaluations négatives : alors que le traitement des premières repose sur un affect que ne devrait appeler aucun objet du monde (le dégoût), le traitement des seconde repose sur un affect tout à fait légitime (sentiment de tranquillité).

Il s'agit en définitive d'arriver à se représenter le monde d'une manière différente par rapport à la manière traditionnelle de voir les choses. En effet, nos désirs et nos dégoûts sont des surévaluations qui se fondent sur une manière généralement courante de se représenter les choses : une perspective appétante pour la nourriture, une perspective effrayante pour la mort par exemple. Il s'agit donc chaque fois d'opposer à la manière traditionnelle de voir les choses, une perspective différente, décalée, insolite pour rétablir l'équilibre. Et c'est le décalage qui conduit à un état de quiétude, un état où la surévaluation est réduite. Il s'agit de se représenter les choses de telle sorte que la surévaluation soit effectivement et affectivement réduite. En témoignerait l'injonction à la dénomination « propre » qui s'oppose manifestement à la dénomination traditionnelle, à la dénomination qui traduit l'état affectif indu dans lequel on se trouve. Remplacer la dénomination traditionnelle par une autre est en effet, grâce à la connotation des termes, une certaine manière de prendre une perspective sur les choses. Marc Aurèle fait état de ce procédé en disant qu'il convient d'appliquer à la chose son « nom propre » (τὸ ἴδιον ὄνομα). Épictète en donne un excellent exemple à propos de la mort¹. Le procédé s'applique aussi bien à des surévaluations positives (le gigot est un cadavre) qu'à des surévaluation négatives (la mort est une restitution).

Description, définition, dénomination sont trois opérations intrinsèquement associées et caractéristiques de ce premier procédé comme en témoigne Marc Aurèle qui les associe explicitement². De la même manière que Marc Aurèle empruntait aux cyniques la notion de τῦφος,

¹ Épictète, *Man.*, 11, 1 : « De rien, ne dis jamais (Μηδέποτε ἐπὶ μηδενὸς εἴπης) 'je l'ai perdu' (ἀπώλεσα αὐτό), mais 'je l'ai rendu' (ἀπέδωκα). Ton enfant est-il mort ? Il a été rendu. Ta femme est-elle morte ? Elle a été rendue. 'On m'a enlevé mon domaine'. Eh bien, lui aussi a été rendu. 'Mais c'est un méchant que celui qui me l'a enlevé'. Que t'importe par le moyen de qui le donateur te l'a réclamé ? Tant qu'il te laisse, prends-en soin comme du bien d'autrui, ainsi que font de l'auberge ceux qui y passent » (Μηδέποτε ἐπὶ μηδενὸς εἴπης ὅτι 'ἀπώλεσα αὐτό', ἀλλ' ὅτι 'ἀπέδωκα'. τὸ παιδίον ἀπέθανεν; ἀπεδόθη. ἡ γυνὴ ἀπέθανεν; ἀπεδόθη. 'τὸ χωρίον ἀφηρέθην.' οὐκοῦν καὶ τοῦτο ἀπεδόθη. 'ἀλλὰ κακὸς ὁ ἀφελόμενος.' τί δὲ σοὶ μέλει, διὰ τίνας σε ὁ δοῦς ἀπήτησε; μέχρι δ' ἂν διδῶ, ὡς ἀλλοτρίου αὐτοῦ ἐπιμελοῦ, ὡς τοῦ πανδοχείου οἱ παριόντες). Traduction É. Bréhier. Voir également *Diss.*, I 12, 20 sq. à propos de l'« isolement » (ἐρημία) qu'il conviendrait d'appeler (ἔδει καλεῖν) tranquillité (ἡσυχία) d'autant plus que, dans le passage en question, celui qui s'afflige d'être seul ne supporte pas non plus ses semblables. Cf. également III 13 qui montre que le fait d'être seul ne suffit pas pour parler d'isolement.

² Marc Aurèle, *P* III, 11, 1-12, 1 : « Définir (τὸ ὄρον) et décrire (ὑπογραφὴν ποιῆσθαι) toujours l'objet dont l'image se présente à l'esprit, de sorte qu'on le voie distinctement tel qu'il est par essence, à nu, en entier, sous toutes ses faces ; et lui appliquer en soi-même son nom propre (τὸ ἴδιον ὄνομα) et les noms des éléments dont il fut composé et dans lesquels il se résoudra » (τὸ ὄρον ἢ ὑπογραφὴν ἀεὶ ποιῆσθαι τοῦ ὑποπίπτοντος φανταστοῦ, ὥστε αὐτὸ ὁποῖόν ἐστι κατ' οὐσίαν, γυμνόν, ὅλον δι' ὅλων διηρημένως βλέπειν καὶ τὸ ἴδιον ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὰ ὀνόματα ἐκείνων, ἐξ ὧν συνεκρίθη καὶ εἰς ἃ ἀναλυθήσεται, λέγειν παρ' ἑαυτῷ).

les procédés susceptibles de crever cette bulle de surévaluation sont également hérités des cyniques, notamment en ce qui concerne la notion de « discours propre » – οἰκειος λόγος chez les cyniques¹ – dont on pourrait retrouver certains éléments déjà chez les premiers stoïciens². Pourtant, chez les stoïciens, la dénomination « propre » n'est pas une arme destinée à dénoncer les travers d'autrui, mais bien un discours que l'on s'adresse à soi-même et qui repose sur l'idée que changer le mot – solitude, perte – change la réalité car il exprime, pour nous, une appréhension différente de la réalité. On performe une approche différente de la réalité. Décrire, définir, nommer sont trois opérations interdépendantes qui mettent la chose à l'épreuve (ἐλεγχος), ou plus précisément la perception de la chose, la chose en tant qu'elle suscite une activité de l'imagination non contrôlée³. Il s'agit de s'auto-persuader.

2. Un autre procédé consiste à mettre les choses en perspective. Elles se trouvent, de ce fait, relativisées et perdent leur caractère trop séduisant ou trop effrayant. Il s'agit, encore une fois, de réduire la dimension incitative de l'objet pour nous. Marc Aurèle, mais également Sénèque et dans une moindre mesure Épictète se rejoignent sur ce point. Le processus s'adapte aussi bien aux objets surévalués positivement (la renommée)⁴ que négativement (la mort)⁵.

On distinguera premièrement une mise en perspective *spatiale*. Le regard surplombant⁶ que Marc Aurèle rattacherait à Platon⁷ consiste à « contempler » (ἐπιθεωρεῖν)¹ ou à « considérer »

¹ A. Brancacci, *Oikeios Logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, Bibliopolis, 1990 (= *Antisthène : le discours propre*, traduit par S. Aubert, Paris, Vrin, 2005. Voir également T. Bénatouil, « Comment faire de la liberté avec des mots ? Critiques et usages de la parole chez Diogène le Cynique », dans B. Cassin et C. Lévy (éds.), *Genèses de l'acte de parole, dans le monde grec*, romain et médiéval, Brepols, Turnhout, 2011.

² G. Romeyer Dherbey, « Zénon appelle les choses par leur nom ; la chasteté de la langue d'après les Stoïciens », *Mesures*, 1990, p. 47-59.

³ Sur ce point, cf. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., cours du 24 février, première heure, p. 277 sq. qui insiste davantage sur la mise à l'épreuve sans prendre en compte ce que nous avons appelé les « représentations stratégiques ».

⁴ Marc Aurèle, *P IX 30*, 1, 5-8.

⁵ Marc Aurèle, *P IV 48*.

⁶ P. Hadot, *QQP*, p. 309-314, attribue une importance toute particulière à ce procédé : il le redécrit comme une méditation contemplative par laquelle le philosophe adopte une perspective universelle. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 268 sq. s'intéresse à la « vue plongeante » et à ses enjeux à partir de la préface à la première partie de *Questions naturelles* de la *Consolation à Marcia* : « vue plongeante de soi sur soi qui englobe le monde dont on fait partie et qui assure ainsi la liberté du sujet dans ce monde lui-même ».

⁷ Marc Aurèle, *P VII 48* : « Belle idée de Platon : Eh bien celui qui discourt sur les hommes doit considérer aussi, comme de quelque lieu élevé ce qui se passe. (...) Tout le pêle-mêle et les contrastes qui contribuent au bel ordre de l'ensemble » (Καλὸν τὸ τοῦ Πλάτωνος· Καὶ δὴ περὶ ἀνθρώπων τοὺς λόγους ποιούμενον ἐπισκοπεῖν δεῖ καὶ τὰ ἐπίγεια ὡσπερ ποθὲν ἄνωθεν κάτω (...) τὸ παμμιγῆς καὶ τὸ ἐκ τῶν ἐναντίων συγκοσμούμενον). Nous suivons le texte établi par J. Dalfen. 1. Farquharson ne retient pas ce début de texte, pourtant attesté dans le manuscrit Vatic. gr. 1950 saec. XIV et dans l'édition princeps de Xylander. 2. Le passage n'est pas littéralement dans Platon mais pourrait faire penser, comme le suggère É. Bréhier à

(ἐπισκοπεῖν)² d'en haut (ἄνωθεν) pour se dire que le coin où l'on vit et ce qui nous apparaît si important n'est qu'un infime point dans l'immensité³ ou bien saisir le mouvement d'harmonie des contraires⁴. La mise en perspective *temporelle* est également très utilisée. Elle consiste à « imaginer » (ἐπινοεῖν) la vie que d'autres ont vécue avant nous, jadis (πάλαι) et que d'autres vivront après nous (μετὰ + accusatif)⁵ pour affirmer que ce à quoi l'on accorde tant d'importance n'est qu'un instant comparé à l'éternité⁶ et que, finalement, tout passe et s'efface et qu'il est absurde d'accorder une valeur à ces choses-là⁷.

Dans ce fleuve (ἐν τούτῳ τῷ ποταμῷ), de quel objet parmi ceux qui passent en courant, pourrait-on faire cas (ἐκτιμᾶ-ω), puisqu'il n'est pas possible de s'arrêter sur aucun ? C'est comme si l'on se mettait à s'éprendre d'un de ces moineaux qui volent auprès de nous et qui déjà se sont éloignés de nos yeux.⁸

Marc Aurèle aime aussi à évoquer la succession des générations des Empereurs⁹, des médecins et des savants¹⁰. La mise en perspective temporelle peut aussi fonctionner sous forme d'anticipation : dans quelques temps, tout le monde t'aura oublié, la gloire est vaine¹¹, ou encore en se mettant devant les yeux les conséquences négatives associées à la possession de tel objet ou à la satisfaction de tel plaisir¹². On pourrait également considérer comme une mise en perspective de ce type le procédé qui consiste à jouer sur l'effet dilatoire du temps, en s'accordant un délai (χρόνου διατριβῆς) avant de céder à son désir, délai qui permet de reprendre ses esprits et d'examiner les tenants et les aboutissants de l'objet

Théétète, 175d ou *Sophiste*, 216c. Breithaupt, 1913 a suggéré Καλὸν ... Πυθαγόρου. 3. D'autre part, κάτω est une correction de Casaubon pour κατὰ du manuscrit et de l'édition princeps, que J. Dalfen suit ici.

¹ Marc Aurèle, IX 30.

² Marc Aurèle, P VII 48.

³ Marc Aurèle, P VI 36, 1, 1-3 : « L'Asie, l'Europe sont des coins de l'univers ; tout océan n'est qu'une goutte dans l'Univers ; un Athos, une motte dans l'Univers (...) » (ἡ Ἀσία, ἡ Εὐρώπη γωνία τοῦ κόσμου· πᾶν πέλαγος σταγὼν τοῦ κόσμου· Ἀθῶς βωλᾶριον τοῦ κόσμου). Traduction TP.

⁴ Marc Aurèle, P VII 48, texte cité ci-dessus ; IX 30, 1, 1-5.

⁵ Marc Aurèle, P IX 30, 1, 3-4 : « Imagine la vie que d'autres vivaient au temps jadis et celle qu'on vivra après toi » (ἐπινοεῖν δὲ καὶ τὸν ὑπ' ἄλλων πάλαι βεβιωμένον βίον καὶ τὸν μετὰ σὲ βιωθησόμενον).

⁶ Marc Aurèle, P VI 36 : « tout le présent (n'est qu') un point de l'éternité » (πᾶν τὸ ἐνεστὼς τοῦ χρόνου στιγμή τοῦ αἰῶνος). Traduction TP.

⁷ Marc Aurèle, P VI 15 : « Sans cesse entre les choses, les unes se hâtent d'être, les autres se hâtent d'avoir été, et, de ce qui vient à l'être, quelque partie déjà s'est éteinte. (Τὰ μὲν σπεύδει γίνεσθαι, τὰ δὲ σπεύδει γεγονέναι, καὶ τοῦ γινομένου δὲ ἤδη τι ἀπέσβη). Écoulements et transformations renouvellent le monde constamment, comme le cours ininterrompu du temps maintient toujours nouvelle la durée infinie ». Traduction TP. Voir également V 23.

⁸ Marc Aurèle, P VI 15, 1, 4-7. ἐν δὴ τούτῳ τῷ ποταμῷ, ἐφ' οὗ στήναι οὐκ ἔξεστιν, τί ἂν τις τούτων τῶν παραθεόντων ἐκτιμήσειεν; ὥσπερ εἴ τις τις τῶν παραπετομένων στρουθαρῶν φιλεῖν ἄρχοιτο, τὸ δ' ἤδη ἐξ ὀφθαλμῶν ἀπελήλυθεν. Traduction TP.

⁹ Marc Aurèle, P IV 32.

¹⁰ Marc Aurèle, P III 3 ; IV 48.

¹¹ Marc Aurèle, P IX 30, 1, 5-8.

¹² Épictète, *Man.*, 34.

en question¹. La mise en perspective concerne alors moins l'objet de la représentation que le fait même d'avoir cette représentation et la force du désir actuel. La perspective temporelle fait donc très souvent appelle à la mémoire². À ces perspective spatiales et temporelles, il faudrait enfin ajouter une mise en perspective *culturelle* – qui consiste cette fois à imaginer la vie que vivent d'autres peuples, la vie des βαρβαροί³ – ou *ontologique* – qui consiste à se représenter ce que Zeus fait ou ferait : ce que nous appelons solitude et isolement ne nous paraîtra pas plus terrible que la position du dieu au moment de l'embrasement du monde⁴.

La mise en perspective joue, on le voit, un rôle significatif et ambivalent dans la constitution de soi. La mise en perspective qui dévalue les objets que l'on prise généralement contribue à l'invalidation d'un moi illusoire qui se réfugierait dans les honneurs, dans les plaisirs, dans les possessions, dans les codes d'une culture. Tout cela est éphémère et fragile, contingent et il est vain de s'y investir sans mesure, sachant que l'on dispose de quelque chose d'inébranlable. D'autre part, la mise en perspective touche également l'humanité en soi et en tout autre. Si les stoïciens exaltent la grandeur de l'homme doué de raison, dont l'âme est un fragment détaché de l'âme divine, l'homme – y compris le sage – est aussi un individu vivant et par conséquent mortel, un individu qui s'inscrit dans une économie cosmique où il occupe une place privilégiée, certes, mais qui néanmoins le dépasse en tant qu'individu. Plus fondamentalement, la mise en perspective contribue à réduire la fierté qui pourrait survenir à propos d'un moi correctement élaboré. En effet, considéré « en transparence » ou en fonction de son origine, l'homme est théophore : il porte un dieu en lui⁵. C'est, encore une fois, ce qui fait sa grandeur, mais cela revient également à destituer de son importance le moi constitué sur la base d'une distinction entre ce qui dépend de soi et ce qui n'en dépend pas. La constitution d'un moi pérenne n'est pas un terme ultime, c'est une manière de soigner un autre en soi, une manière de contribuer aux effets d'harmonie du monde. Les stoïciens insistent beaucoup sur la nécessité de perdre le sentiment de son importance, d'autant plus pour celui qui est parvenu à

¹ Épictète, *Man.*, 20.

² Sur la mémoire chez Marc Aurèle et son rôle, opposé à celui que lui font jouer les épicuriens, cf. G. Reydam-Schils, « Social Ethics and Politics », dans M. Van Ackeren (éd.), *Blackwell Companion to Marcus Aurelius*, Blackwell Publishing Ltd., 2012, p. 437-452, notamment p. 439. Voir également pour le rôle de la mémoire dans le stoïcisme impérial en général *Ead.*, « Philosophy and Education in Stoicism of the Roman Imperial Era », *Oxford Review of Education* 35.5, 2010, p. 561-574.

³ Marc Aurèle, *P IX* 30, 1, 4-5 : « Imagine encore la vie (...) qu'on vit aujourd'hui chez les peuples étrangers » (ἐπινοεῖν δὲ καὶ (...) τὸν νῦν ἐν τοῖς βαρβάροις ἔθνεσι βιούμενον). Traduction *TP*.

⁴ Épictète, *Diss.*, III 13, 1-8.

⁵ Épictète, *Diss.*, II 18, 11-12

constituer un moi pérenne¹. La philosophie ne peut en aucun cas être considérée comme un faire-valoir qui serait une occasion d'orgueil. Il n'y a aucune raison pour le progressant avancé d'être fier et de s'enorgueillir². Il s'agit en quelque sorte d'humilier un moi fraîchement constitué. Une certaine conception du moi se lit dans ce procédé : s'il importe de cantonner son moi rigoureusement par rapport à l'altérité mondaine, ce moi n'est pas le terme du trajet et il est davantage reconnaissance en soi d'une altérité fondamentale pour laquelle il importe de témoigner. C'est un privilège du singulier sur l'individuel qui émerge³.

3. Très proche du précédent, un troisième procédé consiste à rattacher l'événement en question à l'ordre des choses et de la nature, à un tout fonctionnel qui vient justifier l'événement actuel et détruit une éventuelle surévaluation négative. À cela se rattache la banalisation de l'événementiel

Tout ce qui arrive est aussi banal et familier que la rose au printemps et les fruits en été : de ce genre sont, la maladie, la mort, la calomnie, la trahison et tout ce qui réjouit et afflige les insensés.⁴

Faire des éléments qui spontanément nous dégoûtent ou nous effraient des éléments « banals et familiers » revient à les inscrire dans l'ordre des choses en rendant ainsi totalement vaine et absurde notre colère à leur égard : on ne se fâche pas contre un quelqu'un qui sent le bouc : il a les aisselles qu'il a⁵. Il est tout aussi absurde de se fâcher et de s'emporter contre ce contre quoi l'on s'emporte, quoi que cela soit : puisque cela arrive, cela est naturel et dans l'ordre des choses, y compris – Marc Aurèle y insiste dans le texte que nous citons – les fautes commises par autrui dont il est pourtant pleinement responsable⁶. L'appel à la remémoration, à la méditation (*μελετή* / *meditatio*), très

¹ L'exemple du don chez Marc Aurèle, *P V*, 6, est révélateur de ce dessaisissement de soi. C'est d'une certaine manière « sans conscience » (*ἀπαρακολουθήτως*), qu'agit celui qui donne et qui n'est pas « fasciné par son bienfait ». Et le commentaire de P. Hadot, *Introduction aux « Pensés »*, *op. cit.*, p. 325 : « Être conscient de faire le bien, c'est à la fois se composer artificiellement une attitude, se complaire dans cette affectation et ne pas consacrer toute son énergie à l'action elle-même ».

² Épictète, *Man.*, 13 ; 23

³ À ce propos, nous renvoyons au travail déjà cité « Le sujet, entre schizophrénie et dépression », notamment troisième partie.

⁴ Marc Aurèle, *P IV* 44.

⁵ Marc Aurèle, *P V* 28.

⁶ Il rejoint en cela une perspective chrysippéenne dont Plutarque *De Stoic. Rep.*, XXXV, 1050E, 12-F, 3 = *SVF II*, 1181 extrait partiel, 1182) = *LS* 61R, témoigne en citant le traité *De la nature* : « « Le vice, en comparaison avec les événements terribles, a quelque raison qui lui est propre. Car d'un côté il se produit en accord avec la rationalité de la nature » (*ἡ δὲ κακία πρὸς τὰ δεινὰ συμπτώματα ἰδίον τιν' ἔχει λόγον. γίνεται μὲν γὰρ καὶ αὐτὴ πως κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον*).

fréquente chez nos auteurs, ainsi que le savoir, notamment de l'économie cosmique et du rapport entre les êtres, s'inscrivent ici dans une stratégie de conversion du regard, une stratégie de « voir comme ».

B. Remarques

1. Déconstruction, mise en perspective, banalisation sont des procédés qui viennent contrer une surévaluation ou une quasi surévaluation positive ou négative et dont certaines de ces techniques font davantage appel aux raisonnements tandis que d'autres privilégient une rhétorique de l'évidence. Nous avons également distingué entre l'appréciation correcte qui résulte directement d'un changement de perspective¹ d'une part et, d'autre part, un jugement correct qui résulte de la mise en opposition entre deux représentations habituelles contraires².

2. Ces techniques de dévalorisation répondent à l'injonction, que l'on trouve chez Épictète, à « retourner » (στρέφω) le masque³.

De telles craintes (*scil.* la peur de la mort), Socrate les appelait avec raison des masques de *Mormô* (μορμολύκεια). De la même manière que les masques (προσωπεΐα) apparaissent terribles (δεινά) et effrayants (φοβερά) aux enfants (παιδία), à cause de leur inexpérience (ἀπειριαν), nous aussi nous éprouvons (πάσχομεν) la même chose à propos des réalités pour la même raison et de la même façon que les enfants par les épouvantails. Car l'enfant, qu'est-il ? Ignorance. (ἄγνοια) Qu'est-il ? Manque d'instruction. (ἀμαθία) Mais dans les choses qu'il connaît, il ne nous est nullement inférieur. La mort, qu'est-elle ? Un *mormolukeion*. Retourne-le et tu verras ; regarde, il ne mord pas (στρέψας αὐτὸ κατάμαθε· ἰδοῦ, πῶς οὐ δάκνει).⁴

Les objets qui suscitent l'effroi sont en effet assimilés à des « masques » (προσωπεΐα)⁵ et plus précisément des μορμολύκεια, c'est-à-dire des masques de *Mormô*¹, des masques de croquemitaines et

¹ Marc Aurèle, *P VI* 15 entre autres.

² Marc Aurèle, *P VI* 13.

³ Épictète, *Diss.*, II 1, 19, 2.

⁴ Épictète, *Diss.*, II 1, 15, 1-17, 2. ταῦτα δ' ὁ Σωκράτης καλῶς ποιῶν μορμολύκεια ἐκάλει. ὡς γὰρ τοῖς παιδίοις τὰ προσωπεΐα φαίνεται δεινὰ καὶ φοβερὰ δι' ἀπειριαν, τοιοῦτόν τι καὶ ἡμεῖς πάσχομεν πρὸς τὰ πράγματα δι' οὐδὲν ἄλλο ἢ ὡσπερ καὶ τὰ παιδία πρὸς τὰς μορμολυκείας, τί γὰρ ἐστὶ παιδίον; ἄγνοια. τί ἐστὶ παιδίον; ἀμαθία. ἐπεὶ οὖν οἶδεν, κάκεῖνα οὐδὲν ἡμῶν ἔλαττον ἔχει. θάνατος τί ἐστίν; μορμολύκειον. στρέψας αὐτὸ κατάμαθε· ἰδοῦ, πῶς οὐ δάκνει. Traduction J. Souilhé légèrement modifiée.

⁵ Épictète, *Diss.*, II 1, 15, 3. C'est le terme προσωπεῖον et non celui de πρόσωπον qui est utilisé. Προσωπεῖον, attesté à partir du III^e siècle est un dérivé de πρόσωπον. Ce sont deux manières dont disposent les Grecs pour rendre compte du masque dans le domaine scénique et rituel et, si πρόσωπον l'emporte souvent, certains auteurs utilisent les deux termes indifféremment (Plutarque qui parle dans le traité *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 56F du προσωπεῖον de Néron et dans *Comparationis Aristophanis et Menandri compendium*, 853D du πρόσωπον qu'un accessoiriste vient de fabriquer). Προσωπεῖον et πρόσωπον revêtent en revanche des sens spécifiques et assument certaines acceptions de façon privilégiée. Seul πρόσωπον désigne les autres catégories de masques que les masques scéniques : les *imagines majorum* des Romains (Cf. Polybe, VI, 73) qui étaient portés pendant les processions ; les masques décoratifs ; les masques cultuels).

par suite à des Croquemitaïnes. Épictète se réclame en cela de Socrate² et reprend une tradition populaire³. L'effroi que causent les choses n'est pas fondé sur la nature de l'objet mais sur l'ignorance de celui qui s'y trouve confronté. L'image du masque, ou, de façon plus développée, de l'effroi causé par le masque sur les enfants, et l'analogie qu'elle rend possible, permet de rendre compte du rapport – illégitime – que la plupart entretiennent avec le monde⁴. Le masque renvoie moins à des objets particuliers qu'à une *catégorie* d'objets définis en fonction de l'effet psychologique qu'ils produisent (ce qui produit de la crainte) et du caractère illégitime de cette crainte. Tout ce qui effraie les hommes, ce ne sont que des masques dans la mesure où l'on craint des maux et où les seuls maux sont en notre pouvoir et qu'il n'y a donc pas lieu de les craindre. Toute crainte est sans objet. Le masque détermine une catégorie de personnes susceptibles d'entrer dans le jeu des masques : les enfants. Autrement dit, ceux qui surévaluent se comportent comme des enfants et appréhendent le monde

Προσωπεῖον insiste davantage sur la matérialité du masque et prend pour sa part en charge la dissimulation que ne peut assumer le masque grec, qui signifie aussi le « visage » et qui, en tant que « masque » ne cache pas mais remplace ce visage. Voir à ce propos F. Frontisi-Ducroux, *Du Masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Paris, Flammarion, 1995, p. 56 : « Le *prosôpeion* s'est chargé des valeurs de dissimulation que le terme unique ne pouvait endosser. Le *prosôpon*-masque comme le *prosôpon*-visage, se devait d'être signe et révélateur. Mais la feinte, voire la tromperie, du *prosôpeion* ne font que transférer sur le plan visuel l'expression de la duplicité humaine dont jusqu'alors le langage s'acquittait très honorablement », p. 56. On comprend que seul *προσωπεῖον* puisse être employé par dans ce texte. Voir également, III 22, 106, 3-7 pour cette acception et cet usage du *προσωπεῖον* : « Lorsque quelqu'un veut effrayer [le Cynique] par un de ces moyens (menaces à l'égard du corps, de la Fortune, du statut social), il lui dit 'va-t'en chercher les enfants : eux, les masques les effraient ; pour moi, je sais bien qu'ils sont en terre cuite et qu'il n'y a rien à l'intérieur » (ὅταν οὖν τις διὰ τούτων αὐτὸν ἐκφοβῆ, λέγει αὐτῷ ὕπαγε, ζήτει τὰ παιδία· ἐκείνοις τὰ προσωπεῖα φοβερά ἐστιν, ἐγὼ δ' οἶδα, ὅτι ὀστράκινά ἐστιν, ἔσωθεν δὲ οὐδὲν ἔχει'). Traduction J. Souilhé

¹ Le *μορμολύκειον* est défini comme « masque à faire peur ». Le terme peut être employé pour un masque tragique, indifféremment tragique ou comique, seulement pour désigner une catégorie de masques laids et difformes. Cf. Aristophane, fr. 31, 1, d'après *The fragments of Attic comedy*, vol. 1, éd. J. M. Edmonds, Leiden, Brill, 1957, qui l'utilise à propos d'un masque comique.

² Cf. Platon, *Phédon* 77e où Cébès demande à Socrate de considérer que, comme les enfants il craint la mort ou plutôt il y a en lui un enfant qui est effrayé par ces choses et demande à Socrate de le convaincre que la mort n'est pas un Croquemitaïne (τούτον οὖν πειρῶ μεταπειθεῖν μὴ δεδιέναι τὸν θάνατον ὡσπερ τὰ μορμολύκεια) ; Cf. aussi *Criton*, 46c et *Gargias*, 473d qui emploient le verbe *μορμολύττομαι*. Voir à ce propos L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, 1982, p. 78. Comme le souligne É. Bréhier, Épictète ne semble pas citer Socrate d'après Platon mais d'après des traditions qui se seraient transmises. Pour un rapprochement de ce passage des *Enretiens* avec Platon, notamment *Phédon*, cf. M. Erler, « Death is a Bugbear : Socratic 'Epode' and Epictetus' Philosophy of the Self », dans T. Scaltsas et A. S. Mason (éds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 99-111.

³ *Μορμώ*, proche des monstres fabuleux *Λάμια* (auxquels Marc Aurèle, XI, 23, fait référence dans un contexte similaire, cf. note ci-dessous) et *Εμπουσα*, est une figure traditionnelle de cauchemar mais spécifiquement des jeux de l'enfance. Cf. M. Patera, « Comment effrayer les enfants : le cas de *Mormô*/*Mormôlukê* et du *mormolukeion* », *Kernos*, 18, 2005, p. 371-390). Voir Aristophane, *Les Oiseaux*, 1244. Chez Callimaque, *Hymne à Diane*, 70, le verbe *μορμύσσομαι* se réfère à la face d'Hermès barbouillée de cendre que la mère de famille appelle à son secours pour faire tenir tranquille les enfants. Le nom peut être compris comme une sorte d'onomatopée, renvoyant à des bruits sourds qui signalent l'arrivée des fantômes. Il est enfin associé au cheval et à la morsure et présente généralement une bouche dentue, dévorante (Cf. Théocrite, *Idylles*, 15, 40 qui reprend la formule des Syracusins : « *Mormô*, le cheval mord » (οὐκ ἄξω τυ, τέκνον. Μορμώ, δάκνει ἵππος)).

⁴ Marc Aurèle, *P* XI 23, reprend cette idée en affirmant que Socrate appelait les *δόγματα* des *Lamies*, *Lamia* étant un monstre similaire à *Mormô*, à cette différence près que l'on perd la référence au masque caractéristique du texte d'Épictète et que ce ne sont plus les choses mais les opinions qui sont effrayantes.

comme des enfants (*παιδία*)¹ qui attribuent des pouvoirs et des intentions bénéfiques ou maléfiques aux choses et aux événements². La référence au masque permet également d'envisager les *causes* de ce rapport erroné au monde : l'ignorance, le manque d'instruction et l'inexpérience. La plupart des gens sont ignorants dans la conduite de la vie. Se dessine alors un horizon pratique sous la forme d'une injonction à « retourner » le masque, c'est-à-dire à voir ce qu'il en est en réalité, à essayer de comprendre ce que sont en réalité les objets qui nous effraient. Il serait tout à fait légitime d'étendre cette injonction à « retourner le masque » aux cas d'objets que l'on chérit. On retrouve d'ailleurs une telle expression chez Marc Aurèle à propos du corps³. Il ne s'agit pas, bien entendu, de retourner physiquement le corps mais, de manière métaphorique, de voir ce qui se cache derrière, de prendre en compte l'envers du décor. Au lieu d'envisager la force, la beauté, on envisage le corps vieux et malade. Il nous semble enfin possible d'interpréter ces pratiques comme des manières de *désenchanter* le monde afin de vivre en adultes dans un monde d'adultes. « Retourner le masque » permettrait de rompre avec ce monde enfantin, ou plutôt avec une appréhension infantile du monde.

3. Ces différents procédés, qui apparaissent parfois associés dans un même texte, reposent sur l'exploitation maîtrisée et thérapeutique de la capacité qu'a l'âme de s'auto-affecter en prenant une certaine perspective sur les choses, en adoptant une certaine focale, en se représentant les choses d'une certaine manière qui peut même parfois faire fonds sur les connotations axiologiques traditionnellement mobilisées. Il s'agit, comme dans le procédé fondé sur l'habitude, de traiter un problème de conviction, de faire en sorte que le jugement correct soit mis en œuvre. L'enjeu est bien entendu toujours de remplacer une représentation erronée par une belle représentation, mais nous distinguons une stratégie qui repose sur l'habitude à mobiliser une représentation correcte, d'une

¹ Épictète emploie très fréquemment l'image des enfants (II 16, 34 ; 39 ; III 15, 5 ; 12) pour rendre compte du comportement de la plupart, l'enfant qui se caractérise par son ignorance, son inexpérience et par le fait qu'il ne maîtrise absolument pas la distinction entre ce qui est lui et sur quoi il a réellement pouvoir et ce qui n'est pas lui et qu'il ne maîtrise pas. De ce fait, les enfants pleurent, se plaignent et y sont encouragés par leur mauvaises nourrices qui, au lieu de les aider en les sermonnant, les entretiennent dans cette expansion illusoire de leur moi (III 19, 4-5). On retrouverait de telles remarques dans les travaux de J. Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, PUF, 1976 (1926), sur le comportement de l'enfant et la construction progressive de son moi qui emprunte entre autre à Freud la notion de « principe de réalité ».

² Voir à ce propos J. Piaget, *op. cit.*, p. 141, qui rend compte de ce finalisme par une perception « animiste » et « artificialiste » du monde. En effet, écrit-il, « la précausalité et le finalisme dérivent directement de cet égocentrisme, puisqu'ils consistent à confondre les liaisons causales et physiques avec les liaisons de motivations psychologiques, comme si l'univers avait l'homme pour centre ».

³ Marc Aurèle, *P VIII 21, 1, 1-2* qui emploie le verbe ἐκστρέφω : « Retourne le et contemple quel il devient par l'effet de la vieillesse, de la maladie, de la débauche » (ἐκστρέψον καὶ θέασαι οἷόν ἐστι, γηράσαν δὲ οἷον γίνεται, νοσήσαν δὲ, † πορνέυσαν). Traduction TP.

stratégie qui conduit à produire cette représentation correcte ou plutôt à éprouver ce qui correspond à la représentation correcte. Dans un cas, c'est à force de me répéter que la mort, parce qu'elle ne dépend pas de moi, n'est pas un mal, que je finis par m'en convaincre. Dans l'autre, c'est parce que je me mets sous les yeux sa place dans le processus cosmique, que je me représente l'ensemble des transformations cosmiques, que je la considère comme une restitution que j'en viens à la considérer autrement.

4. Une dernière remarque s'impose quant au rapport entre le diagnostic et les traitements. Alors qu'Épictète identifie un problème qui concerne au premier chef les profanes, les stratégies envisagées ne leur sont pas accessibles. Les stratégies qui permettent de « retourner le masque », dans la mesure où elles reposent sur une capacité à s'auto-affecter, ne concernent en effet, on l'a dit, que ceux qui ont déjà commencé à changer. Le traitement ne concerne donc qu'une infime partie de ceux qui devraient en bénéficier.

C. Prévenir tout risque de surévaluation

La capacité de l'âme à s'auto-affecter peut également être utilisée pour *prévenir* une éventuelle surévaluation, autrement dit, pour se prémunir contre la surprise et la soudaineté qui sont des adversaires particulièrement redoutables et sournois. Il s'agit de se donner les moyens d'arrêter et de contrôler le devenir d'un éventuel « choc » afin que l'affection préliminaire ne se transforme pas en passion¹, que la nouvelle soudaine et complètement inattendue de la mort de quelqu'un que je chéris ou, de façon peut-être moins dramatique, de mon éviction de telle ou telle charge ne suscite en moi aucun trouble véritable. La surévaluation contre laquelle il s'agit de se prémunir est en effet généralement d'ordre négatif, mais il serait possible d'envisager un travail sur soi pour supporter comme il convient et sans en être troublé une bonne fortune inattendue. La *praemeditatio futurorum malorum*², présente chez nos auteurs, apparaît comme caractéristique de la philosophie³ et elle a fait l'objet d'une attention toute particulière chez M. Foucault⁴ et chez P. Hadot¹.

¹ Sénèque insiste sur ce processus de l'impulsion préliminaire à la passion de colère dans le *De Ira*.

² L'expression se trouve chez Cicéron, *Tusc.*, III, xiv, 29. Nous y revenons plus bas. C'est ainsi que l'on dénomme généralement ce procédé bien que Sénèque n'emploie pas cette expression et que les auteurs grecs emploient différents termes qui ne renvoient pas uniquement à la pré-vision, mais plutôt à la préparation en général et au discours intérieur préalable. Sur cette notion, cf. P. Rabow, *Seelenführung. Methodik der Exerziten in der Antike*, Munich, 1954, p. 160-179.

³ Épictète, *Diss.*, III 10, 6 : « Philosophe, c'est s'être préparé à tous les événements » (παρασκευάσασθαι πρὸς τὰ συμβαινόντα). Voir également Marc Aurèle, *P VI 25*.

⁴ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 445-449 ; 482-482 où il la présente comme « le plus célèbre » des « entraînements en pensée par la pensée » : « Le plus célèbre de ces exercices de pensée était la *praemeditatio malorum*, méditation des maux futurs. (...) Il faut bien comprendre en quoi elle consiste : en apparence, c'est une prévision sombre

Il s'agit essentiellement de se représenter à l'avance ce qui peut arriver et plus précisément de se représenter le « pire »², en général – notamment les aléas de l'humaine condition – ou dans telle situation particulière qui nous concerne, dans telle activité que l'on va entreprendre, en appliquant à cette représentation de l'événement que l'on a – ou plutôt que l'on aurait – tendance à surévaluer les procédés envisagés précédemment, notamment le rattachement à la nature et à l'ordre des choses auquel on participe³. Il s'agit en effet de se représenter ce que tout le monde ou soi-même estime être un mal, *tout en se disant que ce ne sont précisément pas des maux*, en comprenant que ces choses relèvent du cours des choses, ne dépendent pas de moi et n'ont en réalité rien de redoutable. Elle est donc efficace d'emblée puisqu'en réfléchissant de la sorte à ce qu'il peut arriver, j'envisage toujours quelque chose dont je comprends que je n'ai pas à m'en inquiéter⁴. On va « se dire à l'avance » (προλέγω εαυτόν) que l'on va rencontrer des gens qui vont nous blesser, nous injurier⁵, se

et pessimiste de l'avenir. En fait c'est tout autre chose. (...) Cet exercice ne consiste pas à envisager, pour s'y accoutumer, un avenir possible de maux réels, mais à annuler à la fois et l'avenir et le mal. L'avenir puisqu'on se le représente comme déjà donné dans une actualité extrême. Le mal, puisqu'on s'exerce à ne plus le considérer comme tel ».

¹ P. Hadot, « Exercices spirituels », *ES*, p. 29 sq. qui rattache effectivement la *praemeditatio malorum* à la méditation (μελετή/*meditatio*) et à la mémorisation (μνήμη/*memoria*) et la définit ainsi : « On se représentera à l'avance les difficultés de la vie : la pauvreté, la souffrance, la mort ; on les regardera face à face en se rappelant que ce ne sont pas des maux, puisqu'elles ne dépendent pas de nous ; on fixera dans sa mémoire les maximes frappantes qui, le moment venu, nous aiderons à accepter ces événements qui font partie du cours de la Nature ». Voir aussi, « La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle », *ES*, p. 150 sq. : « A cette mémorisation des dogmes s'ajoutent, chez l'empereur philosophe, d'autres exercices spirituels écrits, tout à fait traditionnels eux aussi. Tout d'abord il y a l'examen de conscience dans lequel on observe son progrès spirituel. Et puis il y a l'exercice de la *praemeditatio malorum* destiné à éviter que le sage soit surpris inopinément par l'événement. On se représente donc très vivement les événements fâcheux qui pourraient arriver, tout en se démontrant à soi-même qu'ils n'ont rien de redoutable ». Cet exercice est évoqué dans l'*Introduction aux « Pensées »*, *op. cit.*, p. 331. Sur l'examen de conscience, cf. P. Rabow, *op. cit.*, p. 180-188 et 344-347.

² Voir à ce propos Sénèque, *Ep. Mor.*, 91, qui affirme § 4 : « Il n'y a rien qu'on ne soit tenu de prévoir. Plaçons-nous d'avance dans toutes les conjectures imaginables et méditons, non sur les accidents habituels, mais sur tout les accidents possibles » (*Idéo nihil nobis inprovisum esse debet ; in omnia praemittendus animus cogitandumque non quidquid solet sed quidquid potest fieri*). Traduction NV.

³ Marc Aurèle, *P II 1*, 1-2 : « Le matin, se dire à l'avance : je vais rencontrer un indiscret, un ingrat, un violent, un perfide un arrogant » (ἔωθεν προλέγειν εαυτῶ· συντεύξομαι περιέργῳ, ἀχαριστῳ, ὑβριστῆ, δολερῳ, βασκάνῳ, ἀκοινωνήτῳ). Traduction É. Bréhier. Marc Aurèle poursuit en disant que ce sont là des choses naturelles.

⁴ On retrouve l'idée selon laquelle la *praemeditatio* qui prévient une surévaluation et donc une douleur, un chagrin, en traitant les dangers de la soudaineté, éteint en outre la crainte actuelle, ce que l'on envisageait à propos de l'habitude à se représenter la mort (μελετή θανατοῦ).

⁵ Marc Aurèle, *P II 1*, cité ci-dessus. Galien, *De cognoscendis curendisque animi morbis*, 5, p. 24, l. 8-11 (Kühn), envisage une forme de *praemeditatio*, qui reste néanmoins bien différente de ce que nous traitons puisqu'il s'agit moins de représentation ponctuelle que d'une décision générale sur un comportement libre de passions : « Quant à moi, voici ce qui me paraît meilleur : si l'on veut se tenir le plus possible à l'écart des passions susdites, il faut examiner tout d'abord, une fois levé de son lit et avant toute tâche quotidienne, s'il vaut mieux vivre asservi aux passions ou utiliser en toutes choses le raisonnement » (ἔμοιγε δοκεῖ βέλτιον εἶναι [δοκεῖ] μακρῶ <τὸν βουλόμενον ὡς> ἐπὶ πολὺ ἔχειν ἄνευ τῶν εἰρημένων παθῶν πρῶτον μὲν ἐξαναστάντα τῆς κοίτης ἐπισκοπεῖσθαι πρὸ πάντων τῶν καθ' ἡμέραν ἔργων, ἄρα βέλτιόν ἐστι πάθει δουλεύοντα ζῆν ἢ λογισμῶ χρήσθαι πρὸς ἅπαντα). Traduction V. Barras, T. Birchler, A.-F. Morand, p. 19. P. Hadot, « Exercices spirituels », *ES*, p. 30, note 1 semble les assimiler. Il nous semble au contraire que l'efficacité de la *praemeditatio* réside dans son caractère précis et déterminé.

« représenter à l'avance » (προβάλλω ἑαυτὸν) les conséquences négatives éventuelles de toute activité que l'on entreprend, qu'il s'agisse d'aller aux bains¹ ou de décider d'être athlète de compétition ou encore philosophe². L'enjeu de cette anticipation est avant tout de ne pas être surpris, ce à quoi fait écho l'idée selon laquelle « tout a déjà eu lieu », et qu'il n'y a jamais « rien de nouveau »³. C'est en ce sens que l'absence de surprise ou d'étonnement rejoint d'emblée l'argument de « naturalisation » qui consiste à identifier tel ou tel événement comme relevant de l'ordre des choses et, par conséquent, comme n'étant ni un bien ni un mal. Dans la mesure où le « pire » consiste à perdre ce que l'on chérit le plus, on va se dire, à chaque fois que l'on éprouve de l'agrément, que les personnes en compagnie desquelles on se plaît, y compris soi-même, sont « mortelles »⁴. Par suite, on comprend que la capacité à se représenter actuellement le monde d'une certaine façon *dépend* pour une large part, de cette habitude qui permet de différer la réaction. Celui qui est capable de ne pas se répandre en sanglots et en récriminations à la mort de son fils, c'est celui qui est capable de dire « je savais » (ἤδειν) que j'avais engendré un mortel, ou encore, quand il tombe malade, « je savais » que je pouvais être malade ...⁵ et, surtout, je me le suis fréquemment répété. Ce que je suis capable de me représenter aujourd'hui dépend des bonnes habitudes que je me trouve avoir acquises dans un travail de longue haleine.

La représentation anticipée des événements considérés comme fâcheux est une manière bien particulière de se projeter dans l'avenir ; la représentation en question n'a rien d'un pronostic puisqu'il ne s'agit pas du tout de savoir ce qui va probablement arriver mais, au contraire, ce qui

¹ Épictète, *Man.*, 4, 1, 1-7 : « Quand tu va entreprendre une œuvre quelconque, remets-toi dans l'esprit quelle est cette œuvre. Si tu sors te baigner, représente-toi ce qui se passe aux bains : on vous éclabousse, on vous bouscule, on vous injurie, on vous vole ; tu entreprendras cette œuvre avec plus d'assurance, si tu te dis tout de suite : ' Je veux me baigner et aussi garder ma volonté en accord avec la nature ' » (ὅταν ἄπτεσθαι τινος ἔργου μέλλης, ὑπομίμησθε σεαυτὸν, ὁποῖόν ἐστι τὸ ἔργον. ἐὰν λουσόμενος ἀπίης, πρόβαλλε σεαυτῷ τὰ γινόμενα ἐν βαλανείῳ, τοὺς ἀπορραίνοντας, τοὺς ἐγκρουομένους, τοὺς λοιδοροῦντας, τοὺς κλέπτοντας. καὶ οὕτως ἀσφαλέστερον ἄψη τοῦ ἔργου, ἐὰν ἐπιλέγης εὐθὺς ὅτι λούσασθαι θέλω καὶ τὴν ἔμμαντοῦ προαίρεσιν κατὰ φύσιν ἔχουσαν τηρήσαι'). Traduction E. Bréhier.

² Épictète, *Man.*, 29.

³ Marc Aurèle, *P VII* 49.

⁴ Épictète, *Man.*, 3 : « À propos de chacune des choses qui t'enchantent, te rendent service et te sont chères, n'oublie pas de formuler quelle elle est, en commençant par les plus petites ; si tu aimes une marmite, dis « c'est une marmite que j'aime » ; ainsi si elle se casse, tu ne seras pas troublé ; si tu embrasses ton petit enfant ou ta femme, dis-toi que tu embrasses un être humain ; ainsi, s'il meurt, tu ne seras pas troublé » (Ἐφ' ἐκάστου τῶν ψυχαγωγούντων ἢ χρεῖαν παρεχόντων ἢ στεργόμενων μέμνησο ἐπιλέγειν, ὁποῖόν ἐστιν, ἀπὸ τῶν μικροτάτων ἀρξάμενος. ἂν χύτραν στέργης, ὅτι 'χύτραν στέργω'. κατεαγείσης γὰρ αὐτῆς οὐ ταραχθήσῃ. ἂν παιδίον σαυτοῦ καταφιλήῃς ἢ γυναῖκα, ὅτι ἄνθρωπον καταφιλεῖς. ἀποθανόντος γὰρ οὐ ταραχθήσῃ.). Traduction É. Bréhier légèrement modifiée.

⁵ Épictète, *Diss.*, III 24, 105, 1-106, 1 : « C'est beaucoup de pouvoir se dire en toutes circonstances 'je savais que j'étais mortel', 'je savais que je pouvais m'expatrier', 'je savais que je pouvais être banni', 'je savais que je pouvais être jeté en prison » (μέγα γὰρ ἐπὶ πάντων τὸ 'ἤδειν θνητὸν γεγενῆσθαι'. οὕτως γὰρ ἐρεῖς καὶ ὅτι 'ἤδειν θνητὸς ὢν', 'ἤδειν ἀποδημητικὸς ὢν', 'ἤδειν ἐκβλητὸς ὢν', 'ἤδειν εἰς φυλακὴν ἀπότακτος ὢν'). Traduction J. Souilhé.

pourrait arriver de pire et qui, statistiquement a le moins de chances de se produire¹. Aussi se distingue-telle d'une autre manière de se rapporter à l'avenir et s'y oppose, à savoir l'attitude de « l'esprit est pré-absorbé par l'avenir »². Cela correspond à un aspect caractéristique de la *stultitia*.³ Le *stultus*, qui est l'équivalent du φαῦλος, est celui qui, entre autres, se caractérise par une insatisfaction perpétuelle et veut toujours déjà autre chose que ce qu'il a, passant sans cesse d'un objet à l'autre⁴. Cela revient à ne pas savoir faire usage du présent (τὸ παρόν), le seul moment à notre disposition⁵, alors que la *praemeditatio* est un usage actuel d'une représentation stratégique de l'avenir destiné à faire en sorte que le présent puisse toujours être vécu avec sérénité.

Ce procédé qui consiste à envisager à l'avance le pire pour se prémunir contre la soudaineté du choc devient un thème caractéristique du stoïcisme romain que l'on retrouve aussi bien chez Sénèque que chez Épictète ou Marc Aurèle, les exemples donnés en note en témoignent. Il ne s'agit pourtant pas d'une innovation et Cicéron⁶ présente cette anticipation des maux à venir comme le traitement que les Cyrénaïques⁷ – qui reprennent eux-mêmes une idée très ancienne que l'on retrouve chez Anaxagore⁸ et chez les Tragiques¹ – réservent au chagrin, ce en quoi ils se distinguent des épicuriens² qui privilégient à l'inverse la remémoration des plaisirs passés³.

¹ Voir à ce propos X. Pavie, *La méditation philosophique. Une initiation aux exercices spirituels*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 49-58 : « C'est à l'évidence un exercice, mais où l'incertitude et le calcul probabiliste n'ont pas leur place » (p. 52) ; La *praemeditatio*, ce n'est ni se plaindre ni crier à l'injustice, c'est une technique de représentation du pire ainsi qu'il peut se présenter dans l'avenir, sans faire état des possibilités, des probabilités réelles qu'il advienne » (p. 55). C'est le cas par exemple de l'incendie d'une ville entière dont Sénèque fait état dans la lettre 91. Il est peu probable que cela se produise, mais on doit néanmoins toujours s'y attendre.

² M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 126-130 qui propose une très belle analyse de la *stultitia*. Voir Sénèque, *Ep. Mor.*, 98, 6 : « Bien misérable est l'âme obsédée de l'avenir, malheureuse avant le malheur, toute angoissée par la crainte de ne pas pouvoir conserver jusqu'à la dernière heure les choses qu'elle aime. Elle ne connaîtra jamais le repos, et l'impatience de savoir l'avenir lui ôtera sentiment du présent dont elle aurait pu jouir » (*Calamitosus est animus futuri anxius et ante miserias miser, qui sollicitus est ut ea quibus delectatur ad extremum usque permaneant; nullo enim tempore conquiescet et expectatione uenturi praesentia, quibus frui poterat, amittet*). Traduction NV. Voir également *Ep. Mor.*, 52 et *DTA*.

³ Sur l'interprétation de la *stultitia* comme angoisse liée à l'avenir, cf. D. Viennet, *Il y a malêtre. Essai sur le temps et la constitution du soi contemporain*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 93-95.

⁴ Voir notamment Sénèque, *DTA*, II 6 ; 15.

⁵ Sur l'importance du présent, Marc Aurèle, *P II 14 ; III 10 ; VI 2 ; VI 32 ; VII 68 ; VIII 36 ; XII 1* ; et P. Hadot, « 'Le présent seul est notre bonheur'. La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique », *Diogène* 133, 1986, p. 58-81. Sur l'usage du présent, Sénèque, *De la brièveté de la vie*.

⁶ Cicéron, *Tusc.*, III xiv, 28-xxv, 61.

⁷ Cicéron, *Tusc.*, III xiv, 28-29 : « Les Cyrénaïques estiment que ce n'est pas n'importe quel mal qui produit le chagrin, mais le mal inattendu et inopiné (...). [Les] réflexions qui anticipent sur les maux à venir en adoucissent l'arrivée du fait qu'on les a vus venir de loin. Traduction J. Humbert.

⁸ Cicéron, *Tusc.*, III xiv 30 : « Je savais que j'avais engendré un mortel » ; cf. *DL II*, 13. La citation est également attribuée à Xénophon, *DL II 55* ; cf. également Plutarque, *Consolatio ad Apollonium*, XXXIII, 118F-119A et Élien, *Histoire variée*, III, 3.

C. Traiter les problèmes de sous-évaluation

Réciproquement, par rapport au traitement des surévaluations actuelles ou des risques de surévaluation, la question de la sous-évaluation doit également être prise en compte. En considérant les événements comme des maux, non seulement on se trompe sur leur valeur – on les surévalue négativement – mais dans un autre sens, on n'en saisit pas la richesse intrinsèque. C'est en ce sens que l'on parlerait d'une sous-évaluation réciproque dans toute surévaluation négative. La surévaluation négative néglige une forme de valeur qui réside dans la fonctionnalité et l'harmonie : par exemple, la mort s'inscrit dans une économie cosmique générale et, à cet égard elle joue un rôle tout aussi digne que n'importe quel autre phénomène. Le rattachement à l'ordre du monde et le fait de se rappeler cet ordre, cet enchaînement et cette harmonie permettent non seulement de déconstruire une surévaluation négative mais de traiter également la dévaluation correspondante. Cette capacité se fonde là encore sur une accoutumance à se représenter le monde d'une certaine manière, en opérant une redescription positive cette fois, en se remémorant fréquemment des aspects particuliers, tels l'accord entre certains éléments qui témoignent en faveur d'un ordre⁴.

La sous-évaluation se caractérise en outre comme une cécité à l'harmonie du monde à propos d'éléments qui n'entraînent pas forcément ou pas d'abord un franc dégoût. Et c'est une telle sous-évaluation que permet de traiter la remémoration de l'harmonie du monde. C'est cela que nous semble indiquer le texte de Marc Aurèle très souvent commenté mais néanmoins difficile.

¹ Cicéron cite notamment Euripide, un fragment de la tragédie *Thésée* (§ 29 ; 59), *Iphigénie à Aulis*, v. 15 sq (§ 58), un fragment d'*Hypsipyle* (§ 60) mais également des auteurs latins comme Ennius, *Télamon* (§ 28 ; 58) ou Térence, *Phormion*, II 1, 11 (§ 29 ; 58).

² Dans la mesure où l'avenir est totalement incertain, ils considèrent qu'il n'y a pas lieu de s'en préoccuper et la préméditation des maux s'avère inutile. D'autre part, cette préméditation consisterait à souffrir deux fois. En effet, dans la mesure où la pensée même de la douleur est elle-même chagrin, penser à la douleur est un chagrin. Cf. Cicéron, *Tusc.*, III xiv, 28 : « Pour Épicure, c'est l'opinion du mal qui constitue le chagrin par un effet naturel, en sorte qu'il suffit d'envisager un mal un peu grand avec l'idée qu'il nous est arrivé, pour tomber par le fait même dans le chagrin ». Traduction J. Humbert.

³ Cicéron, *Tusc.*, III, xvi, 35 : « Quant à ce rappel des plaisirs qu'Épicure veut substituer à la contemplation des maux, c'est chimère ». Traduction J. Humbert.

⁴ Épicète, *Diss.*, I 6 ; Marc Aurèle, *P VI* 38.

Il faut encore ne pas perdre de vue (παραφυλάσσω) les vérités comme celles-ci : il n'est pas jusqu'aux effets secondaires des productions naturelles qui n'aient quelque chose de gracieux et d'engageant (τι εὐχαρι καὶ ἐπαγωγόν). Par exemple, le pain que l'on cuit se craquelle par endroits. Or les fentes ainsi formées qui démentent, pour ainsi dire, ce que promettait l'art du boulanger, offrent un certain agrément (ἐπιπρέπει πως) qui excite l'appétit d'une manière toute spéciale. C'est ainsi encore que les figes bien mûres s'entrouvrent et, dans les olives mûres qu'on laisse sur l'arbre, ce sont justement les approches de la pourriture qui donnent au fruit une beauté toute spéciale (ἴδιόν τι κάλλος). De même les épis qui penchent vers la terre, les plis qui sillonnent la peau du front chez le lion, l'écume qui file au groin du sanglier, beaucoup d'autres choses encore, si on les considère isolément, sont loin d'être belles. Néanmoins, du fait qu'elles accompagnent les œuvres de la nature, elles contribuent à les embellir et son attrayantes. Ainsi un homme doué de sensibilité (πάθος) et d'une intelligence (ἐννοια) capable de pénétrer ce qui se passe dans l'univers (τὰ ἐν τῷ ὅλῳ γινόμενα), ne trouvera, pour ainsi dire, rien, même en ce qui arrive par voie de conséquence, qui ne comporte une certaine grâce spéciale. Cet homme ne prendra pas moins de plaisir à voir, dans la réalité la gueule béante des fauves qu'à toutes les imitations qu'en montrent les peintres et les sculpteurs. Même chez la vieille femme et le vieillard, son œil avisé pourra découvrir une certaine perfection, une beauté de saison ; et de même le charme aimable de l'enfant. Beaucoup d'autres cas semblables, que n'admettrait pas le premier venu, mais seulement l'homme vraiment familiarisé avec la nature et ses ouvrages, se rencontreront.¹

Ce texte pose problème dans la mesure Marc Aurèle défend l'idée selon laquelle seul l'homme éduqué est capable de voir la « beauté toute spéciale » des productions naturelles, alors que la plupart des exemples évoqués – la croûte du pain, la maturité des figes, l'inclinaison des épis – ne font nullement l'objet d'une quelconque dévalorisation. Spontanément la croûte craquelée excite l'appétit plus qu'une croûte uniforme ; spontanément, on choisit la fige « trop mûre » plutôt que la fige verte. Les épis qui penchent vers le sol, les plis sur le front du lion ou encore la bave au groin du sanglier ne nous dégoûte pas spontanément au premier abord : nous n'y faisons tout simplement pas attention et, à la limite, c'est l'absence de pli ou l'absence de bave qui nous interpelleraient. En quoi a-t-on besoin de l'œil exercé ? Seul le cas des vieillards semble l'exiger car seul il appelle spontanément le dégoût ou la crainte mais il ressortit alors au problème de la surévaluation négative. On distingue donc trois types de réalités : un cas de valorisation (le pain, les figes, les épis), un cas de sous-évaluation au sens strict (les pli et l'écume), un cas de dévalorisation (les vieillards). La question est donc de savoir en quoi le rôle de l'expert est important et en quoi cela s'accorde avec les exemples donnés au début du texte.

Le choix de la fige trop mûre fait abstraction du fait que cette fige est près de pourrir. Si l'on se représentait la fige sous cet angle, on ne la choisirait sans doute plus étant donné les

¹ Marc Aurèle, *P III 2*. Traduction *TP*.

connotations que Marc Aurèle semble associer au pourri, se distinguant en cela d'un certain goût romain¹. Spontanément, on est séduit par ce qui, si on y réfléchit et si on le considère isolément, nous dégoûte ou nous indispose : à savoir l'écart par rapport à une norme, l'imperfection. C'est l'imperfection de la chose qui la rend attrayante et désirable. Il n'est pourtant pas question de voir en Marc Aurèle un précurseur de l'esthétique du laid ; il n'est pas essentiellement et même pas du tout question d'esthétique au sens moderne du terme. C'est *l'écart* qui rend nombre de choses belles : écart entre le projet du boulanger et le résultat, excès de maturité, déviation de l'épis de la verticale. Ce sont ces choses qui, considérées en elles-mêmes sont des écarts, qui font toute la beauté de la chose. On retrouverait, sur un autre plan, l'acceptation spécifiquement romaine du « renversement » (περιτροπή)². Il ne s'agit pas, rappelons-le, de dire que telle chose n'est pas un mal, mais qu'elle est même un bien, précisément parce qu'elle fait mal. Et c'est là qu'intervient la sensibilité de l'homme d'expérience : il sait que ce qu'il trouve beau vient de cet écart. Par ailleurs, cet écart ne prend sens que par rapport à une perspective très naïve, à une représentation très naïve de la perfection et de la norme. C'est une autre conception, plus riche et plus complexe, de la perfection qui se fait jour.

La sensibilité de l'expert intervient à un autre niveau : il est capable d'appliquer cela à toutes les productions naturelles et de voir la beauté là où personne ne la voit, une thèse beaucoup plus banale que la précédente et à quoi l'on réduit bien trop souvent ce texte. Et la bave du sanglier est l'étape intermédiaire entre une réjouissance spontanée (la croûte du pain) et un dégoût spontané (les vieillards).

À propos de ce dernier groupe de procédés, on parlerait d'un *réenchantement* du monde qui serait la réciproque nécessaire du désenchantement précédent. Le couple enchantement / désenchantement n'est que l'expression d'une appréhension du monde à sa juste valeur qui se sépare tout autant de la surévaluation que de la sous-évaluation. Il est très important de préciser que les opérations de dévalorisation non seulement ne sont pas le seul aspect du processus consistant à considérer le monde à sa juste valeur, mais également, qu'il n'est pas question de suspendre son jugement de valeur, bien au contraire. Il faut certes retrancher les jugements erronés, mais ajouter un jugement correct, celui que donne l'homme d'expérience³. S'il est nécessaire de renoncer à un

¹ Cf. ci-dessus, F. Dupont, « La consommation du pourri et la sociabilité alimentaire à Rome », *art. cité*.

² Cf. chapitre 5, section 1 à propos de cette notion.

³ Marc Aurèle, P VIII 49, cf. chapitre 5, section 2. 2.

jugement erroné, en revanche, il est important de pouvoir porter un jugement de valeur « à bon escient », qu'il s'agisse de reconnaître la valeur toute relative, d'un point de vue humain, des éléments en question ou bien d'insister sur leur appartenance à un tout qui leur confère une valeur d'un point de vue cosmique, comme nous venons de le montrer. Juger les choses à leur juste valeur, pour l'homme éduqué, peut en effet se faire d'un double point de vue : lui-même en tant qu'être raisonnable vivant d'un côté (c'est la question de la conformité à la nature de l'homme) ou du point de vue de la nature (c'est la question de l'harmonie du tout), celui-ci englobant celui-là. On retrouve les deux règles du jugement envisagées au chapitre 3.

7. 3. 2. 3. Modalités concrètes : le discours dans tous ses états

D'après ce que nous venons de dire, il apparaît donc possible d'adopter deux stratégies pour apprendre à porter un jugement correct et, par conséquent, pour se comporter comme il convient. Je peux me convaincre que la mort n'est pas un mal en me répétant fréquemment que, parce qu'elle ne dépend pas de moi, elle n'est pas un mal, en m'habituant à associer la pensée de la mort au jugement qu'elle n'est pas un mal. Mais je peux également m'en convaincre et ne plus gémir en me représentant la mort comme nécessaire à l'ordre cosmique, en me mettant sous les yeux sa nécessité et, paradoxalement, sa fécondité. Il reste à dire que ces deux types de procédés se fondent concrètement sur différents usages du discours, oral ou écrit, transitif ou intransitif, autrement dit sur des pratiques discursives ou scripturaires. Réciproquement, ces pratiques ont une fonction éthopoiétique qui excède les stratégies que nous venons d'envisager. Il est important d'évoquer cet aspect, qui fait référence encore une fois à une manière, pour le discours d'être efficace¹, mais nous n'y insisterons pas étant donné les travaux déjà produits sur cette question et que nous indiquons en note.

On peut imaginer des exercices oraux dans les fins de cours d'Épictète à partir du passage que nous citons² ; mais on peut également imaginer que c'est là un modèle d'exercice que l'élève doit s'astreindre à pratiquer régulièrement pour lui-même. La méditation (*μελετή* / *meditatio*) est, dans ce

¹ Sur cette attention à la dimension pragmatique des textes, cf. M. Foucault, Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, p. 226-228 ; P. Hadot, « Interprétation, objectivité et contresens », *PMV*, p. 106-125, ce que reprend J. Sellars, *The art of living*, *op. cit.* et ses articles cités de 2007 et 2012. Cf. aussi A.-J. Voelke, « La fonction heuristique de la tradition », *La philosophie comme thérapie de l'âme*, p. 1-11. Également « l'intérêt de la raison et l'actualité des textes philosophiques anciens », p. 13-33

² Épictète, *Diss.*, III 8.

registre, une pratique très importante¹ qui est également en cheville avec la mémoire, le rappel fréquent de ce qui a eu lieu.

L'écriture joue pour sa part un rôle extrêmement important dans cette appropriation des principes nécessaires à leur mise en œuvre, ce qui a été souligné à de multiples reprises, ne serait-ce que parce que le texte écrit joue très souvent le rôle de support de la méditation². L'écriture fait notamment référence à la pratique des « notes personnelles » (ὑπομνήματα) dont le texte de Marc Aurèle et un cas paradigmatique. L'écriture est à la fois une pratique en soi³ et elle délivre un objet qui ne vise pas du tout à pallier un défaut de mémoire mais à être le support, nous l'avons dit, d'une méditation. L'écriture, plus que le dialogue, peut user de tous les procédés rhétoriques à sa disposition, ce dont témoignent parfaitement les notes de Marc Aurèle⁴. L'un des procédés consiste à jouer sur la variation dans l'usage d'un même thème.

La pratique d'écriture, notamment dans le cadre des notes personnelles est également en cheville avec la lecture⁵ puisqu'elle sélectionne souvent des passages frappants qu'elle collecte pour les méditer ensuite. La méditation n'a rien d'un exercice solipsiste puisque l'on se retrouve chaque fois avec les pensées d'autrui. Réciproquement, la lecture appelle l'écriture et la méditation, sans quoi elle apparaît comme un exercice stérile⁶. L'écriture, dans le cadre des notes personnelles a également avoir avec l'audition. C'est, nous semble-il, le cas du *Manuel* puisqu'Arrien sélectionne certains passages frappants parmi ses notes de cours auxquels il a assisté. Nous partageons, contre la critique de B. Inwood, l'avis de J. Sellars selon qui le *Manuel* ne serait pas réservé à des débutants mais bien à des confirmés⁷ ; en revanche, il ne nous semble pas possible d'en faire un texte réciproque des *Pensées* au sens où celles-ci seraient le texte rédigé par un élève alors que le *Manuel* serait la production d'un *handbook* par le maître. C'est méconnaître l'origine du texte qui est une compilation d'Arrien.

¹ Voir à ce propos R. J. Newman, « *Cotidie meditare* : Theory and practice of the *meditatio* in Imperial Stoicism », *ANRW* II, 36.3, 1989, p. 1473-1517 ; également X. Pavie, *La méditation philosophique. Une initiation aux exercices spirituels*, Paris, L'Harmattan, 2010.

² J. Sellars, « Stoic practical Philosophy in the Imperial Period », *art. cit.*, p. 136.

³ P. Hadot, *Introduction aux « Pensées »*, *op. cit.*, p. 62-69 ; M. Foucault, « L'écriture de soi », p. 1237.

⁴ Voir à ce propos A. Giavatto, *Interlocutore di se stesso. La dialettica di Marco Aurelio*, *op. cit.*

⁵ M. Foucault, « L'écriture de soi », *art. cit.*, p. 1239-1240.

⁶ Sénèque, *Ep. Mor.*, 2.

⁷ J. Sellars, « Stoic practical Philosophy in the Imperial Period », *art. cit.*, p. 136 : « This text is devoted to the process of philosophical habituation and digestion, that is, to spiritual exercises conceived as an essential second stage of philosophical education ».

L'écriture peut également être adressée à autrui dans le cadre d'une correspondance, ce dont M. Foucault analyse très bien les enjeux¹. La correspondance est pour sa part parfaitement exemplifiée par les lettres que Sénèque adresse à Lucilius². M. Foucault, qui mentionne également la correspondance de Plutarque, analyse de façon remarquable l'enjeu de l'échange épistolaire dans le cadre de la transformation de soi.

7. 3. 3. Le travail sur le réel qui ne dépend pas de nous

Outre un travail portant sur les opinions elles-mêmes, grâce à l'exploitation variée de la capacité de l'âme à s'auto-affecter, il importe de prendre en compte d'autres types de procédés qui portent non plus sur les représentations elles-mêmes, sur les opinions que l'on se force à avoir ou auxquelles on s'habitue, mais bien sur la situation et plus généralement sur le réel ainsi que sur le corps et sur lesquelles nos auteurs s'accordent. On distinguera là encore deux aspects : l'un qui porte sur l'habituance et l'accoutumance, l'autre au contraire sur le souci des rencontres.

7. 3. 3. 1. L'accoutumance et l'importance du corps

Certains concernent la situation telle qu'elle est. C'est le cas de Sénèque qui envisage certes la nécessité de s'accoutumer à son état³, mais qui s'intéresse aussi aux moyens de se préparer à subir un état moins avantageux. Il n'est pas du tout question de se faire souffrir⁴ mais, par exemple, de n'absorber une boisson ou une nourriture que dans la mesure où elles apaisent la soif et la faim ou de n'utiliser un vêtement que dans la mesure où il protège du froid et la maison des intempéries et non pour la parure⁵, ce qui s'avère être un véritable exercice pour celui qui a les moyens du luxe et dont

¹ M. Foucault, « L'écriture de soi », *art. cit.*, p. 1244 : « Malgré tous les points communs, la correspondance ne doit pas être considérée comme le simple prolongement de la pratique des *hypomnēmata*. Elle est quelque chose de plus qu'un entraînement de soi-même par l'écriture, à travers les conseils et les avis qu'on donne à l'autre : elle constitue aussi une certaine manière de se manifester soi-même aux autres » ; p. 1245 : « La réciprocité que la correspondance établit n'est pas seulement celle du conseil et de l'aide ; elle est celle du regard et de l'examen. La lettre qui, en tant qu'exercice, travaille à la subjectivation du discours vrai, à son assimilation et à son élaboration comme 'bien propre' constitue aussi et en même temps, une objectivation de l'âme ».

² M. Nussbaum, *The Therapy of Desire, op. cit.*, p. 337 donne une fonction thérapeutique majeure à cette correspondance : « the greatest body of surviving Stoic therapeutic writing », ce que J. Sellars, « Stoic practical Philosophy in the Imperial Period », *art. cit.*, nuance en faisant valoir que nombre de lettres ont un contenu très théorique.

³ Sénèque, *DTA*, X, 2-4.

⁴ Sénèque, *Ep. Mor.*, 64, 45. On atteint l'état parfait non dans le jeûne et la souffrance du corps, mais « quand son âme est sans agitation et son corps sans souffrance ». Traduction *NV*.

⁵ On retrouve un tel souci de la modération chez Musonius, *D.*, XVIII A-B à propos de la nourriture, XIX à propos des vêtements et XX à propos du mobilier.

l'éducation l'a habitué à vivre dans l'aisance. C'est en ce sens que Sénèque met en place et engage Lucilius à mettre en œuvre ce que M. Foucault qualifie de « stages de pauvreté fictifs »¹. Il s'agit essentiellement d'éroder l'aigreur que l'on pourrait être tenté de manifester à l'encontre de la pauvreté, de l'inconfort – autrement dit, une version pratique de la *praemeditatio futurorum malorum*. Ainsi Marc Aurèle s'essayait-il dès son plus jeune âge, dit-on, à vivre « en philosophe »². Cela correspond à la définition que Musonius donne des exercices mixtes

L'exercice commun (κοινή άσκησις) qui concerne les deux (*scil.* le corps et l'âme) se produira, quand nous nous habituons (συνεθιζομένων) au froid, à la chaleur, à la soif, à la faim, à la faible ration et à l'inconfort du couchage, à l'abstention des plaisirs et à l'endurance des difficultés. Grâce à ces procédés en effet et à d'autres semblables, le corps est plus fort (ρώννυται) et il devient insensible à la privation et au besoin dans toute activité ; et l'âme ainsi est également plus forte (ρώννυται), étant ainsi entraînée (γυμναζομένη) au courage pour avoir supporté les difficultés et à la tempérance pour s'être abstenue des plaisirs.³

Il ne s'agit plus cette fois de jouer sur la capacité de l'âme à s'auto-affecter, mais d'affecter l'âme au moyen de ce que l'on fait subir au corps ou de prévenir un éventuel effet en retour du corps sur l'âme. Cela revient premièrement à dire que la privation momentanée, la frugalité permettent le développement et le renforcement de certaines qualités morales, et plus généralement de transformer le dogme en une disposition stable (έξις), ce qui n'est guère éloigné de la formation du caractère que l'on retrouve chez Aristote⁴. L'intervention qui s'adresse au corps, que l'on met dans telle ou telle situation, est une manière d'exercer l'âme et de développer sa bonne tension, une manière d'opérer une transformation de soi. Cela revient, d'autre part à prendre en compte l'impact que le corps peut avoir sur l'âme et plus précisément le rôle du corps dans l'émotion et dans la passion. Un corps non

¹ Sénèque, *Ep. Mor.*, 18, 6 ; 20, 11 ; M. Foucault, *Le souci de soi, op. cit.*, p. 83. Ces « stages » ne sont pas « jeu mais épreuve » pour s'entraîner aux privations éventuelles, mais surtout s'entraîner à les accueillir comme il convient, c'est-à-dire comme des choses indifférentes qui ne sauraient entamer le bonheur.

² *Histoire d'Auguste. Vie de Marc Aurèle*, II 6, p. 136. Voir également J. Dross, *op. cit.*, p. 343-347 qui se réfère aux *Lettres* de Fronton et qui insiste sur la difficulté de ce « goût » de celui qui doit assumer des obligations officielles.

³ Musonius, *D.*, VI, 37-44. κοινή μὲν οὖν άσκησις άμφοῖν γενήσεται, συνεθιζομένων ήμῶν ρίγει, θάλπει, δίψει, λιμῶ, τροφής λιτότητι, κοίτης σκληρότητι, άποχή τῶν ήδέων, ύπομονή τῶν έπιπόνων. διὰ γάρ τούτων και τῶν τοιούτων ρώννυται μὲν τὸ σώμα και γίνεται δυσπαθές τε και στερεόν και χρησιμον πρὸς άπαν έργον, ρώννυται δὲ ή ψυχή γυμναζομένη διὰ μὲν τῆς ύπομονῆς τῶν έπιπόνων πρὸς άνδρεία, διὰ δὲ τῆς άποχῆς τῶν ήδέων πρὸς σωφροσύνην. Notre traduction.

⁴ Aristote, *EN* II, 1-2. Contrairement aux vertus intellectuelles, les vertus morales ne sont pas engendrées naturellement ; « la nature nous a donné la capacité de les recevoir, et cette capacité est amenée à maturité par l'habitude » (1103a25). Et elles se développent par l'accomplissement d'actes qui leurs correspondent. On pourrait estimer que la pauvreté fictive qui n'utilise un vêtement que pour sa vertu protectrice est un acte de tempérance et de modération. En ce sens, les stoïciens restent très proches d'Aristote, ce que négligent les études qui s'intéressent essentiellement aux « exercices spirituelles » comme le déplore B. Inwood dans son compte-rendu – par ailleurs injuste par la véhémence critique qui s'y trouve déployée – de l'ouvrage de J. Sellars, *The art of living, op. cit.*

exercé à la privation de nourriture ou de confort souffrira nécessairement quand il recevra, fortuitement, sous l'effet d'une guerre ou du bon plaisir d'un tyran, moins de nourriture ou qu'il sera amené à vivre dans des conditions matérielles très rudes. Les stoïciens sont bien loin de négliger le corps et ses affections. Ils les prennent au contraire en compte afin que ce qui arrive au corps n'affecte pas l'âme¹. Il est à douter que celui qui, par exemple, ne s'est jamais entraîné à marcher pieds nus puisse traverser une allée de gravier sans peine ; celui qui s'y est exercé le fait au contraire sans même y prendre garde. Il est en quelque sorte question d'abaisser le seuil de sensibilité de son corps ou du moins de faire en sorte, notamment au moyen de régimes divers, qu'il ne se manifeste pas trop². Un même entraînement du corps lui permet d'être moins hypersensible d'une part et, d'autre part, assure le développement de qualités éthiques. Ce type de stratégie caractérisé par l'effort et la pratique de la peine (πόνος)³, indéniablement hérités des cyniques⁴, intéresse directement, on le voit, le rapport du physique au moral et souligne son importance dans le progrès vers la vertu, en précisant que, contrairement à Galien, les stoïciens n'insistent pas tant sur le double rapport d'implication que sur les effets en retour négatifs du corps douloureux sur l'âme et son jugement, ce qui se manifeste dans le sentiment que l'on est malheureux et dans des récriminations. Cela permet également de

¹ Contrairement à P. Hadot, M. Foucault, *Le souci de soi, op. cit.*, p. 78-79, insiste sur cet aspect : « [Cette] attention à la fois particulière et intense, d'attention au corps (...) est très différente de ce qu'avait pu être la valorisation de la vigueur physique à une époque où la gymnastique, l'entraînement sportif et militaire faisaient partie intégrante de la formation d'un homme libre. Elle a d'ailleurs en elle-même quelque chose de paradoxal puisqu'elle s'inscrit, au moins pour une part, dans une morale qui pose que la mort, la maladie et même la souffrance physique ne constituent pas des maux véritables et qu'il vaut mieux s'appliquer à son âme que de consacrer ses soins à entretenir son corps. C'est que le point auquel on prête attention dans ces pratiques de soi est celui où les maux du corps et de l'âme peuvent communiquer entre eux et échanger leurs malaises : là où les mauvaises habitudes de l'âme peuvent entraîner des misères physiques, tandis que les excès du corps manifestent et entretiennent les défauts de l'âme. (...) C'est à ce point de contact, comme point de faiblesse de l'individu, que s'adresse l'attention que l'on tourne vers les maux, malaises et souffrances physiques. Le corps dont l'adulte a à s'occuper quand il se soucie de lui-même n'est plus le corps jeune qu'il s'agissait de former par la gymnastique ; c'est un corps fragile, menacé, miné de petites misères et qui en retour menace l'âme moins par ses exigences trop vigoureuses que par ses propres faiblesses ». Sans doute convient-il de préciser que le double rapport d'implication est moins caractéristique des stoïciens que de Galien ; les stoïciens s'attachent essentiellement pour leur part à éviter un effet en retour négatif du corps sur la tension de l'âme.

² Sénèque, *Ep. Mor.*, 55 ; 57 ; 58 et Marc Aurèle, *Lettres à Fronton*, VI.

³ Sur la spécificité et la richesse de cette notion, on se reportera avec profit à N. Loraux, « *Ponos*. Sur quelques difficultés de la peine comme nom du travail », *Annali dell'Institutio Orientale di Napoli*, 1982, p. 171-192.

⁴ Sur ce point, cf. M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique, op. cit.*, p. 167-172. Également S. Husson, *La République de Diogène*, Paris, Vrin, 2011, I, chap. 2, notamment p. 63 : « La notion de *ponos* est (...) centrale pour restituer la cohérence de la pensée diogénienne et son lien avec le socratisme. Diogène visait en effet une conception universelle de la vertu et du bonheur, sans recourir à l'universel découvert par l'usage dialectique du *logos* et pensait avoir trouvé dans le *ponos* un autre moyen de l'atteindre. En effet, aux différents problèmes que pose la conception cynique de la sagesse, le *ponos* apparaît comme la véritable réponse, sans laquelle le cynisme n'est qu'une imposture. (...) Le statut philosophique du cynisme peut (...) être contesté au niveau individuel, universel et au niveau de sa transmission ; seul le *ponos* nous permet de comprendre comment ces objections peuvent être surmontées ».

rappeler que les stoïciens ne méprisent pas plus le corps qu'ils ne le négligent¹. Le corps assume en outre une fonction de témoignage comme le souligne Épictète à propos de son Cynique².

7. 3. 3. 2. Organiser les rencontres

Une autre stratégie, rarement prise en compte par les commentateurs, consiste à proportionner la situation à sa complexion et à son état d'avancement philosophique. Il n'est bien entendu pas question de modifier ce qui est donné, de renoncer à ce que l'ordre des choses nous invite à assumer, aux situations dans lesquelles nous nous trouvons. Mais il s'agit en revanche d'*aménager* dans la mesure du possible et autant que faire se peut la situation en fonction de sa faiblesse ou, réciproquement, de ce que l'on est capable de supporter.

D'abord, éloigne-toi [des choses] qui sont trop brutales. Un combat entre une jeune fille et un philosophe débutant est un combat inégal. « Cruche et pierre, comme on dit, ne vont pas ensemble ».³

Épictète affirme qu'un philosophe débutant a bien du mal à se représenter les choses indépendamment de la valeur qu'il leur accorde usuellement, de concert avec tous les profanes, et certaines plus encore que d'autres. La jeune fille apparaît comme le paradigme de l'objet susceptible de ne pas être « réduit » par le débutant qui n'arrivera jamais à déconstruire l'icône en chair, os, tendons ... Le débutant face à la jeune fille risque d'en oublier immédiatement tout son savoir et de se laisser ravir, celle-ci menant alors celui-là où elle veut⁴. Tout est affaire de rencontres, bonnes si elles assurent ma conservation voire mon développement, mauvaises si elles sont occasion de ma destruction⁵. Dans la mesure où l'on se sait plus ou moins fort, on va faire en sorte de ne pas se mettre en danger. Il s'agit de ne pas se mettre dans une situation dangereuse, de ne pas s'exposer à la force d'une représentation qui, dans l'état de faiblesse où nous sommes, nous ravirait d'un seul coup dans crier gare. Il faut proportionner l'exercice à ses forces et prendre en compte le caractère progressif de l'apprentissage, le temps de la maturation qui implique un état de fragilité⁶. La

¹ Pour une interprétation du statut du corps, cf. M. Foucault cité ci-dessus, ainsi que V. Laurand, *op. cit.*, première partie.

² Épictète, *Diss.*, III 22, 86-89.

³ Épictète, *Diss.*, III 12, 12. τὰ πρῶτα δὲ φεύγει μακρὰν ἀπὸ τῶν ἰσχυροτέρων. ἄνισος ἢ μάχη κορασιδίῳ κομψῷ πρὸς νέον ἀρχόμενον φιλοσοφεῖν· χύτρα, φασί, καὶ πέτρα οὐ συμφωνεῖ.

⁴ Voir chapitre 6, section 2. 3.

⁵ Cette idée de bonnes et de mauvaises rencontres trouve un écho dans la lecture deleuzienne de Spinoza, Cf. *Spinoza, philosophie pratique*. Voir également le cours du 24 janvier 1978.

⁶ Épictète, *Diss.*, I 11, 40 ; I 15, 7-8 ; IV 8, 36. J. Sellars, « Stoic practical Philosophy in the Imperial Period », *art. cit.*, met sur le même plan maturation et digestion. Il nous semble pourtant que ces deux modèles, certes proches l'un de

conviction ne se fait pas d'un seul coup, elle exige une maturation qui demande à son tour des conditions favorables. L'enjeu n'est pas mince puisqu'alors on est gros de semences philosophiques en voie de développement. On est en quelque sorte responsable du nouvel individu que l'on est en train de devenir – de l'être raisonnable dont on réalise enfin la nature – et que l'on doit protéger au maximum. Concrètement, il s'agit d'être extrêmement prudent dans la fréquentation des profanes. Épictète le dit avec une métaphore quand il recommande à ses disciples, nous l'avons vu, de s'éloigner du soleil tant qu'ils n'ont que des pensées de cire¹. Ce serait vantardise et forfanterie inutile que de s'engager dans un combat perdu d'avance. Le propre du philosophe stoïcien est de n'engager le combat que là où il est sûr de l'emporter². L'exercice qui porte sur la situation vaut encore une fois, pour celui qui a déjà changé, pour le progressant : ne pas se mettre dans une situation qui excède nos capacités actuelles et qui remettrait en cause le travail accompli jusque-là. L'aménagement de la situation a pour fonction de permettre la consolidation sereine des belles opinions.

Conclusion

L'approfondissement du diagnostique nous a permis d'envisager plusieurs types de cas qui relèvent de dysfonctionnements différents : dysfonctionnement du jugement pour le profane et pour l'élève, dysfonctionnement de l'implication pour le progressant très avancé. Ils intéressent néanmoins tous la question de la conviction et la question du changement, mais de manière différenciée, ce qui nous a conduit à opposer les profanes convaincus de leur opinions erronées aux élèves et progressants très avancés qui ont commencé à changer, contrairement aux profanes, et qui mobilisent des opinions justes dont ils ne sont pourtant pas convaincus, ce qui explique que les élèves n'agissent pas conformément à ces règles axiologiques et que les progressants avancés ne soient pas pleinement sereins. Sur la base de cette analyse du dysfonctionnement du « dispositif d'évaluation » et de ses raisons, nous avons envisagé la mise en œuvre de stratégies par les stoïciens romains pour les traiter. Nous avons montré que les stratégies proprement dites ne concernent que ceux qui ont déjà commencé à changer. Nous avons également proposé une typologie des procédés éthopoiétiques différente de la distinction que l'on propose généralement en fonction des activités de l'âme et/ou de

l'autre rendent compte de deux aspects légèrement différents. Tandis que la digestion insiste sur la difficulté à comprendre véritablement un dogme et, par conséquent, sur la nécessité d'un entraînement, le modèle de la maturation insiste sur la temporalité de la progression et sur la fragilité du progressant et, par conséquent, sur la nécessité de se ménager.

¹ Épictète, *Diss.*, III 16, 11, texte cité ci-dessus.

² Épictète, *Diss.*, III 6, 5-6.

la division du discours philosophique, en privilégiant une répartition inspirée de la distinction de Musonius entre des exercices réservés à l'âme et des exercices concernant le corps et l'âme ou plus justement l'âme par l'intermédiaire du corps : les stratégies qui concernent le corps et la mise en situation viennent épauler la modification proprement dite du discours intérieur qui repose pour sa part sur les vertus de conditionnement de l'habitude et sur l'usage thérapeutique de l'imagination.



CONCLUSION

1. L'analyse des modalités de la réappropriation, par les stoïciens romains, du « dispositif d'évaluation » repéré chez les premiers stoïciens, nous permet d'abord de lui donner une autre portée que celle que lui assignaient ces derniers. En effet, nous avons pu envisager sa portée dans le cadre des processus de subjectivation – et pas seulement du bonheur – (chapitre 5) ainsi que dans le cadre des rapports à autrui (chapitre 6, section 2). Mais la réappropriation romaine se caractérise surtout comme une réflexion sur les *dysfonctionnements* du dispositif qui s'avère être à la fois une mise en question sous la forme d'un diagnostic commencé dès le chapitre 6 et une réflexion sur les tentatives de traitement (chapitre 7) où les déplacements envisagés au chapitre 5 trouvent toute leur pertinence. Les stoïciens réaffirment leur confiance dans le « dispositif d'évaluation » au sens où ils admettent la pertinence d'un lien intrinsèque entre la sérénité et le jugement de valeur qui respecte l'axiologie stoïcienne. Ils vont néanmoins plus loin que les premiers stoïciens dans la mesure où leur problématisation du « dispositif » les conduit à penser des stratégies pour le mettre effectivement en œuvre.

2. L'approfondissement du diagnostic mené dans le chapitre 7 conduit à envisager des stratégies qui ne concernent pourtant que la minorité des progressants – en privilégiant le problème de l'affermissement et de la conviction – alors que le diagnostic concernait essentiellement les « vauriens », de loin les plus nombreux, source donc des désordres les plus significatifs au niveau socio-politique. La conversion des profanes étant d'emblée vouée à l'échec et les apprentis philosophes étant vivement invités à ne pas s'engager dans une entreprise aussi hasardeuse que dangereuse. En privilégiant le traitement des progressants, les stoïciens choisissent de tenter une opération là où elle a des chances de réussir, mais ils laissent en l'état un désastre sans nom. Réciproquement, on ne saurait négliger le conservatisme intrinsèquement associé à la liberté stoïcienne¹. Sans doute pourrait-on rappeler également, dans une même perspective, le lien entre stabilité des pouvoirs en place et activité philosophique².

¹ Ce que nous avons envisagé en conclusion du précédent chapitre.

² Cette tension nous semble très bien formulée par Sénèque qui illustre peut-être de manière plus générale l'attitude stoïcienne. Voir *Ep. Mor.*, 73 : « personne ne se montre plus reconnaissant envers le pouvoir ; et cela est bien légitime puisque le pouvoir les avantage plus que personne en leur permettant de jouir d'un tranquille loisir », traduit par H. Noblot, dans l'édition de P. Veyne, p. 796.

3. En s'attachant essentiellement à traiter un problème de conviction, les stoïciens romains retrouvent en quelque sorte l'objection cicéronienne à partir de leur propre perspective. Les stoïciens partent d'un constat très général de dysfonctionnement du « dispositif d'évaluation » qui concerne davantage la plupart des gens autrement dit le fait que personne ou presque n'entend même les principes de l'axiologie stoïcienne. Cicéron insistait au contraire sur l'impossibilité, pour un simple jugement de valeur, de produire la vie heureuse. L'approfondissement du diagnostic de départ conduit les stoïciens à privilégier le cas des élèves et des progressants et, de ce fait, à retrouver dans une certaine mesure l'objection cicéronienne, à savoir l'incapacité de l'axiologie ou du jugement de valeur à produire la vie heureuse. Or, identifier cette incapacité comme un problème de conviction conduit à affirmer que l'inefficacité du jugement de valeur ne lui est pas du tout intrinsèque, que l'inefficacité du jugement de valeur, bien réelle, doit être comprise comme un défaut qui peut et doit être traité et que l'on ne parlerait véritablement d'évaluation correcte qu'à propos d'un jugement à la fois correct et fort. Les stoïciens montrent en effet que l'inefficacité du jugement ne concerne que les élèves et que cette difficulté peut être traitée. Réciproquement, un jugement fort n'est pas quelque chose qui se passe seulement dans la tête, c'est quelque chose qui va jusqu'au cœur¹. C'est en ce sens que le jugement de valeur est efficace, c'est à dire susceptible d'assurer immédiatement la sérénité.

4. Quant à savoir si effectivement il est possible de se transformer soi-même aussi radicalement – une interrogation qui a donné lieu aux critiques à l'encontre d'un système stoïcien prétendument inhumain ou surhumain jusque dans ses représentations philosophiques², populaires et littéraires³ – ces questions n'ont pas lieu d'être et ce n'est pas vers ce genre d'enquête que nous entendons nous tourner à présent. Nous ne disposons en effet d'aucun critère pour évaluer la réussite ou l'échec de ce que proposent les stoïciens, si ce n'est la tentative que chacun d'entre nous peut faire de s'auto-persuader et pour laquelle l'échec témoignerait autant, sans que l'on puisse trancher, de l'« inhumanité » des principes stoïciens que de notre propre faiblesse⁴. Laissons alors de côté ce faux débat selon lequel le stoïcisme serait inhumain ou surhumain et qui consiste à critiquer une philosophie avec des critères qui lui sont radicalement étrangers. Dans la perspective d'analyse qui est

¹ Cf. Marc Aurèle, *P IX 3, 2, 1-2* qui parle d'ἰδιωτικὸν παράπηγμα ἀψικάρδιον, « une maxime triviale » (É. Bréhier), ou « une maxime particulière » (*TP*) qui « aille au cœur ».

² Entre autres Cicéron qui souligne la négligence du corps par les stoïciens au livre IV du *De finibus*. Cf. chapitre 4.

³ G. Flaubert, *L'éducation sentimentale* (1845), p. 350.

⁴ Marc Aurèle, *P VI 19* envisage cet aspect. À propos d'une analyse critique de l'objection d'inhumanité, cf. T. H. Irwin, « Stoic Inhumanity », *art. cit.*.

la notre, il nous suffit de savoir que les stoïciens affirment que cette transformation est possible. Ce n'est donc pas vers une mise en doute de l'effectivité ou de l'efficacité du dispositif que nous allons nous tourner, mais vers l'analyse des enjeux impliqués dans ce dispositif. Une telle analyse se fonde néanmoins sur un modèle de comportement – celui de l'acteur – qui se fait jour dans la reformulation que propose Épictète de ce « dispositif d'évaluation » qui prend tout particulièrement en compte la dimension conservatrice de la liberté conquise. Telles seront les deux pistes explorées dans la troisième et dernière partie de cette recherche.



Troisième partie

Modélisation et enjeux

INTRODUCTION

Il n'est ni possible ni souhaitable, nous l'avons dit, d'interroger la réussite effective de la transformation de soi. Tout au plus pouvons-nous la rapprocher des travaux comportementalistes, notamment de l'École de Palo Alto qui se réclame expressément d'Épictète¹. En revanche, l'identification des matériaux (un jugement, une axiologie), des enjeux (bonheur et conformité par rapport à la nature), des modalités de mise en œuvre (stratégies réservées pour l'essentiel aux progressants qui s'appuient sur la capacité de l'âme à s'auto-affecter) de ce que l'on a appelé « dispositif d'évaluation » n'épuisent pourtant pas le sujet, quand bien même a-t-on envisagé la portée réelle que les stoïciens lui attribuent notamment à partir de la perspective « réaliste » qu'ils adoptent. Et nous nous proposons d'envisager à présent deux aspects sans lesquels la réflexion sur le « dispositif d'évaluation » stoïcien resterait inachevée.

Le premier aspect concerne les fonctions essentiellement modélisatrices de l'usage non littéral du théâtre dans les propos d'Épictète, à travers les personnages tragiques et la tragédie mais également à travers la figure de l'acteur dans le rapport qu'il entretient avec le personnage qu'il joue. Cela intéresse les divers aspects du dispositif : son émergence à partir de la redescription d'un comportement anthropologique, sa dimension normée et ses dysfonctionnements (chapitres 2-3 ; 6-7), une réflexion sur sa mise en œuvre (chapitre 7), ses enjeux (chapitres 4 ; 5 ; 6). Si le « dispositif d'évaluation » stoïcien tient à une reconstruction de notre part et relève d'une certaine perspective, celle-ci trouve une confirmation dans l'usage de la fiction, notamment sous sa forme dramatique. Si

¹ Notamment du chapitre 5 du *Manuel*. Nous nous appuyons sur T. Bénatouïl, *Les stoïciens III, op. cit.*, p. 98 qui fait référence à P. Watzlawick, « La construction des 'réalités cliniques' », dans P. Watzlawick et G. Nardone (éd.), *Stratégies de la thérapie brève*, Paris, Éditions du Seuil, p. 19-33.

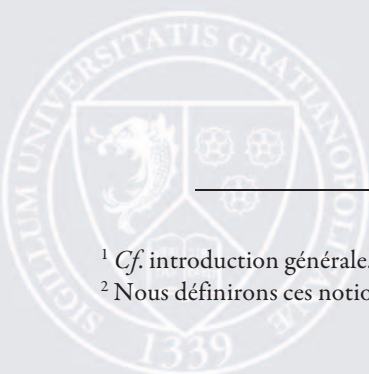
ce que nous appelons dispositif d'évaluation ne fait pas l'objet d'une formulation théorique systématique, en revanche, une modélisation de ce système se fait jour qui prend en compte toute sa diversité tout en assurant son unité.

Le second aspect, qui nous amènera à prendre en compte l'ensemble de notre *corpus*, concerne les effets en retour « non souhaités » ou du moins non explicitement envisagés. Si l'on reprend la définition foucauldienne du « dispositif » qui nous sert de point de départ méthodologique, cet aspect est essentiel dans la compréhension d'un dispositif¹. Il ne sera pas question d'envisager des effets de la pensée stoïcienne sur son époque. Cela conduirait en effet à admettre un rapport de causalité simple entre une pensée et des phénomènes sociaux, économiques, politiques. Il ne s'agira pas non plus d'enquêter sur le « non-dit » au sens où l'on essaierait de voir ce que les stoïciens ont finalement dans la tête sans le dire. L'absurdité de cette hypothèse se passe de commentaire. Il s'agit en revanche d'analyser ce qu'*implique* le « dispositif d'évaluation » tel qu'il vient d'être reformulé par les stoïciens romains. Plus précisément, nous allons nous intéresser aux rapports entre le « dispositif d'évaluation » et les rapports de pouvoir, en général et dans un cadre strictement politique, au niveau théorique et dans une perspective historique, ce que nous aurons à préciser par la suite².

Ces deux aspects – qui font respectivement l'objet des deux chapitres qui suivent – sont liés puisque l'analyse des effets en retour envisagés au chapitre 9 se fonde sur le modèle de comportement « performatif » qui est analysé au chapitre 8. La question sera alors de savoir quelles sont les conséquences, sur les rapports de pouvoirs en place, de l'« allégeance performative » qui émerge dans le chapitre 8.

¹ Cf. introduction générale.

² Nous définirons ces notions en abordant le chapitre concerné.



CHAPITRE 8

MODÉLISATIONS DU DISPOSITIF D'ÉVALUATION SELON
ÉPICTÈTE ET ÉMERGENCE D'UN MODÈLE DE COMPORTEMENT

L'usage non littéral et non herméneutique¹ du théâtre que propose Épictète semble remplir une fonction modélisatrice à l'égard du « dispositif d'évaluation », en prenant en compte aussi bien le niveau de la représentation dramatique – qui implique d'interroger les modalités et les fonctions de la référence à l'acteur jouant le rôle de tel personnage – que le niveau de l'histoire, *fabula* ou *μῦθος* – qui nous conduit à envisager les caractéristiques et les enjeux de la référence à tels personnages et à telle histoire. Les deux types de référence – *tel* ou *tel* personnage au niveau de la *fabula*² et l'acteur au niveau de la représentation – correspondent au premier abord³ à deux types d'usages stylistiques – l'archétype⁴ et la métaphore – qui répondent à la différence de leur nature grammaticale – le nom propre et le nom commun. On remarquera que les travaux les plus récents en matière de métaphore

¹ Cette définition négative vient isoler un usage que l'on ne pourrait pour l'instant définir que de façon imparfaite en parlant d'archétype et de métaphore ; mais nous aurons à montrer que cela va bien au-delà ; ou du moins que cela dépasse les fonctions illustratives auxquelles on réduit souvent archétypes et métaphores. En parlant d'usage « littéral » du théâtre, nous faisons référence au traitement des spectacles par exemple, comme phénomènes sociaux. L'herméneutique fait référence au traitement particulier que les stoïciens proposent des poèmes en général. À propos de l'herméneutique et de ses procédés, on se rapportera à J.-B. Gourinat, « *Explicatio fabularum* : la place de l'allégorie dans l'explication stoïcienne de la mythologie », dans Dahan, R. Goulet (éds.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes, Études sur l'herméneutique et l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, Paris, Vrin, 2005, p. 9-34 ; *Id.*, « Cornutus : grammairien, philosophe et rhéteur stoïcien » dans B. Perez et M. Griffe (éds.), *Grammairiens et philosophes dans l'Antiquité gréco-romaine*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2008, p. 53-92 ; A. A. Long, « Stoic readings of Homer », *Stoic Studies*, p. 58-84.

² Nous employons ce terme pour faire référence à l'histoire racontée, indépendamment des modalités, épiques ou dramatiques, selon lesquelles elle est racontée. Nous nous autorisons pour cela de la proposition de F. Dupont, *Les monstres de Sénèque*, Paris, Belin, 1995, p. 43, notamment note 1 : « Le terme *fabula* qui signifie récit parlé en général, est le terme habituel à Rome pour désigner les récits de la mythologie grecque. Les recueils des mythographes romains s'appellent *De fabulis* ».

³ Nous montrerons en effet que la référence à l'acteur relève parfois de la métaphore mais qu'elle assume essentiellement d'autres fonctions.

⁴ Nous restreignons volontairement, par souci de clarté, les usages du personnage à un usage archétypale, sans méconnaître pourtant les usages illustratifs qui peuvent en être fait. D'après Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 242-246 = *SVF* II, 65 = *LS* 39G et 30F, la folie d'Oreste prenant Électre pour une Érynnie permettait aux stoïciens de rendre plus directement intelligible la notion de « représentation à la fois vraie et fausse ». Toujours d'après Sextus, *Adv. Math.*, VII, 253-260 (*LS* 40K), Admète et Héraclès permettent d'illustrer le cas d'une représentation compréhensive auquel il est impossible de donner son assentiment du fait des circonstances ; la représentation compréhensive rencontre un « obstacle ».

théâtrale ignorent cette distinction ou plutôt ne la thématisent pas et ne l'utilisent pas¹. Or, en prenant en compte le niveau de la *fabula*, on ne peut que constater que la spécificité dramatique se trouve réduite au profit de la grande catégorie du poétique². Une première conséquence consistera donc à prendre en compte non seulement des personnages qui ont effectivement été des rôles dramatiques dans le théâtre antique – Médée, Agamemnon, Œdipe par exemple – mais aussi des personnages héroïques et mythologiques qui n'ont pas trouvé de postérité dramatique dans l'Antiquité à notre connaissance – Éryphile par exemple³. Une seconde conséquence consiste à modifier d'emblée notre perspective ou plutôt à la requalifier : la notion de *fiction* serait plus adaptée à notre projet, une requalification qui permet en outre de comprendre la spécificité de la trop fameuse métaphore dite « de l'acteur » ou « du théâtre » par rapport à d'autres métaphores ludiques – celles de l'athlète⁴, du joueur de dé⁵ ou du joueur de balle⁶ par exemple. Nous allons envisager successivement les deux niveaux distingués, l'usage archétypal des personnages de fiction, dont la plupart ont, il est vrai, trouvé place sur la scène, et l'usage métaphorique de la référence à l'acteur, notamment dans le rapport qu'il entretient avec le rôle du personnage qu'il joue. Il conviendra en outre de distinguer avec soin l'usage qui est fait du personnage et de ses caractéristiques en fonction du niveau d'analyse : l'histoire ou la représentation. Deux exemples illustreront cette précaution. Les personnages d'Agamemnon et de son serviteur en I 25, 10 ne prennent sens que dans le cadre d'une performance d'acteur et permettent d'envisager un trait

¹ L'ouvrage de G. Navaud, *Persona. Le théâtre comme métaphore théorique de Socrate à Shakespeare*, Genève, Droz, 2011, consacre bien deux chapitres distincts (le deuxième et le troisième) au personnage et à l'acteur, mais c'est pour s'y livrer à des considérations théoriques sur les masques et les attributs typiques d'une part et, d'autre part sur la technique d'acteur. En revanche, le chapitre VI consacré à la polytropie – la capacité à jouer plusieurs rôles – produit un rapprochement entre le personnage d'Ulysse et le bon acteur sans prendre en compte la différence entre acteur et personnage. La notion de polytropie, caractéristique de ce que l'auteur appelle la « morale de l'acteur » se trouve illustrée par un ... personnage. On passe sans crier gare du niveau de la représentation à celui de la fable. Sans doute Ulysse apparaît-il effectivement comme le paradigme d'un comportement que l'on attribue au bon acteur, mais il ne nous semble pas possible de négliger cette distinction entre les deux niveaux. L'unité conceptuelle du propos en pâtit. Il aurait fallu préciser qu'Ulysse, personnage d'une *fabula*, fonctionne comme le paradigme du comportement du bon acteur, l'un et l'autre assurant une redescription du comportement du sage ou du comportement idoine.

² Dans la même perspective, on pourrait dire que l'herméneutique stoïcienne fait fi de cette distinction et opère aussi bien sur des poèmes dramatiques (d'après Cicéron, *De nat. deorum*, II, 65-66 évoquant l'usage herméneutique d'un vers d'Euripide) que sur d'autres types de poèmes (Zénon interprétant Hésiode, d'après *DL* VII, 25). De même à propos des citations qui sont indifféremment empruntées à Homère (par exemple, Épictète, *Diss.*, III 11, 4 citant *Odyssee*, XIV, 56) ou aux Tragiques (par exemple Zénon citant Euripide, *Suppliantes*, 862-863, d'après *DL* VII, 22).

³ La précision est importante puisqu'Éryphile s'est trouvée être un personnage de l'Iphigénie de Racine (transformée en Ériphile) et le personnage éponyme d'une tragédie de Voltaire.

⁴ Épictète, *Diss.*, I 29, 38 : ὁ ἀθλητής.

⁵ Épictète, *Diss.*, II 5, 3 : ὁ κυβεύων.

⁶ Épictète, *Diss.*, II 5, 15 : ὁ σφαιρίζων.

caractéristique du jeu d'acteur qui se rattache finalement à une « morale de l'acteur »¹ : celui qui joue le rôle du serviteur ne perd rien de sa liberté en accomplissant, sur scène, ce qu'exige celui qui joue le rôle d'Agamemnon, ce qui permet d'illustrer le fait que l'obéissance à un ordre n'entame en rien la liberté et que cette obéissance est même requise afin de respecter la place qui nous est assignée². Qu'il s'agisse d'Agamemnon importe peu ; ce n'est pas l'histoire elle-même qui intéresse ici. Cela relève bien d'une réflexion sur le jeu d'acteur, ce qui correspond à la seconde ligne d'analyse que nous venons d'évoquer. La référence à l'opposition entre les rôles d'Agamemnon et Thersite en IV 2, 10³ pose en revanche un problème différent puisque ces deux rôles viennent illustrer non pas des fonctions mais des choix de vie éthiques, et s'opposent comme la vertu au vice. Le sens de l'image est clair – le choix de la vertu est un choix exclusif – mais cette référence à des personnages ne nous apprend rien sur le jeu d'acteur, bien au contraire. Les deux personnages en revanche fonctionnent comme deux types éthiques opposés, deux archétypes, et relèvent, en ce sens, de la première ligne d'analyse.

¹ Nous reprenons l'expression employée de manière judicieuse par G. Navaud, *op. cit.*, qui y consacre la deuxième partie.

² Épictète, *Diss.*, I 25, 1, 2-10, 4 : « Le bien de l'homme ainsi que son mal résident dans sa faculté de jugement, et tout le reste n'est rien par rapport à nous, pourquoi nous laisser encore troubler, pourquoi craindre encore ? Sur ce qui nous importe à nous, personne n'a de pouvoir ; ce sur quoi les autres ont pouvoir ne nous regarde pas. Qu'avons-nous encore à nous faire du souci ? (...) Combien de temps te convient-il d'observer ces préceptes et de ne pas interrompre le jeu ? Aussi longtemps qu'il est bien joué. Aux Saturnales, on tire au sort un roi, car on a décidé de jouer ce jeu. Il commande : 'Toi, bois, toi mélange le vin ; toi, chante ; toi, va-t'en ; toi, viens'. J'obéis de peur que par ma faute, le jeu ne soit interrompu (...) Nous avons convenu de jouer les aventures d'Agamemnon et d'Achille. Celui à qui le rôle d'Agamemnon a été assigné me dit : 'Va chez Achille et arrache lui Briséis' J'y vais ; 'Reviens'. Je reviens ». Traduction J. Souilhé. L'interprétation de détail est plus complexe dans la mesure où l'ordre d'Agamemnon est injuste et conduit celui qui l'accomplit à commettre une injustice, ce qui est l'une des conditions pour « cesser de jouer » (*cf.* IV 7, passage sur lequel nous reviendrons au chapitre suivant). Doit-on comprendre que le serviteur, considérant que cela est injuste, se borne à obéir littéralement à l'ordre d'aller et de revenir ? Ou bien doit-on comprendre que cet aspect n'est pas pris en compte et que seul importe le rapport entre celui qui donne un ordre et celui qui y obéit pour montrer que l'obéissance n'entame en rien la véritable liberté. Pourquoi alors avoir choisi un exemple si problématique ? L'ordre affecte une tierce personne par l'intermédiaire de celui qui reçoit l'ordre, ce dernier ne subissant pas de désavantage mais s'exposant au contraire, s'il obéit, à perdre quelque chose de précieux. Nous allons revenir sur ces différents aspects au cours de la deuxième section ainsi qu'au chapitre 9.

³ Épictète, *Diss.*, IV 2, 10 : « On ne mélange pas des rôles si différents. Tu ne peux jouer à la fois le rôle de Thersite et celui d'Agamemnon. Si tu veux être Thersite, tu dois être bossu et chauve ; mais si c'est Agamemnon, tu dois être grand et beau et aimer tes sujets » (διάφορα δ' οὕτως πρόσωπα οὐ μίγνυται· οὐ δύνασαι καὶ Θερσίτην ὑποκρίνασθαι καὶ Ἀγαμέμνονα. ἂν Θερσίτης εἶναι θέλῃς, κυρτόν σε εἶναι δεῖ, φαλακρόν ἂν Ἀγαμέμνων, μέγαν καὶ καλὸν καὶ τοὺς ὑποτεταγμένους φιλοῦντα). Traduction J. Souilhé légèrement modifiée.

8. 1. L'usage paradigmatique des personnages – le niveau de la *fabula*

8. 1. 1. Un usage très fréquent chez Épictète

Chez Épictète, les références à la fiction épique ou tragique sont extrêmement nombreuses et les histoires convoquées sont variées. On distingue plusieurs histoires¹ appartenant à plusieurs « cycles » : l'histoire du rapt – ou de la fuite – d'Hélène² qui implique Hélène elle-même, Ménélas et Alexandre ainsi que les guerriers Troyens ; l'histoire d'Ériphyle qui trahit mari et enfants pour un collier³ ; Achille, dépossédé de Briséis et s'opposant à Agamemnon⁴, Achille pleurant la mort de Patrocle⁵ ; l'épisode de Médée affirmant vouloir tuer ses enfants pour se venger de Jason⁶ ; Ulysse dans diverses aventures⁷ ; Œdipe se désolant après les revers qu'il subit⁸ et, bien entendu, Héraclès considéré comme le héros stoïcien par excellence⁹.

Il n'est bien entendu pas un précurseur en la matière. L'usage du personnage de fiction et de la fiction poétique en général intervient souvent chez Platon. Ils apparaissent généralement dans le cadre de mythes que lui-même modifie ou invente. L'histoire de Prométhée dans *Protagoras* en est un exemple¹⁰, mais la figure de Thersite dans le mythe d'Er fonctionne de façon plus évidente comme un paradigme, c'est-à-dire la représentation d'un *type* humain, à savoir, dans le contexte de ce mythe traitant de réincarnation et de rétribution, la figure de la démesure¹¹. C'est pourtant avec les cyniques, dont nous aurons à préciser l'importance dans le développement de la métaphore théâtrale, que se développe l'usage *paradigmatique* des personnages, notamment avec Antisthène qui vante la capacité d'un Ulysse « polytrope »¹² ou le comportement d'un Héraclès¹. Les stoïciens se signalent

¹ Nous ne prenons en compte que les occurrences où le personnage en question apparaît dans le cadre d'une action. Cela nous conduit à en négliger certains qui, tel Sarpédon, viennent caractériser sans plus de précisions un comportement idoine, et à ne pas prendre en compte toutes les occurrences dans lesquelles interviennent les personnages cités, par exemple les passages où Hélène et Achille sont considérés en fonction de leur beauté.

² Épictète, *Diss.*, I 28, 12-13 ; II 22, 22-24.

³ Épictète, *Diss.*, II 22, 32-33.

⁴ Épictète, *Diss.*, I 22, 5-8.

⁵ Épictète, *Diss.*, I 11, 30-33 ; I 28, 24 (c'est le jugement – erroné – et non les choses qui nous affecte).

⁶ Épictète, *Diss.*, I 28, 6-9 ; II 17, 19-22.

⁷ Épictète, *Diss.*, III 24, 13.21 ; III 26, 33-35 (c'est la maîtrise de la distinction entre ce qui dépend de moi et ce qui n'en dépend pas qui assure l'autonomie et l'absence de trouble) ; fragment 11, ligne 12.

⁸ Épictète, *Diss.*, I 4, 25.

⁹ Épictète, *Diss.*, III 26, 32.

¹⁰ Platon, *Protagoras*, 320c-321c.

¹¹ Platon, *République*, X, 614b sq.

¹² Porphyre, *Questions homériques (ad Odyseam, I, 1)* = G. Giannantoni (éd.), *Socratis et socraticorum Reliquiae*, Naples, Bibliopolis, 1990 (abrégé en SSR), VA 187 l. 1-11, cité par G. Navaud, *op. cit.*, p. 278-279. Le cas est cependant très

par la prédilection qu'ils accordent entre autres² à Héraklès³ et à Médée telle qu'Euripide la représente. Médée, nous l'avons dit, leur apparaît comme le paradigme⁴ du comportement passionné⁵ qui permet de désigner un phénomène, de l'analyser voire de le traiter.

8. 1. 2. *La fiction modélise des aspects du « dispositif d'évaluation »*

Tous ces personnages correspondent à des figures typiques traditionnelles et sont associés à un ou plusieurs événements caractéristiques. Ils répondent à un code et ils font sens. Par exemple, dans le cycle de la guerre de Troie⁶, Agamemnon et Thersiste⁷, sont des figures oppositives, Hélène, la jeune femme qui passe de l'adolescence à l'âge adulte et devient sujet de convoitises⁸. Œdipe figure notamment le renversement de situation et l'aveuglement au propre comme au figuré⁹, Ulysse symbolise la capacité à s'adapter et bien souvent la ruse¹⁰, Héraklès la force et le courage¹¹. Ces personnages fonctionnent comme des *types* à propos desquels moralistes et philosophes proposent des lectures et des interprétations qui peuvent être divergentes. Le personnage assure la modélisation d'un type de comportement, d'un type d'individu et c'est sur cela que porte l'exégèse des philosophes. Médée, qui figure la folie et la cruauté¹², donne par exemple lieu à des différences d'interprétations en fonction de la grille de lecture qui lui est appliquée, selon que l'on adopte par exemple, une psychologie moniste ou dualiste, le personnage servant, réciproquement, à renforcer la thèse avancée.

particulier puisque le personnage d'Ulysse, considéré à partir d'Homère et non à partir de son traitement tragique, vient exemplifier le comportement caractéristique que l'on attribue à l'acteur. Cf. ci-dessous.

¹ Les cyniques se réclament directement d'Héraklès et Antisthène lui a consacré un traité dont quelques fragments nous sont parvenus.

² À propos du recours aux personnages mythiques, le chapitre 6 du livre IV de *PHP*, p. 271-280 (De Lacy) de Galien est particulièrement significatif qui évoque Héraklès, Médée, Achille, Ménélas, Admète cités et utilisés par Chrysippe.

³ Plutarque, *De Comm. Not.*, VIII, 1062A (= *SVF* III, 210).

⁴ Nous laissons de côté l'usage proprement dramatique qu'en propose Sénèque puisqu'il s'agit ici de nous intéresser aux usages paradigmatiques des personnages de fiction dans le propos des philosophes.

⁵ Voir entre autres Chrysippe, d'après Galien, *PHP*, IV, 2, 27, p. 244-245 (De Lacy). Sur les interprétations du personnage de Médée chez les stoïciens, on se reportera par exemple à C. Gill, « Did Chrysippus understand Medea ? », *Phronesis* 28, 1983, p. 136-149.

⁶ Cf. notamment à propos de la guerre de Troie, A. Schnapp-Gourbeillon, « Guerre », *DMR*, p. 481-484.

⁷ Nous en traiterons dans la prochaine section.

⁸ Pour une analyse du personnage qui symbolise aussi le passage de l'adolescence à l'âge adulte et auquel on voue un culte, cf. C. Calame, « Hélène, son culte et l'initiation rituelle féminine en Grèce », *DMR*, p. 487-491.

⁹ Cf. J.-P. Vernant, « Œdipe », *DMR*, p. 804-806.

¹⁰ Cf. L. Kahn-Lyotard, « Ulysse », *DMR*, p. 1131-1134.

¹¹ N. Loraux, « Héraklès, le héros, son bras, son destin », *DMR*, p. 492-498 ; R. Schilling, « Hercule », *DMR*, p. 499-500.

¹² Cf. J. Carlier, « Argonautes », *DMR*, p. 64-67 et Roscher, *Ausführliches Lexicon der gr. u. r. Mythologie*, s. v., « Medeia ». Voir également l'ouvrage collectif *Sénèque. Médée, l'humain et l'inhumain*, ouvrage collectif, Paris, éditions Ellipses, 1997.

8. 1. 3. La tragédie et le « tragique » comme catégories conceptuelles

Épictète inscrit ces figures typiques dans le cadre de son enseignement stoïcien, mais il nous apparaît surtout qu'elles intéressent la plupart du temps¹ les aspects significatifs de ce que nous avons appelé un « dispositif d'évaluation ». Œdipe et Achille illustrent le trouble et la douleur qui viennent d'un revers de fortune, ce qui témoigne manifestement d'une *erreur de jugement*². L'histoire d'Hélène souligne la portée de *représentations erronées* concernant les biens et les maux sur un groupe d'individus³. L'histoire d'Ériphyle insiste sur le rôle d'occasion que jouent les objets pour ceux qui mobilisent une *économie du désir ruineuse* et sa portée dans le cadre des rapports codifiés et structurants pour la société⁴. Médée représente l'erreur, et plus précisément l'erreur d'une « âme vigoureuse »⁵ qui agit comme elle le fait, faute de mobiliser une *axiologie stoïcienne*. Elle est un cas d'école pour l'analyse de l'erreur en matière axiologique et son traitement⁶. À l'inverse, Ulysse se caractérise par son équanimité et son absence de trouble malgré les changements de situation. Aussi illustre-t-il le bon usage qu'il est possible de faire de toute situation, de tout événement⁷. Héraclès illustre plus précisément la possibilité de surmonter les obstacles⁸, ou du moins ce qui, dans tel contexte et en fonction de telle impulsion déterminée, apparaît comme un obstacle. On retrouve dans ces deux derniers cas une référence à la distinction, cette fois connue et maîtrisée, entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas à l'indifférence des choses qui ne dépendent pas de nous et à leur statut de matières disponibles pour un usage, à la place du jugement, à la notion de « renversement » caractéristique du stoïcisme romain.

¹ Cette restriction est nécessaire car parfois ces personnages peuvent assumer une autre fonction : En II 23, 31-32, Hélène, par opposition à la majorité des femmes et Achille opposé à Thersite permettent à Épictète d'affirmer qu'il serait absurde de prétendre à une indifférence radicale parmi les objets extérieurs, ici en matière de beauté. Nous l'évoquons au chapitre 5, section 1. 1.

² Voir chapitre 6, section 1.

³ Voir chapitre 6, section 2. 1.

⁴ Voir chapitre 6, section 2. 2.

⁵ Nous reprenons l'expression qu'utilise Épictète en II 17 : τοῦτ' ἔστιν ἐκπτώσις ψυχῆς μεγάλη νεῦρα ἐχούσης.

⁶ Voir chapitre 7.

⁷ Épictète, *Diss.*, III 26, 33, 1-35, 1 : « Et quand Ulysse fut jeté sur la côte par un naufrage, se laissa-t-il humilier par son dénuement, a-t-il perdu courage ? (...) À quoi se fait-il ? Non pas à la réputation ni aux richesses, ni aux dignités mais à ce qui faisait sa force à lui, c'est à dire à ses jugements sur ce qui dépend de nous ou ne dépend pas de nous » (ὁ δ' Οδυσσεύς ὅτε ναυαγὸς ἐξερρίφη, μὴ τι ἐταπεινώσεν αὐτὸν ἢ ἀπορία, μὴ τι ἐπέκλασεν; (...) τίμη πεποιθῶς; οὐ δόξη οὐδὲ χρήμασιν οὐδ' ἀρχαῖς, ἀλλ' ἀλλή τῇ ἑαυτοῦ, τοῦτ' ἔστι δόγμασι <περὶ> τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῖν.). Traduction J. Souilhé.

⁸ Épictète, *Diss.*, I 6, 32, 2-35, 1. Mais il est également convoqué de concert avec Ulysse en III 24, 13-14 (l'un et l'autre ont parcouru de nombreux endroits, sans jamais s'affliger de quitter leurs proches mais liant chaque fois de nouvelles amitiés) ; III 26, 32 sq. (ni l'un ni l'autre ne redoutent le dénuement mais Épictète insiste tout de même sur la spécificité d'Héraclès pacificateur des surfaces).

Une distinction fondamentale apparaît entre des paradigmes positifs (Ulysse, Héraklès) et des paradigmes négatifs (Médée, Ériphyle, Hellène, Œdipe), les premiers, contrairement aux seconds, faisant un usage correct de leurs représentations et de leurs prénotions en matière axiologique. Cette distinction retrouve le partage entre l'épopée et la tragédie dans la mesure où Épictète fait volontiers de la tragédie et de son fonctionnement le paradigme d'une vie qui se fonde sur l'erreur de jugement. Est « tragique » celui qui n'utilise pas correctement de ses représentations.

Que sont les tragédies (τραγωδία) sinon les passions des hommes fascinés par les objets extérieurs exposés en vers ?¹

La tragédie se caractérise pour Épictète comme la douleur et le trouble éprouvés par un individu – ici un personnage – dans le cadre d'un revers de fortune², un trouble qui est associé à une erreur de jugement que nous avons caractérisée comme dysfonctionnement du « dispositif d'évaluation » et dont nous avons envisagé la portée dans le cadre des relations interindividuelles.

Quelle tragédie a commencé autrement [qu'en prenant les apparences pour critère au lieu de la règle axiologique] ? L'Atrée d'Euripide, qu'est-ce que c'est ? L'apparence (τὸ φαινόμενον). L'Œdipe de Sophocle, qu'est-ce que c'est ? L'apparence (τὸ φαινόμενον).³

Dans la même perspective axiologique, Épictète reprend et transforme le lien qu'entretient la tragédie avec des personnages élevés. Il explique en effet le lien que la richesse et le pouvoir entretiennent avec la tragédie en disant que ceux qui possèdent sont davantage susceptibles que d'autres de subir des renversements de fortune.

¹ Épictète, *Diss.*, I 4, 26, 1-27, 1. τί γὰρ εἰσιν ἄλλο τραγωδία ἢ ἀνθρώπων πάθη τεθναμακότων τὰ ἐκτὸς διὰ μέτρου τοιοῦδ' ἐπιδεικνύμενα; Notre traduction.

² Cette formulation reprend bien entendu la définition d'Aristote dans la *Poétique* 13, 1453a7-23 mais, au lieu d'insister sur le fonctionnement – le revers de fortune – on insiste sur le trouble qui lui est associé dont on estime par ailleurs, contrairement cette fois à une perspective aristotélicienne, qu'il est illégitime.

³ Épictète, *Diss.*, I 28, 32.

Souviens-toi que c'est chez les riches, chez les rois, chez les tyrans (ἐν τοῖς πλουσίοις καὶ βασιλευσί καὶ τυράννοις), que se passent les tragédies (αἱ τραγωδίαὶ τόπον ἔχουσιν) : aucun pauvre (πέννης) ne joue de rôle dans la tragédie, si ce n'est comme choreute. Les rois débute dans la prospérité (ἀπ'ἀγαθῶν)¹ ; « Ornez les palais ! ». Mais au troisième ou quatrième acte : « Hélas ! Cithéron, pourquoi m'as-tu reçu ? »² Esclave (ἀνδράποδον), où sont les couronnes ? Où est le diadème ? Les gardes du corps ne te servent plus de rien ?³

La distinction réside donc moins entre des personnages ou des histoires qui auraient effectivement fait l'objet d'un traitement par les tragiques d'une part et d'autres qui auraient été délaissés, ou entre les poèmes épiques et les poèmes tragiques⁴, qu'entre des personnages que leur comportement permet de qualifier de « tragiques » contrairement à d'autres que l'on pourrait considérer sinon comme héroïques ou du moins comme athlétiques. Aussi comprend-on qu'Ériphyle, délaissée par le théâtre antique ou Hélène caractéristique de l'épopée homérique, puissent être considérée comme des personnages tragiques, contrairement à Ulysse ou à l'Héraklès pourtant représentés parfois au théâtre. Cela implique de comprendre que la tragédie n'est pas seulement considérée comme un type de poème, mais qu'elle acquiert en outre le statut de catégorie conceptuelle. Contrairement à l'héroïsme maître de soi, la catégorie « tragique » vient illustrer un comportement erroné qui rend compte aussi bien des désastres dont traite l'épopée, les tragédies et la vie réelle, ce qui est pleinement cohérent avec l'injonction à ne pas « prendre les choses au tragique » (μὴ τραγωδεῖν)⁵, ce que l'on

¹ Le terme est à entendre au sens large et non technique ; cela renvoie à la perception qu'a le personnage de sa situation puisque lui considère les richesses et le pouvoir comme des biens. La traduction de J. Souilhé par « prospérité » nous semble très adaptée.

² Sophocle, *Cédipe roi*, v. 1390.

³ Épictète, *Diss.*, I 24, 15, 2-18, 1. Traduction J. Souilhé. On retrouverait chez Antisthène une identification entre les hommes importants et les rois de tragédie. Cf. Élien, *Histoire variées*, II, 11 qui rapporte explicitement à Antisthène l'anecdote suivante : « Socrate avait constaté que sous le régime des Trente, on tuait les gens illustres et que les plus riches étaient en butte aux intrigues des tyrans. Il dit alors, à ce que l'on raconte, à Antisthène qu'il avait croisé : 'Ne me dis pas que tu regrettes que nous ne soyons pas devenus des hommes importants que nous voyons, semblables à ces rois de tragédie, ces Atrées, ces Thyestes, ces Agamemnon et ces Égisthes ! Car ces gens se font égorger dans la tragédie (...). Mais il n'y a encore jamais eu un poète tragique audacieux et sans scrupule pour mettre en scène l'égorgement d'un chœur ». C'est en effet de ce texte là et non du fragment 11 d'Épictète, comme semble le suggérer A. Brancacci, « L'attore e il cambiamento di ruolo nel cinismo », *Philologus* 146, 2002, p. 65-86, p. 71-78, pour la simple raison que ce fragment traite du changement de rôle. La raison que donne G. Navaud pour refuser de rattacher le fragment 11 à Antisthène nous semble en revanche beaucoup moins pertinente. Il affirme que le fragment 11 fait référence à Polos, acteur inconnu de Socrate et d'Antisthène. L'argument est faible, car on pourrait rétorquer qu'Épictète a adapté, mais surtout, il est plus pertinent de souligner que les deux textes ne parlent pas du tout de la même chose.

⁴ En effet, Épictète affirme que le ressort de l'*Illiade* et de l'*Odyssee* tout autant que des tragédies d'Euripide et de Sophocle est l'apparence. Poème épique ou poème tragique, la *fabula* illustre un même fonctionnement, à savoir le fait que les personnages n'utilisent que l'apparence comme critère de leur action (ce qui leur apparaît bien) et non la règle axiologique (ce qui ne dépend pas de moi n'est ni un bien ni un mal).

⁵ Épictète, *Diss.*, IV 7, 3.

retrouve jusque chez Marc Aurèle qui s'attache à se comporter « sans outrance tragique » (ἀτράγωδος)¹, sans être ni courtisane ni tragédien².

8. 2. La référence à l'acteur (ὑποκριτής) et à ses rôles (πρόσωπα) chez Épictète – le niveau de la représentation

La référence à l'acteur (ὑποκριτής) au tragédien (τραγῶδός) et au jeu d'acteur, qui implique un ensemble de notions assez vaste – qui va du costume et objets assimilés³, au masque (προσωπεῖον)⁴ et au rôle (προσώπων)⁵ à jouer ordonné par un *didaskalos*⁶ dans le cadre d'une pièce (δράμα⁷, τραγωδία⁸) en passant par le jeu d'acteur (ὑποκρομαι⁹, τραγωδεῖν¹⁰) et sa voix (φωνή)¹¹ – n'est pas extrêmement fréquente chez Épictète¹², mais elle l'est plus en tout cas que chez d'autres stoïciens¹³ ou chez des auteurs classiques comme Platon¹⁴. La référence à l'acteur et à son univers est surtout particulièrement significative chez Épictète puisque s'y joue une signification radicalement originale qui fait fonds sur une synthèse des usages précédents et qui assume à la fois des fonctions de

¹ Marc Aurèle, *PI* 16, 3 ; XI 3, 1.

² Marc Aurèle, *PV* 28.

³ À ce sujet, voir Julius Pollux, *Onomastikon*, IV, 116-117, cité par G. Navaud, *op. cit.*, p. 251, note 2. « Les vêtements tragiques sont : le manteau brodé (*poikilon*) – c'est ainsi que l'on appelle le chiton – (...) la clamyde, la clamyde brodée d'or ou parsemée d'or, (...) la tiare, la voilette, le turban (...) ; le *kolpoma* est ce que revêtent, par-dessus le *poikilon*, les Atrées et les Agamemnon et tous leurs semblables (...) Mais ceux qui sont dans le malheur portent soit du blanc crasseux, notamment les exilés, soit du gris ou du noir, ou du vert ou du bleu-gris. Les haillons sont le costume de Philoctète et de Téléphe ». En I 29, Épictète envisage bon nombre de ces éléments, mais il ajoute également les chaussures hautes que l'on identifie généralement comme des cothurnes : les ἐμβάδες.

⁴ Épictète, *Diss.*, I 29, 41, 2. Épictète n'utilise en effet jamais le terme πρόσωπον qui, en grec peut prendre les sens de visage, masque et plus tardivement de rôle, pour désigner le masque.

⁵ Épictète, *Diss.*, I 2 (titre) ; 8 ; 15 ; 28 ; 30 ; I 25, 31 ; I 29, 57 ; II 10, 7 ; 8 ; III 5, 16 ; III 22, 69 ; III 24, 39 ; IV 3, 3 ; IV 11, 24 ; *Man.*, 17, 1 ; 37, 1.

⁶ Épictète, *Man.*, 17.

⁷ Épictète, *Man.*, 17.

⁸ Épictète, *Diss.*, I 4, 26 ; I 24, 15 (2) ; I 28, 32 ; II 16, 31.

⁹ Épictète, *Diss.*, I 25, 1 ; II 9, 19 ; II 9, 20 ; IV 1, 165 ; IV 2, 10 ; *Man.*, 17 (2).

¹⁰ Épictète, *Diss.*, I 2, 16 (3) ; I 24, 18 ; III 15, 5 ; IV 7, 15 ; *Man.*, 29, 3.

¹¹ Épictète, *Diss.*, I 29, 43 ; 46 pour ce sens technique.

¹² On compte 4 occurrence pour ὑποκριτής (I 24, 19 ; IV 1, 165 ; IV 7, 14 ; *Man.*, 17, 5) et 5 occurrences pour τραγῶδός (I 29, 41 ; I 29, 43 ; I 29, 59 ; III 14, 1 ; IV 7, 38).

¹³ Une occurrence d'ὑποκριτής chez Zénon (*DL* VII 20 = *SVF* 327) mais elle n'est pas pertinente pour nous puisqu'il s'agit de donner un modèle pour une bonne élocution ; une occurrence d'ὑποκριτής chez Chrysippe (Athénée, *Deipnosophistes*, XIV, 659A = *SVF* Traité 28, fr 13) et deux occurrences, non pertinentes pour nous, de τραγωδία : Galien, *PHP*, III 4, 15, p. 194-195 (De Lacy) = *SVF* II, 907) et Origène, *Contre Celse*, II, 20, 61 = *SVF* II, 957) puisqu'il s'agit de dire que Chrysippe cite le vers d'une tragédie ou d'évoquer les « fils de la tragédie », ce qui relève davantage, du moins pour la seconde occurrence, de ce que nous avons dit dans la section précédente. On mentionnera aussi les références à l'*histrion* attribuées par Cicéron à Chrysippe, *De fin.*, III, vii, 23-25. On n'omettra pas non plus l'ὑποκριτής chez Ariston (*DL* VII, 160 = *SVF* I, 351) et le travail des *personae* chez Panétius. Nous allons revenir sur l'ensemble de ces textes dans la section qui suit.

¹⁴ Cf. section suivante.

modélisation du « dispositif d'évaluation » – à plusieurs niveaux – et des fonctions stratégiques si l'on prend en compte le contexte énonciatif. Avant d'envisager cela, il importe néanmoins de situer le contexte dans lequel s'inscrit une telle métaphore.

8. 2. 1. Préalables : la figure de l'acteur dans ses contextes et ses usages

Nous nous appuyerons notamment, pour cette contextualisation, sur l'ouvrage déjà cité *Persona. Le théâtre comme métaphore théorique de Socrate à Shakespeare* de G. Navaud. Nous nous appuyerons également sur des travaux portant sur l'histoire du théâtre, l'évolution du statut des acteurs¹, la spécificité du théâtre à l'époque hellénistique² et du théâtre latin par rapport au théâtre grec³, ainsi que sur des travaux anthropologiques et lexicographiques à propos notamment de la distinction entre le πρόσωπον grec, à la fois masque et visage, et la *persona* latine, pure face extérieure qui en vient pourtant à signifier la personne⁴.

8. 2. 1. 1. Une métaphore en philosophie

S'intéresser à l'usage métaphorique du théâtre par les philosophes – dont la figure de l'acteur est un aspect – implique de traiter ou du moins d'évoquer le rapport entre philosophie et métaphore et plus généralement entre philosophie et image⁵, sans préjuger pour autant que la référence à l'acteur chez Épictète se réduise à un usage métaphorique. Rappelons d'abord que, par métaphore, nous faisons référence à un procédé qui attribue à une réalité les attributs et qualités d'une autre réalité de façon à créer un effet de sens. Il s'agit de montrer – et réciproquement de voir – la chose *comme* autre chose. Le rapport de la métaphore avec la philosophie est loin d'être simple. On

¹ C. Hugoniot, F. Hurllet, et S. Milanezi, S. (éds.), *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, Tours, Presses universitaires François Rabelais-Maison des Sciences de l'Homme, 2004, p. 241-250 ; P. Ghiron-Bistagne, *Recherches sur les acteurs dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

² B. Le Guen, « Théâtre et cités à l'époque hellénistique. 'Mort de la cité' – 'mort du théâtre' ? », *REG* 108, juillet-décembre, 1995, p. 59-90.

³ F. Dupont, *L'acteur-roi. Le théâtre dans la Rome antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, ainsi que *L'Orateur sans visage. Essai sur l'acteur romain et son masque*, Paris, PUF, 2000.

⁴ F. Frontisi-Ducroux, *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Paris, Flammarion, 1995 ; M. Nédoncelle, « *Prosopon* et *persona* dans l'Antiquité classique », dans *Revue des sciences religieuses* 22, 1948. Malheureusement, G. Navaud ne respecte pas toujours ces distinctions et il parle de *persona* pour rendre compte de la « personne » de l'acteur chez ... Antisthène ou chez Aristippe. Cf. *Persona*, *op. cit.*, chap. VI.

⁵ Voir à ce propos, l'ensemble de l'étude de J. Dross, *op. cit.*, qui traite cette question à partir d'un cas particulier : les représentations de la philosophie.

distingue trois types de positions¹. La position aristotélicienne², où les travaux ultérieurs trouvent leur origine, fait fonds sur la fécondité de la ressemblance³, mais qui la dénonce néanmoins comme une figure psychagogique qui contrevient à l'usage *propre* du discours qui doit être la règle en philosophie⁴. P. Ricœur estime pour sa part qu'il existe une force propre de la métaphore qui dit plus que ne peut dire le discours philosophique mais il distingue néanmoins les métaphores poétiques d'autres métaphores susceptibles de redynamiser le concept⁵. La position qu'adopte J. Derrida

¹ Pour une analyse détaillée sur les différentes conceptions de la métaphore, voir M. Tarverniers, *Metaphor and Metaphorology. A selective genealogy of philosophical and linguistic conceptions of metaphor from Aristotle to the 1990's*, Gand, Academia Press, 2000.

² Aristote, *Poétique* 21 1457b5-1457b30 : « la métaphore est le transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre ». Il distingue quatre espèces : transport ou du genre à l'espèce, ou de l'espèce au genre, ou de l'espèce à l'espèce ou *d'après* le rapport d'analogie. Dans la définition aristotélicienne, la métaphore est quelque chose qui arrive au nom et nous avons affaire à une définition en termes de mouvement. Elle s'applique à toute transposition de termes, ce qui, selon P. Ricœur, *op. cit.*, témoigne d'un intérêt pour les procès plus que pour les classes. La réflexion sur la métaphore intervient au chapitre 21 de la *Poétique* et dans le troisième livre de la *Rhétorique*, consacré au style, et plus précisément dans le premier des deux traités, celui où il est question du style et de l'action. Deux problématiques différentes se font jour qui mobilisent des critères différents, ce qui n'est pas sans enjeux pour le statut et la portée de la métaphore par rapport au discours : l'une relève de la *mimésis* (imiter des actions par des personnages agissant en construisant un *mythos*) ; l'autre relève de la persuasion/argumentation (elle donne au style l'une de ses qualités – après la clarté et la propriété – en lui évitant la platitude et la banalité ; aussi est-elle propre à séduire et à persuader (III, 2,1404b1-10). Il n'en demeure pas moins que la définition de la métaphore est la même dans les deux cas. Dans la *Rhétorique*, Aristote fait effet explicitement référence à la définition qu'il a donnée dans la *Poétique*. Et d'autre part, la métaphore relève dans les deux contextes de la même rubrique, à savoir la *λέξις* qui concerne le plan entier de l'expression. La *λέξις* est l'instrument d'insertion de la métaphore dans le discours, mais cette insertion varie au sens où la *λέξις* est tantôt analysée en fonction des parties du discours tantôt en fonction des schèmes de discours.

³ La question du semblable et de la ressemblance et ses enjeux est traitée en *Poétique* 23, 1459a 4-8 et *Rhétorique*, III, 10. C'est une opération de l'esprit qui consiste à *apercevoir* le semblable. Or, dans cette aperception du semblable, du côté de celui qui produit/reçoit la métaphore se joue un rapport fondamental à la pensée. Apercevoir le semblable relève en effet de la sagacité, d'autant plus que les termes sont éloignés. C'est cette ressemblance dans des termes éloignés qui donne à penser, qui favorise la connaissance dans la mesure où l'on joue à la fois sur le connu et sur l'inconnu. La métaphore donne à connaître en donnant à voir, ce qui implique certains critères de production : elle ne doit être ni trop recherchée ni trop éloignée ; elle doit prendre l'acte pour objet et non ce qui est à faire. La notion de « comparaison » vient souligner ces deux aspects, ainsi que P. Ricoeur l'interprète. Si la métaphore se caractérise comme un court-circuit et comme un transfert, elle est fondée, comme la comparaison, sur la saisie préalable d'une identité. Faire des métaphores, bien métaphoriser, renvoie à la fois à un usage convenable et relève d'une disposition d'esprit qui ne s'apprend pas, mêle ce qui s'apprend et ce qui ne s'apprend pas : elle relève de la sagacité propre ; elle relève de la logique de l'*invention* et non pas de la logique de la découverte.

⁴ G. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, trad. F. Regnot, Paris, La Découverte, 1993, p. 41-53, cité par Navaud, 2011, p. 10, n. 7.

⁵ P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 311 : La métaphore « est une stratégie de discours par laquelle le langage se dépouille de sa fonction de description directe pour accéder au niveau mythique où sa fonction de découverte est libérée ». Le caractère « vivant » de la métaphore, qui lui donne sa portée philosophique, se fonde sur une remise en question méthodique des présupposés de la rhétorique classique qui vise à faire éclater le cadre étroit de la définition tropologique dans laquelle la métaphore a été enfermée. La métaphore est interprétée comme ce qui nourrit le concept philosophique dans sa relative autonomie et dynamise une poétique du difficile. Voir p. 395 : « Les métaphores du philosophe peuvent bien ressembler à celles du poète, en ce qu'elles opèrent, comme ces dernières, un écart par rapport au monde des objets et du langage ordinaires, mais elles ne se confondent pas avec les métaphores du poète. (...) Penser n'est pas poétiser » et p. 384 : « La métaphore n'est pas vive seulement en ce qu'elle vivifie un langage constitué. La métaphore est vive en ce qu'elle inscrit l'élan de l'imagination dans un 'penser plus' au niveau du concept. C'est cette lutte pour le 'penser plus', sous la conduite du 'principe vivifiant' qui est l'âme de l'interprétation ».

consiste à considérer les concepts philosophiques comme des métaphores mortes¹. Ces deux dernières positions se construisent dans une réciprocity oppositive². Dans la mesure où nous nous intéressons à l'image de l'acteur dans un propos philosophique, seules les deux premières positions nous intéressent. On distingue donc des métaphores illustratives ou pédagogiques, qui essaient de dire de manière plus simple, plus sensible ce que dit le concept d'une part et, d'autre part des métaphores qui excèdent le discours conceptuel qui sont des manières de penser qui ne sont pas formulables autrement. On ne saurait pour autant laisser totalement de côté la position déridienne dans la mesure où la notion de *πρόσωπον* apparaît souvent comme un aspect technique dans le propos d'Épictète pour rendre compte de l'activité humaine, indépendamment d'une référence explicite au théâtre dont on pourrait pourtant dire à bon droit qu'elle tire son origine. Le *πρόσωπον*, concept technique et plurivoque³, serait dans certains cas, une métaphore morte.

La métaphore du théâtre peut à bon droit, *dans certains cas*, être considérée comme ce que P. Ricoeur⁴ appelle une métaphore « heuristique » ou bien comme une métaphore « absolue » pour reprendre les termes de H. Blumenberg⁵ que G. Navaud, qui s'en inspire, explicite en ces termes : « des métaphores heuristiques qui, à la différence des métaphores illustratives ou explicatives viennent combler une lacune dans le discours conceptuel, et le relayer de façon inconceptuelle »⁶.

¹ J. Derrida, *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique*, repris dans *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972 et *Le retrait de la métaphore*, conférence reprise dans *Psychè. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1998. La métaphore est comprise comme ce qui contamine la philosophie et ses oppositions conceptuelles, et oriente dès lors son écriture vers une poétique de l'impossible.

² Sur la distinction entre les deux positions voir la remarquable étude de J.-L. Amalric, *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris, PUF, 2006, qui pose en outre très bien le problème du rapport entre philosophie et métaphore, p. 151 : « S'il est un enjeu philosophique de la métaphore, c'est que, dans son lien irréductible avec le discours philosophique, elle révèle la dépendance fondamentale de la pensée philosophique à l'égard de l'imagination et des productions imaginatives. Avec des armes différentes, *La métaphore vive*, *La mythologie blanche*, *Le retrait de la métaphore* s'accordent donc en ce qu'elles dénoncent l'apparente et illusoire secondarité de la métaphore à l'égard de la philosophie et insistent au contraire sur l'idée d'une originalité irréductible de la métaphore. On ne peut jamais réduire la métaphore à un simple ornement du discours philosophique, parce que sa force poétique la place au contraire au cœur même du déploiement de ce discours ». Si les deux auteurs s'accordent sur ce point, un différend philosophique fondamental les conduit à avoir des positions si différentes que dans un cas c'est l'autonomie du discours philosophique qui est affecté, dans l'autre pas du tout. Mais le plus important est de comprendre l'impossibilité du dialogue et du débat : un différend philosophique fondamental s'y joue. Les critiques que P. Ricoeur adressent à J. Derrida ne rendent pas du tout caduques les positions de ce dernier à propos de la métaphore. À travers une critique de la métaphore, c'est un fondement philosophique que P. Ricoeur attaque. Si J. Derrida met en relief le caractère problématique de toute ontologie, P. Ricoeur voit dans une pensée renouvelée de la métaphore la possibilité d'un réengendrement de la métaphysique et de l'ontologie.

³ Il renvoie aussi bien au visage qu'au masque et, plus tardivement, à la personne, même si la dimension d'individualité est d'emblée présente comme le souligne F. Frontisi-Ducroux, *op. cit.*

⁴ Ricoeur, P. *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 311.

⁵ H. Blumenberg, *Paradigmes pour une métaphorologie*, trad. D. Gammelin, Paris, Vrin, 2006.

⁶ G. Navaud, *op. cit.*, p. 12.

Pourtant, contrairement à lui, qui distingue un usage explicatif de la métaphore, chez Xénophon¹ ou chez Platon², et un usage « absolu », qui caractérise les usages qu'en font les petits socratiques Aristippe et Bion-Télès, ainsi que les stoïciens³, nous préférons réserver notre jugement après la lecture et l'analyse des textes. Il nous semble plus intéressant d'interroger le *statut* de la référence métaphorique à l'acteur. Nous proposons, en anticipant, de distinguer un usage illustratif qui rend compte d'un fait (situation de l'homme dans le monde, manière d'agir du sage) et un usage, qui ne nous semble se trouver que chez Épictète, où la métaphore prend aussi le sens d'un modèle qui ne redécrit rien mais conduit au dépassement et au renversement du comparant et du comparé. Modèle pour une situation à venir où c'est le comparé qui doit venir s'adapter au comparant, se mettre à sa hauteur.

8. 2. 1. 2. *La figure de l'acteur et la métaphore théâtrale dans l'Antiquité*

L'usage de la figure de l'acteur s'inscrit dans une histoire des usages philosophiques de la métaphore théâtrale et, d'autre part, dans des contextes culturels classiques et hellénistiques, grecs et romains, très différents en matière de représentation théâtrale, ce qui n'est pas sans incidence sur l'émergence, l'évolution et le sens de cette image.

A. Le motif du théâtre du monde

La figure de l'acteur se rattache au motif de ce que l'on a appelé le *theatrum mundi* – le théâtre du monde – à quoi l'on réduit bien souvent la métaphore du théâtre⁴ et plus généralement l'usage non littéral⁵ du théâtre par les philosophes, ce qui s'explique sans doute dans la mesure où

¹ Xénophon, *Mémoires*, II, 2, 9, cité dans Navaud, *op. cit.*, p. 27.

² G. Navaud, *op. cit.* p. 24 : « Les premiers emplois métaphoriques du lexique théâtral sont généralement non absolus, au sens où Blumenberg emploie ce terme ». Il fait référence à *Philèbe* 50c. Nous le suivons dans cette interprétation, mais nous nous séparons de lui pour la compréhension de détail du passage que nous exposons plus bas.

³ M. Vegetti, « La sagesse dell'attore. Problemi dell'etica stoica », *Aut Aut*, 195, 1983, p. 19-41 : « Je propose donc de considérer la métaphore de l'acteur comme 'absolue', c'est-à-dire comme irréductible à des formes conceptuelles qui se substitueraient au court-circuit théorique qu'elle opère » (p. 30), cité et traduit par G. Navaud p. 12 note 15.

⁴ G. Navaud, en étudiant « la » métaphore du théâtre ne prend jamais en compte d'autres usages métaphoriques du théâtre, ne serait-ce que pour situer son propos comme il le fait par ailleurs en distinguant un usage métaphorique d'un usage non métaphorique (p. 23). Il est en effet possible de se référer à des éléments qui relèvent moins du spectacle lui-même que de l'architecture du théâtre et à son usage en tant que bâtiment notamment pour rendre compte d'une certaine conception de l'appropriation privative chez les stoïciens. Chrysippe, d'après Cicéron, *De fin.*, III, xx, 67 = *SVF*, III, 371. Il l'emploie pour rendre compte d'une certaine conception de la propriété. Cet usage est repris par Épictète, *Diss.*, IV 8. Cf. chapitre 6.

⁵ Nous faisons notamment référence à l'usage de citations ou à la référence à telle fable ou à tel personnage pour illustrer et modéliser un comportement. Par exemple, le personnage de Médée est très fréquemment utilisé par Épictète. Il lui

cette acception, contrairement aux autres, est la plus fréquente et fonctionne d'une manière « absolue » au sens que nous venons de définir.

Le motif du *theatrum mundi* – peut-être hérité de Démocrite¹ et utilisé aussi bien par les historiens² que par les philosophes – assimile le déroulement de la vie réelle à ce qui se passe sur une scène de théâtre, ce qui peut s'entendre en des sens très différents, avec des connotations et des valeurs également très différentes. Une caractéristique générale distingue néanmoins ce motif de sa résurgence à l'époque renaissante³ : la dimension d'irréalité – du type « la vie est un songe » – caractéristique du motif renaissant⁴ est absente dans l'Antiquité.

Deux aspects caractérisent le motif du *theatrum mundi*. G. Navaud propose de distinguer une « morale de l'acteur » et une « métaphysique du théâtre ». La première caractériserait l'usage qu'en propose l'Antiquité tandis que le second serait manifeste à la Renaissance. Il n'en demeure pas moins que ces deux aspects sont pourtant présents dans l'un et l'autre contexte. La « morale de l'acteur » insiste sur le comportement de l'homme et/ou du sage qui serait comparable à l'art de

permet de rendre compte du comportement « typique » d'une âme forte qui se trompe. Mais il ne nous semble pas possible de parler de « métaphore » au sens strict du terme.

¹ Démocrite, DK 68 B 115 (*Maximes de Démocrite* 84) : « Le monde est une scène, la vie une parodie, tu es venu, tu as vu, tu es parti » (ὁ κόσμος σκηνή, ὁ βίος πάροδος, ἤλθες, ἶδες, ἀπῆλθες). Notre traduction. Si certains commentateurs plaident en faveur de l'authenticité de cette maxime et du recueil en général (cf. G. Navaud, « Les maximes de Démocrite et Callimaque », *art. cit.*, cf. chapitre 7), cette référence est néanmoins souvent contestée comme le rappelle P. P. Fuentes-Gonzales, *Les diatribes de Télès*, Paris, Vrin, 2002 qui affirme très justement que la recherche d'une « origine » de la métaphore est vaine.

² G. Navaud, *op. cit.*, p. 344-347 cite notamment Timée de Taormine et son *Histoire de la Sicile*, d'après Plutarque *Propos de Table*, VIII, 1, 1, 717B-C, Polybe, *Histoires*, XXXIII, 12 ; 16, Plutarque, *De Glor., Ath.*, 345E, et « les tenants du courant historiographique hellénistique connu sous le nom d'« Histoire tragique » pour lequel il donne une référence à F. W. Walbank « Tragic History : a reconsideration », *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 2, 1955, p. 4-14, et Id., « History and Tragedy », *Historia* 9, 1960, p. 216-134, ainsi que P. Pédech, *Trois historiens méconnus : Théopompe, Duris, Phylarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

³ Shakespeare, *Comme il vous plaira*, II, 7 « Le monde entier est un théâtre, / Et tous, hommes et femmes, n'y sont que des acteurs. / Ils ont leur sorties, leurs entrées, / Et chacun dans sa vie a plusieurs rôles à jouer, / Dans un drame en sept âges. D'abord le nouveau-né, / Vagissant et bavant dans les bras de sa nourrice. / Puis, l'écolier geignard, avec son cartable / Et son visage frais du matin, qui, comme un escargot, / Se traîne à regret à l'école. Et puis l'amoureux, / Soupairs de forge et ballade dolente / Sur les sourcils de sa maîtresse. Puis, le soldat, / Plein de jurons étranges, poilu comme la panthère, / Jaloux de son honneur, violent et prompt à la querelle / Recherchant la bulle d'air de la gloire / Dans la gueule même du canon. Puis, le juge de paix, / Beau ventre rond, doublé de chapon fin, / Œil sévère et barbe bien taillée, / Plein d'augustes dictons, d'exemples rebattus, / Et c'est ainsi qu'il joue son rôle. Le sixième âge tourne / Au Pantalon décharné, en pantoufles, / Lunettes sur le nez, bourse au côté, / Les hauts de chausse de sa jeunesse, bien conservés, sont trop larges d'un monde / Pour ses jarrets amaigris, et sa grosse voix d'homme, / Retournant au fausset de l'enfance, / A le son de la flûte et du sifflet. Le tout dernier tableau, / Qui clôt cette histoire étrange et mouvementée, / C'est la seconde enfance et la mémoire absente, / Sans dents, sans yeux, sans goût, sans rien ». Traduction J.-M. Déprats, dans G. Banu, *Shakespeare, Le monde est une scène. Métaphores et pratiques du théâtre*, Paris, Gallimard, 2009. Voir également *Macbeth*, V 5. Pour une analyse du motif du *theatrum mundi* à la Renaissance, cf. J. Jacquot, « 'Le théâtre du monde' de Shakespeare à Calderon », *Revue de littérature comparée* 31, Paris, 1957, p. 341-372 ; plus récemment les analyses de G. Banu, *op. cit.*, et de G. Navaud, *op. cit.*

⁴ Shakespeare, *La Tempête*, IV, 1 : « Nous sommes de cette étoffe / Dont les rêves sont faits, et notre petite vie / Est entourée par un sommeil ». Traduction J.-M. Déprats.

l'acteur caractérisé par la bienséance, la distanciation et la polytropie. C'est une perspective éthique qui répond à la question pratique, qu'il s'agisse de fonder des normes, notamment en redécrivant un comportement parfait, qu'il s'agisse au contraire de critiquer un comportement. Cette perspective est caractéristique des cyniques. L'autre fait davantage référence à l'écriture du drame par un auteur, à la distribution et à la rétribution des rôles par la Fortune ou le Poète lui-même. Elle permet notamment d'aborder les thèmes de l'ordre du monde, de la justice et du mal. Plotin en est un éminent représentant, notamment dans ses traités *Sur la Providence*¹, mais Chrysippe utilisait déjà cette image. Les deux perspectives se combinent dans la mesure où la « morale de l'acteur » est l'un des trois aspects de la « métaphysique du théâtre ». Les références à l'art de l'acteur pour qualifier le sage font la plupart du temps référence à la distribution initiale des rôles. Épictète, notamment au chapitre 17 du *Manuel* reprend cette double perspective puisqu'il insiste à la fois sur l'art de l'acteur et sur son statut dans une pièce qu'il n'a pas choisie.

B. Histoire et évolution de la métaphore théâtrale

L'usage métaphorique du théâtre par les philosophes se trouve attesté dès la fin du VI^e siècle, moment où émerge conjointement le théâtre² dans l'Athènes de Pisistrate – tyran de 561 à 553 et de 542 à 528 – et la philosophie³. Comme le fait très justement remarquer G. Navaud, parler de métaphore théâtrale implique que « la nature (la vie humaine) puisse être pensée sur le modèle de l'art, ou du moins que l'art puisse constituer une sorte d'outil et de modèle pour comprendre la vie. L'art théâtral intervient alors en tant qu'exemple de *technè* (art) au même titre par exemple que la

¹ Plotin, *Énéades*, III, 2 et 3 (= traités 48 et 49).

² Le geste de Thespsis qui choisit d'isoler un personnage du chœur, le protagoniste, et l'institution du concours dramatique des Grandes Dionysies en sont deux événements fondateurs. Sur la naissance du théâtre en Grèce ancienne, voir P. Demont et A. Lebeau, *Introduction au théâtre grec antique*, Paris, LGF, 1996 ; sur Thespsis en particulier, voir Plutarque, *Solon*, XXIX. M. Tredé, « Le théâtre comme métaphore au II^e siècle après J.-C : survivances et métamorphoses », *Compte-rendu des séances de l'année*, Académie des inscriptions et belles lettres, 146^{ème} année, 2002, p. 581-605. « L'image du théâtre, écrit-elle p. 581, prend son essor en Grèce à la suite de l'institution des concours tragiques à Athènes ; si bien que lorsque Platon ou Démosthène l'utilisent, l'image a tout l'éclat de la nouveauté ».

³ Sur la « naissance de la philosophie » au VI^e siècle comprise comme émergence d'une forme de rationalité particulière, voir l'excellent article de J.-P. Vernant, « Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 12^{ème} année, n°2, 1957, p. 183-206. L'auteur s'élève notamment contre la thèse, aujourd'hui abandonnée, du « miracle grec » avancée par J. Burnet dans *Early greek philosophy*, Londres, 1920 (1892), p. v et reprise dans *Greek philosophy from Thales to Plato*, Londres, 1914 p. 10 et, même si c'est de manière plus nuancée par B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hambourg, 1948. J.-P. Vernant se démarque également des thèses de F. M. Cornford, *Principium sapientiae* (1952), p. 159-224 notamment, qui critique cette thèse du « miracle » en insistant sur les continuités entre les travaux des physiologues et la pensée religieuse. Sans négliger cela, J.-P. Vernant s'attache à souligner toute la spécificité de cette nouvelle forme de rationalité en insistant sur l'évolution des conditions matérielles concomitantes.

technique du médecin ou celle du pilote, qui lui sont de ce point de vue aisément superposables »¹. Ainsi distingue-t-il l'analogie produite par Hippocrate qui prend pour objet l'art de l'acteur qui, défini comme tromperie, se trouve rapproché de la nature humaine², de celle produite par le Socrate de Xénophon où ce sont les propos tenus qui sont rapportés aux répliques des acteurs³. On précisera que l'acteur n'est que l'un des aspects de ce motif qui correspond à un usage relativement tardif de la métaphore du théâtre, laquelle peut prendre des sens et des valeurs multiples. Se distinguent, grossièrement, trois groupes de métaphores théâtrales, qui peuvent être rapprochés de l'évolution des modalités de la représentation et du statut des acteurs entre les époques classique, hellénistique et impériale. On distingue deux types d'infléchissements majeurs : premièrement, un déplacement des éléments pertinents en faveur de l'acteur à l'époque hellénistique ; ensuite, une évolution négative de la valeur axiologique du paradigme de l'acteur à l'époque romaine avec Lucien, Sénèque et Marc Aurèle. Entre l'époque classique et l'époque hellénistique, on assiste à un *accroissement* de l'usage métaphorique du théâtre au détriment de son traitement littéral, à un *renforcement* de la métaphore qui n'apparaît pas tant comme illustrative que comme paradigmatique et à un *déplacement* des foyers pertinents.

1. Le traitement classique de la métaphore théâtrale admet une diversité de sens et s'inscrit dans des perspectives relativement variées : politique, épistémologique ou éthique⁴ mais il se caractérise surtout par l'intérêt tout particulier pour le motif du chœur et de ce qui lui est rattaché (le coryphée, le choreute)⁵, au détriment de la figure de l'acteur, ce qui peut être rapproché des modalités de la représentation à l'époque classique exclusivement centrée sur le chœur ainsi que du

¹ G. Navaud, *op. cit.*, p. 23.

² Hippocrate, *Du régime*, I, 24, 3 : « L'art de l'acteur consiste à tromper les spectateurs : ils disent une chose et pensent une autre. L'homme peut lui aussi dire une chose et en faire une autre, être le même sans l'être, et avoir tantôt telle opinion, tantôt telle autre. Ainsi donc, tous les arts ont quelque chose de commun avec la nature humaine ». Traduction R. Joly, cité par Navaud, *op. cit.*, p. 26.

³ Xénophon, *Mémorables*, II, 2, 9 : « Lamproclès, l'un des fils de Socrate, s'est fâché avec sa mère ; voici le discours que tient Socrate : 'Eh bien, réponds Socrate, crois-tu que ce qu'elle te dit soit plus pénible à entendre pour toi que pour les acteurs quand, dans les tragédies, ils se lancent mutuellement les pires injures ? S'il les supportent sans broncher, c'est je pense qu'ils ne croient pas, quand ils se parlent ainsi, que celui qui critique le fasse en vue de punir, et que celui qui menace le fasse en vue de faire du mal. Et toi, si tu sais pertinemment que ce que te dit ta mère, elle le dit non seulement sans songer à mal, mais encore en te voulant du bien comme à personne d'autre ; et pourtant tu te fâches contre elle' » Traduction É. Chambry, cité par Navaud, *op. cit.*, p. 27.

⁴ G. Navaud, *op. cit.*, p. 40 : « La valeur de la métaphore du chœur chez les philosophes classiques n'est pas univoque : elle prend une valeur politique chez Antisthène, politique et théologique chez Platon, épistémologique chez Démocrite ».

⁵ G. Navaud, *op. cit.*, p. 40 : « Reste que ces auteurs privilégient tous trois le véhicule métaphorique du chœur sur celui de l'acteur, ce qui témoigne d'un état ancien de l'usage du paradigme théâtral : à l'époque classique, le chœur était encore un élément essentiel du dispositif théâtral ».

système politique caractérisé par le commun et le collectif¹. On observera en outre que, bien souvent, la métaphore théâtrale n'est pas exploitée et s'avère simplement illustrative. Le traitement que propose Platon témoigne de ces différents aspects. La figure de l'acteur n'est pas du tout privilégiée. Elle n'apparaît qu'une fois dans *Charmide*, en 162d. Et encore n'a-t-elle qu'une portée très limitée qui, en tous cas, ne rend pas compte d'une disposition fondamentale de l'homme à l'égard du monde.

Charmide tenait de Critias cette réponse concernant la sagesse. Comme Charmide ne souhaitait pas répondre lui-même de cette position, mais que Critias défende sa réponse, il le provoquait en lui montrant qu'il avait été réfuté sur toute la ligne. Critias ne se contenait plus et sa colère contre Charmide me fit penser à celle d'un poète contre un acteur qui joue mal sa pièce.²

Charmide se comporte comme un mauvais acteur au sens où il ne reprend pas à son compte les propos de Critias, à savoir une certaine définition de la sagesse. Aussi ne la défend-il pas comme un acteur devrait défendre le texte du poète en l'exprimant au mieux. La métaphore est ponctuelle et vient simplement rendre compte de la colère de Charmide et de ses raisons. Elle est purement descriptive et ne décrit qu'un fait singulier sans portée particulière. Quant à la comparaison de la vie en général ou de la vie d'un homme avec le drame, en utilisant les expressions de « vie/équipement tragique »³ ou de « tragédie/comédie de la vie », elle est moins rare mais n'est pas exploitée. Dans *Philèbe* 50b⁴, par exemple, il s'agit moins en effet de comparer la vie à une pièce de théâtre que d'affirmer que, dans l'une comme dans l'autre, nous n'avons affaire qu'à des plaisirs mixtes. Et il se trouve que, à cette occasion, Platon utilise en plus l'expression « tragédie ou comédie de la vie

¹ G. Navaud, *op. cit.*, p. 24-25 : « L'importance accordée au rôle du chœur constitue une originalité manifeste par rapport aux formulations caractéristiques de l'époque hellénistique et romaine. L'acteur ne tient pas du tout dans la métaphorique de l'âge classique le premier rôle qui sera bientôt le sien : au contraire le chœur tient encore, à ce moment, sur la scène comme dans les métaphores qui s'y réfèrent, une place centrale qu'il perdra peu à peu au profit des acteurs. En outre on relève à l'époque classique l'absence, dans la métaphore, de la figure du poète, qui prendra une telle importance à l'époque hellénistique et chrétienne comme image de la Fortune, du *logos* ou de la Providence divine. (...) Ce qui peut passer, au premier abord, pour une 'indifférence métaphorique' de l'âge classique envers l'acteur et le poète doit en fait se lire comme une répercussion de la dramaturgie contemporaine, et plus généralement comme le symptôme d'une anthropologie qui n'avait pas encore donné à l'individu sa place centrale qui sera la sienne à partir du III^e siècle. La naissance du théâtre est, certes, d'emblée liée à un processus d'individualisation d'un acteur au sein de la masse du chœur. Mais il faudra attendre un certain temps avant que l'élément singulier (l'acteur) ne supplante le chœur dans l'imaginaire du théâtre ».

² Platon, *Charmide*, 162d. ὁ μὲν οὖν Χαρμίδης βουλόμενος μὴ αὐτὸς ὑπέχειν λόγον ἀλλ' ἐκείνον τῆς ἀποκρίσεως, ὑπεκίνει αὐτὸν ἐκείνον, καὶ ἐνεδείκνυτο ὡς ἐξεληλεγμένος εἶη· ὁ δ' οὐκ ἠνέσχετο, ἀλλὰ μοι ἔδοξεν ὀργισθῆναι αὐτῷ ὡς περ ποιητῆς ὑποκριτῆ κακῶς διατιθέντι τὰ ἑαυτοῦ ποιήματα.

³ M. Trédé souligne que l'usage de l'adjectif τραγικός est un aspect essentiel de la constitution de la métaphore théâtrale.

⁴ *Philèbe*, 50b : « Le raisonnement nous révèle donc que, dans les chants de deuil et les tragédies, non seulement dans les pièces de théâtre mais dans l'ensemble de la tragédie et de la comédie de la vie, comme en une multitude d'autres circonstances, les douleurs et les plaisirs sont mélangés » (Μηνύει δὴ νῦν ὁ λόγος ἡμῖν ἐν θρήνοις τε καὶ ἐν τραγωδίαις <καὶ κωμωδίαις>, μὴ τοῖς δράμασι μόνον ἀλλὰ καὶ τῇ τοῦ βίου συμπάσῃ τραγωδίᾳ καὶ κωμωδίᾳ, λύπας ἡδοναῖς ἅμα κεράννυσθαι, καὶ ἐν ἄλλοις δὴ μυρίασι). Traduction J.-F. Pradeau.

humaine » (τῆ τοῦ βίου συμπάση τραγωδία καὶ κωμωδία). Comédie et tragédie admettent donc dans ce texte une acception spécifique et une acception générique. Spécifique, au sens où elles désignent l'un des domaines, celui du théâtre qui comprend aussi bien tragédie et comédie que thrène, en vis-à-vis avec la vie réelle. Il se passe dans la vie réelle une chose similaire à ce qui se passe au théâtre, à savoir que l'on n'y a jamais affaire qu'à des plaisirs mixtes. Mais comédie et tragédie admettent une fonction générique. En effet, en parlant de tragédie et de comédie *de la vie*, Platon fait référence, nous semble-t-il, à l'enchaînement d'actions caractéristique aussi bien du drame que de la vie réelle. L'expression « tragédie/comédie de la vie » rend compte à la fois du fait qu'il y a enchaînement d'actions et du fait que l'on y a affaire à des plaisirs mêlés. L'adjectif *τραγικός* utilisé à propos de la vie en général ou d'un comportement particulier rend compte d'un divorce entre le paraître – la puissance du tyran en exercice – et l'être – la faiblesse de l'homme qui se trouve exercer un pouvoir tyrannique¹. La figure de l'acteur ou la comparaison de la vie avec un drame ne sont pourtant pas les images privilégiées par Platon. Les métaphores théâtrales qu'il privilégie sont centrées sur d'autres aspects et elles n'ont pas pour vocation de rendre compte d'un rapport cosmique. Elles sont centrées essentiellement sur le chœur et sur le public de théâtre. Le chœur est la métaphore la plus courante et elle relève presque de la catachrèse². « L'image évoque des déplacements circulaires, réguliers et son retour fréquent implique son immédiate intelligibilité, ce qui est signe de l'omniprésence de la poésie chorale – chœur de comédie ou tragédie, dithyrambe, compositions chorales célébrant dieux et vainqueurs aux concours – dans la vie de la cité »³. Le coryphée renvoie au premier d'entre les choreutes, donc au maître de philosophie⁴ ; mais Platon ajoute que les coryphées contemporains sont des idéalistes. La référence au public, le rapport du public à une pièce s'inscrit dans un usage critique et discriminant d'un point de vue éthique⁵. Les juges, dans les *Lois*⁶, sont assimilés de manière critique au public d'un théâtre. Platon préserve expressément les sages d'un tel comportement dans

¹ Platon, *République*, IX, 577a.

² On la retrouve dans *Phèdre*, 230c (le chœur des cigales); 250b (les sectateurs de la beauté), 247a (des dieux) ; *Protagoras*, 315b (le chœur des disciples) ; *Euthydème*, 276d (le chœur des disciples de Dionysodore et Euthydème) ; *Théétète*, 179d (les sectateurs d'Héraclite) ; 173 b, c (le chœur des sages) ; *Politique* 291c (le chœur des politiques) ; *Lois*, 665e (le chœur des hommes d'âge) ; *République*, 554b (le chœur des désirs avec l'aveugle Ploutos à sa tête), 490c (le chœur des vices), 560 (le chœur des qualités) ; *Timée*, 40c (le chœur des astres).

³ M. Trédé, *art. cit.*, p. 584

⁴ *Théétète*, 173c.

⁵ M. Trédé, *art. cit.*, p. 585 rapproche cet usage métaphorique de Thucydide, *Historiae*, III, 38, 4. Dans les propos que tient Cléon à l'Assemblée d'Athènes dans l'épisode de la révolte de Mytilène, est dénoncée la mauvaise habitude des Athéniens de se faire « spectateurs de paroles et auditeurs de faits, d'être dominés par le plaisir d'écouter, semblables à un public installé là pour des Sophistes ».

⁶ Platon, *Lois*, 876b.

*Théétète*¹. Platon oppose deux types de discours en public : celui des orateurs d'une part où, comme au théâtre, le spectateur-juge, impose ses vues et, d'autre part, celui des philosophes. Il n'en va pas dans le chœur des sages comme au théâtre où le spectateur se fait juge de la pièce. Les métaphores théâtrales ne sont donc pas centrées sur l'acteur et elles ne rendent pas compte de la situation de l'homme dans le monde. Pour rendre compte du rapport de l'homme au monde, ce ne sont pas des métaphores théâtrales que Platon utilise. Il privilégie plutôt l'image de la marionnette² ou du jouet conçu pour amuser les dieux³ comme le souligne M. Trédé⁴.

2. Le traitement qui privilégie la thématique du chœur et se sert de la métaphore comme d'un simple moyen rhétorique ou pédagogique contraste avec un autre usage qui émerge déjà à

¹ Platon, *Théétète*, 173c.

² Platon, *Lois* I, 644b-645c : « Considérons que chacun des êtres vivants que nous sommes est une marionnette divine, que les dieux ont fabriquée soit comme un objet d'amusement, soit dans un but sérieux – c'est un point que nous ne pouvons pas déterminer ; ce que nous savons en revanche, c'est que ces états sont en nous comme des cordons ou des fils intérieurs qui nous tirent et qui, opposés les uns aux autres, nous entraînent de part et d'autre vers des actions opposées, sur la ligne de partage entre la vertu et le vice. Disons le, car notre propos l'exige : chacun doit n'obéir constamment qu'à une seule traction, et ne s'en dégager en aucune circonstance, par une résistance à la traction des autres cordons; cette traction est celle qu'exerce le fil d'or et sacré de l'évaluation rationnelle, et on l'appelle loi commune de la cité, tandis que les autres sont dures et de fer; elle est souple parce qu'elle est d'or, tandis que les autres sont semblables à une multitude de formes différentes. Il faut donc toujours prêter attention à la traction la plus belle, celle qu'exerce la loi, car, si belle soit la raison, elle n'est que douceur et ignore la violence, et, de ce fait, la traction qu'elle exerce a besoin d'auxiliaires pour qu'en nous la race d'or triomphe des autres races. Ainsi, le mythe de la vertu, qui nous assimile à des marionnettes serait sauf; l'expression 'avoir le dessus ou le dessous par rapport à soi-même' se révélerait d'une certaine manière plus claire, ferait mieux apparaître dans le cas d'une cité et d'un simple particulier, les obligations que voici : pour l'un, une fois qu'il aura bien saisi en lui-même la vraie notion de ce que sont les tractions, régler son existence sur elles ; et pour la cité, une fois que l'un des dieux ou celui des hommes qui s'y connaît, lui en aura donné la notion, faire de celle-ci une loi, tant pour ces relations intérieures que dans les rapports qu'elle entretient avec les autres cités. Ainsi encore, la ligne de démarcation entre le vice et la vertu se manifesterait plus précisément. Cette distinction élucidée, peut-être y verrait-on plus clair aussi dans l'éducation et les autres pratiques, notamment dans la question du temps consacré à boire ensemble ». Traduction A. Castel-Bouchouchi. Il serait alors intéressant de comparer cette référence et l'usage que Marc Aurèle fait de la marionnette, *P* XII 19.

³ Platon, *Lois*, VII, 803c-804a : « C'est, je l'affirme, avec ce qui est sérieux que l'on doit faire preuve de sérieux, et non pas avec ce qui n'est pas sérieux ; c'est la divinité qui, par nature, mérite tous les effets bénéfiques du sérieux, tandis que l'homme, je l'indiquais précédemment, a été conçu comme un divertissement pour la divinité - et, de fait, il se révèle en cela sous son meilleur jour; aussi tout homme et toute femme doivent-ils, la vie durant, se conformer à ce rôle et jouer aux jeux les plus beaux, dans un état d'esprit radicalement éloigné de celui qui règne aujourd'hui. (...) De nos jours, on s' imagine sans doute que les jeux doivent être la finalité des activités sérieuses; ainsi pense-t-on que la paix doit être la finalité d'une chose aussi sérieuse que l'est une guerre menée convenablement. Or, en réalité, en cas de guerre, il n'y aura ni vrais jeux, ni éducation qui puissent jamais mériter notre estime au titre de ce qui passe à nos yeux, nous l'affirmons, pour la chose la plus sérieuse; aussi chacun doit-il passer la meilleure partie de son existence à vivre en paix. Quel est donc le droit chemin ? C'est de vivre toute sa vie en jouant à certains jeux - sacrifices, chants, danses ... – de façon à se ménager la faveur des dieux, et en remportant sur eux la victoire au combat; quant à savoir quels chants et quelles danses nous procureraient ce double avantage, nous en avons tracé les grandes lignes et nous avons pour ainsi dire ouvert la route qu'il faut emprunter, avec la conviction que le poète a raison de dire ». Traduction A. Castel-Bouchouchi. Voir également *Lois* I, 644.

⁴ M. Trédé, *art. cit.*, p. 587 : « Quand il s'agit d'évoquer les faux semblants d'une vie humaine, écartelée entre plaisir et peine, ignorant la divine raison, les termes *θαύματα* et *παίγνιον* font leur apparition mais jamais l'image de l'acteur ».

l'époque classique dans les milieux socratiques – la chose est attestée avec Aristippe¹, aujourd'hui discutée pour Bion et plus complexe pour Antisthène – prend son plein essor à l'époque hellénistique notamment avec Télès² qui rapporte les propos de Bion³ à qui l'on a longtemps attribué la paternité de la « métaphore de l'acteur »⁴. Avec Aristippe, et Bion-Télès, la métaphore est centrée cette fois sur l'acteur qui assume le rôle donné par le poète, à quoi se rattacherait dans une certaine mesure l'éloge antisthénien de la polytropie⁵. L'usage de la figure de l'acteur pour rendre compte du comportement du sage est repris par Ariston⁶ et par Chrysippe⁷, en des sens différents que nous aurons à préciser. Cet usage de la figure de l'acteur pour rendre compte du comportement du sage se prolonge, jusqu'à l'époque impériale chez Épictète qui hérite de cette conceptualisation hellénistique. Ce développement de la métaphore ne doit pas pour autant faire oublier les critiques qui lui sont adressées ou les nuances qui sont formulées à son encontre, par les auteurs mêmes de la métaphore – le sens résidant alors davantage dans l'épanorthose produite à partir de la métaphore comme c'est le cas pour la comparaison de la sagesse avec l'art de l'acteur⁸ – ou bien par des détracteurs qui s'attachent à démontrer l'inadéquation de la métaphore, de leur propre point de vue, pour attaquer le système dont cette métaphore est censée exemplifier un point précis. Nous songeons à la sévère critique de Plutarque au chapitre 14 du traité *Des notions communes contre les stoïciens*⁹. Panétius, à

¹ DL II, 66 : « Il (*scil.* Aristippe) était capable de s'adapter au lieu, au moment et à la personne et de jouer son rôle convenablement en tout circonstance » (Ἦν δὲ ἱκανὸς ἀρμόσασθαι καὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ καὶ προσώπῳ, καὶ πᾶσαν περίστασιν ἀρμόδιως ὑποκρίνασθαι). Traduction R. Goulet.

² Les fragments « Sur l'autarcie » et « Sur les circonstances ». Voir l'ouvrage de P. P. Fuentes Gonzales, *Les diatribes de Télès*, Paris, Vrin, 1998 qui propose une traduction commentée des fragments à partir de l'édition de O. Hense. *Teletis reliquiae*, Tübingen, Mohr, 1969 (1909).

³ Ce qui a permis de reconstituer une édition des fragments de Bion. Cf. J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, Uppsala, Uppsala UP, 1976 et « Bion de Borysthène », *DPhA*, I, 1994, p. 108-112.

⁴ Pour cette controverse et plus généralement sur le rapport Bion/Télès, et sur l'importance de Télès, voir P. P. Fuentes-Gonzales, *op. cit.*, p. 10-32.

⁵ Porphyre, *Questions homériques (ad Odysseam, I, 1)* = SSR, V A 187 l. 1-11.

⁶ DL VII, 160 = SVFI, 351.

⁷ Cicéron, *De fin.*, III, vii, 24.

⁸ Cicéron, *De fin.*, III, vii, 23-25.

⁹ Plutarque *De Comm. Not.*, XIV, 1065E-1066B : « Le mal, dit-il [Chrysippe], a un rapport propre au reste des événements ; lui aussi il est conforme, en quelque manière à la raison directrice de la nature, et il a, pour ainsi dire, son utilité pour l'univers ; sans lui, il n'y aurait pas de bien. [...] Veux-tu que je te cite le plus agréable, le plus séduisant et le plus convaincant de ses arguments? 'De même que les comédies, dit-il, ont des titres risibles qui, en eux-mêmes, sont sans valeur, mais qui donnent aux pièces quelque grâce, de même, on peut blâmer le mal pris en lui-même; mais il n'est pas sans utilité pour le reste'. D'abord que le mal naisse conformément à la providence divine, de même qu'un méchant titre est voulu par le poète, cela dépasse toute absurdité. Car en quoi les dieux seront-ils les donateurs des biens plutôt que des maux? Comment le mal sera-t-il encore une chose hostile aux dieux et haïe des dieux? Et qu'aurons-nous à dire des blasphèmes tels que celui-ci : 'Dieu, lorsqu'il veut ruiner à fond une maison, crée chez les mortels, la cause de cette ruine', ou celui-là : 'Qui de vous prétend s'opposer à la discorde entre les dieux?' De plus, le méchant titre agrmente la comédie et il sert sa fin puisque sa fin est de faire rire et d'être agréable aux spectateurs; mais Zeus paternel, puissant et juste, 'le meilleur des artistes', selon le mot de Pindare, ne crée pas le monde comme un grand drame varié et divers, mais comme

travers ce que Cicéron nous en dit, privilégie un usage de la notion de *persona* dans le cadre d'une modélisation anthropologique, un travail que l'on retrouve également dans l'usage des *πρόσωπα* chez Épictète.

Les déplacements envisagés entre l'époque classique et l'époque hellénistique en faveur d'un paradigme de l'acteur peuvent être rapprochés des changements caractéristiques de la période hellénistique tant au niveau politique, culturel que dramatique. Contrairement à ce que l'on a longtemps affirmé, l'époque hellénistique se caractérise non pas par une disparition et une déchéance du « grand » théâtre classique mais par un essor du théâtre à tous points de vue, qu'il s'agisse de la construction de nouveaux édifices, de la fécondité des auteurs dramatiques, de la professionnalisation des acteurs qui se regroupent en confréries¹, des associations qui s'avèrent souvent jouer un rôle politique significatif d'ambassadeur², ce qui contraste avec la persistance, dans le discours philosophique, d'une disqualification de l'acteur qui persiste à l'époque impériale³. D'autre part, l'époque hellénistique se caractérise par un certain nombre de changements de tous ordres – politiques, économiques, institutionnels – qui contribuent à favoriser la mise en avant de l'individu plutôt que du collectif⁴, une mise en avant de l'individu que l'on retrouve dans la distinction entre l'acteur et le simple membre du chœur.

une ville commune aux dieux et aux hommes; qu'a-t-il alors besoin, pour lui donner valeur et beauté, de brigands, de meurtriers, de parricides et de tyrans ?' En outre, le méchant titre d'un poème est peu de chose et tient très peu de place dans une comédie; il ne se multiplie pas, il ne perd pas et il ne gâte pas tout ce qu'il y a de grâce dans les beaux passages. Mais la réalité est toute pleine de mal; la vie entière depuis son début jusqu'à son couronnement en est enlaidie, ravagée et troublée; elle n'a pas une partie qui soit pure et irréprochable, et elle est, comme ils le disent le plus laid et le plus détestable des drames. Aussi j'aurais plaisir à leur demander en quoi le mal est utile à l'univers ». Traduction É. Bréhier.

¹ Sur les associations de technites, voir B. Le Guen, *Les associations de Technites dionysiaques à l'époque hellénistique*, Nancy, ADRA, 2001.

² *Ibid.*, p. 336-337. L'épigraphie nous apprend également que les technites dionysiaques sont cités comme méritants avec leur nom, patronyme et ethnie. Ils ont également coutume de servir la propagande dynastique. Cf. Plutarque, *Vie de Lucien*, XXIX : les généraux font appel, comme les rois hellénistiques, à des technites pour rehausser l'éclat de leur victoire.

³ Cf. à ce propos Aristote, *Problèmes XXX*, 956b ; Polybe, XVI 21, 6-9 ; Plutarque, *Vie de Cléomène*, XII, et plus tard Philostrate, *Vie des Sophistes II*, xvi, 596 : « Euodius de Smyrne fut préposé à la surveillance des Technites Dionysiaques [de Rome], une race de gens insolents et difficiles à commander » ; Juvénal : « Incarnant la somme de défaut que le poète satirique reproche aux Grecs en général, ils apparaissent comme les êtres les plus doués dans l'art du déguisement, du mensonge, de la flagornerie, bref de la perversion des mœurs ». Les acteurs sont donc considérés comme des gens dont il faut se garder. Cf. Athénée, *Deipnosophistes*, VI, 254B ; XI, 464d et Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, X, 4 : sous les Antonins, le Philosophe recommande aux jeunes gens qui fréquentaient les comédiens « comme s'il se fut agi d'hommes libres, de lire [Aristote, *Problème XXX*] afin de les dissuader de faire ce métier ». Les acteurs sont en outre souvent mentionnés pour disqualifier les gens qui les fréquentent. Cf. Athénée, *Deipnosophistes*, V, 211D-215B = Posidonius 253 EK.

⁴ G. Navaud, *op. cit.*, p. 24-25 : « Ce renversement sera alors le symptôme d'une double révolution : une révolution politique marquant la fin de la cité grecque classique, dont l'économie était fondée sur la prééminence du collectif des citoyens sur la singularité du monarque ; mais aussi une révolution anthropologique marquant l'émergence d'une éthique de l'individu comme singularité isolée face aux hasards des circonstances ».

3. L'usage de la métaphore à l'époque impériale se caractérise essentiellement par un renversement axiologique du paradigme de l'acteur et du jeu d'acteur, dans le cadre de métaphores chez Lucien et chez Sénèque et dans l'usage lexicalisé et péjoratif des termes désignant originellement le jeu d'acteur chez Marc Aurèle. La métaphore théâtrale se concentre essentiellement sur le masque et sur la distinction entre le masque et les attributs de l'acteur positivement connotés d'une part et, d'autre part la faiblesse, la pauvreté et la moindre valeur de l'acteur¹. L'acteur masqué rend compte d'un divorce entre être et paraître caractéristique du comportement des puissants qu'il importe précisément de démasquer. Le masque, le fait de se masquer, illustre la dissimulation². La dissociation de l'acteur d'avec son masque intervient de plusieurs façons dans les métaphores employées. Elle fait parfois référence à un processus effectif, celui de la déposition des masques à la fin de la représentation³, ou celui de l'accident, la chute révélant accidentellement le corps et l'accoutrement réel de l'acteur⁴. Cette dissociation peut également se produire dans le cadre d'une expérience de pensée où l'on refuse de se prêter à l'illusion théâtrale en essayant au contraire de savoir ce qui se cache sous le masque⁵. L'acteur n'est manifestement plus le paradigme du sage⁶ et Marc Aurèle critique même très explicitement la pertinence d'un tel paradigme, au profit de l'art du lutteur⁷. Le paradigme se déplace vers le spectateur ; le philosophe apparaît sous les traits d'un spectateur critique de la grande scène du monde⁸ qui n'est pas dupe des démonstrations de force illusoires de ces mauvais acteurs⁹, qui n'est pas dupe non plus de la marche du monde qui mettra chacun au même niveau. Ménippe contemple le monde qui lui apparaît comme un spectacle. Les humains sont les membres d'un chœur désaccordé qui s'essaient chacun à pousser la mélodie de

¹ Ce paragraphe emprunte beaucoup à G. Navaud, *op. cit.*, dont je reprends les références à Lucien et à Sénèque.

² Lucien, *Pro imaginibus*, 3.

³ Lucien, *Ménippe* 16, 3-4 ; 6.

⁴ Lucien, *Le Songe ou le Coq*, 26.

⁵ Sénèque, *Ep. Mor.*, 76, 31

⁶ G. Navaud, *op. cit.*, p. 225-226 : « On voit comment le déclassé social des acteurs et la dissociation du visage et du masque concourent à la dégradation de ce qu'on pourrait appeler l'image philosophique de l'acteur. Sénèque substitue au paradigme du sage comme bon acteur un paradigme de l'homme comme mauvais acteur (...) dont l'intériorité (le visage de l'acteur) est toujours inférieure à l'apparence sociale (le masque du personnage) (...). La métaphore n'a plus alors une valeur pédagogique et positive, mais seulement une valeur critique et négative ».

⁷ Marc Aurèle, *P VII* 61 : « Plutôt qu'à la danse (ὁμοιότερα ἢ περ ὀρχηστικῆ), l'art de vivre (βιωτικῆ) est comparable à l'art du lutteur (παλαιστικῆ), en ce qu'il faut se tenir prêt, sans broncher, à répondre aux coups qui fondent sur nous, même s'ils sont imprévus ». Traduction É. Bréhier.

⁸ G. Navaud, *op. cit.*, p. 223-224 « Le renversement de la valeur axiologique du paradigme de l'acteur impose au sage un changement de position dans le dispositif théâtral : il n'est plus à la place de l'acteur mais à celle du spectateur (...) auquel Sénèque demande de ne pas se laisser piéger par l'illusion dramatique ».

⁹ Sénèque, *Ep. Mor.*, 80, 6-8.

¹⁰ Lucien, *Ménippe*, 16-17.

leur côté. M. Trédé assigne un enjeu philosophique à cette image chez Lucien qui s'inscrirait dans le cadre d'une sorte d'« exercice spirituel »¹, le philosophe étant le véritable spectateur de ce divertissement, comme c'est le cas dans *Nigrinus*. D'autre part, la polytropie n'est plus considérée comme une capacité à s'adapter aux circonstances mais comme une feinte indigne du sage². Enfin, et c'est le troisième aspect de ce renversement axiologique, les termes qui désignent le jeu d'acteur sont utilisés au sens propre et en très mauvaise part. Ils renvoient en effet à un comportement hypocrite et sournois qui donne une apparence contraire à ce qui est. Le réseau sémantique du jeu d'acteur (τραγωδῆω, ὑποκρισις, ὑποκρίνομαι) est employé systématiquement en mauvaise part : ces termes ne signifient pas tant « jouer un rôle » que « feindre ». Marc Aurèle utilise systématiquement en mauvaise part les termes qui se rattachent au jeu d'acteur³ ce qui équivaut au refus explicite de l'exportation de l'art de l'acteur dans la vie réelle ; la vie n'est pas un jeu et il s'agit de ne pas « faire l'acteur » ou, ce qui revient au même dans cette perspective, de « cabotiner ». De la même manière que l'évolution de la métaphore entre l'époque classique et l'époque hellénistique pouvait s'expliquer ou du moins être rapprochée de l'évolution des modalités de représentation à l'époque hellénistique, il nous semble possible de rattacher l'évolution caractéristique de l'époque romaine à l'évolution du statut des acteurs sous l'Empire, bien différent de leur position de « stars » à l'époque hellénistique et sous la République⁴.

¹ M. Trédé, *art. cit.*, p. 594-595 : « Je souhaiterais (...) dégager la vertu authentiquement philosophique que prend parfois cette image du théâtre chez Lucien. (...) Nous rencontrons chez Lucien cette image du théâtre insérée dans une sorte d'exercice spirituel : il s'agit de se mettre devant les yeux les événements de la vie et de les faire défiler dans une sorte de "théâtre" - ou cinéma - intérieur pour les évaluer selon les critères de la sagesse. La méditation intérieure prend alors une dimension quasi visuelle - sans doute facilitée par le rôle de la physique dans la pensée stoïcienne, physique qui permet de replacer l'ensemble de la vie humaine dans une perspective cosmique d'assentiment au monde. (...) La métaphore est mise au service d'une transformation du regard qui aboutit à la prise de conscience de la vanité et du ridicule non plus d'une catégorie sociale, mais de l'agitation humaine en général ». L'auteur se réfère, pour étayer son propos à *Icaroménippe* et à *Nigrinus*. On retrouverait en effet dans une certaine mesure ce que nous avons dit de la mise en perspective dans le cadre du regard surplombant au chapitre précédent.

² Sénèque, *Ep. Mor.*, 120, 22.

³ Marc Aurèle, *P III*, 7 : « N'estime jamais utile pour toi ce qui peut te forcer un jour à transgresser la parole donnée, à abandonner le respect de toi-même, à haïr, à soupçonner, à maudire, à feindre (ὑποκρινασθαι), à avoir des désirs qui exigent l'abri des murs de ta maison » ; *XI 3*, 1 : « Quelle qualité elle a, l'âme préparée, au moment où elle doit se séparer du corps, à s'éteindre, à se disperser ou à persister dans l'existence ! Mais cette préparation, qu'elle vienne de notre jugement propre, qu'elle ne réponde pas, comme chez les Chrétiens, à la simple opiniâtreté, mais qu'elle soit réfléchie, sérieuse, et, pour convaincre aussi les autres, qu'elle ne soit pas théâtrale (ἀτραγωδῶς) ». Traduction É. Bréhier.

⁴ G. Navaud, *op. cit.*, p. 224 : « Une des évolutions les plus sensibles de la métaphore de l'acteur sous l'Empire : l'acteur n'est plus la vedette qui transcende les rôles, mais un anonyme, un 'homme pauvre et humble' qui dissimule sous son masque et son costume sa 'laideur' et ses 'misérables haillons'. Cette évolution axiologique dans l'usage de la métaphore doit être mise en parallèle avec l'évolution historique du statut social des acteurs. En effet, de vedettes adulées qu'ils étaient à l'époque hellénistique et sous la République, où un Roscius pouvait même être élevé au rang de chevalier romain, les acteurs deviennent pour la plupart des crève-la-faim et des parasites stipendiés. La misère de l'acteur sous le

C. Une métaphore à cheval sur deux univers culturels différents

Sans doute convient-il d'être conscient de la différence entre les deux univers culturels quand on parle de théâtre, ce qui se manifeste notamment dans la différence entre *πρόσωπον* et *persona* – qui renvoient tous deux au « rôle » et au « masque » mais impliquent chacun des connotations différentes et renvoient à deux manières de penser et de vivre le théâtre¹ – ou encore dans le rapport entre *ὑπόκρισις* et *actio* qui renvoient à l'action oratoire mais qui ont une extension différente et qui renvoient à deux manières de concevoir la langue et l'accès à la parole dans un univers démocratique ou aristocratique². Le souci de la spécificité culturelle est pourtant à manier avec précaution et de manière non systématique. En effet, il est tout aussi important de relativiser ces distinctions dans le cadre de notre propos dans la mesure où nous avons affaire, pour nombre des textes qui nous intéressent, à des traductions latines d'œuvres écrites en grecques – c'est le cas du passage du *De Officiis* qui se réclame de Panétius ou bien de l'exposé, par Caton, de la doctrine stoïcienne – ou à des textes grecs qui sont le fait d'auteurs vivant dans un contexte romanisé – c'est le cas d'Épictète aussi bien que d'Arrien qui rapporte ses propos mais également de Marc Aurèle. Aussi est-ce une règle de prudence et de non systématisme qui s'impose pour toute analyse de ces textes.

8. 2. 1. 3. Acteurs et rôles/personnages significatifs avant Épictète

Nous allons à présent nous intéresser aux usages significatifs qui ont été faits, avant Épictète, des notions d'acteur et de rôles/personnages.

A. Ariston et les cyniques : une modélisation du comportement du sage où le *πρόσωπον* fait référence aux circonstances et à ce que la Fortune impose d'assumer

Ariston affirme que le sage est capable, comme le bon acteur, de jouer aussi bien le rôle d'Agamemnon que celui de Thersite.

masque contraste alors violemment avec la haute position sociale des héros qu'ils représentent, ce qui invite le spectateur à dissocier l'acteur du personnage ». Il s'appuie notamment sur les travaux de P. Ghiron-Bistagne, *op. cit.*, et sur C. Hugoniot, F. Hurllet, S. Milanezi (éds.), *op. cit.*,

¹ Sur la distinction entre ces deux termes, cf. F. Frontisi-Ducroux, *op. cit.*, Paris,

² F. Dupont, *L'orateur sans visage. Essai sur l'acteur romain et son masque*, Paris, PUF., 2000, I, chap. 1, insiste particulièrement sur cet aspect. Voir les nuances que nous apportons plus bas dans le cadre de l'art de l'acteur dont l'un et l'autre terme peuvent rendre compte.

Il a dit que la fin était de vivre dans l'indifférence à l'égard de ce qui est intermédiaire entre la vertu et le vice, sans faire quelque distinction que ce soit entre ces choses, mais en se comportant de façon égale envers toutes. Le sage est en effet semblable (*ὅμοιον*) au bon acteur (*ἀγαθὸς ὑποκριτής*), lequel, qu'il reçoive le rôle (*πρόσωπον*) de Thersite ou d'Agamemnon, les joue chacun comme il convient (*ὑποκρίνεται προσηκόντως*).¹

Les deux personnages homériques, Agamemnon et Thersite, s'opposent traditionnellement comme le bon au mauvais, comme le beau au laid, le riche au pauvre et le roi au sujet². Dans la mesure où la comparaison concerne le sage, Thersite et Agamemnon ne peuvent illustrer des *types* d'hommes différant par la qualité de leur âme, l'un mauvais, l'autre bon. Ariston veut dire que le sage peut assumer aussi bien la pauvreté, la laideur, la soumission que le commandement, la beauté et la richesse, autrement dit que ces éléments n'affectent pas le sage. Ariston propose ainsi une *modélisation* du comportement du sage où *πρόσωπον* apparaît au sens de situation que l'on ne choisit pas et dont on doit assumer les réquisits.

Si l'on prend en compte le contexte, on retrouve la question axiologique. Cela fait en effet référence à l'*indifférence* des circonstances et, par suite, à l'attitude du sage à l'égard d'un monde où les choses n'ont pas de valeur positive ou négative. En effet, cette comparaison vient illustrer la position aristonienne radicale à propos de l'indifférence des choses, Ariston, nous l'avons dit, n'acceptant pas de différence naturelle entre les réalités non morales et n'admettant pas, par conséquent, la différenciation en termes de « préférables » et de « dépréférables » (*προηγμένα / ἀποπροηγμένα*) élaborée par Zénon et admise par la plupart des stoïciens³. L'« indifférence » (*ἀδιαφορία*) du sage aristonien ne doit cependant pas être comprise comme le refus de faire des différences ponctuellement en fonction des circonstances mais comme la capacité à ne pas anticiper sur les événements en préférant que tel ou tel se produise plutôt que tel autre⁴ et en conservant une attitude d'équanimité envers les événements sans jamais se désoler de ce qui arrive. Ariston, avant Épictète, utilise la référence à l'acteur comme modélisation d'un sage qui se caractérise par la stricte

¹ DL VII, 160 = SVF 351. τέλος ἔφησεν εἶναι τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν πρὸς τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας μὴδ' ἦντινοῦν ἐν αὐτοῖς παραλλαγὴν ἀπολείποντα, ἀλλ' ἐπίσης ἐπὶ πάντων ἔχοντα· εἶναι γὰρ ὅμοιον τὸν σοφὸν τῷ ἀγαθῷ ὑποκριτῇ, ὃς ἂν τε Θερασίτου ἂν τε Αγαμέμνονος πρόσωπον ἀναλάβῃ, ἐκάτερον ὑποκρίνεται προσηκόντως. Traduction R. Goulet. Pour un commentaire, cf. A. M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli, Bibliopolis, 1980, chapitre 7, p. 188-207, intitulé « La dottrina delle circostanze ».

² Voir *Iliade*, II, 212-277. C'est cet aspect qui intéresse Épictète en IV 2, 10. Cf. ci-dessus, introduction de ce chapitre.

³ Cf. chapitre 2, section 1. 1. 2 et chapitre 3, section 2. 4, le texte de référence étant Sextus, *Adv. Math.*, XI, 64-67 = SVF I, 361.

⁴ Cf. chapitre 3, section 3. 2. On pourrait rapprocher cette attitude qui consiste à ne pas anticiper, de Marc Aurèle, *P IV* 1, analysée au chapitre 5, section 1 : « Il n'aime aucune matière déterminée outre mesure » (*ὑλὴν γὰρ ἀποτεταγμένην οὐδεμίαν φιλεῖ*). Marc Aurèle se distingue néanmoins d'Ariston dans la mesure où, malgré cette non anticipation, la valeur naturelle des choses moralement indifférentes est admise comme critère de choix. Cf. chapitre 5, section 1. 1.

distinction qu'il opère entre deux types de réalités, ce qui est caractéristique de la première règle du « dispositif d'évaluation ».

En utilisant la métaphore de l'acteur jouant un rôle qu'il n'a pas choisi pour illustrer l'attitude du sage et sa liberté par rapport aux circonstances, Ariston s'inscrit dans une perspective caractéristique des mouvements socratiques, notamment d'obédience cynique. La référence à l'acteur et au rôle qu'il joue se retrouve de façon significative dans deux diatribes du cynique Télès intitulées « Sur l'autarcie » (ἐκ τοῦ τελητος περιὶ αὐταρκείας)¹ et « Sur les circonstances » (περὶ περιστάσεων)² qui se réfèrent à cet égard à Bion³.

De même que le bon acteur (ἀγαθὸς ὑποκριτής) doit bien jouer (ἀγωνίζεσθαι καλῶς) le rôle (πρόσωπον) que lui attribue le poète, de même, de même l'homme de valeur (ἀγαθὸς ἄνηρ) celui que lui attribue la Fortune (τύχη). C'est elle, en effet, dit Bion, qui, telle une poétesse, attribue tantôt un premier rôle, tantôt un rôle secondaire, et tantôt celui d'un roi, tantôt celui d'un vagabond. Par conséquent, si tu es second rôle, ne prétend pas au premier rôle ; sinon ton jeu sera discordant (ἀνάρμοστον τι). Toi, tu commandes comme il convient, moi, je suis commandé dit-il.⁴

La Fortune (τύχη), telle une poétesse, crée des rôles de toutes sortes, celui du naufragé, du mendiant, de l'exilé, de l'homme connu, de l'homme inconnu. L'homme de bien (ἀγαθὸς ἄνηρ) doit donc bien jouer (ἀγωνίζεσθαι καλῶς) le rôle qu'elle lui a attribué, quel qu'il soit. Tu es devenu naufragé (ναυαγὸς γέγονας) : joue bien le naufragé (εὖ τὸν ναυαγόν) ; si tu es devenu pauvre, de riche que tu étais (πέννης ἐξ εὐπόρου), joue bien le pauvre (εὖ τὸν πέντα).⁵

L'attitude à l'égard des circonstances est double : il ne faut pas s'en affliger⁶ et il convient d'agir en conséquences. Par exemple, la pauvreté ne doit pas être sujet de récriminations, il s'ensuit

¹ Ἐκ τοῦ τελητος περιὶ αὐταρκείας, p. 5-20 (Hense) = Stobée, *Eclóg.*, III, 1, 98, p. 37-49 W = fragment II (Fuentes Gonzales : traduction p. 134-143 et commentaire p. 144-272)

² Περὶ περιστάσεων, p. 52-54 (Hense) = Stobée, *Eclóg.*, IV, 44, 82, p. 984-986 W = fragment VI (Fuentes Gonzales : traduction p. 468-471 et commentaire p. 472-483).

³ C'est ce qui a conduit les chercheurs, notamment O. Hense et J. F. Kinstrand, à sélectionner ces passages pour les faire figurer comme fragments de Bion. *Bion of Borysthenes*, éd. Kindstrand, J.F. Uppsala, Uppsala UP, 1976. Fragment 1a, ligne 7. Ce fragment est extrait des diatribes de Télès cité ci après. Pour une critique de cette attribution, cf. Fuentes Gonzales 1998.

⁴ Télès, « Sur l'autarcie », p. 5 (Hense) = fragment II (Fuentes Gonzales) = Bion, fr 16a en partie (Kindstrand). Δεῖ ὡς περ τὸν ἀγαθὸν ὑποκριτὴν ὃ τι ἂν ὁ ποιητὴς περιθῆ πρόσωπον τοῦτο ἀγωνίζεσθαι καλῶς, οὕτω καὶ τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα ὃ τι ἂν περιθῆ ἢ τύχη. γὰρ αὕτη, φησὶν ὁ Βίων, ὡς περ ποιήτρια, ὅτε μὲν πρωτολόγου, ὅτε δὲ δευτερολόγου περιτίθησι πρόσωπον, καὶ ὅτε μὲν βασιλέως, ὅτε δὲ ἀλήτου. μὴ οὖν βούλου δευτερολόγος ὦν τὸ πρωτολόγου πρόσωπον· εἰ δὲ μὴ, ἀνάρμοστον τι ποιήσεις. Traduction P. P. Fuentes Gonzales légèrement modifiée.

⁵ Télès, « Sur les circonstances », p. 52, 1-5 (Hense) = fragment VI (Fuentes Gonzales) = en partie Bion, fr 16b. Ἡ τύχη ὡς περ ποιήτρια τίς οὖσα παντοδαπὰ ποιεῖ πρόσωπα, ναυαγοῦ, πτωχοῦ, φυγάδος, ἐνδόξου, ἀδόξου. Δεῖ οὖν τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα πᾶν ὃ τι ἂν αὕτη περιθῆ καλῶς ἀγωνίζεσθαι· ναυαγὸς γέγονας, εὖ τὸν ναυαγόν· πέννης ἐξ εὐπόρου, εὖ τὸν πέντα. Traduction P. P. Fuentes Gonzales légèrement modifiée.

⁶ Télès, « Sur l'autarcie », p. 9, 4-8 : « La douleur suscitée par les choses dépend de la façon dont on les appréhende ; et si tu les appréhendes comme Socrate, tu n'éprouveras pas de douleur, mais si tu les appréhendes autrement tu seras

simplement que l'on n'essaiera pas d'agir comme si l'on était riche¹. C'est cela qui assure l'αὐτάρκεια², autrement dit l'indépendance absolue du sage. L'image de la navigation est aussi très largement utilisée à cet effet³.

À cela se rattacherait la réflexion antisthénienne à propos de la polytropie à travers l'analyse du personnage d'Ulysse⁴.

affligé, non à cause des situations en soi mais à cause de ton propre caractère et de ta fausse opinion » (παρὰ τὴν ὑπόληψιν ἢ ὀδύνη γίνεται, καὶ ἐὰν μὲν οὕτως ὑπολάβῃς περὶ αὐτῶν, ὡς ὁ Σωκράτης, οὐκ ὀδυνήσῃ, ἐὰν δὲ ὡς ἐτέρως, ἀνιάσῃ, οὐχ ὑπὸ τῶν πραγμάτων ἀλλ' ὑπὸ τῶν ἰδίων τρόπων καὶ τῆς ψευδοῦς δόξης). Traduction P. P. Fuentes Gonzales.

¹ Télès, « Sur l'autarcie », p. 9, 8-11, 4 : « C'est pourquoi il faut essayer non de changer les choses, mais de se préparer à leur faire face telles qu'elles se présentent (διὸ δεῖ μὴ τὰ πράγματα πειρᾶσθαι μετατιθέναι, ἀλλ' αὐτὸν παρασκευάζειν πρὸς ταῦτά πως ἔχοντα), comme le font les marins (ὅπερ ποιῶσιν οἱ ναυτικοί). Temps serein, accalmie : ils naviguent à la rame. Le vent souffle dans le sens du bateau, ils hissent les voiles. Il souffle en sens inverse, ils les carguent, il les orientent dans une autre direction. Toi aussi agis en fonction du présent. Te voilà vieillard, ne recherche pas ce qui est propre au jeune. Ou encore te voilà faible : ne cherche pas ce qui est propre à l'homme fort (soulever des fardeaux et te laisser mettre sous le joug), mais fais comme Diogène qui, quand on le poussait et qu'on tentait de le saisir par le cou alors qu'il était faible ne se laissait pas mettre sous le joug, mais montrait à son assaillant la colonne qui était là et disait : 'Toi, mon brave, met toi en position et pousse là'. Ou encore, voilà que tu te trouves dénué de ressources : ne cherche pas à avoir le train de vie de qui a des ressources abondantes, mais, de même que tu te protèges contre le climat (ὡς πρὸς τὸν ἀέρα φράττη) (temps serein alors ouvre ton manteau ; temps froid tu le resserres), de même envers les circonstances : abondances de ressources (οὕτω καὶ πρὸς τὰ ὑπάρχοντα), ouvre ta bourse, dénuement resserre-la ». Traduction P. P. Fuentes Gonzales.

² Sur cette notion et son importance chez les cyniques, voir, S. Husson, *La République de Diogène*, Paris, Vrin, 2011, I, chap. 3, p. 75-101, notamment p. 78-83 et 87-88. Voir également les références données par P. P. Fuentes Gonzales, *op. cit.*, p. 156, note 1. A. N. M. Rich, « The cynic conception of αὐτάρκεια », *Mnemosyne*, 9, 1956, p. 23-29 ; P. Wilipert, art « Autarkie », *RAC* I, 1950, col. 1039-1050 ; J. Ferguson, « The triumph of autarky », *Moral values in the Ancient World*, New York, 1979 (1958) ; la thèse soutenue par A. Medina, *El concepto de Autosuficiencia en el pensamiento griego. Especialmente en Cínicos Epicúreos y Estoicos*, Madrid, 1976 ; J. M. Garcia Gonzales, « La autarquía como elemento de ruptura en las alternativas del cinismo primero », *Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*, Jaen 1982, p. 203-207.

³ L'image du marin est présente chez Télès (« Sur l'autarcie », *cf.* note ci-dessus) aussi bien que chez Ariston (*SVF* I 396). Elle était déjà présente chez Platon, *République* II, 360e. On la retrouve chez Épictète, *Diss.*, II 5, 9-12 ; III 2, 18 ; III 24, 33 ; I 24, 11 ; *Man.*, 7). Voir tout particulièrement I 1, 16.

⁴ Nous insistons sur cet aspect mais F. Declava Caizzi, « La tradizione antisthenico-cinica in Epitteto », in G. Giannantoni (éd.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Urbino, 1977, p. 93-113 estime qu'il est possible de trouver la métaphore de l'acteur et de la vie comme pièce de théâtre chez Antisthène, notamment à partir d'une reconstruction de l'*Archelaos*. Pour une critique de cette hypothèse, *cf.* P. P. Fuentes Gonzales, *Les diatribes de Télès*, *op. cit.*, p. 151, note 2.

Homère ne loue pas plus Ulysse qu'il ne le blâme (οὐκ ἐπαινεῖν ... μᾶλλον ψεγεῖν) en l'appelant 'polytrophe' (πολύτροπος).

Mais Homère n'a nullement fait d'Achille et d'Ajax des polytropes, mais bien des hommes francs (ἀπλόιοι) et généreux (γενάδες), et même le sage Nestor, il ne l'a pas fait trompeur et de caractère changeant (δδλιον και παλιμβολον τὸ ἦθος), mais franc (ἀπλῶς) quand il communique avec Agamemnon et avec tous les autres, et enclin, s'il lui en vient quelque bonne idée concernant l'armée, à en délibérer en commun, non à dissimuler (ἀποκρυπτόμενον). Et Achille était si loin d'abriter en lui une telle tournure d'esprit (τρόπος), qu'il estimait odieux à l'égal de la mort, celui qui dissimule une chose dans son cœur et en déclare une autre (ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσὶν ἄλλο δὲ εἶπη).

Est-ce qu'Ulysse est méchant (πονηρός) parce que le poète lui donne le nom de polytrophe ? N'est-ce pas plutôt parce qu'il est sage qu'il l'appelle ainsi ? (σοφός).¹

La polytropie d'Ulysse est présentée par Antisthène comme une manière d'être sage. La polytropie d'Ulysse est d'autre part explicitée de biais dans cet extrait et de manière polémique dans le cadre de la description du caractère de Nestor ou dans l'attitude dont Achille veut se distinguer. La polytropie se distinguerait de la franchise, d'un caractère ἀπλῶς. Elle-même est considérée, en mauvaise part et de manière très intéressante, comme relevant de la dissimulation, comme le fait de dire une chose et d'en penser une autre, autrement dit, comme s'il n'était pas possible de concevoir qu'un même homme puisse avoir plusieurs caractères et que la diversité des attitudes adoptées ne puissent relever que d'une mascarade. La polytropie n'est pas elle-même dissimulation, mais se fonderait sur la dissimulation et l'impliquerait intrinsèquement. Certains éditeurs ont proposé ὑποκρίνομενον au lieu d'ἀποκρυπτόμενον, ce qui est admis par Buttman et Winckelmann, et adopté par G. Navaud qui traduit par « jouer la comédie », mais cela nous semble davantage servir à accréditer la perspective interprétative adoptée que répondre à une nécessité textuelle. Cette correction n'est d'ailleurs pas retenue par les éditeurs contemporains – Schrader, Giannantoni – ni par les spécialistes d'Antisthène comme A. Brancacci que nous préférons suivre sur ce point. Que l'on admette ou pas la correction, le propos est de toutes manières différent de ce qui se joue chez Aristippe ou chez Bion-Télès, pour au moins deux raisons. La polytropie, n'est peut-être qu'une manière parmi d'autres d'être sage, mais surtout, il s'agit essentiellement pour Antisthène de réhabiliter un comportement généralement disqualifié. Il s'agit moins de dire que la sagesse se caractérise par la polytropie que de dire que la polytropie n'exclut pas la sagesse et qu'elle est même un argument pour qualifier quelqu'un de sage. Resterait ensuite à savoir si, en réhabilitant la polytropie, Antisthène revient sur le

¹ Porphyre, *Questions homériques (ad Odysseam, I, 1)* = SSR, VA 187 l. 1-11. Traduction G. Navaud, p. 279. À propos de la polytropie considérée comme changement de rôle, cf. A. Brancacci, « L'attore e il cambiamento di ruolo nel cinismo », *Philologus* 146, 2002, p. 65-86.

principe selon lequel un homme ne peut avoir qu'un seul caractère et selon lequel toute polytropie implique la dissimulation ? Doit-on comprendre qu'il réhabilite un certain divorce entre soi et soi-même, une certaine dissimulation ? En fait, Antisthène réhabilite plutôt la polytropie en substituant à l'acception exclusivement morale, qu'il admet¹, une acception rhétorique proche de la sophistique, jouant ainsi sur les deux acceptions de *τρόπος* qui signifie non seulement le caractère (*ἦθος*) mais aussi « l'usage du discours » (*λόγου χρήσις*)². En fonction de cette deuxième acception, la polytropie consiste alors à savoir varier les discours en fonction des auditeurs, autrement dit, cela revient à prendre en compte les circonstances pour s'y adapter. On retrouve l'idée d'adaptation aux circonstances, mais il s'agit d'une perspective rhétorique et non pas dramatique. Il n'en demeure pas moins qu'Antisthène prépare – ou démine – le terrain pour les métaphores qui assimilent le sage à l'acteur, capable d'assumer plusieurs rôles parce qu'il maîtrise une technique de dissociation entre soi et soi-même : *ὑποκρίσις*.

B. L'art de l'acteur quasi-métaphore de la sagesse dans le *De finibus*

Un autre usage de la référence à l'acteur doit être pris en compte. Il apparaît dans l'exposé de la doctrine stoïcienne au livre III du *De finibus* et il semble donc légitime de le rattacher à Zénon ou à Chrysippe.

De même en effet qu'à l'acteur (*histrioni*) tous les gestes (*actio*), au danseur (*saltatori*) tous les pas (*motus*) ne sont pas permis mais ceux qu'on leur a précisément donnés à exécuter, de même la vie doit être conduite, non d'une façon quelconque, mais d'une façon déterminée, celle dont nous disions qu'elle est accordée et harmonieuse (*genus conueniens consentaneumque*)³.

La sagesse est, comme la danse ou l'art de l'acteur, un art codifié qui a ses règles et ses principes, en l'occurrence une vie cohérente et harmonieuse conforme à la raison, ce que confirme le début du texte : les membres aussi bien que la tendance de l'âme ou la raison nous ont été donnés, nous dit Caton, non pas en vue d'un genre de vie quelconque (*non ad quoduis genus vitae*), mais en fonction d'une forme d'existence déterminée (*sed quandam formam uiuendi*)⁴, ce qui ne peut faire référence

¹ Porphyre, *Questions homériques (ad Odysseam, I, 1)* = SSR, VA 187, 29-30.

² Porphyre, *Questions homériques (ad Odysseam, I, 1)* = SSR, VA 187, l. 12-14 ; 17-22.

³ Cicéron, *De fin.*, III, vii, 24 = en partie SVF III, 111. Traduction J. Martha.

⁴ Cicéron, *De fin.*, III, vii, 23 = en partie SVF III, 111 : « Et de même que nos membres nous ont été donnés avec des caractères tels que manifestement c'est en vue d'un certain mode d'existence qu'ils nous ont été donnés, de même la tendance de l'âme, que les Grecs appellent *ὁρμή*, semble nous avoir été donnée, non pas pour un genre de vie quelconque, mais en vue d'une forme d'existence déterminée » (*Atque ut membra nobis ita data sunt, ut ad quandam rationem*

qu'à la vie proprement humaine, une vie *selon la raison*. Or, c'est cela que vient illustrer la métaphore. Tout le passage est en effet destiné à justifier la prééminence de la raison comme *critère*. Tandis que la lettre de recommandation venait assurer, à travers une image l'intelligibilité du passage des tendances à la raison et la prééminence de celle-ci, le passage que nous citons donne un argument : nous sommes déterminés à un certain genre de vie, une vie selon la raison, ce que vient cette fois illustrer l'art de l'acteur en tant qu'art codifié. Aussi nous écartons-nous de la lecture de C. Lévy qui considère que « le sage est semblable à l'acteur en ce qu'il ne peut jouer qu'un rôle donné »¹. Il nous semble plutôt que l'art de l'acteur rend compte ici du fait que la vie de l'homme, dont la sagesse est l'expression parfaite, répond à des règles et à des critères : le critère général d'une vie conforme à la raison².

Dans cette perspective³, le traitement d'Ariston et de Chrysippe relève davantage de la différence d'accent que de l'opposition. Ariston insiste sur l'adaptabilité du sage, Chrysippe sur la conformité à la raison. Dans les deux cas l'acteur apparaît comme le paradigme du sage dont on estime qu'il est, selon les auteurs, capable de s'adapter à n'importe quelles circonstances, à n'importe quels événements (Aristippe, Bion, Ariston) ou bien qu'il respecte ce qui est impliqué dans son rôle d'homme (Chrysippe). Nous nous séparons donc de K. H. Rolke⁴ et A. M. Ioppolo⁵. Le premier estime que Chrysippe aurait construit sa métaphore en opposition à Ariston, en inversant volontairement le sens ; la seconde, plus mesurée, insiste néanmoins sur l'opposition entre les deux auteurs.

La référence à l'art de l'acteur est cependant à double détente dans le texte du *De finibus* puisqu'elle permet en outre de souligner une caractéristique du comportement selon la vertu. L'art

vivendi data esse appareat, sic appetitio animi, quae ὁμῆ Graece vocatur, non ad quodvis genus vitae, sed ad quandam formam vivendi videtur data, itemque et ratio et perfecta ratio). Traduction J. Martha.

¹ C. Lévy, « Y a-t-il quelqu'un derrière le masque. À propos de la théorie des *personae* chez Cicéron », dans P. Galland-Hallyn et C. Lévy (éds.), *Vivre pour soi, vivre pour la cité. De l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2006, p. 45-58, (p. 51).

² On retrouve chez Marc Aurèle cette idée de détermination de l'action. Cf. A. Giavatto, *art. cit.*, qui insiste sur cet aspect.

³ La lecture de C. Lévy, *art. cit.*, ne conduit pas non plus à opposer Ariston et Chrysippe sur ce point, ce qu'il affirme p. 51 : « Il est exact que les deux textes paraissent exprimer des opinions différentes puisque Caton dit que le sage est semblable à l'acteur en ce qu'il ne peut jouer qu'un rôle donné, tandis que, pour Ariston, le sage joue tous les rôles à la perfection. Néanmoins, malgré cet incontestable changement dans la présentation, il ne nous paraît pas certain que l'inspiration soit fondamentalement différente. Dans les deux cas, le sage est excellent dans l'interprétation d'un rôle, mais tandis que Caton met l'accent sur le fait que l'accord avec la raison universelle ne permet d'avoir, en une situation donnée qu'une seule conduite, Ariston semble avoir surtout cherché à éviter une sorte de codification *a priori* ». Nous le rejoignons pleinement sur cette conclusion.

⁴ K. H. Rolke, *Die Bildhafte Vergleiche in den Fragmenten der Stoiker von Zenon bis Panaitios*, Hildelsheim-New-York, Olms, 1975, p. 296.

⁵ A. M. Ioppolo, *op. cit.*, 1980, p. 198.

de l'acteur, poursuit Caton, rend compte de la sagesse dans la mesure où, comme la danse et contrairement à la navigation ou à la médecine, il a sa fin en lui-même. La danse et l'*actio* que l'acteur met en œuvre sont opposées à des arts comme la médecine ou la navigation qui ont leur fin à l'extérieur d'eux-mêmes¹. Cette image n'est pourtant encore qu'un pis-aller puisqu'elle n'est pas capable de rendre compte du fait que la vertu est à chaque moment tout ce qu'elle peut être tandis que la danse et plus encore l'art de l'acteur s'inscrivent dans la temporalité du spectacle².

L'usage de l'art de l'acteur chez les stoïciens dit orthodoxes s'avère donc complexe et finalement peu pertinent. Il permet de souligner que la sagesse – c'est à dire le comportement naturel de l'homme qui suit sa nature – est un art codifié qui renvoie à une existence déterminée. Il permet également de souligner, dans une certaine mesure, l'autotélicité de la vertu. À propos du premier point, l'image n'est pas des plus satisfaisantes et, à propos du second point, elle est explicitement considérée comme inadéquate dans une certaine mesure.

C. Les *personae* du *De Officiis*

Un autre axe d'analyse se trouve développé par Cicéron dans un texte très remarqué du *De Officiis*³ qui a fait l'objet de multiples analyses¹

¹ Chrysippe, d'après Cicéron, *De fin.*, III, 24 = en partie *SVF* III, 111 : « ce n'est pas à l'art de la navigation ou de la médecine que, selon nous, la sagesse ressemble : c'est plutôt au jeu de l'acteur dont je viens de parler (*actioni illi*), et à la danse (*saltationi*), en ce sens que le terme extrême de l'art, c'est-à-dire son accomplissement, est en lui-même (*in ipsa insit*) et n'est demandé à rien qui lui soit extérieur (*non foris petatur*) ». Traduction J. Martha. Cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, *op. cit.*, § 72, p. 150 : « L'action et la danse sont choisies à cause de leur 'finalité interne'. De plus, ces deux arts peuvent suggérer la plénitude de la vertu qui se manifeste entièrement et totalement à chaque instant de l'activité vertueuse ».

² Cicéron, *De fin.*, III, vii, 24-25 = en partie *SVF* III, 111 : « Et pourtant il y a aussi quelque différence entre ces deux arts et la sagesse, par la raison que chez eux les actes correctement accomplis ne contiennent pas, si corrects qu'ils soient, toutes les parties dont ils se composent, au lieu que, < dans la sagesse >, ce que nous pourrions appeler, si tu veux, les actions droites (*recta*) ou les actes correctement faits (*recte facta*), que les Grecs appellent *κατορθώματα*, contiennent tous les facteurs dont l'harmonie constitue la vertu. Seule en effet, la sagesse est tournée toute entière vers elle-même (*sola sapientia in se tota conuersa est*) ; et c'est ce qui n'a pas lieu pareillement dans les autres arts. Quant à comparer l'objet dernier de la médecine et de l'art de naviguer avec l'objet dernier de la sagesse, c'est ne rien entendre aux choses. La sagesse en effet embrasse à la fois la grandeur d'âme, la justice et ce qui permet à l'homme d'envisager, comme étant au-dessous de lui, les accidents de la vie, avantage que les autres arts n'ont pas. Et ces vertus mêmes que je viens de citer, il est impossible de les posséder, si l'on ne s'est pas bien mis dans l'esprit qu'il n'y a rien qui sépare l'une de l'autre deux choses ou les fasse différer à l'exception de celles qui sont moralement belles et moralement laides ». Traduction J. Martha. Pour une lecture critique de cette métaphore, on se reportera à V. Goldschmidt, *op. cit.*, § 72, p. 151, qui montre que ce n'est là encore qu'un pis-aller puisque la performance de l'acteur se déploie dans le temps : « C'est précisément parce que, en fin de compte, l'action et la danse échouent dans leur effort pour réaliser, à chaque instant, le *tota simul*, qu'elles aussi sont rejetées comme des figurations insuffisantes et approximatives de la vertu ».

³ Nous laissons de côté la question de savoir si c'est à tort ou à raison que l'on attribue cette modélisation à Panétius dans la mesure où elle est indifférente pour la question qui nous intéresse. Cicéron prétend en effet s'inspirer du traité *Περὶ καθήκοντος* de ce dernier. Nombreux sont les arguments en faveur d'une attribution de cette réflexion à Panétius,

Il faut encore comprendre que la nature nous a fait endosser en quelque sorte deux personnages (*duabus quasi nos a natura indutos esse personis*) ; l'un nous est commun (*una communis*), du fait que nous participons tous à la raison et à cette dignité qui nous élève au-dessus des bêtes, d'où découle la beauté morale et tout le convenable (*honestum decorumque*), à quoi l'on demande la connaissance du devoir (*ratio inueniendi officii*) ; quant à l'autre il nous a été attribué à chacun personnellement (*proprie singulis est tributa*). De même en effet que les corps présentent de grandes différences – nous voyons les uns bons pour la course à cause de leur rapidité, d'autres bons pour la lutte à cause de leur force, nous voyons aussi en certaines conformations résider la dignité, en d'autres la beauté – de même les âmes offrent-elles de plus grandes diversités encore. (...). À ces deux personnages (*ac duabus iis personis*) dont j'ai parlé précédemment, se joint un troisième que certains hasards ou les circonstances nous imposent (*casus aliqui aut tempus imponit*) ; il s'y joint un quatrième que nous nous donnons à nous-mêmes d'après notre choix (*nobismet ipsi iudicio nostro acomodamus*). Le pouvoir en effet, les commandements, la notoriété, les charges, les richesses, la puissance et leur contraires, qui relèvent du hasard, sont régis par les circonstances ; quant au personnage que nous voulons jouer (*ipsi gerere quam personam uelimus*), cela dépend de notre volonté (*a nostra uoluntate profiscitur*). Aussi les uns s'adonnent-ils à la philosophie, d'autres au droit civil et d'autres à l'éloquence, et parmi les vertus elles-mêmes, l'un préfère exceller dans l'une, un autre dans l'autre.²

Le terme *persona*, qui peut désigner aussi bien le masque, que le personnage, le rôle ou la personne³, est utilisé ici dans le cadre d'une modélisation anthropologique. Cicéron-Panétius emploie le terme *persona* afin de rendre compte des divers niveaux auxquels l'humain peut être appréhendé, des diverses perspectives qui peuvent être prises sur l'individu humain. Que l'on choisisse de traduire par personnage⁴, par rôle, ou par masque⁵, l'essentiel est de comprendre que *persona* renvoie à un type de perspective prise sur l'humain et que l'humain s'appréhende à travers quatre *personae* : deux qui sont données par la nature (la raison caractéristique de l'être humain, les caractéristiques individuelles), une troisième héritée de la Fortune (la situation économique et socio-politique dans laquelle on se trouve) et enfin le personnage que l'on choisit de jouer, ce qui renvoie au genre de vie que l'on choisit de mener, cette *persona* étant désignée comme la plus importante⁶. L'individu est constitué par ces quatre *personae*.

justifiant le choix de F. Alesse, *Panezio di Rhodi, Testimonianze*, éd. par F. Alesse, Napoli, Bibliopolis, 1997, d'inclure ces passages du *De Officiis* dans son édition des fragments de Panétius, contre le choix de M. Van Straaten dans son édition de 1962. Il s'agit des fragments T 61 et T 64. L'auteure s'en explique p. 195-197 ; 200.

¹ G. Navaud, *op. cit.*, donne les références significatives à ce sujet, p. 410, note 1.

² Cicéron, *De Off.*, I, 107 ; 115. Traduction M. Testard.

³ DELL, p. 616-617, s. v. *persona*.

⁴ Si l'on suit la traduction de M. Testard.

⁵ Selon la traduction et l'interprétation de C. Lévy, *art. cit.*

⁶ Les analyses sont nombreuses. On se référera à F. Alesse, *Panezio di Rodi et la tradizione stoica*, Naples, Bibliopolis, 1994 qui s'intéresse à la métaphore de l'acteur chez Panétius et à C. Lévy, *art. cit.*, qui s'attache à souligner l'originalité cicéronienne du propos par rapport à d'autres usages stoiciens du *masque*. Une double différence donc : F. Alesse insiste

Il est en outre essentiel de souligner que cette modélisation quadripartite de l'individu joue le rôle de critère pratique¹. En effet, la question qui guide l'ensemble de l'ouvrage concerne la détermination de son ou de ses devoirs (*officia*), ce qui fait référence, nous l'avons dit, au *καθήκον* stoïcien qui se définit comme le comportement à adopter, les actions à accomplir en fonction de l'être que l'on est², à cette différence près que la traduction latine le restreint à l'homme, c'est-à-dire un individu rationnel vivant en société³. Savoir ce que l'on doit faire implique de savoir « qui l'on est » pour agir « en conséquences ». La détermination des *personae* répond à la question pratique « que dois-je faire ? » ou du moins permet de répondre dans une certaine mesure, à la question pratique. La réflexion sur les *personae* prend en effet place dans la détermination des devoirs en fonction du *decorum*, un terme que Cicéron utilise pour rendre compte du *πρέπον* grec⁴ et qui est l'un des quatre aspects de l'*honestum*⁵, qui est lui-même, avec l'utile, l'une des deux sources susceptibles de déterminer les devoirs⁶. Agir « convenablement » consiste à suivre sa nature telle qu'elle se trouve déclinée selon quatre *personae*. Sans doute pourrait-on rapprocher cette conformité au *decorum-πρέπον* du *προσηκόντως* rencontré dans le texte d'Ariston. Il s'agit en effet dans un cas d'agir comme il convient en fonction de son *πρόσωπον* qui correspond à la situation dans laquelle on

sur l'acteur et non sur le masque ; son étude concerne Panétius et non Cicéron. On consultera avec profit A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, *op. cit.*, p. 117 sq. rattache la quatrième *persona*, compris comme genre de vie, à la *prohairesis* dont elle est l'expression : « c'est du jugement personnel de l'individu, de sa volonté que procède le choix de ce rôle » ; M. Bellincioni, « Il termine *persona* da Cicerone a Seneca », dans *Quattro Studi Latini*, Parme, 1981, p. 37-115, fait de la quatrième personne, à tort nous semble-il, le rôle social ; C. Gill, « *Personhood and Personality. The Four-Personae Theory Cicero De Officiis I* », *OSAP* 6, 1988, p. 169-199 distingue entre *personhood* (rationalité) et *personality* (singularité) ; également Ph. De Lacy, « The Four Stoic *Personae* », *Illinois Classical Studies* 2, 1977, p. 163-172.

¹ Cet aspect est rarement mis en lumière au profit d'analyses internes de la comparaison, de sa pertinence, du rapport entre les quatre items.

² Cf. chapitre 2, section 2 et chapitre 3, section 3.

³ Cicéron justifie sa traduction dans une lettre à Atticus, *Ad. Att.*, XVI, 14, 3, lequel était prêt à admettre le terme en morale mais non pour désigner les fonctions politiques. Ce qui conduit C. Lévy, *Cicéro Académicus*, *op. cit.*, à affirmer que « le choix d'*officium* [montre] pour Cicéron que la philosophie du devoir est indissociable du monde de la cité ».

⁴ Cicéron, *De Off.*, I, 93-94 qui justifie ainsi sa traduction et le rapport entre *honestum* et *decorum*. Sur les problèmes philosophiques qui se jouent dans ce transfert, cf. A. R. Dyck, *Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor, 1996, p. 238-249, cité in C. Lévy, *art. cit.*, p. 46.

⁵ Cela implique un certain réaménagement des quatre vertus cardinales puisque le *decorum-πρέπον* remplace la traditionnelle *σωφροσύνη*.

⁶ Cicéron, *De Off.*, I, 9 : « En effet, d'une part on hésite sur la beauté (*honestum*) ou la laideur (*turpe*) de l'acte qui vient en délibération ; et les esprits souvent se divisent en avis opposés. Mais ensuite, on recherche ou l'on débat si l'objet de la délibération favorise ou non le bien être et l'agrément de la vie, les moyens d'existence et les richesses, la puissance, l'influence, toutes choses dont on peut s'aider et aider les siens ; toute cette délibération se place sur le plan de l'utilité (*utilitas*) » et I, 15 : « Tout ce qui est beau tire son origine de l'une des quatre divisions de la beauté morale : ou bien il consiste dans le discernement ingénieux du vrai, ou bien dans la sauvegarde de la société humaine (...) ou bien dans la grandeur et la force d'une âme élevée et invincible ; ou bien dans la mesure de tous les actes et de toutes les paroles en quoi réside la modération et la tempérance ». Traduction M. Testard.

se trouve et de la place que l'on occupe, dans l'autre d'agir en fonction des *personae* qui nous caractérisent et qui incluent la dimension circonstancielle.

Entre Ariston et les cyniques d'une part et Cicéron-Panétius de l'autre, nous avons cependant affaire à deux axes de réflexion différents. Dans un cas, on a affaire à une modélisation du comportement du sage, la description d'un comportement idéal face aux circonstances, dans l'autre à une modélisation de l'humain selon une variété de niveaux d'analyse. Deux acceptions du rôle s'y jouent : le rôle compris comme situation fortuite, la pauvreté étant l'exemple caractéristique d'une part et, d'autre part le rôle compris comme un niveau de description de l'humain. Cela implique chez Ariston une distinction entre le rôle que l'on joue d'une part et l'acteur qui joue ce rôle alors que Cicéron-Panétius s'intéresse à une distinction entre différents rôles qui rendent compte aussi bien de ce qui nous caractérise fortuitement ou intrinsèquement, de façon singulière ou en tant qu'être de raison. La première ligne de réflexion se construit dans un jeu de distinction entre l'acteur et le rôle qu'il joue tandis que l'acteur n'apparaît pas dans la seconde thématique. Ce sont deux versions de la subjectivation qui se distinguent sur le mode de la distanciation ou sur le mode de la conjugaison où le choix personnel fait encore partie de la série des rôles. Ces deux acceptions servent deux problématiques différentes qui développent les deux axes de la question « que dois-je faire ? » – quand quelque chose m'arrive d'une part, ou, d'autre part quand je dois entreprendre de mon propre chef, autrement dit, la question des circonstances généralement difficiles auxquelles on fait face d'un côté et, de l'autre, la question des devoirs. L'usage que propose Épictète se fonde sur ce double héritage qu'il transforme également. Il donne par ailleurs aux figures de l'acteur et du personnage une richesse et une portée toute particulière pour nous dans le cadre d'une réflexion sur le « dispositif d'évaluation ».

8. 2. 2. Modélisation de la situation de l'homme dans le monde et de l'identité de l'homme

8. 2. 2. 1. Analyse de Manuel 17

Un premier aspect, que n'assume ni la référence aux personnages ni le traitement du rôle chez Ariston ou Panétius, consiste à proposer une modélisation du rapport de l'homme au monde, une redescription de la situation de l'homme dans le monde qui reprend la redescription anthropologique sur laquelle fait fonds le dispositif d'évaluation. Nous nous appuyons sur le chapitre

17 du *Manuel* et plus précisément sur l'identification qui y est établie entre l'homme et l'acteur, en précisant que l'on ne prendra pas ici en compte la structure énonciative dans laquelle s'inscrit la référence à l'acteur.

Rappelle-toi que tu es l'acteur (ὑποκριτής) d'un drame tel que le choisit le *didaskalos* : s'il le veut court, court s'il le veut long, long. S'il veut que tu joues le rôle d'un mendiant, joue-le avec une grâce naturelle. Et de même si c'est un rôle de boiteux, un rôle de chef ou de simple particulier. Car ton travail à toi (σόν) c'est de bien jouer le rôle qui t'est confié ; mais de choisir ce rôle, c'est le travail d'un autre (ἄλλου) »¹

Ce passage se caractérise par une métaphore théâtrale où l'homme est assimilé à un acteur qui se trouve dans une situation qu'il n'a pas choisie, une situation que choisit pour lui un *didaskalos*. On pourrait traduire *didaskalos* par « metteur en scène »² dans la mesure où l'on fait référence à la distribution des rôles. Mais il faudrait néanmoins préciser que ce choix de traduction n'est qu'un pis-aller puisque cette fonction n'existe pas de manière séparée dans l'Antiquité, sauf peut-être à Rome³. D'autre part, il est question non seulement de types de rôles à jouer, opposés comme du bon et du mauvais selon l'axiologie traditionnelle (le mendiant, le boiteux d'un côté, le chef de l'autre), mais également de la durée des rôles. On peut comprendre qu'il y a des rôles divers qui sont redéterminés en fonction de la longueur, mais il nous semble plus satisfaisant de comprendre que la longueur du rôle et le type de rôles sont deux choses distinctes et que la durée du rôle a sans doute beaucoup plus à voir avec l'écriture du rôle qu'avec la distribution. La double compétence de poète et de répartiteur qu'assume le *didaskalos* dans notre texte se justifie dans la mesure où la distinction entre écriture et distribution, entre enchaînement des événements et assignation des événements aux différents individus, ne pourrait, dans la pensée stoïcienne être rapportée à deux instances différentes. La métaphore caractéristique de ce passage du *Manuel* oppose donc le poète-répartiteur et l'acteur auxquels sont respectivement assignées des fonctions différentes sur lesquelles nous allons revenir : choisir d'attribuer le rôle à tel individu et bien jouer le rôle qui a été attribué. Reste alors à savoir ce qu'il faut entendre par « rôle », si des distinctions peuvent être faites entre des types de rôles. Resterait aussi à interpréter la nature de ce rapport entre l'acteur et le *didaskalos*. Ce qui incombe à

¹ Épictète, *Manuel*, §. 17, d'après le texte grec établi par M. Guyau, et les traductions françaises d'E. Bréhier (p. 1116) et de R. Létouart (p. 59). Μένησο, ὅτι ὑποκριτής εἶ δράματος, οἷου ἂν θέλῃ ὁ διδάσκαλος· ἂν βραχύ, βραχέος· ἂν μακρόν, μακροῦ· ἂν πτωχόν ὑποκρίνασθαι σε θέλῃ, ἵνα καὶ τοῦτον εὐφυῶς ὑποκρίνη ἂν χωλόν, ἂν ἄρχοντα, ἂν ιδιώτην. σόν γὰρ τοῦτ' ἔστι, τὸ δοθὲν ὑποκρίνασθαι πρόσωπον καλῶς· ἐκλέξασθαι δ' αὐτὸ ἄλλου.

² C'est le choix de R. Létouart et d'É. Bréhier.

³ Sur les modalités de distribution des rôles et leur évolution cf. G. Navaud, *op. cit.*, p. 376 qui montre qu'à l'époque romaine, le prêteur pouvait parfois jouer ce rôle et attribuer à tel acteur tel rôle.

l'acteur, et par conséquent à l'homme, c'est de bien jouer (*ὑποκρίνεσθαι καλῶς*) le rôle qui lui est confié (*τὸ δοθὲν πρόσωπον*). Dans une première interprétation qui ne prend en compte que le processus métaphorique, laissant pour l'instant de côté la situation d'énonciation, la figure de l'acteur – et plus généralement la métaphore théâtrale – rend compte de la place de l'homme dans le monde, de son statut : l'homme est dans une *situation* qu'il ne choisit pas – c'est le travail du *didaskalos* – et qu'il *doit assumer*. La référence à l'acteur, dans la mesure où elle modélise la situation de l'être au monde, assure la redescription des partages axiologiques caractéristiques.

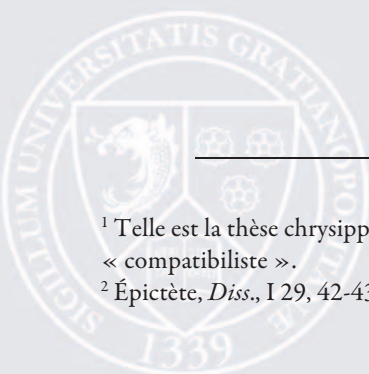
A. Ce qui dépend de moi et ce qui n'en dépend pas

Ne pas choisir le rôle qui nous est confié et que l'on doit assumer fait référence à la distinction entre ce qui dépend de nous (bien jouer le rôle) et ce qui ne dépend pas de nous (choisir le rôle), ou encore à la distinction entre des *matières* (tel rôle) et *l'usage* que l'on en fait (bien ou mal en user). Ainsi retrouverait-on la distinction, caractéristique de la distribution stoïcienne de la valeur, entre des éléments *indifférents* (tel rôle, telle situation ou fonction) et des éléments qui relèvent du bien et du mal (l'exécution et sa qualité).

Le rapport de l'acteur à son rôle relève au moins autant de la détermination que de la liberté, notamment grâce à cette exécution qui reste au pouvoir de l'individu. On retrouve le lien, caractéristique du système stoïcien¹ entre l'enchaînement des événements du monde et le fait que quelque chose soit en notre pouvoir (*ἐφ' ἡμῖν*). Mais resterait à savoir quelle est exactement la marge de manœuvre, ce qui revient à se demander ce que signifie « bien jouer son rôle ». À cette distinction correspondrait la distinction entre l'acteur d'une part et d'autre part le personnage ou le rôle qu'il joue et les attributs qui correspondent à ce rôle, ou encore entre la « voix » (*φωνή*) qui est le propre de l'acteur et les différents discours des personnages que joue l'acteur, discours impliquant des tonalités et des registres différents². Il nous semble d'autre part possible de reformuler cette distinction en termes de rôle spécifique, particulier d'une part et de rôle propre à l'homme d'autre part.

¹ Telle est la thèse chrysippéenne que l'on a qualifiée, de manière peu heureuse ou du moins d'un point de vue externe, de « compatibiliste ».

² Épictète, *Diss.*, I 29, 42-43.



B. Assumer son rôle implique d'être content et d'agir en fonction

« Assumer » un rôle revient à la fois à *être content* de ce qui arrive (πάντα εὐαρέστως δέχεσθαι)¹, ou du moins à ne pas s'en plaindre (μὴ δυσάρεστος)², et à *adopter le cas échéant le comportement qui sied* à cette situation, en l'adoptant, là encore, *de bon gré* (εὐλύτως)³. C'est tout cela qui est contenu dans l'expression ὑποκρίνεσθαι καλῶς « jouer avec grâce », que l'on trouvait déjà chez Bion-Télès sous la forme ἀγωνίζεσθαι καλῶς/εὖ ἀγωνίζεσθαι et sous la forme ἀρμοδίως ou προσηκόντως ὑποκρίνεσθαι chez Aristippe et Ariston⁴.

Le maintien du donné est un réquisit préalable ; du moins n'est-il pas question de « changer le thème » (ἀλλάσσω ὑπόθεσιν)⁵ qui est « donné » (δοθὲν). Épictète emploie cette expression non pas à propos d'un acteur dans le cadre d'une métaphore mais à propos de celui qu'il appelle son athlète (αὐτοῦ ὁ ἀθλητῆς), et qu'il est prêt à aller voir au prix d'un long voyage en mer. Cela nous invite à penser au premier abord qu'une compétition sportive sert de comparant à une métaphore, mais une telle lecture invaliderait notre analyse et la prééminence que l'on accorde à la thématique théâtrale. Si métaphore sportive il y a, c'est un aspect résiduel ici. L'athlète fait davantage référence, certes de manière métaphorique, à une manière d'être, stoïco-cynique, qu'à la compétition sportive proprement dite. Le terme ὑπόθεσις n'admet d'ailleurs aucune acception qui irait dans ce sens. Il fait en revanche référence à la situation que l'on occupe dans la vie d'une part et, d'autre part, au rôle de l'acteur⁶. Et à l'époque alexandrine, comme le souligne V. Goldschmit, ὑπόθεσις « désigne la notice placée en tête de chaque pièce et qui en contient, entre autre, l'argument »⁷. En ce sens ὑπόθεσις fonctionne dans une certaine mesure comme πρόσωπον qui renvoie lui aussi à la fonction qu'untel assume et au rôle de l'acteur. Dans les *Entretiens*, ὑπόθεσις ne renvoie cependant jamais au rôle de l'acteur mais toujours à la situation dans la vie réelle, tandis que πρόσωπον intervient dans les deux cas⁸. Aussi πρόσωπον et ὑπόθεσις sont-ils quasi-synonymes quand ils renvoient à la situation réelle

¹ Épictète, *Diss.*, I 12, 21, 5.

² Épictète, *Diss.*, IV 4, 25.

³ Épictète, *Diss.*, II 6, 16, 2.

⁴ Cf. ci-dessus pour les références aux passages de Bion-Télès, Aristippe et Ariston.

⁵ Épictète, *Diss.*, I 29, 39, 5. ἀλλάξόν μοι τὴν ὑπόθεσιν.

⁶ *LSJ*, s. v. ὑπόθεσις. Outre une acception logique ou dialogique (ce qui est posé au départ, le sujet de la discussion), le dictionnaire donne « fonction, occupation, station in life » ; et « actor's role », en donnant entre autres comme référence ce passage d'Épictète.

⁷ V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, op. cit., p. 180.

⁸ En *Diss.*, II 10 il renvoie à la fonction que quelqu'un occupe, il est alors synonyme de l'acception que prend ὑπόθεσις dans les *Entretiens* ; en I 29, 45 en revanche, il renvoie au rôle de l'acteur ou plutôt au rôle d'un acteur dans le cadre d'une métaphore plus ou moins filée où l'homme est considéré comme un acteur.

d'un individu. Épictète ne dit donc pas explicitement que l'acteur – et par suite l'homme – ne doit pas demander à changer de rôle ; il dit d'emblée que l'homme ne doit pas réclamer un changement de sa situation. Nous ne sommes pas dans un contexte métaphorique. Nous avons affaire à une expérience de pensée, à du virtuel : Épictète imagine d'aller voir comment son élève s'en sort dans la vie réelle. L'idée de faire route pour voir l'élève en question, ce dont témoignent les verbes *πλέ-ω* et *ὀρά-ω*, autorisent alors à parler de « spectacle » comme le fait J. Souilhé, ce qui brouille quelque peu le jeu entre la réalité virtuelle (Épictète imaginant qu'il se déplace pour voir son élève dans telle ou telle situation, un élève considéré comme un athlète) et la métaphore (tel acteur qui assume tel rôle), tout comme l'usage d'un terme qui peut tout aussi bien renvoyer au monde du théâtre. La métaphore de l'acteur proprement dite vient alors et alors seulement illustrer l'absurdité qu'il y aurait à vouloir modifier la situation. Dans la mesure pourtant où les attributs du personnage qui renvoient au rôle de l'acteur sont requalifiés comme *ὑπόθεσις*¹, une équivalence se fait jour qui permet de dire qu'il est tout aussi impossible et absurde pour l'homme comme pour l'acteur de demander à changer de rôle et – c'est-à-dire – de modifier les circonstances. Tel est donc le premier réquisit : il n'est pas possible de changer la situation ; il est absurde de s'y essayer ou de le souhaiter. Être acteur, c'est accepter le rôle qu'on nous donne, sans chercher à modifier ce rôle ni ce qu'il implique.

Outre la distinction des rôles en fonction de leur longueur, en fonction de leur « valeur », il nous semble possible et nécessaire de distinguer des rôles-situations et des rôles fonctions, autrement dit des appellations qui font référence davantage à la situation que subit l'individu (la pauvreté et le dénuement pour le mendiant, l'infirmité et la maladie pour le boiteux) et des appellations qui font plutôt référence à une fonction à assumer qui implique d'accomplir, à point nommé, des actes spécifiques (le chef doit accomplir un certain type d'actes, adopter une certaine attitude à l'égard d'autrui, plus spécifiquement le père de famille, le sénateur ou le procureur doivent accomplir une série d'actes réglés). Cette distinction entre des rôles-situations et des rôles-fonctions n'étant qu'une manière de distinguer deux aspects associés dans la réalité. En effet, « le riche », par exemple, désignerait à la fois une situation qui échoit à quelqu'un, par naissance ou autre, et une fonction, notamment évergétique². Il n'en demeure pas moins qu'en parlant d'« un pauvre » ou d'« un

¹ Épictète, *Diss.*, I 29, 42, 1. L'*ὑπόθεσις* est utilisée pour expliciter la métaphore à l'interlocuteur. Épictète explique que le costume de l'acteur relève de l'*ὑπόθεσις* qu'il assimile également à la matière (*ὕλη*) dont il faut faire usage. Autrement dit, le costume qui renvoie aux attributs du personnage et signifie tel rôle, renvoie au *πρόσωπον* dans lequel il doit se produire.

² Sur l'évergétisme romain, voir notamment P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1976.

prêteur » on fait davantage référence dans le premier cas à l'événement que l'on rencontre alors que dans le second, on fait plutôt référence à l'activité caractéristique de prêteur. L'ὑπόθεσις et le πρόσωπον, que l'on pourrait traduire tantôt par rôle, par thème ou par situation, ne dépendent pas de l'individu et peuvent renvoyer aussi bien à un type d'événement significatif (la perte ou le gain en matière de fortune, de santé ...) ou bien à une position particulière dans le corps social qui implique que l'on accomplisse certains actes déterminés et que l'on adopte le comportement attendu par les rapports hiérarchiques en jeu¹. On remarquera par ailleurs que les références au jeu *d'acteur* ou au jeu *de rôle* sont plus satisfaisantes que les références au jeu en général² (la balle, les osselets, l'athlète³) pour appréhender au plus juste les conditions dans lesquelles évolue l'individu et qui se caractérisent par un investissement politique et une implication dans des réseaux sociaux multiples, deux aspects très importants de la réflexion des stoïciens romains, nous l'avons dit. Non seulement en effet, l'homme ne peut pas échapper aux événements qui surviennent, mais la place qu'il occupe et la situation dans laquelle il se trouve impliquent qu'il accomplisse certains actes. L'acte est dans une certaine mesure impliqué dans la situation que l'on occupe.

On insiste souvent sur la distinction entre l'acte et la manière, dont rend compte, d'un point de vue grammatical, la distinction du verbe et de l'adverbe, une distinction très fréquente chez Épictète pour souligner que seule nous appartient la manière d'agir. Mais Épictète emploie cette distinction entre verbe et adverbe, entre acte et manière d'agir essentiellement pour souligner que l'issue de l'acte entrepris ne dépend pas de nous, autrement dit que la réussite ou l'échec n'implique ni notre bonheur ni notre malheur et que, par conséquent, on ne fera pas « tout » pour réussir, et surtout pas quelque chose qui heurterait nos principes éthiques⁴. Il nous semble en revanche que l'injonction à « bien jouer son rôle » implique *à la fois* d'être *content* de son lot, de sa situation, mais aussi *d'agir* en fonction de cette situation, d'accomplir ce qu'elle implique, autrement dit de répondre au critère de la convenance. Le rôle fait au moins autant référence à l'événement qui « arrive » et que l'on accueille qu'au fait que la situation que l'on occupe implique que l'on accomplisse – toujours de bon gré – certains actes déterminés qui nous conduisent à interagir avec autrui. Or, c'est tout cela qui incombe à l'homme : l'acte et la manière. C'est en ce sens que l'on parlera, dans le troisième point de cette section, de la *performance* de l'acteur. Celle-ci fait référence,

¹ Cf. le lien établi au chapitre 6 entre πρόσωπον et σχέσις.

² Pour les références, cf. introduction de ce chapitre.

³ Plus proche serait la figure de l'athlète, mais encore une fois, la notion d'épreuve est ponctuelle et moins contraignante que la notion de rôle qui illustre parfaitement un rapport d'interdépendance sociopolitique.

⁴ Épictète, *Diss.*, II 6, 6-9.

une fois le rôle attribué, à *l'accomplissement* de ce rôle et à la *manière* dont ce rôle est accompli. C'est ce niveau de l'analyse qui nous semble le plus intéressant et qui apparaît être le point essentiel de la réflexion d'Épictète sur la question. Mais il semble alors que c'est *aussi* bien *l'acte*, et pas seulement la manière d'agir qui est au pouvoir de l'agent, ce qui n'est pas sans poser problème dans un contexte stoïcien où l'ensemble des actes sont déterminés. Le verbe *μελέτῶ* employé dans le chapitre 29 du livre I auquel nous faisons référence est particulièrement intéressant dans la mesure où il renvoie à la fois à la pratique, à la mise en œuvre sous la forme de l'exercice et au soin, à l'attention soignée¹. Il rend compte également de la déclamation dans un cadre rhétorique mais également dramatique². Se comporter en acteur, c'est se soucier de la situation pour y agir au mieux, la réaliser.

C. La dimension cosmique : rôle propre de l'homme/fonction particulière et témoignage

Plus fondamentalement « assumer » une situation, au double sens que l'on vient d'identifier – ne pas récriminer et agir en conséquences – est une manière, pour l'homme, de « témoigner » (*μαρτυρέω*)³, d'accomplir la fonction de témoin (*μαρτύς*) qui lui est dévolue⁴. La métaphore de l'acteur assure la redescription de l'être-au-monde de l'homme dans le monde, ce qui implique non seulement le fait que l'homme ne maîtrise pas tout, mais surtout qu'il est destiné à assumer une fonction caractéristique de témoin qui passe par le contentement de ce qui arrive *et par l'adoption d'un comportement adapté* à cette situation. La référence à l'acteur modélise l'être-au-monde de l'homme qui se caractérise par sa fragilité et par un « rôle » à jouer, ce rôle *propre à l'homme* consistant à bien jouer, autant que c'est légitime⁵, le *rôle particulier* qui lui est confié, autrement dit à l'accepter et à agir en fonction, ou du moins à ne pas modifier le donné⁶. La

¹ *LSJ*, s. v. *ἀναστρέφω* qui donne en effet, « pursue », « exercise », « train » mais également « threaten » dans le cadre d'une maladie.

² *LSJ*, s. v. *ἀναστρέφω* : « practise oratory declaim », qui s'applique aux acteurs également. Cf. Aristote, *Problèmes*, XI, 904b3.

³ Épictète, *Diss.*, I 29, 46-49.

⁴ Sur la thématique du sage témoin et son ancrage cynique, cf. A. Delatte, « Le sage-témoin dans la philosophie stoïcienne-cynique », *art. cit.* ; K. Ierodiakonou, « The Philosopher as God's Messenger », dans T. Scaltsas et A. S. Mason (éds), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, 2007, p. 56-70 qui rattache cela à des précédents socratiques et notamment cyniques. Elle prend notamment soin de distinguer cet engagement philosophique d'une interprétation qui le rapprocherait d'une religiosité chrétienne. Sur le témoignage, voir également Sénèque, *De Prov.*, qui montre que le dieu envoie des maux aux hommes de bien pour montrer à tous que ce ne sont pas là de véritables maux. Cf. ce que nous en avons dit en 5 et en 7, section 3.

⁵ Nous reviendrons en détail sur cet aspect. Être bon acteur consiste en effet à cesser de jouer au moment opportun. Cf. *Diss.*, IV, 1, 165, 1-2. Jouer son rôle et assumer ce qu'incombe la situation implique une situation non exceptionnelle, c'est-à-dire une situation où assumer mes fonctions particulières n'affecte pas ma qualité éthique. Cf. chapitre 9.

⁶ L'acceptation de *πρόσωπον* comme fonction propre à l'homme qui dialogue avec les fonctions particulières est attestée notamment en I 2 : en demandant « comment se maintenir au niveau de son *πρόσωπον* en toutes circonstances » (Πῶς

métaphore de l'acteur permet de comprendre la dimension active qu'emporte aussi la fonction de témoin dévolue à l'homme. L'homme n'est pas un témoin au sens où il rendrait compte à quelqu'un de ce qu'il a vu. Par son comportement, en supportant de bon gré et en agissant de façon conforme, il témoigne pour le dieu de la perfection de l'ordre du monde.

Il est bien entendu nécessaire de lire *aussi* dans cette métaphore la distinction entre ce qui dépend de nous (bien jouer le rôle) et ce qui ne dépend pas de nous (choisir le rôle), ou encore la distinction entre des matières (tel rôle) et l'usage que l'on en fait (bien ou mal en user) qui nous permettent de retrouver la distinction axiologique entre des éléments indifférents (tel rôle, situation ou fonction) et des éléments qui relèvent du bien et du mal (l'exécution et sa qualité, autrement dit le fait d'agir de façon convenable *et* le fait de le faire de bon gré), nous l'avons dit. Mais il nous a semblé important d'insister sur les deux autres aspects que nous avons mentionnés. Premièrement, « bien jouer le rôle qui nous est confié » est une tâche propre à l'homme qui pourrait être considérée comme le « rôle » propre à l'homme en général quel qu'il soit et quel que soit le rôle en question. Deuxièmement, identifier la situation dans toute sa richesse et notamment dans le fait qu'elle peut impliquer un certain schéma actanciel. La métaphore théâtrale du chapitre 17 rend donc compte de la situation de l'homme dans le monde au sens où elle distingue des choses qui dépendent de lui et des choses qui n'en dépendent pas. Or, ce qui dépend de l'homme c'est de « bien jouer », ce qui n'est rien d'autre que la fonction propre de l'homme qui consiste à accueillir les événements – qui implique entre autres la situation dans laquelle il se trouve – *et* à *agir* de bon gré conformément à la fonction caractéristique de la situation dans laquelle on se trouve. Qu'il le veuille ou non l'homme *est (comme)* un acteur au sens où il lui appartient – c'est sa fonction propre – d'assumer la fonction particulière qui lui est assignée.

ἂν τις σώζοι τὸ κατὰ πρόσωπον ἐν παντί), on ne s'interroge pas ou pas seulement sur la manière de remplir sa charge, mais plutôt sur les conditions au nom desquelles il convient de cesser d'assumer ses fonctions ou bien sur le prix qu'il convient de payer pour continuer à assumer ses fonctions. L'appréciation de la situation se fonde toujours sur l'estime que chacun a de lui-même en tant qu'être doué d'une raison éthiquement qualifiée. C'est pour maintenir en soi une *προαίρεσις* belle et bonne que l'on doit parfois continuer à assumer ses fonctions particulières malgré le danger, ou bien que l'on doit cesser de les assumer. Le *πρόσωπον* au niveau duquel il faut se maintenir renvoie bel et bien à la fonction propre de l'homme qui doit se conformer à la vertu. Nous reviendrons sur la possibilité voire la nécessité de cesser le jeu en montrant en quoi elle ne rompt pas la pertinence de l'image. Pour une distinction entre des rôles « naturels » et des rôles sociaux, cf. J. Annas, « Epictetus on Moral Perspectives », dans T. Scaltsas et A. Mason (éds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford UP, 2007, p. 140-152 et T. Bénatouïl, *Les stoïciens III, op. cit.*, p. 80.

8. 2. 2. *Un problème d'interprétation*

Épictète affirme pourtant parfois que le rôle peut être « choisi » par l'individu lui-même. Il insiste sur les précautions multiples à prendre en la matière¹. Le fait qu'Épictète envisage dans certains cas la possibilité de choisir son rôle² et par suite de *s'engager* dans un rôle n'est pourtant nullement en contradiction avec le fait que l'homme est fondamentalement toujours d'abord dans une situation qu'il ne choisit pas. Il ne s'agit pas de négliger la part de choix souvent impliquée ni les problèmes qui s'y rattachent – statut du choix, légitimité dans la mesure où l'individu n'a jamais une vue complète et simultanée du déroulement des événements et, outre sa fonction d'homme, inaliénable, ne sait pas quelle fonction locale concrète il lui est légitime d'assumer, ne sachant pas quelle place lui est destinée dans le monde. Encore faudrait-il préciser que le choix intéresse les rôles-fonctions (devenir athlète, philosophe, procureur)³, plus que les rôles-situations qui ne peuvent faire l'objet que de souhait (être riche, être en bonne santé, être aimé). La référence à la condition de l'acteur qui ne choisit pas le rôle qu'il va jouer pas plus que, une fois ce rôle déterminé, son caractère ou ses actions, renvoie simplement au fait que l'individu se trouve dans une situation dont il ne saisit pas l'ensemble et dont il ne maîtrise pas tous les paramètres⁴, autrement dit que certaines choses ne dépendent pas de nous. À la limite, le choix de son rôle n'est que l'une des conséquences ou l'un des aspects d'une *situation* dans laquelle chacun se trouve et qu'il ne choisit pas⁵. Et c'est à cela que fait référence le chapitre 17 du *Manuel*. D'autre part, les fonctions et comportements qu'impliquent ces fonctions sont extrêmement codifiés, tout comme les rôles des acteurs du théâtre antique qui impliquent un certain caractère. Ainsi réapparaît un aspect essentiel : le fait que quelque chose échappe, le fait qu'on se trouve dans une situation que l'on n'a pas choisie et avec laquelle il faut bien

¹ Épictète, *Man.*, 29.

² Épictète, *Diss.*, III 22 et *Man.*, 29 entre autres.

³ Épictète, *Man.*, 29.

⁴ C. Veillard, « L'acteur, le masque et le danseur : la métaphore du théâtre dans le système stoïcien », *Actes du Colloque Theatrum mundi. Théâtre et philosophie. Formes et mutations d'une vision du monde et du théâtre*, à paraître, défend une hypothèse similaire : « La métaphore de la pièce de théâtre est donc doublement porteuse de sens pour le stoïcisme : d'une part, elle représente le déterminisme causal, fatal du monde, qui entraîne tous les êtres quoi qu'ils essaient de faire ; d'autre part, elle souligne que tout le travail de l'homme et toute la beauté de la vie réside dans le fait de jouer un rôle jusqu'au bout, sans renâcler, en pleine harmonie, en essayant de comprendre là où le destin veut en venir ». Si l'analyse rend principalement compte à ce moment là de l'argumentation, de la position des anciens stoïciens, elle nous semble s'appliquer également aux propos d'Épictète, au moins en première analyse. Nous verrons cependant qu'Épictète va beaucoup plus loin que cette simple prise en compte de l'ordre du monde, ce que souligne également la seconde partie de l'article de C. Veillard, mais dans une perspective cette fois différente de la nôtre puisqu'elle insiste davantage sur la dimension du choix et de la singularité que sur la modalité disjonctive que rend possible la technique d'*hypocrisis*.

⁵ On pourrait dire que le rôle-fonction n'est choisi que parce qu'on était dans une situation qui le permettait : il n'appartient pas à l'esclave de choisir quoi que ce soit tandis que l'homme libre peut envisager dans une certaine mesure d'assumer telle fonction plutôt que telle autre.

composer. On se trouve devoir assumer telle ou telle fonction qui implique, quand bien même l'aurait-on choisie, un panel d'actions et une structure de comportement contraignante. C'est donc en aval des problématiques liées au choix du rôle que se situe la performance de l'acteur qui nous semble être le niveau d'analyse le plus pertinent.

C'est la dimension d'un être-au-monde qui évolue dans un espace qu'il ne maîtrise pas et connaît seulement partiellement qui nous semble fondamentale dans la référence à l'acteur. Autrement dit, elle nous *invite à prendre en compte le fait que certaines choses ne dépendent pas de l'individu* – à commencer par la possibilité d'avoir part au choix d'une fonction – et que cette prise en compte à des conséquences pratiques non négligeables. Qu'il le veuille ou non l'homme *est (comme)* un acteur au sens où il lui appartient – c'est sa fonction propre – d'assumer la fonction particulière qui lui est assignée. Épictète répète inlassablement que l'on est toujours dans une situation donnée, que des événements nous arrivent, des événements que l'on ne choisit pas et dont on doit assumer les réquisits, sans développer sur la question théorique et technique du destin¹. Épictète s'inscrirait davantage dans une thématique, empruntée à la rhétorique, à savoir celle des « circonstances » (*περιστάσεις*)², caractéristique des cyniques³ et d'Ariston⁴. Les circonstances – ou « la » circonstance – consiste en effet à déterminer l'ensemble des éléments d'une situation donnée. À cet égard, le *πρόσωπον* et *ὑπόθεσις* aussi bien que *περιστάσις* rendent compte de la notion de circonstance. On pourrait même assigner à chacun de ces termes une fonction spécifique dans les *Entretiens*. Le *πρόσωπον*, du moins dans son acception de rôle-fonction, renverrait à la circonstance interne qu'est la personne tandis que l'*ὑπόθεσις* renverrait à la circonstance externe qu'est la situation. La *περιστάσις* renverrait pour sa part à un sens très générique – le fait d'être en situation et d'avoir des obligations⁵ – qui débouche sur l'idée de situation exceptionnelle⁶, ou du moins de circonstances considérées comme des mises à l'épreuve⁷. Les circonstances, c'est ce à quoi l'on s'affronte (*ἀγωνίζω*)⁸, terme qu'employait Télès à ce propos. Il faut toujours avoir les principes philosophiques

¹ Peut-être parce que cette question n'est pas un problème pour les stoïciens mais seulement pour leurs détracteurs.

² A propos de cette notion, on se reportera à l'étude de J. Bouffartigues, « Le nom *peristasis* dans la pensée grecque », dans A.-Y Julien et J.-M. Salanski (éds.), *La circonstance*, Nanterre, Université Paris 10, 2008, p. 21-36.

³ Cf. le traité attribué à Télès qui s'intitule « Sur les circonstances ».

⁴ Ariston est d'ailleurs – à la suite de Théophraste – l'un des premiers théoriciens de cette notion dans son acception éthique. Voir Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, I 3, 28-29 et Sextus Empiricus, *Adv. Math.* XI, 64-67, cités par G. Navaud, p. 46, note 4. La théorisation rhétorique de ces notions émerge d'abord chez Hermagoras.

⁵ Épictète, *Diss.*, IV 1, 159 qui fait l'hypothèse d'un homme qui serait absolument dégagé de toute obligation, ce dont il rend compte par l'adjectif *ἀπεριστατος*.

⁶ Épictète, *Diss.*, III 22, 76 : cette situation exceptionnelle concerne le fait que Cratès s'est marié, contrairement à l'usage qui voudrait que, pour assumer au mieux sa tâche, le Cynique ne se marie pas et n'ait pas d'obligations.

⁷ Épictète, *Diss.*, I 6, 37 ; IV 13, 16, l'usage du singulier et du pluriel étant indifférent chez Épictète.

⁸ Épictète, *Diss.*, I 24.

« à portée de main » face aux circonstances¹. C'est par ce terme que la plupart, autrement dit les profanes, font référence à des événements déplaisants². C'est ce sens que prend le plus souvent le terme *περιστάσις*.

La première fonction que l'on peut assigner à la référence au théâtre chez Épictète est donc celle d'une modélisation anthropologique que suggère l'identification de l'homme à un acteur au chapitre 17 du *Manuel* et que confirment et développent les différentes acceptions – parfois non théâtrales et donc non métaphoriques – de *πρόσωπον*. La référence au théâtre et à l'acteur en particulier modélise l'être-au-monde de l'homme, dans une situation qu'il ne choisit pas et qu'il doit assumer, le fait d'assumer cette situation relevant de la fonction propre de l'homme tandis que les rôles particuliers, choisis ou pas, déterminent la situation particulière de l'individu et dessinent la ligne des actes convenables qu'il se doit d'accomplir. On retrouve, dans cette distinction, les critères axiologiques caractéristiques du « dispositif d'évaluation ». On retrouve également une conciliation entre les développements manifestement différents de Bion-Télès, Ariston d'une part et de Panétius de l'autre.

8. 2. 3. La performance d'acteur comme modèle de comportement

Si la référence à *l'acteur* propose une redescription de la situation de l'homme dans le monde qui reprend les partages axiologiques caractéristiques du « dispositif d'évaluation » et dessine un horizon pratique, certaines occurrences de la figure de l'acteur font en revanche référence à un type de comportement qui est présenté comme comportement idoine³. La *performance* d'acteur qui renvoie au jeu de l'acteur dans le cadre d'une représentation jouée en public⁴ peut et doit alors être comprise comme un *modèle de comportement*. Il s'agit de devenir l'acteur que l'on est, ou plutôt de se

¹ Épictète, *Diss.*, I 30.

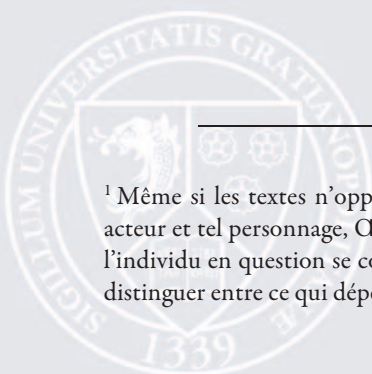
² Épictète, *Diss.*, II 6, 16, 2-19, 1 : « C'est avec des larmes et des gémissements que nous subissons notre sort, et nous appelons cela 'de dures circonstances'. Quelles circonstances, homme ? Si tu appelles ainsi ce qui t'environne, tout est circonstance ; mais si tu entends par là des événements déplaisants, qu'y a-t-il de déplaisant à ce que tout ce qui est né périsse ? Mais l'instrument de destruction est une épée, ou une roue ou la mer, ou une tuile ou un tyran. Que t'importe ? la voie par laquelle tu dois descendre chez Hadès ? Toutes sont égales ». (*ἀλλὰ κλάοντες καὶ στένοντες πάσχομεν ἃ πάσχομεν καὶ περιστάσεις αὐτὰ καλοῦντες. ποίας περιστάσεις, ἄνθρωπε; εἰ περιστάσεις λέγεις τὰ περιεστηκότα, πάντα περιστάσεις εἰσίν· εἰ δ'ὡς δύσκολα καλεῖς, ποίαν δυσκολίαν ἔχει τὸ γενόμενον φθαρῆναι; τὸ δὲ φθειρόν ἢ μάχαιρά ἐστιν ἢ τροχὸς ἢ θάλασσα ἢ κεραμὶς ἢ τύραννος. τί σοι μέλει, ποία ὁδὸν καταβῆς εἰς Αἴδου; ἴσαι πᾶσαι εἰσιν*). Traduction J. Souilhé.

³ Épictète, *Diss.*, IV 1, 165 ; IV 7, 14.

⁴ La performance fait en effet référence à une représentation jouée en publique. Depuis le XX^e siècle, la notion fait en outre référence à un *medium* artistique interdisciplinaire qui puise entre autres ses sources dans des mouvements d'avant-garde tels que le dadaïsme, le futurisme, ou l'École du Bauhaus. Nous aurons à prendre en compte ce second sens quand nous comparerons la performance d'acteur à la performance cynique.

comporter comme l'acteur que l'on est. Aussi parlera-t-on de *performer* pour faire référence à l'homme qui se comporte effectivement en acteur, la distinction entre acteur et *performer* nous permettant de renvoyer à deux usages différents de l'image : tantôt la redescription d'une situation dans le monde, tantôt le fait de s'y comporter d'une certaine manière, l'un et l'autre étant bien entendu associés puisque le fait de se comporter en acteur permet d'accomplir, nous allons le voir, la fonction propre à l'homme dont rend compte la redescription de l'homme en acteur. Reste à préciser ce qui caractérise cette *performance* d'acteur et en quoi elle assure la réalisation de l'horizon pratique impliqué dans la figure de l'acteur, à savoir assumer au mieux son rôle particulier et son rôle cosmique, ce qui se lit dans l'opposition entre bon et mauvais acteur. Ce n'est plus la distinction acteur/*didaskalos* qui est alors pertinente, mais la distinction entre deux manières d'être acteur – à quoi se rattache parfois l'opposition entre acteur et personnage¹ – qui se trouve appliquée métaphoriquement à la vie réelle. Soulignons déjà la dimension englobante de la référence au théâtre qui se fait jour dans la remarque qui précède puisque la distinction entre bon et mauvais acteur permet de prendre en compte un comportement optimal et un dysfonctionnement de ce comportement. Essayons de dégager la spécificité de la performance d'acteur comprise comme modèle de comportement en identifiant les modalités qui distinguent deux types d'acteurs, cette distinction étant présentée comme analogique par rapport au réel.

¹ Même si les textes n'opposent pas toujours explicitement bons et mauvais acteurs. En effet, Épictète oppose parfois acteur et tel personnage, Œdipe en *Diss.*, I 24, 19, mais il faut comprendre que « Œdipe lui-même » renvoie au fait que l'individu en question se confond avec le rôle qu'il doit assumer ou bien, plus généralement, que cet individu ne sait pas distinguer entre ce qui dépend de soi et ce qui n'en dépend pas et se trompe sur le bien.



1. Épictète (situation initiale dialogue avec son public d'élèves) :

« Un temps viendra bientôt où les acteurs (οἱ τραγωδοί) croiront (οἰήσονται) que leurs masques (προσωπεῖα), leurs brodequins (ἐμβάδας) et leurs robes (σύρμα) sont eux-mêmes (ἑαυτοῦς εἶναι). Homme (ἄνθρωπε), tu as (ἔχεις) là la matière (ὕλην) et le thème (ὑπόθεσιν).

2. [figuration d'une première saynnette, monde du théâtre]

Épictète contrefaisant la voix du metteur en scène s'adressant à un acteur professionnel :
— Parle (φθέγγει τι) afin que nous voyions (ἵνα εἰδῶμεν) si tu es (πότερον [...] εἶ) un véritable acteur (τραγωδός) ou un bouffon (γελωτοποιός) : car l'un et l'autre (ἀμφότεροι) possèdent (ἔχουσι) les autres choses (τὰ ἄλλα) qui de ce fait leur sont communes (κοινά). Pour cette raison (διὰ τοῦτο) si on lui enlève (ἂν ἀφέλῃ τις αὐτοῦ) ses brodequins et son masque, et si on l'amène (αὐτὸν προαγάγῃ) sous sa forme propre (ἐν εἰδῶλω), l'acteur (ὁ τραγωδός) a-t-il disparu ou demeure-t-il (ἀπώλετο ἢ μένει) ? S'il sait parler (ἂν φωνὴν ἔχῃ), il subsiste (μένει).

3. Épictète (retour à la situation initiale ; application du critère) : — De même ici (Καὶ ἐνθάδε).

3. A. [figuration d'une seconde saynnette, monde de la réalité]

Épictète contrefaisant la voix du dieu : — Prend ce commandement (λάβε ἡγεμονίαν.).

Épictète contrefaisant la voix du bon disciple : — Je le prends (λαμβάνω) et une fois que je l'ai pris (λαβὼν) je montre (δεικνύω) comment se conduit (πῶς ἀναστρέφεται) un homme éduqué (ἄνθρωπος πεπαιδευμένος).

Épictète contrefaisant la voix du dieu : — Dépose (θεῖς) le laticlave, et après avoir pris (ἀναλαβὼν) des haillons, avance (πρόσελθε) dans un tel rôle (ἐν προσώπῳ τοιοῦτῳ) [de pauvre].

Épictète contrefaisant la voix du bon disciple : — Eh quoi ! Ne m'est-il pas possible (οὐ δέδοται μοι) d'y apporter (εἰσενεγκεῖν) ma belle voix (καλὴν φωνήν) ?

Épictète contrefaisant la voix du dieu : — À quel titre montes-tu sur scène (πῶς οὖν ἀναβαίνεις) à présent ?

Épictète contrefaisant la voix du bon disciple : — Comme un témoin appelé par le dieu.

Épictète contrefaisant la voix du dieu : — Viens et témoignes pour moi. Tu es en effet un digne témoin (ἄξιός εἰ μάρτυς) produit par moi (προαχθῆναι μάρτυς. ὑπ' ἐμοῦ). De tout ce qui ne dépend pas de toi, est-il quelque chose qui soit un bien ou un mal ? Y a-t-il quelqu'un à qui je nuise ? Ce qui est utile à chacun, l'ai-je fais dépendre d'un autre ou de lui-même ?

3. B. [Retour à la situation d'énonciation]

Épictète : — Mais toi, quelle sorte de témoignage donnes-tu au dieu (τίνα μαρτυρίαν δίδως τῷ θεῷ) ?

Épictète contrefaisant la voix du mauvais disciple : — « Je suis dans les pires malheurs (ἐν δεινοῖς εἶμι), maître, je ne suis pas favorisé par le sort (δυστυχῶ). Personne ne s'intéresse à moi. Personne ne me donne. Tout le monde me blâme et m'injurie ».¹

¹ Épictète, *Diss.*, I 29, 41, 1-49, 4. Notre traduction à partir de J. Souilhé et É. Bréhier.

Ce texte se caractérise par la richesse et la complexité de sa structure que nous avons essayée d'explicitier en insérant des précisions sur la situation d'énonciation et sur les prises de parole qui ne cessent de varier. Épictète commence par opposer deux manières de jouer, dont l'une tendrait malheureusement à prendre un jour le pas sur l'autre (1) ; il propose une expérience cruciale pour distinguer les bons acteurs des mauvais acteurs (2) ; puis il demande d'appliquer « ici » (ἐνθάδε) les acquis de cette réflexion (3), autrement dit, il fait passer un test à un élève virtuel qui s'avère se comporter en – bon – acteur (3A) avant d'appliquer ce test à son véritable élève (3B) pour lui montrer qu'il *est* un homme-acteur – par définition – qui ne se *comporte* malheureusement pas en – bon – acteur. Il ne joue pas son rôle correctement, il ne se livre pas à une performance d'acteur. Reprenons chacun de ces aspects.

1. L'évolution possible ou envisagée du jeu d'acteur se caractérise par l'identification de l'acteur avec ses attributs alors qu'il s'agit là d'éléments hétérogènes. Le rôle à jouer et les attributs qui l'accompagnent ne sont que le thème et la matière. Ces deux termes sont opérants dans la réflexion éthique et nous conduisent déjà à faire un parallèle entre l'homme et l'acteur ou plutôt à retrouver l'identification de l'homme et de l'acteur. L'homme dont l'être-au-monde peut être redécrit sous les traits de l'acteur tendrait, à tort, à s'identifier à ce qui n'est que sa fonction et prendrait pour sien son costume et ses attributs. On en conclut que l'essentiel de la performance d'acteur consiste dans une *distinction* entre l'acteur et le rôle du personnage qu'il joue, c'est-à-dire entre l'homme et la fonction qu'il assume ou les possessions dont il jouit. Mieux, il s'agit de se rendre compte de cette distinction bien réelle. Encore une fois, l'appréciation relève de la reconnaissance. Seule cette prise de conscience permettra d'agir correctement puisque le comportement correct se fonde sur une attitude différenciée entre ce qui est sien et ce qui ne l'est pas¹. On retrouve les partages axiologiques caractéristiques du « dispositif d'évaluation » tels qu'ils se trouvent reformulés par Épictète.

2. Épictète imagine ensuite une expérience cruciale destinée à distinguer les bons acteurs des mauvais acteurs, une expérience qu'il pourra exporter dans le monde réel. Or, ce qu'il en ressort, c'est que la « voix » est un attribut essentiel et caractéristique du bon acteur qui le distingue du mauvais acteur. La recherche puis la découverte de la différence caractéristique s'élabore grâce à un schéma de raisonnement typiquement stoïcien, celui des systèmes conditionnels². Dans un premier temps, on va *voir si* [untel est acteur ou bouffon]. Ensuite, on réalise un dispositif d'épreuve ou d'« expérience

¹ Voir notamment Épictète, *Diss.*, II 1 et II 5.

² Voir chapitre précédent, section 1.

cruciale »¹. Une « expérience cruciale » est réalisée si l'on parvient à mettre au point une expérience particulière qui donne d'après H₁ et H₂ des résultats opposés qui dès lors permettent de trancher entre deux hypothèses rivales testées expérimentalement avec un même succès. Le troisième moment se fonde sur la réalisation de l'hypothèse, le test, qui consiste dans la profération. Il s'agit de la mise en œuvre et de l'explication de l'« expérience » cruciale qui fait intervenir la notion de variable discriminante. Puisque tout est commun sauf « quelque chose » dans la profération, la suppression des accessoires va jouer le rôle de variable dans l'expérience. Épictète explicite son dispositif expérimental : s'il y a suppression des accessoires (ἄν [= εἰ ἄν] + subjonctif), alors il sera possible d'envisager une question de forme alternative ([πότερον] : est-ce que X ou est-ce que Y ?), capable de nous renseigner sur l'élément discriminant entre l'acteur véritable et le bouffon. Le résultat de l'expérience est enfin prononcé sous la forme d'une affirmation sous condition qui met en évidence non seulement le critère recherché (la « voix ») mais encore son statut nécessaire à la survie de l'acteur : s'il a la voix, (ἄν [= εἰ ἄν] + subjonctif) / il demeure [indicatif]). Doit-on pourtant *conclure* : « donc la « voix » est un critère » ? *Pour nous* oui, car nous apprenons quelque chose, mais Épictète ne cherche nullement à prouver un critère. Sa preuve serait en effet circulaire. C'est un dispositif technique qui sert uniquement de *test* pour des réalités (les acteurs). Épictète maîtrise déjà la règle : la voix comme facteur discriminant. Cette saynète n'est donc pas une *démonstration* du critère, mais *l'exposé de sa fécondité d'application*.

3. Il ne reste plus qu'à appliquer ce dispositif critique en dehors du théâtre, aux hommes-acteurs et non plus seulement aux comédiens. Épictète propose d'abord une application virtuelle avant de se livrer à une application réelle. Le bon élève virtuel met en œuvre une bonne manière d'agir parce qu'il apporte sa belle voix, alors que l'élève réel ne cesse de geindre, n'assumant pas dès lors sa fonction de témoin. Mieux, ses plaintes doivent être comprises comme le signe qu'il n'opère pas de distinction entre ce qui est sien et ce qui ne l'est pas, une bonne *προαίρεσις* nous semblant pouvoir être dans ce cas l'analogie de la « voix » de l'acteur.

¹ Pour cette notion voir G. H. Hempel, *Eléments d'épistémologie*, Paris, A. Colin, 2004 (1966), p. 39-43. S'il en donne une définition, il précise qu'« une expérience cruciale, *stricto sensu*, est impossible en science » (p. 45). En effet, face à deux hypothèses, les expériences ne pourront jamais vérifier l'une et rejeter l'autre : on ne vérifie pas des hypothèses, mais seulement des implications comme le note le traducteur, p. V. Voir aussi P. Duhem, *La théorie physique, son objet, sa structure*, Paris, Vrin, 2007 (1906), II, 6 qui rejette l'idée d'une expérience cruciale. Pourtant pour la commodité, une expérience peut être dite cruciale en révélant que l'une des deux hypothèses est sérieusement inadéquate. Ce type de dénomination est donc essentiellement opératoire.

8. 2. 3. 1. Une question de distanciation

Le bon acteur (καλός¹ ou ἀγαθός² ὑποκριτής) est celui qui, contrairement au mauvais acteur³, est conscient de la distinction entre lui-même – sa manière de jouer – et ce qui n'est pas lui – le rôle du personnage qu'il doit jouer et les attributs de ce personnage. Le bon acteur ne se prend pas pour le personnage dont il joue le rôle. L'opposition du bon et du mauvais acteur se fonde essentiellement sur la *distinction* que l'acteur opère *ou pas* entre lui-même et le rôle du personnage qu'il *joue*. Réciproquement, la distinction entre l'acteur qui joue et le rôle du personnage qu'il joue est le principe à partir duquel s'opposent bons et mauvais acteurs⁴. On comprend dès lors que, quand Épictète oppose l'acteur au personnage ou, plus précisément, à tel personnage – en l'occurrence Œdipe⁵ –, il veut dire que l'individu en question se confond avec son personnage.

On retrouve dans cette distinction le critère axiologique dont on a vu qu'il dessinait un motif de subjectivation : la distinction entre ce qui dépend de soi et qui est soi d'une part et ce qui ne dépend pas de soi et qui ne peut être considéré comme soi ; autrement dit l'identification de tout ce qui ne dépend pas de soi – représenté dans le domaine théâtral par le rôle, le costume et les attributs – comme des éléments indifférents à l'égard desquels il convient d'adopter une attitude appropriée. C'est cette diremption liminaire entre soi et soi-même qui permet d'adopter l'attitude idoine à l'égard des indifférents qu'Épictète expose ailleurs de manière plus théorique.

Seule une *distinction* expresse entre soi et soi-même, entre ses fonctions (le rôle particulier, le « personnage ») et la manière dont on les accomplit (ce qui relève de la προαίρεσις) permet de ne pas être affecté et par suite d'être content de ce qui arrive *en assumant* au mieux son rôle. Ces deux aspects sont très importants : à la fois l'accomplissement de ce qui est impliqué dans la situation que l'on occupe et l'absence de trouble qui ne donne lieu à aucune récrimination. Seule la distinction entre soi et ses fonctions et attributs permet d'assumer son rôle d'homme, c'est-à-dire de remplir ses obligations particulières dans le cadre d'une société sans en souffrir, sans récriminer et en étant content. Elle permet de comprendre tout à la fois l'accomplissement de sa tâche qui implique

¹ Épictète, *Diss.*, IV 7, 14 qui demande d'envisager la pauvreté quand c'est un bon acteur qui l'assume.

² Épictète, *Diss.*, IV 1, 165 qui affirme que le bon acteur se « sauve » en cessant de jouer plutôt que de continuer plus que de raison.

³ L'expression κακοὶ τραγωδοὶ est utilisée par Épictète (*Diss.*, III 14, 1) mais elle renvoie à une situation bien spécifique : l'incapacité de la plupart à être seuls ; le τραγωδός en question faisant alors moins référence à un acteur qu'à un choriste comme le souligne très justement la traduction de J. Souilhé.

⁴ Sur l'importance de la distanciation, cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien*, *op. cit.*, p. 181-182 ; M. Vegetti, « La sagesza dell'attore... » *art. cit.*, p. 34 et G. Navaud, *op. cit.*, p. 167-173.

⁵ Épictète, *Diss.*, I 24, 19.

l'interaction avec autrui et d'éventuels échecs et obstacles à la réussite des actions que l'on mène d'une part et, d'autre part, la tranquillité.

Le comportement de l'acteur – du bon acteur – vient illustrer la connaissance et l'usage d'une distinction onto-axiologique fondamentale. Le comportement de l'acteur, parce qu'il se fonde sur la distanciation, permet de réaliser l'horizon pratique impliqué dans l'équivalence de l'homme et de l'acteur. C'est la distance entre soi et ses fonctions ou attributs qu'Épictète emprunte cette fois au théâtre. Réciproquement, la distanciation est la structure fondamentale de l'action, ce qui nous conduit à parler d'« allégeance performative ». Quand nous parlons d'« allégeance performative », le terme d'allégeance, fait référence au strict maintien du donné, au respect sans faille à l'égard de ce qui est. Or, ce respect et ce maintien le sont toujours dans les termes d'une *performance* d'acteur qui garantit l'absence de troubles. C'est à cela que l'on fait référence en parlant de performance : le *fait* d'agir « en acteur » avec la *conscience* qu'on agit « en acteur ». La performance vient relayer une théorie de la résistance et de l'opposition en libérant du contexte autrement qu'en s'y opposant, telle pourrait être la définition de ce que nous appelons « allégeance performative ». Il ne s'agit donc pas d'une référence à la notion forgée par Austin¹ qui définit le performatif comme un acte qui effectue en même temps ce qu'il désigne. Cette perspective prise sur la performance d'acteur insiste sur le conservatisme intrinsèquement associé à la liberté stoïcienne et que la performance d'acteur illustre parfaitement. Performance et allégeance performative sont les deux faces d'une même chose.

8. 2. 3. 2. Une référence à l'art de l'acteur (*l'ὑπόκρισις*) ?

En prônant la distanciation, Épictète envisage un mode de relation entre l'acteur et le personnage qu'il joue opposé à la conception empathique qui apparaît – positivement – dans l'*Ion* et – négativement – dans la *République*, et qui se trouve reprise de manière assumée dans le *De oratore* de Cicéron – du moins par le personnage Antoine qui cite l'auteur Pacuvius². L'empathie et l'identification semblent être, pour Platon, le seul mode de relation possible entre l'acteur et le personnage qu'il interprète et c'est ce que retiendra l'humanisme renaissant³ de Platon et de

¹ J. L. Austin, *How to do things with words*, 1962, trad. fr. 1970, Éditions du Seuil, 1991. Nous nous appuyons également sur la discussion de cette notion dont G. Deleuze et F. Guattari rendent compte dans *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980. 4^e plateau.

² Au vu des *Tusculanes*, il est en effet permis de douter que ce soit la – ou la seule – position de Cicéron sur la question.

³ Voir par exemple, en mauvaise part, P. Nicole, *Traité de la comédie*, éd. L. Thirouin, Paris, Champion, 1998, p. 37-39 et, de façon élogieuse, le commentaire de M. Ficin. Cf. à ce propos J.-F. Pradeau (éd.), *Platon, Ion*, Ellipses, 2001 et, dans le même volume, E. Mehl, « Deux lectures de l'*Ion* : M. Ficin et J. W. Goethe » ; également J.-L. Nancy, « Le partage des voix ».

l'Antiquité. Aussi affirme-t-on encore couramment qu'une conception distanciée du jeu théâtral la distanciation n'émerge qu'à une date très tardive, avec le *Paradoxe sur le comédien* de Diderot, conception qui caractérise pourtant le traitement de l'acteur chez Épictète.

Épictète rompt avec un modèle platonicien empathique, mais la question serait alors de comprendre comment la distanciation, dont Épictète fait un élément caractéristique du jeu d'acteur, s'articule à la réflexion sur l'art de l'acteur dans l'Antiquité¹. Dans la mesure où l'acteur apparaît comme modèle de comportement, on serait en effet légitimement tenté de considérer que « l'art de l'acteur » joue un rôle fondamental. En parlant d'un « art de l'acteur », c'est à l'*ὑπόκρισις* que nous faisons référence et dans une certaine mesure, à l'*actio* qui fait parfois référence au jeu de l'acteur dramatique, équivalent alors à *ὑπόκρισις*². La question serait de savoir en quoi la distanciation qu'Épictète prétend emprunter au monde du théâtre – en insistant sur la distinction entre l'acteur et le personnage – s'accorde avec un art de l'acteur tel qu'il est compris dans l'Antiquité et quels infléchissements sont éventuellement impliqués dans l'usage qu'il fait de la figure de l'acteur qui se caractérise au moins autant par la performance parfaite de son rôle – qui renvoie uniquement pour lui aux circonstances externes (la situation sociale, la fonction, l'âge, le sexe) – que par la distanciation. Il fait de la distanciation, rappelons-le, la condition de la performance³ et, réciproquement, la condition de la tranquillité de l'homme-acteur.

L'*ὑπόκρισις*, qui est le dérivé d'un composé de *κρίνω*, renvoie à une dimension herméneutique, à la clarification, à la présentation claire, pour autrui, de quelque chose qui est au départ obscur et difficilement intelligible. Si *ὑποκρίνομαι* signifie chez Homère « expliquer en faisant sortir la réponse du fond de soi-même », notamment dans le cas des songes, le verbe prend le sens de « répondre »

¹ Cf. G. Navaud, *op. cit.*, chapitre II, 1 : « empathie et distanciation, deux modèles concurrents », qui ne met pas en rapport cette réflexion avec l'art de l'acteur développé auparavant. On pourrait peut-être se demander également si Épictète ne rompt pas avec une conception grecque du *πρόσωπον* pour rejoindre des réflexions, d'expression latine, qui distinguent justement le masque – ou le rôle – et l'acteur. Cf. notamment Sénèque ci-dessus, à cette différence près qu'il n'y a pas, chez Épictète, d'idée de dissimulation. Il ne s'agit pas du tout de tromper autrui dans la distanciation, mais bien de préserver ses rapports en se préservant soi-même. L'enjeu de la distanciation n'est pas un but extérieur ; mais une fin associée à la construction de soi.

² Contrairement à ce qu'en dit F. Dupont, dans *L'orateur sans visage*, I, chap. 1, le terme d'*actio* peut être employé pour désigner l'art de l'acteur (on songe par exemple à Cicéron, *De fin.*, III, vii, 24 qui parle de l'*actio* de l'*histrion*). Cela ne signifie pas pour autant que l'on méconnaisse la différence qui sépare les univers culturels dans lesquels émergent l'une et l'autre notion. Nous disons simplement que les deux termes peuvent être utilisés comme équivalents quand il s'agit de désigner l'art de l'acteur, sans préjuger que cela fasse référence aux mêmes modalités.

³ Quiconque se confond avec son personnage ne pourra pas assumer un rôle mineur ou marginal. La pauvreté et le déclassement seront de véritables souffrances. À l'inverse une situation élevée risque de conduire à des abus et au désir d'avoir encore plus, en tout cas à la fascination. La non distanciation équivaut au dysfonctionnement du « dispositif d'évaluation » dont nous avons envisagé les enjeux délétères sur le corps social et sur le maintien de ses rapports avec autrui. Celui qui ne pratique pas la distanciation risque de fausser le jeu, autant qu'il dépend de lui.

en ionien et d'« interpréter une pièce de théâtre » et par suite de « déclamer » en attique. Et c'est à ce second foyer de sens que P. Chantraine¹ estime légitime de rattacher l'origine du sens d'acteur rejoignant en cela A. Lesky² contre J. F. Else³, ὑποκριτής renvoyant au départ à l'interprète des songes⁴.

L'ὑπόκρισις, dont Aristote affirme qu'elle a une origine naturelle⁵, apparaît comme un *art* propre à l'acteur qui, distinct du Poète⁶, interprète un rôle et qui s'exporte ensuite dans la rhétorique grecque, comme en témoigne l'anecdote célèbre qui fait de l'orateur Démosthène, l'« élève » de l'acteur Satyros⁷, ce qui témoigne du statut libre et socialement non marqué de la parole démocratique⁸. Ce sont pourtant les traités de rhétorique qui offrent une théorisation de cet art *dans sa dimension oratoire*, à l'exception, peut-être, du traité Περὶ ὑποκρισεως de Théophraste⁹. On a cru pouvoir dire qu'il était exclusivement consacré à l'ὑπόκρισις dramatique mais le seul témoignage qui associe Théophraste à une définition de l'ὑπόκρισις le fait dans un contexte oratoire¹⁰. Il faudrait alors considérer que la définition qu'il propose *peut* s'appliquer à l'art de l'acteur, comme on a pu l'avancer¹¹.

La définition que donne Aristote au début du livre III de la *Rhétorique* est intéressante pour nous. En effet, s'il met en avant l'importance et la quasi nécessité de l'ὑπόκρισις dans le cadre de l'art oratoire¹² qui est un art destiné au public et qui doit prendre en compte ses dispositions, Aristote la

¹ DELG, II, p. 584-585, s. v., κρίνω.

² A. Lesky, « Hypokrites », dans *Studi in onore di U. E. Paoli*, Florence, 1955, p. 469-475.

³ J. F. Else, « Υποκριτής », *Wiener Studien*, 72, 1959, p. 75-107. Sur cette question, cf. B. Zucchelli, *Υποκριτής. Origine e storia del termine*, Gênes, 1962.

⁴ Cf. Homère, *Iliade*, VII, 407 ; XII, 228 ; *Odyssée*, II, 211 ; XV, 170 ; XIX, 535 ; 555. On trouve une acception similaire d'ὑποκριτής chez Platon.

⁵ Aristote, *Rhétorique*, III, 1404a15-16 : « L'hypokrisis est un don de nature ; elle est plutôt étrangère à la technique ; mais appliquée au style, elle est technique » (καὶ ἔστιν φύσεως τὸ ὑποκριτικὸν εἶναι, καὶ ἀτεχνότερον, περὶ δὲ τὴν λέξιν ἔντεχνον). Traduction M. Dufour et A. Wartelle (abrégé en *DW*). Sur le caractère naturel, voir Cicéron à propos de l'*actio*, *De oratore*, III, 200.

⁶ Cette précision est importante pour pouvoir parler d'ὑπόκρισις technique, mais cette distinction ne semble plus opérante dans l'art oratoire où l'orateur politique est très souvent auteur de son discours. Sans doute une conception différente intervient-elle dans la distinction entre les deux domaines d'application de l'ὑπόκρισις.

⁷ Plutarque, *Vie de Démosthène*, VII, 849A-B.

⁸ F. Dupont, *L'orateur sans visage*, *op. cit.*, I, chap. 1, insiste particulièrement sur ce point.

⁹ Le traité est mentionné en *DL* V, 48. Cf. à ce sujet W. W. Fortenbaugh, « Theophrastus on Delivery », dans W. W. Fortenbaugh, P. M. Huby et A. A. Long (éds.), *Theophrastus of Eresus. On His Life and Work*, New Brunswick-Oxford, Transaction Books, 1985, p. 269-288.

¹⁰ Athanasius d'Alexandrie, *Prolégomènes aux États de cause d'Hermogène* (Rabe 177, 3-8).

¹¹ B. Zucchelli, *Υποκριτής. Origine e storia del termine*, Gênes, 1962, p. 70 ; D. Wiles, *The Mask of Menander. Sign and Meaning in Greek and Roman Performance*, Cambridge, Cambridge UP, 1991, p. 21 et G. Navaud qui les suit, *op. cit.*, p. 112.

¹² Elle est présentée comme un aspect de la λέξις, autrement dit de l'élocution, qui est, avec les arguments et l'ordre du discours, l'un des trois aspects dont s'occupe l'art oratoire. Sur l'ὑπόκρισις dans la rhétorique aristotélicienne, cf. F. Woerther, « La λέξις ἠθικὴ dans la *Rhétorique* d'Aristote », *Rhetorica* 23, 2005, p. 1-33.

rattache très explicitement à une ὑπόκρισις qui serait commune à l'art rhétorique et à l'art dramatique et qui émerge d'abord dans un contexte poétique¹. Aussi nous donne-t-il des renseignements sur ce proto-art commun aussi bien, par conséquent, que sur l'ὑπόκρισις dramatique, bien plus que ne peut le faire le fragment de Théophraste qui définit exclusivement l'ὑπόκρισις rhétorique.

Aristote donne premièrement pour fonction essentielle à l'ὑπόκρισις en général, dans un cadre poétique aussi bien que rhétorique, de représenter les passions, et ce, au moyen de la voix – en jouant sur l'intonation, le rythme et la hauteur (grave/aigu)². On notera que, contrairement aux traités ultérieurs³, il ne fait pas intervenir la gestuelle. Aristote souligne par ailleurs la suprématie récente de l'ὑπόκρισις par rapport au texte dans le cadre des concours (c'est elle qui fait décerner le prix), aussi bien que dans le cadre des débats politiques, ce qu'il rattache à l'imperfection des constitutions⁴, avant d'ajouter que l'étude de l'ὑπόκρισις oratoire n'est pas une nécessité intrinsèque au discours, mais une nécessité conditionnelle en fonction de la perversion des auditeurs⁵. Il insiste

¹ Aristote, *Rhétorique*, III, 1403b18-26 : « Nous avons d'abord, suivant l'ordre naturel, donné la première place dans nos recherches à ce qui vient naturellement en premier lieu, à savoir, ce qui confère aux choses mêmes leur caractère persuasif ; vient en second lieu la valeur que leur prête le style ; la troisième partie, celle qui a la plus grande efficacité et dont on n'a jamais encore abordé l'étude, comprend tout ce qui regarde l'hypokrisis. (...) Il est donc clair qu'il y a aussi pour la rhétorique un art tel que celui qui s'applique à la poétique, et dont certains auteurs ont traité, entre autres Glaucion de Téos » (τὸ μὲν οὖν πρῶτον ἐζητήθη κατὰ φύσιν ὅπερ πέφυκε πρῶτον, αὐτὰ τὰ πράγματα ἐκ τίνων ἔχει τὸ πιθανόν, δεύτερον δὲ τὸ ταῦτα τῇ λέξει διαθέσθαι, τρίτον δὲ τούτων ὁ δύναμις μὲν ἔχει μεγίστην, οὐπω δ' ἐπιχειρήθη, τὰ περὶ τὴν ὑπόκρισιν. (...). δῆλον οὖν ὅτι καὶ περὶ τὴν ῥητορικὴν ἐστὶ τὸ τοιοῦτον ὡσπερ καὶ περὶ τὴν ποιητικὴν, ὅπερ ἕτεροὶ <τέ> τινες ἐπραγματεύθησαν καὶ Γλαυκίων ὁ Τήσιος). Traduction DW.

² Aristote, *Rhétorique*, III, 1403b25-31 : « Elle consiste dans l'usage de la voix, comment il faut s'en servir pour chaque passion, c'est-à-dire quand il faut prendre la forte, la faible, la moyenne, et comment employer les intonations, à savoir l'aiguë, la grave et la moyenne, et à quels rythmes il faut avoir recours pour chaque sentiment » (ἔστιν δὲ αὕτη μὲν ἐν τῇ φωνῇ, πῶς αὐτῇ δεῖ χρῆσθαι πρὸς ἕκαστον πάθος, οἷον πότε μεγάλη καὶ πότε μικρὰ καὶ μέση, καὶ πῶς τοῖς τόνοις, οἷον ὀξεῖα καὶ βαρεῖα καὶ μέση, καὶ ῥυθμοῖς τίσι πρὸς ἕκαστα. τρία γὰρ ἐστὶν περὶ ἃ σκοποῦσιν· ταῦτα δ' ἐστὶ μέγεθος ἁρμονία ῥυθμός). Traduction DW.

³ Voir notamment Théophraste, d'après le témoignage cité.

⁴ Aristote, *Rhétorique*, III, 1403b31-35 : « Il y a en effet trois points sur lesquels porte l'attention des interprètes, le volume de la voix, l'intonation, le rythme. L'on peut presque affirmer que c'est par ces moyens qu'ils remportent les prix dans les concours, et, de même qu'aujourd'hui dans les concours les acteurs font plus pour le succès que les poètes, ainsi en est-il dans les débats de la cité, par suite de l'imperfection des constitutions » (τὰ μὲν οὖν ἄθλα σχεδὸν ἐκ τῶν ἀγώνων οὗτοι λαμβάνουσιν, καὶ καθάπερ ἐκεῖ μείζον δύνανται νῦν τῶν ποιητῶν οἱ ὑποκριταί, καὶ κατὰ τοὺς πολιτικούς ἀγῶνας, διὰ τὴν μοχθηρίαν τῶν πολιτῶν). Traduction DW à peine modifiée.

⁵ Aristote, *Rhétorique*, III, 1403b35-1404a8 : « L'art de l'hypokrisis n'est pas encore constitué ; aussi bien n'y a-t-il pas longtemps que l'art du style lui-même a progressé ; il semble d'ailleurs que ce soit là un art grossier à en juger sainement. Mais puisque dans toute son étude, la rhétorique ne s'attache qu'à l'opinion, il faut, encore que ce ne soit pas là l'idéal mais une nécessité, il faut donner à l'hypokrisis les soins requis ; car, en stricte justice, on doit uniquement chercher, en ce qui concerne le discours, à ne causer ni peine ni plaisir, car les seules armes avec lesquelles il est juste de lutter, ce sont les faits, en sorte que tout ce qui n'est pas la démonstration est superflu. Néanmoins, l'hypokrisis a, comme nous l'avons dit, grand pouvoir, par suite de la perversion de l'auditeur » (οὐπω δὲ σύγκειται τέχνη περὶ αὐτῶν, ἐπεὶ καὶ τὸ περὶ τὴν λέξιν ὄψῃ προήλθεν· καὶ δοκεῖ φορτικὸν εἶναι, καλῶς ὑπολαμβάνομενον. ἀλλ' ὅλης οὐσης πρὸς δόξαν τῆς πραγματείας τῆς περὶ τὴν ῥητορικὴν, οὐχ ὡς ὀρθῶς ἔχοντος ἀλλ' ὡς ἀναγκαίου τὴν ἐπιμέλειαν ποιητέον, ἐπεὶ τό γε δίκαιόν <ἐστὶ> μηδὲν πλεον ζητεῖν περὶ

enfin, à propos de l'ὑπόκρισις oratoire, sur la convenance ou bienséance (πρέπον) caractéristique qui en est le critère¹ aussi bien que pour l'art de l'acteur². L'ὑπόκρισις est donc une capacité naturelle pour exprimer les passions et les caractères qui devient technique dans l'art dramatique et dans la rhétorique. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de faire intervenir la voix et la gestuelle, l'enjeu étant de représenter un personnage qui, dans l'un et l'autre cas, n'a pas le même sens ni la même fonction puisque dans un cas, le personnage préexiste et est donné par le poète tandis que, dans l'autre, il se constitue et se révèle dans l'art oratoire³.

La question est alors de savoir en quoi cette ὑπόκρισις, caractérisée par le fait d'adaper la voix et le geste aux paroles prononcées et par conséquent au personnage afin de persuader, est cohérente avec la manière dont Épictète utilise la figure de l'acteur.

Premièrement, on retrouve bien, comme chez les cyniques ou chez Ariston, la question de l'adaptation avec, surtout, cette connotation de convenance, à cette – grande – différence près que l'homme-acteur d'Épictète ne représente ni des passions ni des caractères. C'est donc encore une fois au niveau de l'acception du πρόσωπον que les choses divergent puisque le πρόσωπον des stoïciens et des cyniques renvoie aux circonstances externes seulement⁴. Par suite, si l'homme-acteur s'accorde avec un texte, c'est en se *comportant* – et non pas en s'exprimant – selon ce que la situation dans laquelle il se trouve implique, avec toutes les nuances que celle-ci peut revêtir. On adopte le comportement – actes et attitudes – qui conviennent à la situation dans laquelle on se trouve.

Qu'en est-il en revanche de la distinction entre soi et ses fonctions qui nous apparaissait fondamentale ? En quoi l'ὑπόκρισις, qui est un art de l'interprétation et de l'exécution qui tend à réduire au maximum l'écart entre l'acteur qui joue et le personnage qu'il joue, peut-elle prendre en charge la distanciation ? La distanciation n'est pas un aspect théorisé de l'ὑπόκρισις ; c'en est pourtant le point aveugle. L'ὑπόκρισις, du moins *dans son expression dramatique* – et c'est là que la distinction entre l'une et l'autre théorisation se séparent, encore une fois sur l'acception et le statut du

τὸν λόγον ἢ ὥστε μῆτε λυπεῖν μῆτ' εὐφραίνειν· δίκαιον γὰρ αὐτοῖς ἀγωνίζεσθαι τοῖς πράγμασιν, ὥστε τᾶλλα ἔξω τοῦ ἀποδείξαι περίεργα ἐστίν· ἀλλ' ὅμως μέγα δύναται, καθάπερ εἴρηται, διὰ τὴν τοῦ ἀκροατοῦ μοχθηρίαν). Traduction DW.

¹ Aristote, *Rhétorique*, III, 1404b4.

² Cf. Plutarque, *Démosthène*, VII, 849A-B.

³ Sur la constitution de la persona dans le discours de l'orateur, cf. C. Guérin, *Persona. L'élaboration d'une notion rhétorique au I^{er} siècle av. J.-C., Volume I: Antécédents grecs et première rhétorique latine; Volume II: Théorisation cicéronienne de la persona oratoire*, Paris, Vrin, 2009 ; 2011.

⁴ Du moins quand il s'agit de distinguer l'acteur du personnage car, nous l'avons vu, πρόσωπον est parfois présenté comme une fonction propre à l'homme. Mais il n'est pas question dans ce dernier cas de parler de distanciation : la fonction propre de l'homme, c'est de se comporter comme un bon acteur qui assume le rôle particulier et conjoncturel qui lui est confié de manière toujours distanciée.

« personnage » – est un art qui implique intrinsèquement par définition une distinction fondamentale entre le personnage et l'acteur qui le joue. L'art de l'acteur fait précisément fonds sur la distinction ontologique entre l'acteur et le personnage qu'il joue. C'est cet aspect qui est particulièrement prisé par Épictète. En insistant sur la distanciation, Épictète rompt moins avec l'*ὑπόκρισις* qu'il n'insiste sur le point aveugle à partir duquel cet art se construit.

Une troisième et dernière différence doit être prise en compte qui est rattachée à la précédente. Épictète renverse en quelque sorte la perspective traditionnelle qui fait du spectateur (le public et les juges) dans les concours dramatiques¹, la cause du recours à l'*ὑπόκρισις*. Aristote la ramenait en effet à l'auditeur. Épictète n'en fait pas une nécessité conditionnelle en fonction d'autrui, mais un impératif de constitution de soi. En ce sens, il s'inscrirait dans le cadre d'une évolution de la théorisation de cet art².

Ces déplacements n'affectent pourtant eux-mêmes en rien l'art de l'acteur et ne représentent pas un infléchissement par rapport à l'art du comédien. Ils s'expliquent en revanche par l'hétérogénéité fondamentale qui existe entre le comédien et le philosophe-acteur, tout autant qu'entre ce dernier et le cabotin.

8. 2. 3. 3. *Le philosophe se distingue du cabotin et de l'acteur de profession*

Il s'agit en effet de comprendre la nature de l'emprunt que fait le philosophe au monde du théâtre et de montrer que cela n'implique pas une dépendance du discours philosophique à l'art dramatique. Il n'est pas inutile en outre de préciser en quoi la performance comme modèle de comportement échappe au sort réservé à la théâtralisation – qui se définit précisément par l'usage, hors du théâtre, d'un comportement d'acteur et tout particulièrement par l'usage d'une distinction entre soi et soi-même. Cela revient à distinguer les trois figures de l'acteur, du cabotin et du philosophe en montrant que ce dernier n'a rien d'un hypocrite – contrairement au cabotin – et qu'il est le seul véritable acteur – contrairement au comédien.

¹ Et plus encore dans le cadre d'une *ὑπόκρισις* rhétorique, puisqu'elle apparaît comme une manière de persuader sur des sujets politiques, et s'adresse donc à la part la moins raisonnable.

² Denys considère en effet qu'elle est impliquée dans la notion de style. Voir à ce propos A. Sonkowsky, « An aspect of delivery in Ancient Rhetorical Theory », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 90, 1959, p. 256-274. Il montre que les techniques de l'*actio* sont consubstantielles aux compositions oratoires, même avant leur présentation publique.

A. La critique de la théâtralisation précise que le philosophe n'est pas un cabotin

On pourrait se demander d'abord en quoi la performance d'acteur – qui consiste à se comporter dans la vie comme un acteur – échappe à la critique de la théâtralisation qui est un lieu commun du discours philosophique repris par Épictète¹ et qui se caractérise justement comme le fait d'utiliser dans la vie réelle, des moyens propres à l'art dramatique, en jouant notamment avec les possibilités qu'offre la distanciation entre soi et soi-même, entre celui que l'on est et celui que l'on donne à voir. Pourtant, au lieu de mettre en question la cohérence du propos qui tantôt prône tantôt fustige l'exportation de techniques dramatiques dans la vie réelle, on montrera en quoi la critique de la théâtralisation permet de définir – ou plutôt de confirmer – une éthique de la performance.

La « théâtralisation », qui est un aspect très important du monde hellénistique² et du monde gréco-romain, notamment sous l'Empire³, se définit comme la manière de vivre et de se comporter comme si l'on était au théâtre, comme si l'on était un acteur – ce qui est, pour l'instant, identique à ce que l'on a identifié comme comportement idoine. La théâtralisation renvoie à une attitude composée visant à produire un effet sur ceux qui nous côtoient. Cela fait référence à l'ensemble des procédés utilisés dans la vie quotidienne pour outrer sa manière d'agir, une manière de se conduire qui serait dictée par les impératifs d'un public. L'individu se conduit comme s'il était sur une scène de théâtre, c'est-à-dire pour être vu, dans la mesure où cette représentation de soi transportée à la vie publique peut avoir une efficacité sur autrui. E. Burns propose de distinguer la

¹ Épictète, *Diss.*, I 29, 41 par exemple. On trouve de nombreux exemples également chez Marc Aurèle, notamment dans l'usage qu'il fait des termes *ὑποκρίνομαι* et *τραγωδεῖν*. Voir à ce propos section 2. 1 dans ce même chapitre.

² Nous nous appuyons sur la thèse de A. Chianotis, exposée dans l'article « Theatricality Beyond the Theater. Staging Public Life in the Hellenistic World », dans B. Le Guen (éd.), *De la scène aux gradins*, p. 219-259. Il défend l'idée d'une théâtralisation réelle et omniprésente de la vie publique comme fait caractéristique de l'époque hellénistique et sans précédent avec ce qui avait cours jusqu'alors. Voir également E. Perrin, « Propagande et culture théâtrale à Athènes à l'époque hellénistique », dans B. Le Guen (éd.), *De la scène aux gradins*, p. 201-218.

³ F. Dupont, *L'acteur-roi. Le théâtre dans la Rome antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, chapitre 1 « une civilisation du spectacle ». Non seulement il existe un engouement pour les spectacles, mais tout peut devenir spectacle : « Rome nous fait découvrir une civilisation où la perception théâtrale ne se limite pas à l'horizon clos de la scène » (p. 24). L'auteure insiste sur la spécificité de ce spectaculaire : « Spectaculaire d'une nature bien particulière, car il ne s'inscrit pas dans une dialectique de l'être et du paraître, de la présence et de l'absence ; il s'agit d'un spectaculaire de l'immédiateté qui rompt, de notre point de vue d'historien ancré dans le XX avec une esthétique de la représentation travaillée par sa distance à l'objet. Rupture qui n'est certes pas un état de fait, mais une conséquence du système total de la civilisation » (p. 34-35). Cela implique, réciproquement, de comprendre le théâtre latin dans toute sa particularité : ce n'est pas un théâtre de représentation. « Si le réel peut être perçu comme spectacle, parce que le théâtre n'est pas une image sans vie de ce réel, il y a efficacité de la parole théâtrale et de la mise en scène qui fait du spectacle l'auxiliaire de la politique et de la rhétorique » (p. 24). Voir également *L'orateur sans visage*, *op. cit.*, introduction, § 3. Il semble néanmoins qu'il y ait une tension entre cette analyse du spectaculaire romain et le discours des philosophes et moralistes. Cf. par exemple, *Alexandre* ; *Peregrinus* qui rendent compte de phénomènes de théâtralisations en termes de dissimulation. C'est en ce sens qu'il nous faut comprendre la critique d'Épictète, comme divorce de l'être et du paraître.

théâtralité en général de son expression dans la vie sociale et définit cette dernière comme le recours à « cette grammaire particulière de l'attitude étudiée (*this special grammar of composed behaviour*) »¹. Elle ne fait donc pas de la théâtralité sociale une attitude proprement dite ou un mode d'expression. Elle ne serait pas un *domaine*, mais ce qui est sous-jacent et consubstantiel à tous les domaines décrits en de tels termes². A. Chianotis reprend ce travail pour en donner une définition remaniée. Il donne d'abord une définition du *processus* : la construction d'une image de soi en décalage avec la réalité comme « l'effort d'individus ou de groupes pour construire une image d'eux-mêmes qui est, au moins pour une certaine part, illusoire (*to construct an image of themselves which is at least in part deceiving*) soit parce qu'elle ne s'accorde pas totalement avec la réalité (*because it either is in contrast to reality*), soit parce qu'elle exagère ou transforme en partie la réalité (*it exaggerates or partly distorts reality*) »³. Cette construction se réalise au moyen de textes, de costumes, de dispositifs, du choix des lieux pour les interventions, de la tonalité et du timbre de la voix, des expressions corporelles et des mimiques, du rythme de son discours. L'ornement et l'arrangement jouent un rôle très important. Mais c'est aussi dans une certaine mesure l'art oratoire qui s'inspire de la théâtralisation de la vie. Plutarque rapporte par exemple l'anecdote célèbre d'Andronikos expliquant à Démosthène que son discours est très bon mais qu'il y manque l'*ὑπόκρισις*⁴, c'est-à-dire l'ensemble de la gestuelle qui accompagne le discours. La théâtralisation se rattache bien à la notion d'*actio* oratoire (*ὑπόκρισις*) même si le jeu d'acteur et le discours de l'orateur doivent soigneusement être distingués⁵. Cette distinction se fonde notamment sur la *Rhétorique à Herrenius* qui critique le jeu d'acteur et prescrit à l'orateur de ne pas suivre la manière théâtrale de parler⁶. A. Chianotis mentionne d'autre part les conséquences et l'efficacité de la théâtralisation, en parlant d'un « effort pour contrôler les émotions et les pensées d'autrui (*to gain control over the emotions and the thoughts of others*) et provoquer des réactions particulières (*to provoke specific reactions*) »⁷. Il énumère à ce propos la tristesse, la pitié, la colère, la peur, l'admiration ou encore le respect et s'appuie pour cette seconde partie de la définition sur Quintilien⁸. Par la « théâtralisation », il s'agit de se construire une manière d'être qui n'a de réalité que parce qu'elle est vue par autrui et parce qu'elle agit sur autrui. En d'autres termes, il s'agit

¹ E. Burns, *Theatricality : A Study of Convention in the Theatre and in Social Life*, Londres, 1972, p. 33.

² E. Burns, *op. cit.*, p. 13.

³ A. Chianotis, *art. cit.*, p. 222.

⁴ Plutarque, *Vitae decem oratorum*, 845 A-B.

⁵ Voir notamment F. Graf, « Gestures and Conventions : The Gestures of Romans Actors and Orators », in Jan Bremmer-Herman Roodenburg (éd.), *A Cultural History of Gesture from Antiquity to the Present Day*, p. 36-58.

⁶ *Rhétorique à Herrenius*, III, 15, 26.

⁷ A. Chianotis, *art. cit.*, p. 222.

⁸ Quintilien, *Institution oratoire*, XI, 3, 2.

d'acquérir la maîtrise d'une vie hors de soi. Certes le cabotin orchestre sa représentation, ménage ses effets, mais il est aussi contraint de s'appuyer sur l'opinion que les autres ont de lui, de se construire par rapport à cette opinion, de vivre à travers leur regard. Ensuite, il s'appuie sur la fausseté de cette opinion, il use des déguisements du symbolique¹. Enfin, il utilise ces faux-semblants pour un but qui n'est qu'illusoire, extérieur : la popularité en lieu et place d'un acte réel, commandée par le désir de gloire ou la volonté de conserver le pouvoir², ce qui se résume à une recherche de biens extérieurs. C'est donc une triple aliénation qu'Épictète condamne : dépendance par rapport au regard d'autrui, à la contrainte du système symbolique, à la fascination des biens extérieurs. Cette triple erreur n'est que l'expression d'un unique manque qui concerne la construction de soi orientée ici vers une fin qui n'en est pas une, à partir d'un extérieur qui ne saurait être un facteur de construction, au moyen d'un usage erroné des représentations d'autrui. La première critique concerne donc la construction de soi, l'élaboration d'un soi qui exigerait l'adéquation de sa raison avec la raison cosmique. La seconde critique concerne le rapport à autrui, le devoir qui incombe au philosophe de ne pas laisser autrui dans l'erreur quand cela est possible³, et à plus forte raison de ne pas utiliser son erreur à des fins de construction personnelle. Si ce cabotinage entraîne un mauvais usage de ses représentations, il se sert tout autant d'un usage erroné des représentations d'autrui, qu'il encourage. Tel pourrait être le versant politique de la critique. L'errance du cabotin, qui n'est pas forcément un prince ou un responsable politique, ne peut jouer son rôle que si autrui use incorrectement de ses représentations, autrement dit entre dans son jeu. Le cabotinage implique une « société de spectateurs »⁴. Guidé lui-même par des illusions, même s'il n'est pas conscient de cette illusion, il sait qu'il ne peut accomplir son dessein que par l'aliénation d'autrui. Telle est la corruption d'autrui qu'Épictète dénonce dans la théâtralisation : après la destruction de soi, la tromperie des autres, l'entraînement de plusieurs à sa suite⁵. Cela se rapproche d'un trait caractéristique de la passion dans la psychologie stoïcienne

¹ Nous traitons ce point plus bas car il ressortit moins à la construction de soi proprement dite, qu'aux conséquences pour autrui d'une construction à l'extérieur de soi.

² A. Chianotis, *art. cit.*, p. 236, donne des raisons de l'usage de la théâtralisation en politique. Il s'agirait de concilier le désir d'affabilité que demande le peuple (la représentation publique du roi dans les interventions, au théâtre, dans les fêtes) et la distance (« remoteness »). La théâtralisation se trouve même recommandée dans les manuels à l'usage des rois. Voir par exemple le *Περὶ βασιλείας* rapporté par Stobée, *Eclog.*, IV, 7, 62 et attribué à Diotogène.

³ Pour cette restriction cf. chapitre 7, conclusion.

⁴ Nous empruntons l'expression qu'A. Chianotis, *art. cit.*, emploie à de nombreuses reprises.

⁵ On pourrait rapprocher cet « entraînement » de la notion de souillure et de contagion caractéristique du *λοιμός* (en latin *pestilentia*) dans l'Antiquité. Cette « peste » ne fait pas référence à une épidémie au sens moderne, mais à un mal collectif qui se traduit par des symptômes physiques chez les hommes (maladies), dans la nature (sécheresse, stérilité), mais aussi par des crises d'ordre économique, politique et militaire (multiplication des défaites). Face à de tels événements, on doit inventer une purification. R. J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1998, qui mentionne, p. 52-52, la peste homérique pour la distinguer de la peste telle qu'elle

caractérisée par son monisme. Dès que la passion s'est immiscée, c'est-à-dire dès qu'un usage contourné de l'instance directrice a remplacé l'usage correct, tout chavire. Il n'y a pas de conflit entre la raison et la passion, mais un entraînement de l'âme, de l'individu, toujours plus loin de soi, vers l'élément extérieur qui a initié le détournement¹. Pourvu qu'autrui demeure dans l'erreur, pour que je puisse continuer à être ce que je suis, ainsi parle le cabotin. Le tout fonctionnant essentiellement sur la distinction entre l'être et l'apparaître, une distance entre ce que l'on est et l'image que l'on donne de soi.

Ce qui est critiqué, ce n'est pas la technique de l'acteur – qui lui permet pourtant de mentir², de faire montre de passions qu'il n'éprouve pas, d'outrer son comportement³ et de s'exhiber⁴ – mais bien son usage dans la vie réelle. Il n'y a nulle tromperie dans la représentation théâtrale. Le théâtre antique n'est pas illusionniste⁵ et le spectateur sait très bien que l'acteur qui *dit* « je » n'est pas le personnage qui *est* ce « je ». La technique de l'acteur qui repose sur un code connu et reconnu échappe donc aux critiques que subit la théâtralisation. L'exportation des techniques d'acteur conduit en revanche à passer du hors-temps – ou du moins d'un autre temps, d'une « autre scène »

est analysée par Thucydide (livre II, 47-54) en affirmant que « la pathologie de l'infection et de la contagion s'intègre mieux à l'ancien modèle religieux, illustré par des tragédies comme l'*Cédipe* » (p. 64). Cette idée de contagion caractérise pourtant la peste au point que celle-ci n'est pas à proprement parler une maladie, ou du moins est rétive à toute explication, ce que confirme la faible fréquence du terme *λοιμός* dans le *corpus* hippocratique : il n'apparaît que deux fois (*Vents*, VI, 1 et *Régime des maladies aiguës*, V, 2) alors qu'il est très fréquent dans la littérature grecque associé à *ὑβρις* d'une part et d'autre part à *λιμός*, *πόλεμος*. Cf. J. Jouanna, *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992. Sur la contagion comme « problème épistémologique, cf. Pigeaud, *La maladie de l'âme*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 211-226. Pour l'ensemble de ces références, cf. M.-L. Desclos, *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d'histoire et d'anthropologie de la philosophie ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2003, chapitre IV « Thucydide et la maladie de la cité », qui affirme par ailleurs p. 97 : « Cette extension de la maladie hors des limites de l'espèce humaine aurait donc pour fonction non seulement de faire voir qu'elle est sans rapport avec les maux habituels, mais également qu'elle ne pouvait entrer dans les cadres de la nosologie hippocratique, perdant ainsi toute intelligibilité. Le phénomène de la contagion, inconnu des hippocratiques, participe de la même entreprise : la pathologie humorale, en effet, ne permet pas d'en rendre raison. La 'peste' est donc – au sens strict et dans tous les sens du terme – *paralogon* : imprévue (...), inattendue (...), rebelle aux traitements (...), excédant tout ce qu'on peut en dire, qu'il s'agisse de la description qu'on en donne ou de la compréhension qu'on en a ». Par ailleurs, des manifestations spécifiquement sociales peuvent représenter un risque de souillure. Par exemple, un deuil excessif devient dangereux à terme pour le groupe social. Le crime commis contre les dieux est par exemple inexpiable et celui qui l'a commis ne peut rester dans le groupe social sans le menacer de souillure. Voir F. Dupont, *Les monstres de Sénèque*, p. 29 ; 66-67 ; 59.

¹ J. Brunschwig expose ce phénomène dans « le modèle conjonctif », *art. cit.*, cf. chapitre 2, section 3. 2. Il compare ce trait caractéristique du monisme psychique à la structure de la proposition conjonctive qui devient entièrement fausse dès que l'une des propositions qui la compose est fausse.

² Quand il dit « je », il sait en même temps qu'il n'est pas celui qui dit « je ». Le thème est aussi ancien que la pratique théâtrale, mais il ne cesse d'interroger. Aussi éculé que soit le débat, il apparaît toujours neuf, dans la mesure où il nous intéresse. Et il nous fascine tant parce qu'il ne cesse toujours de nous parler de nous-mêmes.

³ L'emphase est l'un de ses outils de travail. P. Vasseur-Legangneux, *Les tragédies grecques sur la scène moderne. Une utopie théâtrale*, p. 237.

⁴ Tous ses actes n'existent que parce qu'ils sont vus.

⁵ P. Vasseur-Legangneux, *op. cit.*, p. 31.

pour reprendre l'expression d'O. Mannoni¹ – à la temporalité, de l'inconséquence à la responsabilité. Mieux, ce qui est critiqué dans la théâtralisation, c'est *un certain usage* des techniques d'acteur dans la vie réelle à quoi ne se réduit pas l'exportation du théâtre dans la vie réelle. La critique de la théâtralisation dessine réciproquement, en négatif, une certaine éthique de la performance d'acteur comprise comme modèle de comportement : le refus d'une construction de soi à partir de l'extérieur (l'opinion des autres), le refus des buts extérieurs comme fin ultime, enfin, le refus d'une construction de soi qui se fonde sur l'erreur d'autrui et l'encouragement. Le philosophe doit être acteur, c'est-à-dire doit transporter un moment de la scène dans la réalité sans se détruire lui-même, sans détruire autrui, sans poursuivre un but illusoire. C'est l'orientation éthique qui légitime l'exportation, dans la vie réelle des techniques d'acteur. Si le comportement de l'acteur figure le comportement idoine pour assumer son rôle d'homme, réciproquement, c'est cet horizon éthique qui légitime l'usage, dans la vie réelle, des techniques d'acteur ou du moins d'un principe caractéristique du jeu d'acteur². La critique de la théâtralisation et de ses modalités permet de réaffirmer, s'il en était besoin, que la performance d'acteur comprise comme modèle de comportement ne peut servir des enjeux hypocrites et des désirs de domination.

B. Le philosophe est le seul véritable acteur

Plus fondamentalement, penser les comportements du cabotin et du philosophe-*performer* comme des *usages* différents de l'exportation, dans la vie réelle, d'un comportement d'acteur, nous conduit à spécifier l'emprunt d'Épictète au monde du théâtre, ce qui est l'objet de notre seconde remarque. Ayant besoin d'une brèche entre l'acte et la manière d'agir, Épictète trouve en l'acteur la figuration paradigmatique de ce qu'il cherche, la possibilité d'assumer son rôle d'homme dans un monde concret fait d'interactions et d'interdépendances dont on ne maîtrise jamais les tenants et les aboutissants. Épictète découvre, dans le domaine théâtral, la réalisation de ses attentes philosophiques. Il n'emprunte pourtant au théâtre qu'une structure de comportement et non des techniques. Il ne s'agit pas du tout d'*imiter* l'acteur mais de réaliser, dans la vie réelle et avec des moyens différents de ceux utilisés par l'acteur, un aspect particulier du comportement de l'acteur. Ce sont notamment l'usage correct de ses représentations fondées sur les stratégies que nous avons évoquées qui rendent possible cette distance entre soi et soi-même, le discours intérieur qui identifie

¹ O. Mannoni, *Clés pour l'imaginaire ou l'autre scène*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

² Nous allons préciser ci-dessous.

perpétuellement le statut axiologique des choses et des événements. L'emprunt au théâtre est donc extrêmement limité, il est limité à cette structure de comportement caractérisée par la distanciation entre soi et ses fonctions et attributs. Il nous semble cependant possible d'aller encore plus loin. Dans la mesure où l'acteur vient exemplifier une certaine structure de comportement, acteur et *ὑπόκρισις* deviennent des notions techniques qui excèdent largement le monde du théâtre, quand bien même, est-ce au théâtre que cette structure de comportement est visible. La vie réelle et la scène de théâtre sont donc des lieux possibles pour l'itération d'un tel comportement qui, de fait, n'est visible que sur la scène. Le comédien et le philosophe mettent en œuvre le même type de comportement fondé sur la distance entre soi et soi. Or, dans la mesure où, contrairement au comédien, le philosophe donne un horizon éthique à cette manière de se comporter, il est possible de le considérer, d'un point de vue stoïcien, comme « le seul véritable acteur » – un éléments à verser au dossier des paradoxes stoïciens¹ et qui trouverait un écho dans les législateurs-poètes des *Lois* de Platon².

8. 2. 3. 4. Performance d'acteur et performance cynique

Une dernière remarque s'impose afin de parachever l'analyse de la performance d'acteur comme modèle de comportement. Le Cynique (ὁ Κυνικός)³ et l'acteur (ὁ ὑποκριτής) sont deux motifs très importants des propos d'Épictète et ils développent deux aspects différents et presque opposés de la notion de performance⁴ : la performance comme *exhibition* où le soi est explicitement l'objet de la monstration d'un côté, et, de l'autre, la performance identifiée à un jeu de « comme si » qui fait fonder sur une distinction entre l'acteur et son personnage. La portée de la performance du Cynique, telle qu'elle est comprise et utilisée par Épictète⁵, réside dans son être même¹, dans ce qu'il montre de

¹ Cf. chapitre 3, section 2. 3. 2.

² Platon, *Lois*, VII, 817b : « Excellents étrangers, dirions-nous (c'est l'Athénien qui parle), auteurs de tragédie, nous-mêmes le sommes, et, autant que nous le pouvons, de la plus belle et de la meilleure : toute notre organisation politique constitue une imitation de la vie la plus belle et la meilleure et c'est là ce que nous du moins disons être réellement la tragédie la plus authentique » (Ὁ ἄριστοι, φάναι, τῶν ξένων, ἡμεῖς ἐσμὲν τραγωδίας αὐτοὶ ποιηταὶ κατὰ δύναμιν ὅτι καλλίστης ἅμα καὶ ἀρίστης· πᾶσα οὖν ἡμῖν ἢ πολιτεία συνέστηκε μιμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου, ὃ δὴ φαμεν ἡμεῖς γε ὄντως εἶναι τραγωδίαν τὴν ἀληθεστάτην). Traduction A. Diès, modifiée par L. Mouze, *Le législateur et le poète, Une interprétation des Lois de Platon*, Lille, Presses du Septentrion, 2005, p. 332. La deuxième partie du chapitre 5 est consacrée à l'idée selon laquelle « la constitution des *Lois* est la tragédie la plus vraie ».

³ Épictète, *Diss.*, III 22 est entièrement consacré à la figure du Cynique. Voir également IV 8, 30-33.

⁴ Rappelons que la performance fait référence à une représentation jouée en publique. Depuis le XX^e siècle, la notion fait en outre référence à *medium* artistique interdisciplinaire qui puise entre autres ses sources dans des mouvements d'avant-garde tels que le dadaïsme, le futurisme, ou l'École du Bauhaus.

⁵ Cette précision est importante ; Épictète ne fait pas œuvre d'historien et le Cynique qu'il nous donne à voir est un personnage très « lisse » dont toute dimension véritablement provocante est absente. Sur le rapport entre Épictète et les cyniques dans le cadre de sa conception de la philosophie comme mission, cf. chapitre précédent, section 3. 1 et la référence à l'article de M. Billerbeck, « Le cynisme idéalisé, d'Épictète à Julien ». Pour une analyse de la performance

lui alors que la performance de l'acteur est une perpétuelle mise à distance de son personnage². Le jeu d'acteur assure un investissement sociopolitique sans troubles tandis que le Cynique, en semant le trouble dans l'esprit de ces concitoyens, met en évidence la contradiction dans laquelle ils se trouvent³. Le jeu d'acteur fait référence à un rapport entre soi et soi tandis que l'exhibition cynique est adressée à autrui. L'usage de la thématique théâtrale comme schème d'intelligibilité de l'action humaine dans le monde permet cependant de penser une réciprocité entre le Cynique et l'acteur, deux figures qui n'ont pas le même statut et ne se situent pas du tout au même niveau, l'une supposant l'autre, et réciproquement. Le Cynique assume un rôle (προσώπον)⁴, certes magnifique et exceptionnel, parmi d'autres possibles tandis que l'acteur est le modèle de comportement proprement humain, une manière de se rapporter à soi et au monde – le rôle propre (ἴδιον πρόσωπον) de l'homme – qui se manifeste dans l'accomplissement de telles ou telles fonctions données – les rôles (πρόσωπα)⁵. Le personnage du Cynique est un rôle que peut assumer un homme qui s'est déjà

cynique ... des cyniques, cf. T. Bénatouil, « Comment faire de la liberté avec des mots ? Critiques et usages de la parole chez Diogène le cynique », *art. cit.* On rappellera d'autre part que l'homme de bien, quand il affronte les événements difficiles, devient un sujet remarquable au sens propre du terme. C'est notamment ce que souligne Sénèque, dans le *De Providentia*, cité au chapitre précédent.

¹ Épictète, *Diss.*, III 22, 46, 1-49, 4 : « Et comment est-il possible à un homme qui n'a rien, ni vêtement, ni abri ni foyer, qui vit dans la saleté, qui ne possède ni esclave ni patrie, de passer ses jours avec sérénité ? Voici que le dieu vous a envoyé quelqu'un pour vous montrer par l'exemple que c'est possible (τὸν δείξοντα ἔργῳ, ὅτι ἐνδέχεται). 'Voyez-moi (ἴδετέ με), je suis sans abri, sans patrie, sans ressources, sans esclaves, je dors à la dure. Je n'ai ni femme, ni enfants, ni palais de gouverneur, mais la terre seule et le ciel et un seul vieux manteau. Et qu'est-ce qui me manque ? Ne suis-je pas sans chagrin et sans crainte, ne suis-je pas libre ? Quand l'un de vous m'a-t-il vu frustré dans mes désirs ou rencontrant ce que je voulais éviter ? Quand ai-je adressé des reproches au dieu ou à un homme ? Quand ai-je accusé quelqu'un ? L'un d'entre vous m'a-t-il vu le visage triste ? Comment est-ce que j'aborde ceux que vous redoutez et qui vous en imposent ? N'est-ce pas comme s'ils étaient des esclaves ? Qui, en me voyant, ne croit voir son roi et son maître ». Traduction J. Souilhé légèrement modifiée. Voir également 59, 3-4 : lui qui trouvait bon d'être un spectacle pour les passants (ὅς [...] θέαμα εἶναι ἡξίου τῶν παριόντων) ; 86, 1-89, 1 : « Il faut aussi que cet homme (*scil.* le Cynique) possède certaines qualités corporelles, car s'il se présente avec un aspect de phtisique, maigre et pâle, son témoignage (μαρτυρία) n'a plus le même poids. Il ne doit pas se contenter en effet de montrer ses qualités d'âme (τὰ τῆς ψυχῆς ἐπιδεικνύοντα παριστάνειν) pour convaincre les profanes que l'on peut être honnête et bon sans tout ce qu'ils admirent, mais encore, par ses qualités corporelles, prouver (ἐνδείκνυσθαι) que la vie simple et frugale et en plein air ne détériore pas non plus le corps : 'Vois, de cette vérité aussi je rends témoignage moi et mon corps' (ἰδοὺ καὶ τοῦτου μάρτυς εἰμὶ ἐγὼ καὶ τὸ σῶμα τὸ ἐμόν). C'est ce que faisait Diogène : il allait en effet, florissant de santé et rien que son corps attirait l'attention de la foule (τὸ σῶμα ἐπέστρεφε τοὺς πολλούς). Également 24, 3-25, 1 : « En réalité, le Cynique est bien pour les hommes un éclaircisseur de ce qui leur est favorable et de ce qui leur est hostile » (τῷ γὰρ ὄντι κατὰσκοπός ἐστιν ὁ Κυνικός τοῦ τίνα ἐστὶ τοῖς ἀνθρώποις φίλα καὶ τίνα πολέμια).

² Épictète, *Diss.*, I 29, 41-43, cité ci-dessus.

³ Épictète, *Diss.*, III 22, 82 : « il injurie ceux qu'il rencontre » (λοιδορεῖσθαι τοῖς ἀπαντώσιν). Traduction J. Souilhé. Cf. chapitre 7, section 3. 1.

⁴ Telle est l'une des idées essentielles développée dans ce chapitre consacré au Cynique. Épictète explique à son disciple quels sont les réquisits de cette fonction qui doit être considérée comme une mission divine à ne pas prendre à la légère. Voir notamment III 22, 5-8 : être cynique est une place à laquelle est appelé celui qui a certaines qualités. Le terme de πρόσωπον est employé et des héros sont convoqués. En III 22, 51, il emploie le syntagme τηλικούτο πράγμα que l'on traduirait par « une affaire d'une très grande importance ».

⁵ Cf. ci-dessus pour l'équivalence homme/acteur et pour la double acception de πρόσωπον, rôle propre de l'homme ou fonction spécifique que l'on doit assumer dans la cité.

constitué de façon à échapper à tous les troubles¹. En d'autres termes, assumer le rôle de Cynique suppose que l'on se comporte déjà en homme-acteur. Réciproquement la portée critique des apostrophes du Cynique rend manifeste la contradiction dans laquelle se trouve « la plupart » qui ne se conduisent précisément jamais comme des acteurs mais toujours comme des personnages². Cette prise de conscience que le Cynique rend possible est le préalable à un décollement entre le personnage et l'acteur, autrement dit à un processus de subjectivation fécond.

La figure de l'acteur assure la redescription de la situation de l'homme dans le monde. La figure du performer et la performance d'acteur qui se caractérisent par le strict respect du donné et la distance entre soi et ce donné apparaissent comme le modèle d'un comportement proprement humain, tout respect et toute obéissance pouvant alors être également requalifiés comme « allégeance performative ». La performance d'acteur tient moins de la redescription d'une situation anthropologique partagée par tous, que d'une excellence réservée à certains. Le modèle cette fois ne suit pas les faits, il les précède, ce qui nous conduit à parler de *paradigme*. La performance d'acteur vient figurer un type de comportement susceptible de permettre à l'individu de remplir ses fonctions d'homme.

¹ Épictète, *Diss.*, III 22, 18-20 : « Est-il encore possible avec de pareilles appréhensions, de garder son courage et de mettre toute son âme à diriger les autres ? Absolument impossible. Tu dois d'abord purifier la faculté maîtresse de ton âme (τὸ ἡγεμονικόν σε δεῖ τὸ σαυτοῦ καθαρὸν ποιῆσαι) et t'établir dans les pensées suivantes : 'à partir de maintenant, ma pensée est pour moi une matière comme le bois pour le charpentier et le cuir pour le cordonnier; mon métier, c'est l'usage correct des représentations [...]'. » Traduction J. Souilhé. Voir également III 22, 2 : « sans se laisser paralyser par la crainte (...) ou brouiller l'esprit de quelque autre manière par les représentations ». ». Traduction J. Souilhé.

² Épictète, *Diss.*, III 22, 23 : « Ainsi disposé, le cynique véritable ne peut encore être satisfait [s. e. la constitution de soi est un préalable nécessaire mais non suffisant] Il faut qu'il sache qu'il a été envoyé, comme messager de Zeus, aux hommes pour leur montrer les erreurs qu'ils commettent au sujet des biens et des maux en cherchant l'essence du bien et du mal où elle n'est pas et en ne comprenant pas où elle est » (Εἶθ' οὕτως παρασκευασάμενον οὐκ ἔστι τούτοις ἄρ κείσθαι τὸν ταῖς ἀληθείαις Κυνικόν, ἀλλ' εἰδέναι δεῖ, ὅτι ἄγγελος ἀπὸ τοῦ Διὸς ἀπέσταλται καὶ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν ὑποδείξων αὐτοῖς, ὅτι πεπλάνηγται καὶ ἀλλαχοῦ ζητοῦσι τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ὅπου οὐκ ἔστιν, ὅπου δ' ἔστιν, οὐκ ἐνθυμοῦνται). Traduction J. Souilhé.

8. 2. 4. Se souvenir que l'on est un acteur : usages stratégiques de la référence à l'acteur

Réciproquement, la capacité à opérer une distance entre soi et son rôle se fonde sur la *conscience* que l'on a de soi-même et de sa situation dans le monde¹, comme en témoigne le chapitre 17 du *Manuel* qui enjoint de se rappeler que l'on est acteur et que nous rappelons :

Rappelle-toi que tu es l'acteur (ὕποκριτής) d'un drame tel que le choisit le *didaskalos* (Μέμνησο, ὅτι ὑποκριτής εἶ δράματος, οἴου ἂν θέλῃ ὁ διδάσκαλος).

Mais ce n'est plus – plus seulement – la dimension métaphorique qui doit être prise en compte. L'*injonction* « souviens toi que tu es l'acteur d'un drame » vaut moins par son caractère métaphorique que par sa fonction d'embrasseur, pour soi et pour autrui. Deux aspects caractérisent cette injonction : la dimension injonctive (l'impératif), justement, et le contenu de l'injonction (ce qui est exigé)

8. 2. 4. 1. L'embrasseur d'une perspective pour « voir comme »

L'injonction insiste sur l'importance et la nécessité, pour chacun, de se rappeler qu'il est un acteur. L'homme de bien est en effet celui qui a *conscience* de lui-même et de ses propres capacités : il est un acteur et non pas un personnage, il est un individu qui doit « assumer » la situation dans laquelle il se trouve. Se rappeler que l'on est un acteur peut dès lors être considéré comme l'une des nombreuses stratégies mobilisées par les stoïciens pour voir le monde autrement, pour éprouver le monde à sa juste valeur. Se souvenir que l'on est un acteur est l'embrasseur d'une mise en perspective où tout n'est que jeux de rôles. Je ne rencontre en effet autrui qu'à travers des relations typiques dans lesquelles chacun de nous joue un certain rôle et son comportement m'indique si celui qui joue tel ou tel rôle agit avec cette « pensée derrière la tête »². Des lamentations, des récriminations, des discours de vengeance ou d'envie sont les symptômes qui montrent que l'individu s'identifie à son personnage. C'est ce que signifie la mise en garde selon laquelle c'est le personnage tragique d'Œdipe que je

¹ On retrouverait cette idée de « conscience de soi », de « sentiment de soi-même et de ses aptitudes » en lien avec le rôle propre en I 2 et en I 29.

² Sans doute la formule est-elle pascalienne (*Pensées* 84B), et à dessein. Ce serait encore un lien à creuser sur le rapport entre ces deux pensées, en plus du rapport – souligné par T. Bénatouil dans la conclusion de son ouvrage *Les stoïciens III, op. cit.* – qui concerne le thème des « ordres ».

rencontre alors¹. *Considérer* les choses *comme* un jeu permet, paradoxalement, de ne pas les prendre « au tragique »². Cela signifie que l'on ne considère pas les choses extérieures, autrui compris, comme des occasions de trouble – *i. e.* qu'on ne considère pas les choses extérieures comme des biens et des maux, susceptibles par suite de faire notre bonheur ou notre malheur. Tout n'est qu'un jeu auquel je participe et dont je peux décider de l'interrompre si cela risque de m'affecter véritablement³, si le rôle risque d'affecter l'acteur⁴. La référence au théâtre est un modèle d'intelligibilité de l'action humaine qui permet de la penser dans les termes des rapports de pouvoir et notamment de rendre compte aussi bien des rapports d'assujettissement que des effets de résistance à ces tentatives d'assujettissement⁵. Plus encore qu'un modèle d'intelligibilité de l'action humaine, la référence à l'acteur renvoie aussi à une *perspective à prendre* sur le monde pour y évoluer sans trouble, la disposition liminaire à adopter. « Se rappeler que l'on est acteur » revient à prendre une certaine perspective sur le monde, sur la place que j'occupe et sur les rapports que j'entretiens avec autrui. Il ne s'agit pas d'une prise de conscience préalable à un genre de vie, mais d'une reformulation permanente. Cela fonctionne comme une stratégie permettant de réaliser effectivement l'identité de l'homme et de l'acteur et cela contribue de ce fait l'effectivité du « dispositif d'évaluation ». L'homme *est*, de fait, comme un acteur dans une pièce qui, pour assumer son rôle d'homme doit *se comporter en* acteur. La formulette – « souviens-toi que tu es un acteur » – qui rappelle sans cesse à l'individu sa situation, qui lui fait prendre conscience de sa situation est une stratégie qui contribue à lui faire adopter le comportement distancié idoine. Aussi pourrait-on parler d'une *réalisation de la métaphore*. L'homme, semblable à un acteur de théâtre, prenant conscience de cette situation, devient un véritable *performer*.

¹ Épictète, *Diss.*, I 24, 18. « Lorsque tu approches un de ces hommes, rappelle-toi que tu rencontres non pas l'acteur mais l'homme tragique, Cédipe en personne ».

² Épictète, *Diss.*, IV 7, 15.

³ Épictète, *Diss.*, I 25, 7-13.

⁴ Épictète, *Diss.*, I 25, 14 : « Jusqu'où faut-il obéir aux règles du jeu? Tant qu'il y va de mon intérêt, c'est-à-dire tant que je garde les convenances et l'accord avec moi-même ». Nous reviendrons sur cet aspect spécifique au cours du prochain chapitre.

⁵ En effet, le thème du théâtre permet de rendre compte de la situation de l'homme dans le monde (un individu qui se trouve dans une situation avec telles et telles obligations à remplir). La figure du personnage permet de rendre compte du trouble, du malheur, tandis que la figure de l'acteur permet de rendre intelligible une absence de trouble et une vie heureuse.

8. 2. 4. 2. *La mise en place d'une telle perspective. Des discours efficaces en philosophie*

Si l'on insiste à présent sur la dimension injonctive du propos, en admettant qu'Épictète *enjoint à son disciple* de se souvenir qu'il est un acteur¹, nous avons affaire à une stratégie qui contribue à modifier la perspective qu'autrui – ici l'élève – prend sur le monde en l'aidant à se considérer comme un acteur, autrement dit à voir les choses autrement, ce qui serait une forme de contribution à la question du changement² et qui fait fonds sur le rôle embrayeur de la prise de conscience et de la remémoration que nous venons d'envisager. L'injonction à se souvenir que l'on est acteur peut être comprise comme la construction, par le maître de philosophie, d'un discours efficace, c'est-à-dire, en fonction de la définition que nous en donnions au chapitre 6, un discours susceptible de troubler, d'affecter et de modifier l'état psychique d'autrui. Alléguer simplement la forme injonctive du propos ne fait rien à l'affaire. Il serait en effet absurde de dire que l'injonction est efficace *parce qu'elle est à l'impératif*. Ce serait une pétition de principe. Il faut en revanche comprendre pourquoi cette phrase d'Épictète peut à juste titre prétendre valoir comme un discours efficace en se demandant d'où elle tire cette efficacité. Comment l'injonction à « se souvenir que l'on est acteur » peut-elle être efficace, dans la mesure où elle s'inscrit dans un discours qui n'émane pas des pouvoirs en place et qui entend rompre avec un système de références et avec une certaine pratique du monde qui assure précisément l'efficacité du langage et sa capacité à valoir comme instrument d'assujettissement ? Dans cette injonction, Épictète infiltre le fonctionnement des discours effectivement efficaces, ce qui ne revient pas à dire qu'il construit son discours sur le modèle des discours émanant des pouvoirs, mais qu'il élabore son propos de façon à ce qu'il affecte réellement son interlocuteur, en prenant en compte, au niveau thématique comme au niveau grammatical, un système de références en vigueur. Cette injonction conquiert, dans les discours « de pouvoir » entendus comme discours efficaces émanant des pouvoirs en place, la possibilité de valoir à son tour comme un discours efficace³.

¹ Ce texte est extrait du *Manuel* et ce n'est donc pas *a priori* Épictète qui s'adresse à un disciple. En revanche, il se peut qu'Arrien ait considéré cette réplique, à l'origine adressée à un ou plusieurs élèves, comme particulièrement frappante pour la conserver. Il nous semble en tout cas plus vraisemblable de distinguer ici l'auteur de l'injonction de celui à qui elle s'adresse. Il nous semblerait en effet anachronique d'interpréter le texte comme l'injonction que l'auteur de la formule, quel qu'il soit, s'adresserait à lui-même. Cela reviendrait à lire le *Manuel*, à travers la grille de lecture des *Pensées* de Marc Aurèle. La formule peut être comprise dans les deux sens : comme l'injonction du maître à son disciple et, dans la mesure où Arrien l'isole dans le *Manuel*, comme une formule à se répéter sans cesse à soi-même.

² Mais on précisera qu'il s'agit là encore de s'adresser à un apprenti-philosophe et non à un profane.

³ Nous nous permettons de renvoyer à notre article « Variations stoïciennes autour des mots d'ordre : identification, résistance, usage », *art. cit.*

A. Le thème du théâtre entre séduction et contrainte

Au niveau du réseau thématique, nous avons tout d'abord affaire à une référence au théâtre qui vise certes quelque chose d'extrêmement précis – une distanciation entre soi et ses fonctions contingentes – mais qui se charge également de connotations délectables. Si la critique de la théâtralisation aussi bien que des spectacles de théâtre¹ permet de saisir exactement l'emprunt d'Épictète à ce domaine, cela nous permet également de lire en creux un intérêt tout particulier de ses contemporains – et de l'ensemble du monde greco-romain – pour cette activité². Le thème aurait une fonction de *captatio benevolentiae*. Épictète ne parlerait pas « en philosophe », il emprunterait une thématique partagée qui n'est pas une métaphore, mais qui joue un rôle similaire dans une certaine mesure puisqu'elle assume des fonctions pédagogiques. À travers ce thème, nous avons également affaire à un rapport radicalement dissymétrique qui fait référence à des thèmes qui « font agir », à des notions « pavloviennes », bref, à la dimension efficace du discours³. Il utiliserait en quelque sorte à son profit le « mot de maître »⁴ – ici le *διδάσκαλος*, qui est l'analogue du dieu dans d'autres textes⁵. L'interprétation cosmique est possible et légitime mais elle n'est pas la seule. Épictète emprunte un réseau thématique familier, à la fois séduisant, qui *dispose* à l'écoute, mais qui *incite* en même temps à l'action. Ces thèmes d'incitation permettent au propos du philosophe d'être audible d'une part, mais également de s'inscrire dans un schème caractéristique d'action⁶.

B. Les enjeux des marqueurs grammaticaux : opérer une transformation *versus* préférer un ordre

Le réseau grammatical participe de cette infiltration, pour peu qu'on le comprenne précisément sur le mode du réseau.

Μέμνησο, ὅτι ὑποκριτῆς εἶ δράματος, οἴου ἂν θέλῃ ὁ διδάσκαλος

1. L'équivalence ontologique, à l'indicatif (εἶ), qui, en tant que proposition subordonnée par ὅτι, se pose sous la dépendance d'un verbe de souvenir (μυμνήσκομαι), piège à nouveau les éventuelles résistances au changement en se donnant comme quelque chose que le disciple connaît déjà. L'énoncé de cette proposition subordonnée rompt pourtant avec l'énoncé de la principale aussi bien

¹ Épictète, *Diss.*, III 9, 20 pour la critique des spectacles ; I 29, 41 pour la critique de la théâtralisation.

² Cf. ci-dessus, F. Dupont, *L'acteur-roi*, op. cit., chapitre 1.

³ Cf. chapitre 6, section 2. 3.

⁴ Épictète, *Diss.*, I 29, 59-60 pour la référence au « mot de 'maître' ». Cf. chapitre 6, section 2. 3.

⁵ Épictète, *Diss.*, I 29, 41-49.

⁶ Nous retrouvons ce que l'on disait plus haut du traitement des résistances au changement.

qu'avec la modalité impérative. C'est dans ce divorce et dans cette feinte que les résistances au changement tombent et que l'exercice de remémoration se transforme en une opération de suscitation : le maître fait comme si le disciple savait déjà. Mais la suscitation n'est précisément efficace que parce qu'elle trouve dans l'impératif (μέμνησο) les conditions de possibilité de cette efficacité.

2. Les enjeux de l'impératif résident moins, en effet, dans la modalité injonctive que dans l'interpellation, autrement dit dans la constitution, au cœur de cette interpellation, du disciple comme agent puisqu'il devient le sujet d'un verbe. La situation dialogique fait en effet office de constitution de la personne – celle du disciple ici – par le maître. Le rapport dialogique – ici sous la forme d'une injonction que l'autre écoute – résout dans une certaine mesure ce que nous identifions à la suite de C. Imbert comme un problème caractéristique de l'enseignement¹ : le disciple ne disposant pas de la rectitude nécessaire à l'élaboration d'un soi pérenne, il ne peut en effet entreprendre seul une construction de soi. Autrui, du moins celui qui s'est déjà saisi comme soi, est l'occasion et la possibilité du commencement du « soi » légitime en l'autre, de l'élaboration du sujet en chacun. En *s'adressant* au disciple, le maître fonde la possibilité du « soi ». Celui qui dit « tu » ou s'adresse à un autre fait être la relation à l'autre, et cet acte constitue l'autre comme un « je » possible², donc comme un sujet pratique même si la relation n'est pas une réelle « co-locution » mais un rapport entre un dialoguant et un « allocutaire »³. Le langage, la présence et l'échange avec autrui, permettent l'émergence d'un soi en l'autre. La relation dialogique, grâce à la catégorie linguistique de personne et à sa nature sémiotique mixte, renvoie à la fois et en même temps au sens et à la référence. Bien plus, la réversibilité qui caractérise d'emblée l'interlocution⁴ fait d'autrui tel interlocuteur et le constitue comme « personne ». En effet, la réversibilité intrinsèque de la parole n'est pas tant un échange réglé des prises de parole que l'instauration d'une réciprocité de principe qui institue celui qui écoute au rang de personne. C'est pourquoi l'on peut dire que le dialogue existe ici même si l'autre ne répond pas *effectivement*, et qu'il n'en est pas moins appelé au statut de

¹ Cf. chapitre 7, section 2. 2.

² F. Jacques, *Dialogiques*, Paris, PUF, 1979, p. 21.

³ M.-L. Desclos, « L'interlocuteur anonyme dans les Dialogues de Platon », in F. Cossutta et M. Narcy, (dir.), *La forme dialogue chez Platon. Evolution et réception*, Grenoble, J. Millon, 2001, p. 69-97 qui récite « l'objection [de F. Jacques, *op. cit.*, p. 192] selon laquelle un auditeur anonyme et muet n'est pas un interlocuteur, encore moins un co-locuteur » (p. 86 et 88).

⁴ Voir F. Jacques, *op. cit.*, p. 36, parle de la « réversibilité du rapport allocutif ».

*personne*¹. La parole du maître, même si elle est diatribe – un long discours sans réelle réponse – est une entreprise « ontopoiétique »². Autrement dit, elle aide celui qui vient à elle, à se constituer comme soi pérenne. L'asymétrie de la relation³ et plus particulièrement le mutisme de l'interlocuteur sont essentiels à ce travail de constitution de *soi*. Par son dialogue, le maître donne au disciple la possibilité formelle du « je ». Ce dernier joue le rôle de la place vide, à la manière de la *notion* de sujet qui attend son remplissement de pratiques de subjectivation historiques⁴. Il est le *statut* de la personne, le fait de l'individuel hors de toute caractéristique personnelle. Corrélativement, la question de l'anonymat trouve ici sa place puisqu'elle ressemble à un mutisme renversé : celui qui ne parle pas est aussi celui qui n'est pas nommé. Ce lien n'est pas fortuit, mais constitutif de la structure égologique du disciple. Le nom qui caractérise tel interlocuteur est connu d'Épictète, mais il ne l'emploie jamais. Il n'est pas seulement anonyme *pour nous*. Le disciple doit devenir anonyme pour lui-même, se détacher de ce qui fait sa distinction physique et sociale. Le nom est en effet essentiel et fondateur dans la société⁵, mais il ne concerne que des délimitations « pour autrui » – la distinction physique, le rôle social, la renommée, en un mot le « personnel »⁶ – qui définissent l'individu pour le regard extérieur mais qu'il ne doit pas *être*. Le rapport au nom s'inverse en effet par rapport à la place statutaire et fondatrice qu'il occupait. Ce n'est pas le nom qui donne accès à la parole. La parole évite le nom qu'elle rend vain. Au contraire, elle amène à la construction par *soi* d'une véritable identité dont le nom pourra par la suite être l'expression – désignation extérieure et inessentielle⁷. Le

¹ Voir à ce propos M.-L. Desclos, *art. cit.*, p. 86, la réversibilité « ne consiste pas simplement dans une occupation alternée du « je » et du « tu », mais dans la réciproque nécessité, pour le « tu », d'un « je » qui l'institue en se posant et, pour le « je », d'un « tu » en face duquel seulement il pourra être ce qu'il est ».

² F. Jacques, *op. cit.*, p. 47.

³ La dissymétrie est essentielle dans cette perspective stoïcienne. M. Nussbaum, *Therapy of Desire, op. cit.*, p. 136 distingue ce modèle stoïcien asymétrique d'un modèle épicurien plus égalitaire.

⁴ Cf. chapitre 5, section 1. 2.

⁵ Le nom jouit en effet d'un statut particulièrement important en Grèce. Cf. M.-L. Desclos, *art. cit.* Il est la marque de l'individuation. Plus encore que leur expression, il *fonde* la distinction et le renom. Il est un peu comme un statut. Chacun reçoit dès sa naissance un nom qui l'inscrit dans l'espace social et politique (cf. Homère, *Odyssée*, VIII, 549-554, cité par M.-L. Desclos, *art. cit.*, p. 73). Le nom est aussi lié à la connaissance. Nommer, est-ce alors connaître l'être, découvrir la « qualité propre » de l'individu ? Le nom rend possible l'identification et l'analyse, la saisie. Si le nom permet de connaître l'individu, il s'agit d'une connaissance seulement extérieure, une connaissance de ce que chacun est « pour autrui ». Le nom assure la distinction au sens de discernement, mais aussi au sens de renommée. Il est ce qui demeure d'untel quand il n'est pas là. Le nom fonde alors l'identité et la permanence. D'où son importance. L'individuel est toujours de type qualificatif – ce que reprend le « nom propre ». L'individu ne saurait confier sa particularité à un nom commun, qui concerne le substrat ou la qualité commune. Cf. l'importance du substrat qualifié chez les stoïciens et la notion de qualité propre, à partir de l'analyse de J. Brunschwig, « La théorie stoïcienne du nom propre », dans *Études de philosophie hellénistique*, Paris, PUF, 1995, p. 115-139.

⁶ F. Jacques, *op. cit.*, p. 127, une personne « peut aussi se laisser reconnaître dans ses traits physiques ou ses titres sociaux [...], son statut *personnel* ». Nous soulignons.

⁷ M.-L. Desclos, *art. cit.*, p. 88 : « Ce n'est pas l'identification des auditeurs qui leur confère l'accès à la parole, mais la parole retournée qui donne à l'anonyme son identité ». Ces arguments concernent les dialogues de Platon, dialogues

procès de retour à l'anonymat n'est donc nullement possibilité d'évasion vers le mysticisme et l'indistinction. Par le dialogue, émerge la singularité irréductible du *fait* de l'individuel¹. Le dialogue replace chacun sur le plan humain de l'interpersonnalité².

3. Plus encore, le verbe et l'objet sur quoi porte l'injonction donnent le départ d'une nouvelle manière de se rapporter à soi. L'injonction à la remémoration (*μὲμνησο*), anodine en apparence, n'appellerait aucune résistance, contrairement à l'injonction à ne pas se désoler par exemple. Mais le simple fait de se souvenir, et plus encore de *se prendre pour objet de son souvenir*, fonctionne comme la condition de possibilité du changement véritable. Le maître, dans cette interpellation, produirait un retour sur soi de la part du disciple, retour vers soi qui est un aspect caractéristique du stoïcisme impérial³ – *ἐπιστροφή εἰς ἑαυτὸν* chez Épictète⁴, *reuocare in se*⁵ ou *in se reuerto*⁶ chez Sénèque ; *εἰς ἑαυτὸν ἀναχωρεῖν* chez Marc Aurèle⁷ – et qui est le point de départ d'un autre rapport à soi et au monde. Aussi le disciple romprait-il de fait, sans y prendre garde avec une certaine manière de se rapporter à soi. Épictète initierait en autrui un nouveau rapport à soi, développé, renforcé et conforté par la suscitation d'identité. Le disciple reçoit alors son être d'autrui, ou plutôt, autrui est la condition de possibilité du véritable commencement de *soi* comme sujet, suite à la création de la disjonction entre soi et ses fonctions ou particularités. Je suis sujet par retour, par réaction, sous l'effet de la parole d'autrui⁸. Dans cet acte dialogique, ce n'est pas tant l'essence d'un « soi » qui est

fictifs où la situation d'anonymat est délibérée. La situation est inverse dans les propos effectivement tenus par Épictète. Si l'anonyme désigne en creux la place du lecteur des Dialogues, ces analyses pourraient sembler inapplicables à ce qui n'est pas de l'ordre de la fiction, qui n'est pas fait à l'origine, pour un lecteur. Pourtant, il nous semble que le rôle de disciple-muet et le procès d'anonymat dans les *Entretiens* mettent en œuvre d'une autre manière la construction de *soi*. Le dialogue écrit s'adresse à un lecteur, la *Diatribé* crée dans l'espace du discours la situation du muet qui redevient peu à peu ce qu'il n'avait jamais été. Les deux situations, dans l'étude des cas d'anonymat et de mutisme, ne nous semblent pas fondamentalement différentes, au contraire.

¹ F. Jacques, *op. cit.*, p. 131.

² F. Jacques, *Dialogiques*, Paris, PUF., 1979, p. 29.

³ On se reportera aux analyses de M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 197-214 ; 237-255 ; F. Ildefonse, « La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle », in *Rue Descartes, Revue du Collège International de Philosophie*, 43, *L'intériorité*, Paris, PUF, 2004, p. 58-67 ; G. Reydams-Schils, *The Roman Stoics*, *op. cit.*, p. 15-44 ; C. Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, 2006, p. 371-391 ; T. Bénatouïl, « L'usage de soi dans le stoïcisme impérial », C. Lévy et P. Galand-Hallyn (éd.), *Vivre pour soi, vivre dans la cité*, Paris, Presse Universitaires de Paris Sorbonne, 2006, p. 59-73.

⁴ Épictète, *Diss.*, III 22, 39 (*ἐπιστρέφω ἐφ' ἑαυτὸν*) ; III 24, 106 (*ἐπιστρέφω κατὰ σαυτὸν*) ; III 16, 15 (*ἐπιστροφή ἐφ' αὐτὸν*) ; IV 4, 7 (*ἐπ' ἑαυτὸν ἐπιστρέφω*) ; *Man.*, 10 (*ἐπιστρέφω ἐπὶ σεαυτὸν*).

⁵ Sénèque, *DTA*, XIV, 2 : *animus in se reuocandus*.

⁶ Sénèque, *De brev.*, VIII : *in se reuertur*.

⁷ Essentiellement *P* IV 3 ; mais également XI 18. Marc Aurèle emploie indifféremment le substantif *ἀναχωρησις* et le verbe *ἀναχωρέω*. Il emploie une fois, en IX 42, l'expression *εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφω* à propos du mécontentement que l'on serait tenté d'éprouver à l'égard des fautes commises par autrui : en se retournant vers soi, on découvre les facultés qui nous ont été données pour les accueillir sans maugréer.

⁸ F. Jacques, *op. cit.*, p. 48 : « Chacun est pour l'autre l'occasion d'être soi ». Voir aussi p. 131 : « Pour faire un moi, il en faut deux ».

saisie, que le sujet en acte. Le processus est lancé. Une véritable transformation s'opère bel et bien – ou est censée s'opérer – dans l'injonction du maître à son disciple. En ce sens nous aurions affaire à un discours efficace, ce qui appelle quelques remarques sur l'usage philosophique du mot d'ordre d'une part et sur le statut de cette efficacité de l'autre.

C. Discours à usage unique

L'enjeu de l'injonction du paragraphe 17 du *Manuel* est de *troubler* le disciple pour qu'une transformation s'opère en lui telle qu'il ne soit plus jamais troublé et jouisse d'un mode de subjectivation pérenne. Nous aurions affaire à l'élaboration prototype d'un « discours efficace » qui est construit de façon à ruiner les conditions d'émergence d'un discours efficace à venir quel qu'il soit – dans la mesure où l'équivalence de l'homme et de l'acteur se réalise – et qui pense les conditions de son effectivité à la faveur d'un usage incitatif du réseau thématique. On peut donc comprendre le propos d'Épictète ici comme l'élaboration, à partir d'un diagnostic des discours de pouvoirs identifiés comme des foyers d'assujettissement¹, d'un discours de pouvoir qui fonctionne de la même manière, en opérant une transformation significative – le trouble. Quelque chose se joue dans l'impératif qui ne relève pas vraiment du commandement mais bien de la transformation significative. On pourrait parler d'un impératif performatif, d'un ordre auto-réalisateur : la forme que prend l'injonction la réalise puisque l'exigence d'équivalence – l'homme *est* un acteur – s'inscrit dans l'exigence à se souvenir et que celle-ci favorise l'appropriation à soi. Mais force est de constater que s'il s'inscrit dans une stratégie de maîtrise et de dépendance, il ne sert aucun assujettissement, bien au contraire. Le « mot d'ordre » philosophique viserait à transformer autrui de telle sorte qu'il ne puisse plus être transformé, à le changer radicalement. Épictète emprunte les ressources des discours émanant des pouvoirs pour donner les moyens à autrui de ne plus être sensible aux discours prononcés par autrui. En ce sens, son propos peut être compris comme le dernier des discours efficaces ; leur caricature philosophique étant une destitution de tous les « mots de l'ordre » à venir. L'assimilation discours efficace/assujettissement se trouve rompue.

D. Un véritable discours de pouvoir

Si Épictète subvertit effectivement un régime d'obéissance, il est pourtant essentiel de préciser que le propos cité du *Manuel* est lui-même un « discours efficace » au sens plein du terme,

¹ Cf. chapitre 6, section 3. 3.

et non pas une *subversion* des discours émanant des pouvoirs en place, des discours qui s'inscrivent dans une stratégie d'assujettissement. L'enjeu n'est pas mince, une conception du pouvoir s'y joue et il y va, par suite, de la pertinence des pratiques de libération à l'égard de la domination – la liberté du philosophe qui permet de faire échec aux discours efficaces émanant des pouvoirs en place. Penser l'injonction du maître à son disciple comme « subversion » des discours émanant des pouvoirs reviendrait en effet à identifier discours *de* pouvoir et discours *des* pouvoirs, autrement dit à assimiler pouvoir et domination et par suite à renvoyer les pratiques de libération à un en-dehors « du » pouvoir, condamnant cette libération à se penser elle-même dans les termes que les pouvoirs dominants lui assignent. L'acceptation d'« efficacité » dégagée précédemment – un discours capable d'opérer une transformation significative – nous préserve de cet écueil. L'injonction du chapitre 17 satisfait pleinement aux caractéristiques des discours *de* pouvoir définis par leur « pertinence stratégique ». Le discours qui émanait des pouvoirs était efficace dans la mesure où il manifestait, entretenait et renforçait un état de domination au profit des pouvoirs en place¹. Ici, le discours émane d'un discours critique à l'égard des pratiques d'assujettissement et son efficacité réside donc dans sa capacité à réduire localement, chez le disciple, cet état de domination, ce qui revient concrètement à se constituer d'une manière telle que l'on soit insensible aux tentatives d'assujettissement. Nous disposons d'une définition unifiée – pertinence stratégique qui fonctionne en opérant le trouble – de l'efficacité des discours qui est capable de rendre compte des discours de pouvoir, qu'ils émanent des pouvoirs en place ou pas.

La subversion existe bel et bien mais elle réside dans l'usage d'une certaine thématique, d'un certain fonctionnement des discours d'opinion, et le discours qui nous intéresse ne s'y réduit pas. Mieux, cette subversion concerne moins l'efficacité du discours que son effectivité. La subversion n'est qu'une manière, pour le discours de résistance, de s'inscrire dans un certain état des rapports de pouvoir, autrement dit d'être effectif. La subversion apparaît comme l'un des éléments *seulement* du discours efficace quand il s'inscrit dans une pratique de résistance. Si subversion il y a, elle réside dans la perspective adoptée et dans la finesse du diagnostic d'Épictète. Où l'on comprend les enjeux de la théorie à l'égard de la transformation sociale – en précisant néanmoins qu'il s'agit d'une libération très locale qui n'entame pas le conservatisme actif intrinsèquement associé à la liberté stoïcienne. Restera à envisager la portée d'une telle libération sur les rapports de pouvoir en place.

¹ Cf. chapitre 6.

Le paragraphe 17 du *Manuel* nous permet ainsi d'envisager un usage stratégique de la référence à l'acteur, mais il nous permet également de prendre en compte le rôle liminaire et fondamental que peut jouer autrui dans le cadre de la transformation de soi. Il nous permet enfin d'envisager la possibilité, pour le discours de philosophie, d'être efficace. Non seulement le discours intérieur du philosophe lui assure une pleine liberté à l'égard des tentatives d'assujettissement, mais lui-même est capable de produire un discours adressé à autrui susceptible de favoriser sa libération, en précisant toujours que cet « autrui » n'est jamais un profane, et toujours déjà quelqu'un qui a franchi la porte de l'école et à qui Épictète a jugé bon de s'adresser, faisant d'emblée de lui l'un de ses élèves, le jugeant digne d'être son élève¹.

Conclusion

L'usage non littéral de la référence au théâtre, très fréquent chez Épictète, joue sur deux référents significatifs. L'analyse des fonctions de l'un et de l'autre nous permet à présent de proposer une synthèse du rôle de cet usage non littéral et de sa portée. La référence à la fiction fournit un paradigme unique pour les divers aspects de la réflexion sur le « dispositif d'évaluation ».

Deux types d'usages se font jour : un usage *paradigmatique* qui assure une fonction de modélisation – et plus précisément une redescription du comportement de l'homme eu égard à tout ou partie du dispositif d'évaluation – et un usage *stratégique* qui contribue à penser l'effectivité et la mise en œuvre du dispositif. Il est également apparu que les personnages tragiques et les héros assument seulement des fonctions de modélisation, alors que la figure de l'acteur joue sur les deux aspects, dans la mesure où l'on prend en compte – ou pas – certains aspects de l'énonciation.

En ce qui concerne la modélisation, nous avons montré qu'elle opérerait à divers niveaux : la redescription de la *situation* de l'homme dans le monde (l'homme est l'acteur d'un drame, conformément à l'acception métaphorique de *Manuel* 17) qui fait référence à la réalité de la distinction axiologique entre ce qui dépend de moi et ce qui n'en dépend pas ; la distinction éthique entre deux types de comportements selon qu'ils manifestent ou non la nature de l'être raisonnable en évaluant correctement le monde (la distinction entre le bon et le mauvais acteur au niveau de la représentation, entre le héros et le personnage tragique au niveau de la *fabula*). Le héros épique rejoint le bon acteur tandis que le personnage tragique rejoint le mauvais acteur, l'art de l'acteur et les

¹ On rapprocherait cela de l'exigence de Musonius à l'égard de ceux qui voulaient devenir ses disciples et qui les éprouaient en les plaçant dans des situations inconfortables.

figures héroïques non tragiques s'opposant irrémédiablement à la tragédie et assurant respectivement une redescription du fonctionnement et du dysfonctionnement du « dispositif d'évaluation ». La référence à la fiction assure une modélisation du dispositif lui-même, mais également de ce qui est en aval du dispositif (l'homme comme un acteur dans le monde), et de sa portée réelle (le bon acteur opposé au mauvais acteur). La référence à la fiction s'avère donc extrêmement riche puisqu'elle est capable tout à la fois de rendre compte d'un fait anthropologique – l'être-au-monde de l'homme – d'un comportement idoine qu'il conviendrait dans le meilleur des cas de mettre en œuvre et, enfin, la distinction entre bon et mauvais acteur permet de rendre compte des comportements effectifs de la plupart qui négligent le plus souvent de se comporter comme il conviendrait de le faire. Aussi retrouve-t-on la perspective caractéristique des stoïciens romains, appuyée sur les faits. L'homme est, par définition, comme un acteur dans une pièce de théâtre puisqu'il est dans une situation donnée qui ne dépend pas de lui. Aussi devrait-il se comporter comme un acteur, en acteur ; mieux, en *bon* acteur capable de ne pas se prendre pour le personnage qu'il joue. Un modèle de comportement se fait jour qui se caractérise comme *performance* et qui apparaît comme l'expression concrète et pratique du « dispositif d'évaluation ».

En ce qui concerne la contribution à l'effectivité de ce modèle de comportement, seule la figure de l'acteur intervient. Nous avons distingué la contribution que fournit la redescription de l'homme de bien en un bon acteur capable d'opérer une distance entre soi et soi et qui assure un gain d'intelligibilité ; l'usage « technique » de la référence pour tout un chacun qui considère le monde « en acteur » ; l'usage injonctif de la métaphore par le maître qui entend bouleverser la structure psychique de son disciple. La référence à l'acteur contribue à la réflexion sur l'effectivité du « dispositif » et sur sa mise en œuvre tout en donnant, dès lors, des éléments pour une subjectivation réussie, sans négliger de prendre en compte les faits, qui sont bien souvent des cas de dysfonctionnement.

Le thème du théâtre, outre sa valeur technique, est en même temps l'espace qui permet de penser les rapports de pouvoir de façon critique, autrement dit un espace où la domination et la résistance apparaissent comme réciproques, un espace où le changement peut également devenir pensable puisque le propos du philosophe y acquiert la possibilité de *troubler* son disciple – de rendre possible le bouleversement d'une économie subjective qui implique également un rapport très différent avec autrui – en infiltrant le code qui détermine à l'action. Non seulement le schème du διδάσκαλος permet de rendre compte du fonctionnement prostactique du monde, ce qui affecte la spécificité du champ politique, mais il permet également de penser la résistance au sein de ce

fonctionnement et de produire un concept technique pour cette résistance. Plus encore, nous comprenons à présent qu'il est également la plaque tournante qui assure le passage du diagnostic critique à la résolution de la crise en assurant un espace commun à deux manières, incompatibles, de se rapporter à soi. Il assure le passage de l'un à l'autre en brisant les réticences d'une part, en permettant de théoriser un réinvestissement du champ des rapports de pouvoir par le discours de philosophie de l'autre. Le schème du *διδάσκαλος* est le pendant de la notion d' « efficacité », l'un et l'autre permettant une conceptualisation du pouvoir qui pense à la fois la domination dans ses aspects les plus durs, mais qui assure une place féconde à la résistance puisqu'elle s'inscrit dans ce champ et non pas à l'extérieur et surtout de penser l'effectivité concrète de la résistance dans une élaboration des conditions de possibilité du changement.

L'état de tranquillité auquel parvient celui qui se comporte « en acteur » est pourtant associé, on l'a dit, à la conservation du donné. On parle ici de résistance pour soi à la domination, mais cette manière de devenir insensible aux rapports de pouvoir à caractère dominant contribue au maintien des régimes les plus durs, nous l'avons dit. Nous aimerions à présent aller plus loin en envisageant les effets en retour, sur les rapports de pouvoir en place de cette manière de se rapporter à soi.



CHAPITRE 9

EFFETS EN RETOUR D'UNE « ALLÉGEANCE PERFORMATIVE »

« Ces propositions pourront paraître légères, mais, si elles étaient suivies, elles révolutionneraient totalement l'existence humaine. »

B. Russell, *Essais sceptiques*.¹

Nous voudrions envisager à présent les effets non voulus, non souhaités et pas forcément thématiques comme tels du « dispositif d'évaluation ». Il s'agit d'analyser les conséquences manifestes, pour les rapports de pouvoir, d'un comportement « naturel » qui se fonde, d'après ce que l'on a dit, sur un strict respect de la distinction entre l'activité d'évaluation qui dépend de soi et l'ensemble des autres réalités qui n'en dépendent pas, ce pour quoi la performance d'acteur joue le rôle de paradigme. Plus précisément, il s'agit d'envisager les effets en retour délétères, sur les rapports de pouvoir en général et sur le politique en particulier du « dispositif d'évaluation » sans négliger l'importance manifeste et structurelle du conservatisme associé au dispositif d'évaluation². La tranquillité qui découle d'une évaluation correcte s'accommode en effet de corrélats qu'il est essentiel de prendre en compte afin de formuler correctement l'hypothèse de lecture que l'on entend proposer dans ce chapitre. Nous avons en effet montré que la liberté s'accompagne d'un strict *conservatisme*, au sens littéral défini plus haut de non intervention dans le donné³, et la performance d'acteur qui vient actualiser, chez Épictète, le « dispositif d'évaluation » qu'il hérite des premiers stoïciens, illustre de façon remarquable le lien intrinsèque que la liberté entretient avec une démarche rigoureusement conservatrice, ce qui nous conduisait à parler d'« allégeance performative ». C'est donc *en prenant en compte* le lien que la liberté stoïcienne entretient avec la conservation du donné, que nous voudrions envisager les effets *délétères* – terme que nous employons en un sens non péjoratif – sur les rapports de pouvoir et sur la chose politique, du « dispositif d'évaluation ».

¹ B. Russell, *Essais sceptiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (1928), p. 17. Je remercie S. Luciani pour cette référence que j'ai découverte avec un grand bonheur philosophique.

² Sur ce point, *cf.* chapitre 6 qui insiste sur la nécessité, pour qui veut être libre et par conséquent heureux, de ne pas intervenir dans le donné, en général et à propos des configurations sociales en particulier. *Cf.* également, chapitre 8 à propos de la notion d'ὀρθοεισις.

³ *Cf.* chapitre 6.

Nous l'avons déjà précisé¹, mais il n'est pas inutile de le rappeler : par « rapports de pouvoir », nous faisons référence à une relation qui se caractérise comme la capacité à agir sur des actions², une manière d'influencer et d'influer sur l'agir d'autrui, en précisant que cette influence ne passe pas par la contrainte physique, même si celle-ci intervient virtuellement dans le cadre de menaces notamment. La contrainte sur les actions peut apparaître en outre comme une tentative pour maîtriser une liberté, ce qui conduit à parler de rapport ou de tentative de « domination »³. Cette relation peut se nouer à différents niveaux, du politique au domestique, de la relation la plus publique au rapport le plus privé⁴, ce qui conduit à faire du politique un aspect seulement ou un niveau particulier des rapports de pouvoir. Il est par ailleurs possible de parler de rapports de pouvoir dans le cadre d'une analyse théorique où l'on s'en tient à la notion et à la structure des rapports en question, mais toute période historique donnée se caractérise par une configuration particulière des rapports de pouvoir qui prennent alors une expression concrète. Nous envisagerons trois aspects : nous interrogerons premièrement les effets en retour déléterès de l'allégeance performative sur les rapports de pouvoir personnels à caractère contraignant, essentiellement à partir des saynètes des *Entretiens* mettant aux prises l'homme éduqué et celui qui occupe une position dominante dans la hiérarchie des pouvoirs en place⁵ ; ensuite, nous nous intéresserons aux implications qu'il est possible d'envisager dans le cadre du rapport à la loi, ce qui nous conduira à retrouver – et à relire dans une

¹ Voir chapitre 6, section 2. 3.

² Nous adoptons ici une perspective clairement foucauldienne. Pour la définition du pouvoir comme « action sur des actions », voir M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir » dans H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 108-226 (*Dits et Écrits*, II, n°306, p. 1041-1062). Le pouvoir « est un ensemble d'action sur des actions possibles. (...) Il est bien toujours une manière d'agir sur un ou des sujets agissants, et ce en tant qu'ils agissent ou sont susceptibles d'agir. Une action sur des actions » (p. 1056).

³ Encore une fois, nous faisons référence à M. Foucault, *art. cit.*, p. 1062 : « La domination, c'est une structure globale de pouvoir dont on peut trouver parfois les significations et les conséquences jusque dans la trame la plus ténue de la société ; mais c'est en même temps une situation stratégique plus ou moins acquise et solidifiée dans un affrontement à longue portée historique entre des adversaires ». Mais voir surtout, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Concordia. Revista internacional de filosofia* 6, juillet-décembre 1984, p. 99-116, (*Dits et Écrits*, II, *op. cit.*, n°356, p. 1527-1554) : « Le pouvoir n'est pas le mal. Le pouvoir, c'est des jeux stratégiques (...). Le problème est plutôt de savoir comment on va éviter dans ces pratiques – dans lesquelles le pouvoir ne peut pas ne pas jouer et où il n'est pas mauvais en soi – les effets de domination (...) » (p. 1546). M. Foucault faisait référence, à titre d'exemples significatifs, aux relations sexuelles ou amoureuses et à l'institution pédagogique.

⁴ Voir pour le premier cas Épictète, *Diss.*, I 2 ; et, entre autres I 22 pour le second. Les relations filiales, fraternelles, conjugales sont des cas particulièrement envisagés par Épictète.

⁵ C. G. Starr, « Epictetus and the Tyrant », *Classical Philology*, Vol. 44, No. 1 (Jan., 1949), pp. 20-29, en fait un aspect caractéristique des *Entretiens*, p. 23 : « the themes of the tyrant and of freedom appears repeatedly as an integral part of Epictetus' scheme of thought ». Il souligne la spécificité d'Épictète sur ce point par rapport aux autres stoïciens romains. C'est, selon lui, dans les *Entretiens* que la conscience politique des hommes de ce temps trouve sa plus grande illustration. Il insiste par ailleurs sur la figure de Domitien qu'il croit pouvoir retrouver derrière les itérations du « tyran » (« in his discourses [...] we have a most valuable reflection of the reaction to Domitian's system », p. 22). Il attribue la popularité d'Épictète au fait que nombre de ses propos répondent à une question d'actualité.

autre perspective – certaines thèses stoïciennes en matière de politique ; enfin, plus généralement, le traitement de l'obéissance et du respect qui se fait jour nous conduira à envisager la portée de ce qui se joue dans le « dispositif d'évaluation » à l'égard des rapports de pouvoir historiques, ce qui nous amènera à aborder un niveau d'analyse différent par rapport aux deux points précédents où la notion de « rapports de pouvoir » prend une acception différente. S'y joue une contribution à la notion de « politique stoïcienne » sous un angle peu analysé.

9. 1. Les effets délétères de l'« allégeance performative » sur les rapports de pouvoir à caractère agressif dans les *Entretiens*. Analyse interne (1)

Dans la petite mythologie de l'École de Nicopolis, les figures du Cynique et de l'acteur – les performance cynique et la performance d'acteur – dérivent d'une même origine : *l'échec* d'une *παρηρησία* philosophique¹, ou du moins d'une certaine forme de *παρηρησία* : un dialogue risqué adressé aux puissants, conformément à la définition qu'en donne la *Rhétorique à Herennius*, c'est-à-dire un discours que l'on traduirait par « franc-parler » qui prétend être un discours efficace contre l'efficacité des discours émanant des pouvoirs en place :

¹ Épictète, *Diss.*, II 12 ; voir notamment II 12, 17 : « Une telle manière de faire n'est pas très sûre maintenant, surtout à Rome » (οὐ λίαν ἐστὶ νῦν ἀσφαλὲς τὸ πρᾶγμα καὶ μάλιστα ἐν Ρώμῃ) ; II 12, 24-25 : « Ici le danger est grand qu'il ne te dise d'abord 'Que t'importe mon cher, es-tu mon maître?' Et si tu continues à l'ennuyer, il lèvera le poing pour te frapper. Moi aussi j'étais autrefois très passionné de ce genre de discussion, avant de m'être trouvé dans ces circonstances » (ὥδε λοιπὸν ὁ κίνδυνος, μὴ πρῶτον μὲν εἶπη « τί δέ σοι μέλει, βέλτιστε; κύριός μου εἶ; » εἴτ' ἂν ἐπιμείνης πράγματα παρέχων, διαράμενος κονδύλους σοι δῶ. τούτου τοῦ πράγματος ἤμην ποτὲ ζηλωτῆς καὶ αὐτός, πρὶν εἰς ταῦτα ἐμπεσεῖν). Traduction É. Bréhier.

Il y a franc-parler (*παρρησία*) quand, devant des gens que nous devons respecter ou redouter, nous formulons – en usant de notre droit de nous exprimer – un reproche mérité à leur endroit ou à celui des personnes qu'ils aiment, à propos de quelque erreur¹.

La *παρρησία* philosophique se répartirait dès lors sur les deux figures du Cynique et de l'acteur sous la forme d'une *marginalisation* et d'une *intériorisation* qui ne fonctionne plus vraiment comme un contre-pouvoir et n'y prétend plus², le seul enjeu étant de se constituer de telle sorte qu'on *échappe* aux troubles et d'inviter ceux qui peuvent entendre à faire de même. L'usage de ses représentations, qui fonde aussi bien la performance du Cynique que la performance d'acteur³, est en effet un discours critique. Mais dans le cas de la performance d'acteur, ce discours est adressé à soi-même ; c'est en ce sens qu'il est possible de parler, par opposition à la *παρρησία*, d'une *intériorisation* du discours critique qui n'est plus adressé qu'à soi-même – autrui n'en étant que le destinataire collatéral. Quant à la performance du Cynique, si elle se trouve assumer encore une fonction critique à l'égard d'autrui – dans la mesure où elle exhibe le discours critique qui préside à son mode de vie – et si son exhibition relève explicitement de la *παρρησία*⁴, il s'agit là d'une charge bien édulcorée car il apparaît davantage comme le prototype du stoïcien accompli⁵. D'autre part, il ne s'adresse pas tant aux puissants qu'aux « gens » en général. Plus fondamentalement, tout l'enjeu de sa critique ne vise

¹ *Rhétorique à Herennius* IV, 48. C'est à une *παρρησία* de ce genre qu'Épictète fait référence. À propos de cette notion, on consultera avec profit les cours de M. Foucault *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982), *Le gouvernement de soi et des autres* (1982-1983), *Le gouvernement de soi et des autres : le courage de la vérité* (1983-1984). La notice de F. Gros pour l'édition du cours de 1982-1983 est particulièrement éclairante pour l'évolution du traitement de la notion par M. Foucault. C. Guérin, *Persona*, op. cit., p. 40, insiste à l'inverse sur l'usage du « franc-parler » par un puissant. Il fait de la *παρρησία* l'apanage des dirigeants dans les structures pré-démocratiques. Cf. également S. C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks*, Londres, 1978, p. 184. On en trouve néanmoins des exemples tardifs. Cf. Dion, *Hist.*, LVI, 6, 4. Dans un cas comme dans l'autre nous avons affaire à une relation dyssymétrique. Il est important de souligner que la *παρρησία* évolue selon deux aspects : un premier aspect de son évolution, post-classique consiste dans sa technicisation (Philodème, *Περὶ παρρησίας* dont la traduction est en cours par le TELEPHe ; Plutarque, *Quomodo adulator ab amico internoscatur* et I. Gallo, « La *parrhesia* epicurea e il trattato *De adulatore et amico* di Plutarco. Qualche riflessione », dans I. Gallo (éd.), *Aspetti dello Stoicismo e dell' Epicuresimo in Plutarco*, Bologne, 1988, p. 119-128) et dans le devenir *égalitaire* du rapport entre le parresiasite et celui à qui est adressé le « franc-parler », un rapport qui se caractérisait jusqu'alors par sa dissymétrie. Cf. par exemple Plutarque, *Quomodo adulator ...* Une autre évolution consiste dans l'extension des interlocuteurs, notamment chez les épicuriens. Cf. V. Laurand, « La *parrhesia* chez Épicure, vertu risquée de l'amitié », dans S. Georget et L. Gerbier (éds.), *Amitié & Compagnie, Autour du Discours de la Servitude Volontaire de La Boétie*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 23-41. Il montre notamment comment la *παρρησία* peut se renverser en discours de contrôle, ce qu'il devient dans une certaine mesure avec les Pères de l'Église. Cf. M. Bouttier, « Sur la *parrhesia* dans le Nouveau Testament », *Studi Cipriani*, 1982, p. 611-621 ; G. Scarpata, « *Parrhesia* greca, *parrhesia* cristiana », Brescia, Paideia, 2001.

² Épictète, *Diss.*, I 29, 9 ; IV 7, 33.

³ Cf. chapitre précédent.

⁴ Épictète, *Diss.*, III 22, 96-97 : « Pourquoi n'oserait-il pas parler franchement (*παρρησιάζεσθαι*) à ses frères, à ses enfants et, en général à ses parents » (διὰ τί μὴ θαρρήσῃ παρρησιάζεσθαι πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς ἑαυτοῦ, πρὸς τὰ τέκνα, ἀπλῶς πρὸς τοὺς συγγενεῖς;). Traduction J. Souilhé. Voir également III 22, 25 : « Il doit, après un examen exact, venir leur annoncer la vérité, sans être paralysé par la crainte au point de ne pas leur montrer leurs ennemis véritables » (καὶ δεῖ αὐτὸν ἀκριβῶς κατασκεψάμενον ἐλθόντ' ἀπαγγεῖλαι τᾶληθῆ μῆθ' ὑπὸ φόβου ἐκπλαγέντα, ὥστε τοὺς μὴ ὄντας πολέμιο<υ>ς δεῖξαι).

⁵ Cf. chapitre 8, section 2. 3.

finalement rien d'autre que cette intériorisation du discours critique caractéristique du jeu d'acteur, nous l'avons dit. Aussi limiterons-nous l'analyse menée dans ce chapitre à la performance d'acteur¹, autrement dit une intériorisation du discours critique qui se caractérise par une conservation sans faille du donné et qui laisse plutôt prévoir une prolifération de l'arbitraire et de la domination dans la mesure où cette intériorisation du discours critique est le fruit d'une discipline extrêmement exigeante indisponible pour la plupart². Il n'est jamais question de « résister » ou de s'opposer, quand bien même la loi ne serait-elle que le « caprice d'un sot »³ ; il n'est pas non plus question de faire du prosélytisme auprès de la foule⁴. La mutation du discours critique en une technique de libération sans portée explicite à l'égard des pouvoirs en place est indéniable.

Mais c'est alors la référence élogieuse à l'opposition sénatoriale, qui se réclame d'ailleurs du stoïcisme, qui devient difficilement intelligible. Helvidius Priscus, Thrasea Paetus et Agrippinus⁵, qui se sont, parmi d'autres⁶, opposés à l'arbitraire impérial au nom d'un respect de la liberté et des conseils du Sénat, se réclament en effet du stoïcisme, ils sont cités en exemples par Épictète⁷ et Marc Aurèle remercie Sévère de les lui avoir fait connaître⁸. Par ailleurs, Caton le Jeune, qui se caractérise par son opposition à l'ascension de Jules César, devient à Rome le modèle du sage stoïcien.

C'est cette contradiction entre une stratégie de libération fondée sur un strict respect du donné et qui semble autoriser logiquement toutes les situations politiques et, d'autre part l'usage d'opposants notoires, qui se réclament d'ailleurs du stoïcisme, comme modèles de comportements qui nous conduit à envisager le problème à nouveaux frais. La question est de savoir dans quelle mesure Épictète peut prendre pour modèle des opposants alors qu'il ne prône aucune désobéissance

¹ Pour une analyse des enjeux, notamment subversifs, de la performance cynique, cf. l'article cité de T. Bénatouil, « Comment faire de la liberté avec des mots ? Critiques et usages de la parole chez Diogène le cynique », *art. cit.*

² Cf. chapitre 7, section 3.

³ Épictète, *Diss.*, IV 7, 34 : « Ces discours [la stratégie de libération fondée sur l'usage de ses représentations] rendent plus obéissants aux lois ceux qui les pratiquent. La loi n'est pas ce qui dépend des caprices d'un sot. Vous pourriez cependant comme ces discours nous préparer à avoir même envers les sots les dispositions qu'il faut ; ils nous enseignent à ne pas nous heurter à eux [aux sots qui donnent des ordres arbitraires] dans des cas où ils peuvent avoir la victoire » (Καὶ ποῖοι μᾶλλον λόγοι πειθομένους παρέχουσι τοῖς νόμοις τοὺς χωμένους; νόμος δ' οὐκ ἔστι τὰ ἐπὶ μωρῶν. καὶ ὁμῶς ὄρα, πῶς καὶ πρὸς τοὺτους ὡς δεῖ ἔχοντας παρασκευάζουσιν, οἳ γε διδάσκουσιν μηδενὸς ἀντιποιεῖσθαι πρὸς αὐτούς, ἐν οἷς ἂν ἡμᾶς νικῆσαι). Traduction J. Souilhé.

⁴ Cf. chapitre 7, section 3 et les références à Épictète, *Diss.*, I 29, 30-32 ; 64-66.

⁵ Sur ces personnages qui ont vécu sous le règne de Néron, voir Tacite, *Annales*, XIV-XVI, Thrasea a été persécuté sous Néron, Helvidius, son beau-frère est exilé sous Néron et exécuté sous Vespasien. Agrippinus est exilé par Néron.

⁶ Il faudrait encore mentionner, sous Néron, Burrus, Sénèque et Musonius, ainsi qu'Arulenus Rusticus exécuté sous Domitien pour avoir loué Thraséa, de même qu'Herennius Senecio qui avait publié un éloge d'Helvidius (cf. Tacite, *Vie d'Agricola*, XLV). Voir également l'excellent article de L. Duret, « Dans l'ombre des plus grands II. : poètes et prosateurs mal connus de la latinité d'argent », *ANRW*, 32, 5, 1986, p. 3152-3346.

⁷ Cf. ci-dessous.

⁸ Marc Aurèle, *PI* 14.

et, réciproquement, de savoir ce qui, dans la philosophie stoïcienne, était propre à alimenter, entre autres, des comportements dissidents¹ ? La réponse réside, nous semble-t-il, dans une certaine manière de se comporter qui n'appelle à aucune désobéissance, mais qui, dans certains contextes, fonctionne comme opposition et joue le rôle d'effet de résistance. Se conduire en acteur, ou du moins se rapporter au monde comme si l'on était un acteur dans un jeu de rôles n'est peut être pas indifférent à l'égard des rapports de pouvoir. Nous voudrions en effet montrer que la performance qui réactive l'ordre et les ordres est une manière d'opérer un trouble dans les rapports de pouvoir en place. La performance d'acteur assumerait alors toute la charge critique dévolue à une forme classique de *παρρησία* et/ou à la *diatribe* cynique et elle fonctionnerait à son tour comme un discours efficace, susceptible d'entamer le discours émanant des pouvoirs en place et autorisant même certaines résurgences de l'authentique *παρρησία*. Il ne s'agit pas du tout de négliger le conservatisme inhérent à la stratégie de libération radicale envisagée ni la normativité du propos à de nombreuses reprises. Ce serait ne pas lire les textes. Mais il nous semble tout aussi difficile de ne pas prendre en compte l'effet en retour de la performance d'acteur sur les rapports de pouvoir en place, effets soulignés de façon manifeste ou pas. Cela nous conduira à montrer que les cas d'opposition ne sont pas des *actes* d'opposition, qu'ils ne prennent cette valeur que dans un certain contexte et que la résistance qui s'ensuit doit être comprise comme un effet de conjonction entre une manière d'agir « en acteur » et une tentative d'abus de pouvoir. La résistance devra être essentiellement comprise comme un effet, mais elle fonctionne à tous les étages ; les hiérarchies sont maintenues et les ordres obéis, mais à la faveur d'une latence telle que leur sérieux s'y perd. Notre démonstration se fonde sur l'analyse de trois cas illustrés par un ou plusieurs textes que nous reproduisons l'un à la suite de l'autre avant de les analyser. Précisons encore que nous ne nous intéressons pas dans cette section à la portée historique de l'action des personnages réels effectivement envisagés², mais bien au traitement qu'en propose Épictète.

¹ La nuance est importante, car on sait que le stoïcisme a aussi inspiré un courant partisan du pouvoir impérial, de la même manière que, un peu plus tôt, le stoïcisme avait pu inspirer les positions contradictoires de Blossius et de Panétius à propos des réformes agraires (cf. I. Hadot, « Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques », *Revue des études latines*, vol. XLVIII, 1970, p. 133-179), une divergence en germe dans le courant stoïcien lui-même comme en témoigne entre autres l'opposition entre Diogène de Babylone et son disciple Antipater (Cf. Cicéron, *De Officiis*, III, 50-55). Voir également, J. Barnes et M. Griffin (éds.), *Philosophia togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, Clarendon Press, 1989. Pour une synthèse de l'influence du stoïcisme sur la politique romaine, cf. C. Veillard, « L'empreinte du stoïcisme sur la politique romaine », dans J.-B. Gourinat et J. Barnes, *Lire les stoïciens*, Paris, PUF, 2009, p. 201-209.

² Pour une analyse historique de l'action sénatoriale, Mac Aldinon, « Senatorial opposition to Claudius and Nero », *American Journal of Philology*, t. 77, 1956, p. 113-132. Pour une analyse historique de l'activité stoïcienne dans le monde

Cas n°1.

Comme Vespasien lui avait fait dire de ne pas venir (προσπέμψαντος (...)) ἵνα μὴ εἰσέλθῃ) au Sénat, il (*scil.* Helvidius Priscus) répondit (ἀπεκρίνατο) :

- Il dépend de toi (Ἐπὶ σοί) de ne pas me permettre d'être sénateur ; mais tant que je le suis (μέχρι δὲ ἂν ὦ), je dois aller au Sénat (δεῖ με εἰσερχεσθαι).
- Eh bien, vas-y ! Mais garde le silence (σιώπησον).
- Ne procède pas à mon interrogatoire (μὴ μ' ἐξετάζε), et je me tairai (καὶ σιωπήσω).
- Mais il faut que je t'interroge (δεῖ με ἐξετάσαι).
- Moi aussi il faut que je dise (κἀμὲ εἰπεῖν) ce qui me paraît juste (τὸ φαινόμενον δίκαιον).
- Si tu parles (ἐὰν εἴπῃς), je te ferai mourir (ἀποκτενῶ σε).
- Quand t'ai-je dit que j'étais immortel ? A toi ton rôle, à moi le mien (σὺ τὸ σὸν ποιήσεις κἀγὼ τὸ ἐμόν) ; à toi de tuer (ἀποκτείνειν), à moi de mourir (ἀποθανεῖν) sans trembler (μὴ τρέμοντα) ; à toi d'exiler (φυγαδεῦσαι), à moi de partir (ἐξελεθεῖν) sans chagrin (μὴ λυπούμενον) ».¹

Cas n°2.

A. Mais je continue le jeu (τὴν παιδιὰν σώζων), je vais à lui, et j'obéis (ὑπηρετῶ), tant qu'il ne me commande rien de sot ni d'inconvenant (μέχρις ἂν ὅτου μηδὲν ἀβέλτερον κελεύῃ μηδ' ἄρ<ρ>υθμον).

Mais s'il me dit (ἂν δέ μοι λέγῃ) « Pars chercher Léon de Salamine », je lui réponds (λέγω αὐτῷ) : « — Demande le à un autre ; je ne joue plus (ἐγὼ γὰρ οὐκέτι παίζω).

— Emmenez-le ! ».

Je suis les gardes ; je reste conséquent le jeu (ἀκολουθῶ ἐν παιδιᾷ).

— « On te tranchera la tête. (ἀφαιρεῖται σου ὁ τράχηλος).

— Gardera-t-il toujours sa tête et vous qui lui obéissez la garderez-vous ?

— Tu seras jeté sans sépulture.

— Si le cadavre, c'est moi, je serai jeté, mais si je suis différent du cadavre, parle moins grossièrement, dis la chose comme elle est et ne cherche pas à me faire peur. Cela ne fait peur qu'aux enfants et aux faibles d'esprit ».²

romain R. Chevallier, « Le milieu stoïcien à Rome au premier siècle après J.-C. », *Bulletin de l'Association G. Budé*, 1960, p. 534-562. Pour une analyse historique de la « dissidence », qui ne se réduit pas aux milieux sénatoriaux, cf. R. Mac Mullen, *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Cambridge, (Mass)-Londres, Harvard UP, 1975, notamment chapitre 2. Nous prendrons en compte la perspective historique dans la troisième et dernière section de ce chapitre, en un sens qui sera précisé.

¹ Épictète, *Diss.*, I 2, 19-22. προσπέμψαντος αὐτῷ Οὐεσπασιανοῦ, ἵνα μὴ εἰσέλθῃ εἰς τὴν σύγκλητον, ἀπεκρίνατο : — Ἐπὶ σοί ἐστι μὴ εἶσαι με εἶναι συγκλητικόν· μέχρι δὲ ἂν ὦ, δεῖ με εἰσερχεσθαι. — ἄγε ἀλλ' εἰσελθῶν, φησὶν, σιώπησον. — μὴ μ' ἐξετάζε καὶ σιωπήσω. — ἀλλὰ δεῖ με ἐξετάσαι. — κἀμὲ εἰπεῖν τὸ φαινόμενον δίκαιον. — ἀλλ' ἐὰν εἴπῃς, ἀποκτενῶ σε. — πότε οὖν σοι εἶπον, ὅτι ἀθάνατός εἰμι; καὶ σὺ τὸ σὸν ποιήσεις κἀγὼ τὸ ἐμόν. σὸν ἐστὶν ἀποκτείνειν, ἐμόν ἀποθανεῖν μὴ τρέμοντα. σὸν φυγαδεῦσαι, ἐμόν ἐξελεθεῖν μὴ λυπούμενον. Traduction J. Souilhé. T. Bénatouil, *Les stoïciens III, op. cit.*, p. 88-89 commente ce passage. Nous y revenons ci-dessous.

² Épictète, *Diss.*, IV 7, 30. ἀλλὰ τὴν παιδιὰν σώζων ἔρχομαι πρὸς [εμ]αὐτὸν καὶ ὑπηρετῶ, μέχρις ἂν ὅτου μηδὲν ἀβέλτερον κελεύῃ μηδ' ἄρ<ρ>υθμον. ἂν δέ μοι λέγῃ « ἄπελθε ἐπὶ Λέοντα τὸν Σαλαμίνιον », λέγω αὐτῷ « ζήτει ἄλλον· ἐγὼ γὰρ οὐκέτι παίζω ». « ἄπαγε αὐτόν ». ἀκολουθῶ ἐν παιδιᾷ. « ἀλλ' ἀφαιρεῖται σου ὁ τράχηλος. — ἐκείνου δ' αὐτοῦ αἰεὶ ἐπιμένει, ὑμῶν δὲ τῶν πειθομένων; — ἀλλ' ἄταφος ριφήση. — εἰ ἐγὼ εἰμι ὁ νεκρός, ριφήσομαι· εἰ δ' ἄλλος εἰμι τοῦ νεκροῦ, κομψότερον λέγε, ὡς ἔχει τὸ πρᾶγμα, καὶ μὴ ἐκφόβει με. τοῖς παιδιοῖς ταῦτα φοβερά ἐστὶ καὶ τοῖς ἀνοήτοις. Traduction J. Souilhé légèrement modifiée.

B. D'où le mot d'Agrippinus à Florus qui lui demandait (σκεπτομένω) s'il fallait descendre sur scène auprès de Néron pour remplir sa charge (εἰ καταβατέον αὐτῷ ἔστιν) :

- Descends (Κατάβηθι), lui dit-il.
- Et toi, demanda Florus, pourquoi n'y descends-tu pas ?
- Parce que je ne me pose même pas la question (Εγὼ οὐδὲ βουλευομαι).
- Mais si je ne joue pas dans sa tragédie, il me fera couper la tête [...] (ἂν μὴ τραγωδήσω, τραχηλοκοπηθήσομαι)
- Va donc et joue, moi je ne jouerai pas (ἐγὼ δ' οὐ τραγωδήσω).¹

Cas n°3

A. Quand le tyran dit à quelqu'un (ὅταν γὰρ ὁ τύραννος εἶπη τινὶ) « J'enchaînerai (δήσω) ta jambe ». Celui qui attache du prix à sa jambe (ὁ μὲν τὸ σκέλος τετιμηκῶς) dit : « Non, par pitié (μὴ· ἐλέησον) ! », mais celui à qui sa *prohairesis* est précieuse (ὁ δὲ τὴν προαίρεσιν τὴν ἑαυτοῦ), réplique : « Enchaîne-là (δήσον) si tu trouves utile de le faire (εἴ σοι λυσιτελέστερον φαίνεται) ».

- Tu ne t'en inquiètes pas (οὐκ ἐπιστρέφῃ ;)?
- Je ne m'en inquiète pas (οὐκ ἐπιστρέφομαι)
- Je vais te montrer (ἐγὼ σοι δείξω) que je suis le maître (κύριός εἰμι)
- Et comment ferais-tu ? Zeus m'a laissé libre (ἐλεύθερον). Crois-tu qu'il allait laisser réduire son propre fils en esclavage? Tu es maître de ce cadavre qu'est mon corps (τοῦ νεκροῦ δέ μου κύριος εἶ). Prends-le (λάβε αὐτόν).
- Alors lorsque tu viens à moi, tu ne prends pas soin de moi (ἐμὲ οὐ θεραπεύεις ;) ? Non pas, mais de moi-même (ἐμαυτόν). Si tu veux me faire dire que je prends soin de toi, oui, comme je le fais de ma cruche (ὡς τὴν χύτραν) ».²

B. On te dit (λέγει σοι) :

- Quitte (θές) ta toge à larges bandes.
- Voici (ἰδοῦ), j'ai encore ma toge à bandes étroites.
- Quitte (θές) encore celle-ci.
- Voici (ἰδοῦ), je n'ai plus que mon manteau.
- Quitte-le (θές).
- Me voici nu (ἰδοῦ γυμνός).
- Mais tu émeus ma jalousie.
- Prends (λάβε) donc mon corps tout entier (ὅλον τὸ σωματίον) ».³

9. 1. 1. Des cas d'opposition qui ne sont tels que dans des contextes d'abus de pouvoir

¹ Épictète, *Diss.*, I 2, 12-16. Διὰ τοῦτο Ἀγριππίνος Φλώρω σκεπτομένω, εἰ καταβατέον αὐτῷ ἔστιν εἰς Νέρωνος θεωρίας, ὥστε καὶ αὐτόν τι λειτουργῆσαι, ἔφη : « Κατάβηθι. » πυθόμενου δ' αὐτοῦ « Διὰ τί σὺ οὐ καταβαίνεις ; » ἔφη ὅτι « Εγὼ οὐδὲ βουλευομαι » [...]. « ἀλλὰ, ἂν μὴ τραγωδήσω, τραχηλοκοπηθήσομαι. — ἀπελθε τοίνυν καὶ τραγῶδει, ἐγὼ δ' οὐ τραγωδήσω.

² Épictète, *Diss.*, I 19, 8-10. ὅταν γὰρ ὁ τύραννος εἶπη τινὶ « δήσω σου τὸ σκέλος », ὁ μὲν τὸ σκέλος τετιμηκῶς λέγει « μὴ· ἐλέησον » ; ὁ δὲ τὴν προαίρεσιν τὴν ἑαυτοῦ λέγει « εἴ σοι λυσιτελέστερον φαίνεται, δήσον ». « — οὐκ ἐπιστρέφῃ ; — οὐκ ἐπιστρέφομαι. — ἐγὼ σοι δείξω ὅτι κύριός εἰμι. — πόθεν σὺ ; ἐμὲ ὁ Ζεὺς ἐλεύθερον ἀφῆκεν. ἢ δοκεῖς ὅτι ἐμελλεν τὸν ἴδιον υἱὸν εἶναι καταδουλοῦσθαι ; τοῦ νεκροῦ δέ μου κύριος εἶ, λάβε αὐτόν. — ὡστ' ὅταν μοι προσίης, ἐμὲ οὐ θεραπεύεις ; — οὐ· ἀλλ' ἐμαυτόν. εἰ δὲ θέλεις με λέγειν ὅτι καὶ σέ, λέγω σοι οὕτως ὡς τὴν χύτραν. Traduction J. Souilhé.

³ Épictète, *Diss.*, I 24, 12-13. λέγει σοι « — θές τὴν πλατύσημον. — ἰδοῦ στενόσημος. — θές καὶ ταύτην. — ἰδοῦ ἰμάτιον μόνον. — θές τὸ ἰμάτιον. — ἰδοῦ γυμνός. — ἀλλὰ φθόνον μοι κινεῖς. — λάβε τοίνυν ὅλον τὸ σωματίον ». Traduction J. Souilhé.

Ces trois ensembles de textes appartiennent à la même catégorie, ce qui est au premier abord paradoxal puisque, outre un contexte politique opposant un empereur ou un tyran à un individu, nous avons affaire à deux types d'opposition d'une part – une transgression et un refus dans les deux premiers groupements – et à une obéissance totale de l'autre dans le dernier groupement où l'individu semble même partie prenante de l'opération de dépouillement dont il est l'objet puisqu'il ne fait rien pour s'en préserver et excite même le tyran à continuer. Nous voudrions montrer qu'il est pourtant possible et légitime d'envisager ces trois types de situation comme trois itérations d'un même phénomène si l'on adopte une perspective particulière : celle des effets en retour sur les rapports de pouvoir. Il s'agit en effet de comprendre comment *fonctionnent* ces comportements à l'égard des pouvoirs en place. Plus précisément, il s'agira d'établir, après avoir montré qu'il s'agit dans chacun des cas d'agir « en acteur », autrement dit de rendre effectif le « dispositif d'évaluation », que les « oppositions » n'en sont pas vraiment et, réciproquement, que l'« allégeance » n'en est pas vraiment une. Plus précisément, à propos de ce qui semble être une opposition manifeste, nous voudrions montrer qu'il ne s'agit pas tant de « résistance » que d'*effets de résistance*. Réciproquement, ce qui apparaît comme une stricte obéissance doit être compris comme un comportement qui débouche lui aussi sur des *effets de résistance*. Il s'agit plus fondamentalement de montrer que, sans chaque cas, ces *effets* sont inhérents à cette manière de se rapporter à soi et au monde qu'est la performance d'acteur.

9. 1. 1. 1. *Des cas d'opposition*

Les deux premiers cas font état d'une opposition entre le tyran et un individu. Helvidius s'oppose à deux interdictions de Vespasien – si du moins l'on admet que « se taire » (σιωπάω) est un ordre négatif équivalent à ne pas parler. À l'interdiction (μη + εισέρχεσθαι au subjonctif) fait face le même verbe εισέρχεσθαι qui dépend d'un verbe impersonnel d'obligation δεῖ. Par conséquent, Helvidius va faire ce qui relève de son devoir de sénateur et transgresser l'interdiction de Vespasien. De la même manière, à l'impératif σιώπησον fait face au verbe εἰπεῖν qui est son contraire sémantique, et qui s'inscrit dans la même structure d'obligation introduite par δεῖ. Helvidius va parler et dire ce qu'il pense alors qu'on lui demande de ne pas parler.

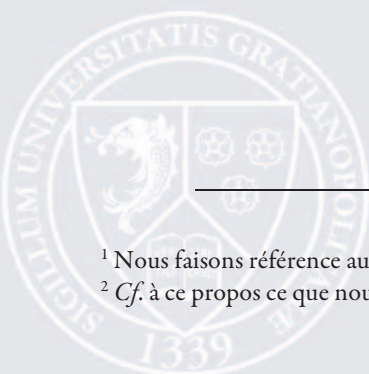
Dans le second des trois cas que nous envisageons, Socrate refuse d'aller chercher Léon de Salamine en disant au tyran qu'il n'a qu'à « demander à un autre » (ζήτηει ἄλλον). Agrippinus affirme pour sa part qu'il ne participera pas à la mascarade (ἐγὼ δ' οὐ τραγωδήσω). L'un et l'autre *refusent* donc d'accomplir une action dont « on » – celui qui donne l'ordre et celui qui pense devoir y obéir

– prétend qu'elle est impliquée dans leurs fonctions, dans leur rôle. Nous en voulons pour preuve la question de Florus. Celui-ci demande s'il *doit* descendre dans l'arène. Or, le suffixe en *τέον (καταβατέον) et la tournure impersonnelle incluant un datif éthique (αὐτῷ) manifestent qu'il estime qu'il serait de son devoir de sénateur d'obéir à Néron. La (sur)traduction d'É. Bréhier – « s'il fallait descendre [...] *pour remplir sa charge* » – nous semble à cet égard intéressante. Plus encore, la réplique de Socrate « alors je ne joue plus » (ἐγὼ γὰρ οὐκέτι παίζω) n'exprime pas – pas seulement, pas essentiellement – une désobéissance du personnage mais un refus radical de continuer à assumer son rôle. C'est la voix de l'acteur qui se fait entendre ici. On remarquera que dans le premier cas l'opposition réside dans le maintien de son rôle tandis que dans le second cas, elle réside dans le refus de continuer à assumer un rôle.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le troisième cas est aussi une manière de s'opposer. Le philosophe n'a que la parole à sa disposition, une parole qui n'a rien de contestataire, mais cette réplique restaure un espace dialogique. La structure binaire et hétérogène de l'ordre – manifestée par les impératifs θεῖς – ou de la menace – que rendent les futurs δήσω, δείξω – se trouve biaisée. En effet, l'ordre comme la menace appellent une réponse comportementale ou bien un cri de grâce (μή ; ἐλέησον), mais non un discours véritable. Le λόγος dont il est alors question dans ces plaintes¹ ne l'est que par opposition au bruit, et non en référence à la raison. En revanche, quand bien même l'homme éduqué accomplit-il ici ce qu'exige le tyran, il accompagne son acte et/ou son comportement d'un discours véritable. L'homme éduqué répond par une négation complète (οὐκ ἐπιστρέφομαι) au lieu du simple μή de la victime. Il instaure une réciprocité puisqu'il interroge (πόθεν σύ) et, d'autre part, ses réponses sont argumentées comme le montrent la longueur et la structure des répliques. Ainsi ramène-t-il le discours qui se voulait discours efficace, par conséquent hors de tout procès dialogique, à son élément discursif, langagier, ce qui porte le trouble dans le discours injonctif. Cette perturbation au niveau de la structure prostackique n'est pas anodine dans la mesure où c'est précisément cette dissymétrie du discours et de l'acte – le double volet du discours efficace – qui réalise dans les faits un rapport de domination².

¹ Nous faisons référence aux deux occurrences de λέγει en I 29, 8-10.

² Cf. à ce propos ce que nous en avons dit au chapitre 6, section 2. 3.



9. 1. 1. 2. *Une désobéissance à autrui qui est une manière d'obéir à un Autre*

Ces cas manifestes d'opposition ne contreviennent pourtant pas au principe qui commande de ne pas intervenir dans le donné, de ne pas changer l'ordre des choses et de bien jouer son rôle quel qu'il soit. Cela est évident dans le troisième cas puisque l'individu cède aux ordres en les accomplissant. Il se laisse dépouiller petit à petit sous les exigences du tyran et il contribue au passage à l'acte du tyran, en répondant à la menace au futur ($\delta\eta\sigma\omega$) par l'impératif ($\delta\eta\sigma\omicron\nu$). Défendre la même hypothèse à propos des deux premiers cas est néanmoins plus difficile, car cela implique de dire que les sénateurs ne contreviennent pas à l'ordre des choses. Il s'agit bel et bien dans le second cas de désobéissances effectives. Quant à Helvidius, son cas est particulier : son légalisme – l'accomplissement parfait de son rôle de sénateur – quand bien même n'est-il qu'annoncé, a des effets « intempestifs » et « protestataires »¹. Pourtant, pas plus que le philosophe subissant la torture (cas n°3), Helvidius, Agrippinus ou Socrate ne transgressent le principe fondamental qui consiste à assumer le rôle qui est confié et à accueillir volontiers ce qui arrive *sans s'arroger ce qui appartient à un autre*. Ce n'est pas de ce genre de transgression qu'il est ici question et c'est plutôt le Prince qui serait ici coupable d'une telle transgression.

Premièrement, ils respectent malgré tout la position subordonnée qu'ils occupent par rapport à l'empereur en se soumettant, en dernier ressort, à l'ordre de la force dans la mesure où ils assument les conséquences de leur transgression/désobéissance en ne tentant pas d'échapper à la sanction et à la condamnation. En ce sens, ils reconnaissent toujours la prééminence de l'ordre de la force et ne s'arrogent pas quelque chose qui ne dépend pas d'eux. On reste dans les cadres du jeu dit Socrate en employant $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\omega$ que l'on peut traduire par « je reste conséquent ». On ne sort du jeu qu'avec les moyens du jeu, autrement dit en *performant* d'une certaine manière : le refus d'obéir, sa radicalisation dans un « je ne joue plus » est adressée au tyran qui condamne cette désobéissance.

Mais surtout c'est au nom d'un critère bien particulier qu'Helvidius prétend assumer ses fonctions de sénateur contre la volonté de l'empereur ou que Socrate et Agrippinus désobéissent. Il s'agit en effet de préserver sa qualité morale, en continuant malgré les menaces à accomplir la charge particulière qui est assignée (Helvidius), en n'accomplissant pas d'injustice sous l'effet de la menace (Socrate), en n'accomplissant pas d'action que l'on estime indigne de soi (Agrippinus). Si l'ordre que l'on reçoit expose à renoncer à assumer la fonction particulière qui a été assignée et qu'il appartient à chacun de remplir au mieux (Helvidius), si l'ordre expose à commettre une injustice (cas de Socrate),

¹ Ce que souligne T. Bénatouïl, *Les stoïciens III, op. cit.*, p. 88-89.

ou encore si l'on exige de moi que je commette un acte que j'estime dégradant (Agrippinus), il est possible et même légitime de ne pas obéir à l'ordre auquel on aurait dû obéir étant donnée la position subordonnée que l'on occupe dans telle configuration socio-politique. Il est possible et légitime de cesser de jouer quand l'acteur risque d'être atteint à travers le rôle qu'il joue. Sans doute est-ce le sens qu'il convient de donner à la formule d'Épictète selon laquelle « le bon acteur se sauve en cessant de jouer au bon moment »¹. Cela revient à souligner la prééminence du rôle propre de l'homme, son personnage éthique, par rapport à tous les rôles contingents qu'il lui est donné d'assumer et la latitude de l'homme-acteur². Il s'agit toujours de faire en sorte que le rôle ne déborde pas l'acteur et ne l'affecte pas, ce pour quoi il dispose toujours d'un « joker » : « la porte reste ouverte » (ἡ θύρα ἤνοικται)³.

D'autre part, ces cas d'opposition ne sont tels que dans un certain contexte *d'abus de pouvoir* où il s'agit toujours d'atteindre une liberté. Menaces, chantage et, en dernier ressort, usage de la force interviennent bien entendu, mais la tentative de maîtrise passe avant tout dans les deux premiers cas par l'incitation à agir – ou à ne pas agir –, ce qui est très proche de la définition foucauldienne du pouvoir que nous avons évoquée⁴. Les menaces ne font qu'accompagner cette incitation à agir ou à ne pas agir. Il s'agit d'amener l'autre à adopter un comportement, à accomplir des actes ou à renoncer à des actes qui le mettent en contradiction avec lui-même, à accomplir des actes qui vont l'affecter lui-même. Plus encore, la domination serait d'autant plus manifeste que l'acte ne serait accompli que par peur des représailles ou par espoir d'une récompense. Non seulement l'acte imposé vise à mettre autrui dans l'embarras, mais, précisément pour cette raison, l'individu n'y obéirait que sous l'effet de menaces. L'individu s'aliénerait donc doublement, en agissant en contradiction avec lui-même⁵ d'une part et d'autre part en se soumettant à des menaces. La menace est tout à la fois ce qui accompagne l'ordre donné et le signe que cet ordre est un abus de pouvoir. Concrètement, pour

¹ Épictète, *Diss.*, IV 1, 165.

² On pourrait se demander si cela conduit à rompre l'analogie avec le comédien, autrement dit, il faudrait savoir si le comédien estimait dans certain cas telle ou telle action indigne de lui comme aujourd'hui telle acteur ou actrice peut refuser une scène trop crue, à cette différence près cependant que l'homme-acteur refuse quelque chose que lui impose un autre homme-acteur et non pas le Poète ou le metteur en scène, à moins que l'on comprenne tel ou tel ordre incitant à commettre une injustice comme une épreuve.

³ Les exemples sur la possibilité de « sortir », de « quitter le jeu », la scène ou la maison sont légion. Entre autres I 9, 20 ; I 24, 20 ; I 25, 19 ; II 1, 20 ; III 8, 6 ; III 13, 14. Voir également à ce propos Musonius, *D.*, LIII, qui rétorque à qui se plaint au point de désirer la mort, qu'il en a tout à fait la possibilité si les conditions lui semblent insurmontables. La récrimination n'est jamais une bonne option. Voir également Épictète, *Diss.*, I 24, 20 sq.

⁴ M. Foucault, « Le sujet du pouvoir », *art. cit.*, p. 1055 : « Ce qui définit une relation de pouvoir, c'est un mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais agit sur leur action propre ».

⁵ S'il ne remplit pas sa charge, s'il commet une injustice, s'il accepte de commettre un acte dégradant. Nous reviendrons sur ce dernier point.

revenir à nos exemples, le maintien de ses fonctions ne *devient* une opposition que dans la mesure où l'on tente d'empêcher Helvidius de les accomplir, ce qui est précisément un abus de pouvoir. Le refus d'accomplir un ordre *répond* à une exigence qui prend prétexte d'un rapport de subordination impliqué effectivement dans la position que j'occupe pour me faire accomplir des actions qui me mettraient en contradiction avec moi-même, par exemple faire accomplir un acte injuste à Socrate ou faire accomplir un acte dégradant. On tente à chaque fois d'atteindre l'acteur à travers le personnage. L'acteur n'a qu'une solution : cesser de jouer. Dans le troisième cas, la réplique de l'homme éduqué se fonde sur un usage de son jugement qu'il manifeste. Ce n'est une opposition que dans la mesure où le tyran prétendrait le faire renoncer à l'usage de son jugement.

Par ailleurs, en voulant s'arroger une liberté¹, c'est bien le tyran qui transgresse le partage fondamental entre ce qui dépend de soi et n'en dépend pas. À cet égard, on distingue deux types d'obligation : celle de l'ordre arbitraire caractérisé par des impératifs et qui se fonde sur une perpétuelle transgression (*ἀντιποιεῖσθαι*) et, à l'opposé, la légitimité de la fonction propre qui apparaît dans la structure d'obligation introduite par *δεῖ* et qui ne relève précisément jamais de l'abus de pouvoir (*ἀντιποιεῖσθαι*).

Le tyran fait un usage illégitime de la notion de « rôle » dans la mesure où il ne prend en compte – à son avantage – que la seule relation de subordination. C'est sur la base de cet usage que le tyran essaie d'interdire des activités qui sont par exemple impliquées dans le rôle particulier ou qu'il essaie d'imposer des activités hétérogènes à ce qui est impliqué dans la fonction propre de l'homme. Or la théorie des rôles, quand elle est bien comprise, ne peut jamais être occasion d'assujettissement : le rapport du maître et de son esclave est par exemple purement contingent et fonctionnel. En dernier ressort, il s'agit de deux hommes qui, par définition, sont frères². Et s'autoriser d'une position de maître pour tenter d'humilier son esclave est illégitime. Cela revient à prendre les rôles au sérieux ou « au tragique ». Aussi conformiste que soit la théorie des rôles, elle tend finalement à les « dénaturiser »³ comme en témoignerait par ailleurs le plaidoyer de Musonius en faveur de l'éducation des femmes⁴.

¹ C. G. Starr, *art cit.*, souligne notamment p. 27-28, que le tyran ne peut se satisfaire d'une obéissance extérieure.

² Épictète, *Diss.*, I 13, 3. Voir également Musonius, *D.*, XXXI et XXXIII ; le plaidoyer de Sénèque, *Ep. Mor.*, 47 ou encore les dispositions de Marc Aurèle à l'égard des esclaves, cf. P. Grimal, *Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1991, p. 257-266.

³ Nous reprenons l'expression et l'idée à T. Bénatouïl, *Les stoïciens III, op. cit.*, p. 82 : « Le naturalisme stoïcien n'appelle toutefois jamais à renverser les hiérarchies sociales. Il tend néanmoins à les dénaturiser ».

⁴ Musonius, *D.*, III ; IV. Cf. à ce propos D. Engel, « The Gender Egalitarianism of Musonius Rufus », *Ancient Philosophy* 20, 2000, p. 377-391 et M. Nussbaum, « The Incomplete Feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic and Roman », dans M. Nussbaum et J. Sihvola (éds.), *The Sleep of Reason*, The University of Chicago Press, 2002, p. 283-326.

Aussi peut-on affirmer que celui qui cesse de jouer ne désobéit donc pourtant pas vraiment, tout en désobéissant pourtant localement à un ordre ou en contrevenant à une interdiction. En effet, la désobéissance qui permet de « sauver l'homme » en soi est une manière d'obéir à un ordre plus relevé : la loi cosmique rationnelle, la loi du dieu. On retrouve une telle réflexion chez Musonius, indépendamment de la référence à l'image de l'homme-acteur. À un jeune homme qui lui demande ce qu'il doit faire quand ses parents s'opposent à son désir de philosopher, étant donné qu'il convient d'obéir à ses parents, Musonius répond en élargissant le propos à tous ceux qui donnent des ordres pour poser la question générale de l'obéissance, avant de distinguer deux manières de désobéir, en regard des rapports de pouvoir conjoncturels d'une part, en regard de la loi divine de l'autre. De ce point de vue, le jeune homme qui contrevient à l'interdiction paternelle, obéit finalement à son père au-delà de ce que ce dernier pourrait espérer : en désobéissant à un ordre ou en contrevenant à telle interdiction ponctuelle irrationnelle et/ou injuste, il désobéit à tel homme mais non pas au père qu'il devrait être, puisqu'en tant que père il ne peut que vouloir que son fils agissent justement et rationnellement¹.

9. 1. 2. Effets de résistance²

Reste cependant à comprendre en quoi l'on peut parler d'effet de résistance si, en dernier ressort, le tyran garde la main et si l'homme éduqué quitte le jeu. L'effet de résistance réside dans le fait que le tyran fait l'expérience de ses limites quand bien même garde-t-il la main dans son domaine³, ce qui implique de prendre en compte la dimension discursive des cas d'opposition analysés.

Le discours joue un rôle essentiel puisque l'opposition apparaît toujours dans une réplique. Si la performance réside pour chacun des cas dans une verbalisation, dans un discours adressé au tyran, il est important de préciser que cela ne relève pourtant pas nécessairement de ce que la linguistique appelle « performatif », à savoir le fait de faire, en le disant, ce que l'on dit⁴. S'il est

¹ Musonius, *D.*, XVI.

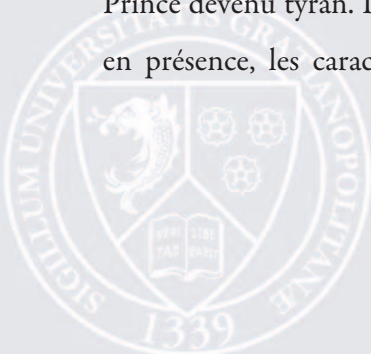
² F. Millar, « Epictetus and the Imperial Court », *The Journal of Roman Studies*, Vol. 55, No. 1/2, Parts 1 and 2 (1965), p. 141-148, envisage cet aspect : « The political aspect of his teaching could be regarded as subversive ». Il suppose même que les réticences d'Arrien étaient liées à cet aspect subversif. Pourtant, son argumentation n'explique pas exactement en quoi le propos est polémique et les analyses restent assez superficielles. Cf. également V. Laurand, *Stoïcisme et lien social*, *op. cit.*, partie III.

³ Cela conduit à adopter une perspective critique sur l'étanchéité des deux ordres envisagée en I 29 et en IV 7.

⁴ Tel est la définition que J. Austin donne du performatif. Cf. « Performatif-Constatif », *La philosophie analytique*, Paris, éditions de Minuit, 1962.

possible de parler de performatif au sens austinien pour les répliques de Socrate et d'Agrippinus (« je ne joue plus » est en effet une déclaration qui réalise ce à quoi elle se réfère), et si l'on peut y rattacher le discours d'Helvidius, les répliques de l'homme éduqué (cas n°3) ne se prêtent pas à un tel traitement. La performance de l'homme éduqué victime de la torture du tyran réside toute entière dans le fait de discourir mais, si le fait de répliquer doit bien être compris dans ce cas comme une manière *d'agir*, il ne s'agit pourtant pas de faire ce que l'on dit en le disant. Par ailleurs, l'opposition ne réside pas exclusivement toujours dans le seul fait de répliquer. C'est bien le cas pour le troisième cas, mais dans les deux premiers cas en revanche, c'est bien la *référence* à un *acte* – ou à une absence d'acte – qui est importante.

Les répliques se trouvent en outre redoublées par une exégèse de la situation telle qu'elle est lue par celui qui se conduit « en acteur », ce qui est une manière d'exhiber les modalités du jeu d'acteur et, par suite, son indépendance radicale. L'exégèse d'Helvidius porte sur la distinction entre des rôles à accomplir et sur le fait que leur accomplissement est strictement au pouvoir de l'individu. Elle répond à la tentative du tyran d'intervenir dans la performance de son rôle. Cette manière de rendre compte du rapport entre lui-même et Vespasien est une manière d'exhiber l'impuissance de l'empereur. Agrippinus évoque quant à lui le critère qui fonde la performance d'acteur et, de ce fait, met l'ordre de la force et le rôle en perspective et le relativise. Cela répond à une tentative du tyran d'atteindre l'individu à travers des actions imposées à son personnage. Dans la mesure où le philosophe montre qu'il se distingue d'un personnage dont il peut cesser de jouer le rôle, il ôte explicitement toute prise au tyran. Cette manière de rendre compte du rapport de l'individu à son rôle est une manière d'exhiber les limites du tyran et par suite son impuissance. Enfin, le philosophe du troisième cas explicite l'axiologie qui fonde la perspective d'acteur. Il répond ainsi à une tentative de maîtrise qui s'appuie sur les biens extérieurs de l'individu : il s'agit de montrer que ces éléments sont précisément considérés comme indifférents. Le tyran fait alors l'expérience de son échec et de son impuissance. Cette exégèse de la situation en termes stoïciens est une visibilisation pour le tyran des modalités d'action adoptées par l'homme, sénateur ou esclave, qui a reçu une éducation philosophique et, en ce sens, elle est une manière de rendre lisible les limites du pouvoir illusoire du Prince devenu tyran. Il est possible de retrouver dans ces discours qui rendent compte des positions en présence, les caractéristiques de la *παρησια* classique qui s'adresse, de manière risquée, à un



puissant, à cette différence près que l'on est même au-delà du risque puisque cette prise de parole est ici synonyme d'une mort certaine qui abolit la relation¹.

Le discours recèle encore d'autres enjeux ici. Outre l'insolence² de la plupart des répliques – ce dont témoigne notamment le troisième cas –, il est également essentiel de prendre en compte le phénomène manifeste de surenchère où le tyran fait là encore l'expérience des limites de son pouvoir. La surenchère se marque dans le cas 3B par la gradation : on passe de l'interdiction de faire à l'injonction à ne pas faire, puis à la menace de mort. La surenchère témoigne du fait que le tyran n'atteint pas ce qu'il veut, autrement dit qu'il fait ponctuellement l'expérience des limites de son pouvoir. Cela témoigne en outre d'un renversement des polarités agent/patient comme en témoigne l'usage de l'impératif par le philosophe (λάβε). La réplique du philosophe devient discours efficace puisqu'elle conduit le tyran redoubler ses efforts, à varier ses modalités d'action. C'est bien le philosophe et non plus le tyran qui mène le jeu. D'autre part, dans le monde des vivants, la surenchère a un terme : le tyran ne pourra jamais aller plus loin que la condamnation à mort. Or, il n'a pas obtenu ce qu'il voulait, à savoir un *signe* de sa maîtrise, autrement dit un symptôme de trouble chez sa victime. Ainsi fait-il de façon radicale cette fois l'expérience des limites de son pouvoir. Il est alors possible de parler d'un renversement dans la structure du trouble qui redouble le renversement des polarités du discours efficace. Le tyran échoue bel et bien dans son désir qui consistait à s'arroger une liberté, autrement dit à vouloir maîtriser ce qui ne dépend pas de lui. Dès lors c'est lui qui éprouve une déconvenue et qui, de ce fait, découvre sa vulnérabilité. C'est en ce sens que nous parlons d'effets de résistance.

9. 1. 3. Remarques complémentaires

A. Typologie des discours efficaces

Un troisième type de discours efficace se fait jour à présent, en plus de ceux que nous avons envisagés au cours des chapitres 6 et 8, ce qui nous conduit à proposer une typologie tripartite des discours efficaces dans les *Entretiens*, en fonction de leur effet sur les rapports de pouvoir en place, en fonction également du changement qui s'y joue. On distinguera le discours efficace émanant des

¹ Cf. au contraire Philodème, *Περὶ παρηγορίας*, qui présente celle-ci comme un art de dire la vérité sans pour autant ruiner la relation.

² Sans doute pourrait-on rapprocher cette insolence de certaines manifestations de l'ironie socratique. Quand Socrate s'adresse aux sophistes, il use d'une ironie mordante qui frise l'insolence.

pouvoirs en place, qui n'est que l'aspect politique et social de l'événementiel en tant qu'il affecte un corps social fondé sur une certaine axiologie et sur une certaine manière de mettre en œuvre la capacité d'évaluation. Une transformation significative s'opère bel et bien, mais elle contribue au *maintien* d'un certain état des rapports de pouvoir en place que l'on pourrait définir comme l'ordre de la crainte et de la « servitude volontaire »¹. Ensuite, nous avons envisagé un discours intérieur, celui de l'homme éduqué qui est efficace dans la mesure où il assure l'indépendance et la libération du philosophe et dont nous venons de montrer qu'il peut produire des effets de résistance. Ce discours est caractéristique d'une pratique philosophique du monde et de soi-même qui n'affecte pas autrui mais soi-même continûment pour assurer une pérennité du soi au sein de toutes les vicissitudes possibles. C'est le discours de celui qui *a changé*. Nous avons également évoqué un discours efficace particulier qui ne vaut que par son auto-abolition et qui assure le passage de l'ordre de la servitude à celui de la libération en opérant un changement radical en autrui². C'est le rapport du maître à son disciple qui emprunte, pour être efficace, le fonctionnement qu'empruntent également les discours émanant des pouvoirs pour être efficaces, en se prévalant en outre d'un usage subversif des thématiques propres au « discours indirect »³ en vigueur pour asseoir son effectivité, dans la mesure où il s'agit d'opérer une transformation telle que le disciple ne soit plus sensible à aucun ordre ou mot d'ordre. En ce sens, on a moins affaire à une subversion qu'à une infiltration minutieuse d'un fonctionnement social qui peut être comprise comme la réinscription pratique de la résistance au sein des rapports de pouvoir.

B. Visibilité de l'agir « en acteur »

Resterait à ajouter que la performance d'acteur, privée mais exhibée dans un discours adressé au tyran, est également visible dans le comportement adopté dans la mesure où agir « en acteur » conduit à adopter un comportement différent de celui qu'adoptent « la plupart »⁴. Dans la mesure où l'homme-acteur joue son rôle « au mieux » et en respectant la stricte codification, il agit

¹ Cf. chapitre 6, section 2. 3.

² Cf. chapitre 8, section 2. 4.

³ Sur cette notion, cf. chapitre 6, section 1.

⁴ Nous avons déjà évoqué cette idée à propos du *De Providentia* de Sénèque qui affirme que le caractère arbitraire de la distribution des avantages et des désavantages, mais surtout le comportement du sage dans l'adversité enseigne à ceux qui l'entourent ou le croisent que ce qu'ils prenaient pour des maux absolus n'en sont pas puisqu'il est manifestement possible d'y résister et de ne pas s'en affliger. Cf. chapitre 5, section 1 et chapitre 7, section 3.

différemment des autres qui n'adoptent pas cette perspective et s'identifient à leur rôle¹. Ainsi ne ripostera-t-il pas à une injure, à des coups², ainsi acceptera-t-il de bon gré une condamnation³, ne s'affligera-t-il pas de la mort d'un proche : tout cela est « dans le jeu » (ἐν παιδιᾷ)⁴. Son comportement est bien différent de celui de ses concitoyens – toujours en se limitant à une analyse interne du texte, autrement dit en considérant exclusivement ce qu'Épictète nous dit « des gens ». Se considérer comme un acteur conduit, à l'inverse, quand on se trouve occuper une position supérieure, à ne pas oublier de traiter « comme des frères » ses subordonnés⁵. Enfin, se conduire en acteur, cela revient à assumer les implications de sa position autant que cela dépend de soi, sans aller au-delà, ce qui, sur le plan pratique, peut s'avérer contre productif : je ne sollicite pas pour obtenir mais parce qu'il est de mon ressort de solliciter et qu'il m'appartient aussi de ne pas me perdre dans cette fonction⁶. Contrairement à d'autres, l'homme éduqué ne fera pas tout pour réussir, ce qui, aux yeux des autres, est compris comme un échec dans la mission concrète qui a été confiée⁷. On retrouverait ainsi l'autre acception de la performance : l'exhibition. Se penser comme un acteur et se conduire en acteur donne lieu à un comportement singulier qui rend visible la contingence et la facticité des codes et des normes. Cette visibilité contribue – au moins autant que la performance du Cynique – à une déconstruction des évidences, ici l'évidence d'une certaine axiologie traditionnelle qui assure une prise pour toutes les tentatives d'assujettissement. La visibilité de la performance a, certes, une portée critique à l'égard de ses contemporains ; mais elle a surtout une portée critique *pour* ses contemporains, ce qui permet de contrebalancer la critique selon laquelle le modèle de subjectivation ne concerne qu'une minorité qui ne se soucie pas d'en faire bénéficier les autres⁸.

C. Effets de résistance et critère du politique

Un critère du politique émerge de cette analyse, en un double sens. En un sens négatif, les cas d'opposition qui découlent d'un agir performatif sont l'indice d'une situation « contre nature »

¹ T. Bénatouïl, *Les stoïciens III, op. cit.*, p. 79 insiste également sur ce point : « 'maintenir sa relation' avec autrui, ce n'est pas en effet agir comme tout le monde et sans faire de vagues (*Diss.*, I 2, 18). Au gré de leurs désirs et de leurs craintes, les hommes ne cessent en effet d'aménager, de trahir, d'outrepasser ou de gonfler les rôles qui leur échoient. Endosser la définition stricte de ces rôles s'avère souvent anticonformiste, et constitue même une résistance à l'injustice quand celle-ci prospère sur des entorses, paresseuses ou lâches, aux lois en vigueur ».

² Épictète, *Man.*, 30.

³ Épictète, *Diss.*, I 1, 28-32.

⁴ Cf. ci-dessus, texte 2A.

⁵ Cf. ci-dessus pour les références chez nos quatre auteurs.

⁶ Épictète, *Diss.*, II 6, 6-7.

⁷ Épictète, *Diss.*, III 24, 44-53.

⁸ Cf. chapitre 7, section 3.

où il y a transgression du partage entre ce qui dépend de soi et ce qui n'en dépend pas et, par suite, abus de pouvoir dont rend compte le verbe ἀντιποιεῖσθαι (s'arroger ce qui appartient à un autre). En un sens positif, la performance est le garant, localement, d'une fluidité des rapports de pouvoir. À travers les trois cas que nous avons analysés, on comprend que la performance d'acteur assure non seulement une libération quelle que soit la situation, mais que cette manière de se rapporter à soi donne lieu à des cas d'opposition dans des contextes d'abus de pouvoir qui tentent de maîtriser une liberté et que ces cas d'opposition sont à comprendre comme des effets de résistance.

D. Le rôle de l'appréciation dans la résistance

Une dernière remarque concerne deux des critères au nom desquels l'homme-acteur peut légitimement et même doit cesser de jouer. Nous avons distingué plusieurs critères qui répondent à autant de manière d'abuser du pouvoir : exiger d'accomplir un acte injuste/renoncer à accomplir cet acte ; exiger d'accomplir un acte dégradant/refuser de s'y plier ; exiger de renoncer à accomplir les fonctions impliquées dans la charge, par définition contingente, que l'on occupe/persister dans leur accomplissement. Le premier cas ne pose pas de problème particulier : un acte est injuste au sens fort qui nous intéresse ici quand il lèse autrui en connaissance de cause. Les deux autres cas sont beaucoup plus délicats.

À propos du critère d'indignité, deux questions doivent être distinguées. Une première question consiste à se demander en quoi un acte peut être considéré comme dégradant et si cela relèvent uniquement de critères subjectifs. Une autre question, liée à la précédente, est de savoir ce qu'il est raisonnable (εὐλογον) de faire. Par rapport à la première question, un acte n'est pas en soi dégradant et l'esclave qui tend le vase, ne commet pas un acte dégradant, s'il a des représentations correctes. Le caractère dégradant de l'acte ne dépend pas non plus de la sensibilité et de la susceptibilité des individus. Ce n'est pas cela qu'Épictète veut dire quand il affirme que le raisonnable ou le déraisonnable, l'indignité ou l'indignité relève de l'appréciation de l'individu. Il fait référence à la reconnaissance du caractère objectivement dégradant de l'acte et à ce qu'il convient de faire – ce qui concerne la deuxième question. Le caractère dégradant, malgré ce qu'il pourrait sembler au premier abord, n'a rien de relatif et ne fait pas référence à une vanité mal placée. Est dégradant, dans une société aussi codifiée que la société romaine, l'acte qui ne convient pas à la position que l'on occupe dans le corps social et auquel on ne se livrera donc pas spontanément. Dans le cas qui nous occupe, il est évident que Néron, en demandant à des sénateurs de descendre dans l'arène faire les comédiens, exige d'eux un acte qui n'est pas conforme au rôle de sénateur ni même

d'homme libre puisque les comédiens et autres « gens du spectacle », quand bien même sont-ils petit à petit devenus des « stars » à Rome, n'en sont pas moins des esclaves frappés d'infamie¹. Objectivement l'acte est dégradant et l'on ne l'accomplit que contraint et forcé. La question est alors de savoir s'il est ou non raisonnable (εὐλογον) de l'accomplir, dans la mesure où, d'une part, je suis subordonné à celui qui ordonne et dans la mesure aussi où ne pas l'accomplir conduirait à des sanctions voire à la mort. C'est alors qu'intervient l'appréciation subjective et l'obéissance ou le refus d'obéir témoignent du « prix » auquel chacun s'estime et se vend, autrement dit, ce à quoi il est capable de renoncer et s'il est ou non capable de mettre en jeu sa vie – autrement dit s'il est capable de se conduire « comme un homme » (ὡς ἀνὴρ) en mettant quelque chose au-dessus de la vie qui, pour les stoïciens, n'est qu'un préférable. Si l'appréciation du raisonnable est, de fait, concrètement subjective, elle n'en est pas moins doublement normée puisque le caractère dégradant d'un acte peut être déterminé objectivement et que le caractère raisonnable de l'acte est associé à cette détermination d'une part et que d'autre part, il relève de la fonction propre à l'homme d'être capable de mépriser tout ce qui pourrait représenter une menace ou une contrainte pour agir autrement que comme il convient d'agir. On pourrait s'étonner au premier abord que le critère du dégradant se fonde sur des rôles sociaux qui sont, en dernier ressort, indifférents. Les stoïciens ne se contredisent pourtant pas puisqu'aucun acte n'est considéré en soi comme dégradant et que l'accomplissement d'un acte dégradant n'intervient que dans le cadre d'une tentative de domination qui réussit précisément parce que l'individu en question n'est pas capable de donner à sa faculté de jugement seulement la plus haute place ou, réciproquement, n'est pas capable de mépriser la mort. La place que l'on occupe et le comportement qui lui est associé n'est que l'occasion de manifester son excellence, l'occasion qui permet de savoir si oui ou non l'on est capable de mettre la vertu au-dessus de tout.

Le maintien de ses fonctions malgré une interdiction implique pour sa part une lucidité toute particulière pour identifier telle interdiction comme un abus de pouvoir et non pas comme une manière, pour le destin, de me faire changer de rôle : pour celui qui, de riche deviendrait pauvre, ou de bien portant, malade ou encore, de sénateur simple particulier. Cela demande une *appréciation* aigüe de la situation pour savoir à quel type de cas elle ressortit : l'interdiction de Vespasien doit-elle

¹ Sur l'infamie des artistes se livrant aux *ludicri artes* cf. F. Dupont, *L'orateur sans visage*, op. cit., p. 4 entre autres. Sur l'impossibilité pour les sénateurs et leur descendance de se marier avec des gens du spectacle, *Digeste* XXIII, 2, 44 analysé dans M. H. Crawford (éd.), *Roman Statutes*, vol. II, *BICS*, 64, 1996, chap. 4 : « *Lex Iulia de Maritandibus Ordinibus – Lex Papia Poppea* », p. 801-809. Cf. également S. Treggiari, *Roman Marriage, Iusto Coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 61 et E. Maldonado de Lizalde, « *Lex Iulia de Maritandibus Ordinibus*. Leyes de Familia del Emperador Cesar Augusto, dans *Anuario mexicano de Historia del Derecho*, vol. XIV, 2002, p. 535-645, notamment p. 548.

être comprise comme le moyen que choisit le destin pour nous faire changer de rôle en devenant simple particulier après avoir été sénateur ou bien doit-elle être comprise comme la décision arbitraire d'un homme qui essaie de contrevenir de manière illégitime à ce que je dois continuer à être et à faire ? Quoi qu'il en soit, quelle que soit l'appréciation que l'on fait de la situation, il n'est pas question de se soumettre ou de se démettre sous l'effet de quelque menace que ce soit.

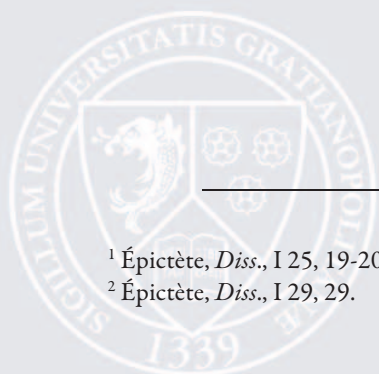
Un troisième et dernier aspect doit être mentionné, qui n'a pas été évoqué : la possibilité de cesser le jeu dans des contextes qui ne relèvent pas de l'abus de pouvoir. Si les conditions deviennent trop difficiles, au point que je risque de récriminer¹, il est judicieux de cesser de jouer. Le stoïcien ne supporte donc pas « tout », mais se connaît et connaît ses limites. Toute situation que l'homme éduqué estime insupportable se voit alors interprétée comme un signe de rappel divin². Les conditions que l'on sait être pour nous trop difficiles peuvent être considérées comme une occasion pour nous d'avoir un comportement injuste (la récrimination, la plainte) dont il importe de se préserver en sortant du jeu. Par suite, sans doute pourrait-on en dernier ressort assimiler à cela les cas d'abus de pouvoir, l'ordre tyrannique pouvant être interprété comme un signe du rappel divin. La réciproque n'est en revanche pas vraie : il n'est bien évidemment pas possible d'interpréter la difficulté des circonstances comme un abus de pouvoir cosmique.

9. 2. Les effets délétères de l'« allégeance performative » sur les codes et les lois et ses enjeux à l'égard de la possibilité même du politique. Perspective analytique (2)

Si le niveau des rapports de pouvoir en général – qui *implique* le niveau strictement politique – est pertinent pour aborder les textes au niveau auquel ils se situent, il n'est pas inintéressant d'envisager les conséquences qui peuvent en découler pour le politique au sens strict du terme. Cela implique de revenir à certaines thèses avancées par les premiers stoïciens.

¹ Épictète, *Diss.*, I 25, 19-20.

² Épictète, *Diss.*, I 29, 29.



9. 2. 1. L'hétéronomie de la loi positive *versus* l'autonomie de la loi de la raison : l'articulation réside dans une certaine *manière* d'obéir

Si l'on s'intéresse au politique – c'est-à-dire au vivre ensemble régi par un droit institué et des lois positives – on ne peut que constater son *hétérogénéité* par rapport au « dispositif d'évaluation », ce qui n'est pas sans conséquences sur les caractéristiques d'une « politique stoïcienne ». Le « dispositif d'évaluation » est hétérogène au politique, dans la mesure où il assure l'autonomie de l'individu tandis que le système politique fondé sur des codes et des lois fonctionne sur la base de l'hétéronomie. Cette distinction entre l'hétéronomie de la loi positive et l'autonomie que fonde la loi de la raison serait une manière de retrouver la distinction stoïcienne entre petite et grande cité qui correspond à la distinction entre deux acceptions du politique. On pourrait dire que le « dispositif d'évaluation », qui exprime la loi cosmique, déborde le politique dans la mesure où il fait référence à une acception plus relevée du politique. Ces distinctions sont un lieu commun de la politique stoïcienne depuis ses fondateurs et des études dans ce domaine¹.

Les stoïciens disent aussi que l'univers est une cité (πόλις) au sens fort (κυρίως), alors que les agglomérations qui se trouvent sur la terre ne le sont plus – elles sont appelées citées mais en fait n'en sont pas (λέγεσθαι μὲν γὰρ, οὐκ εἶναι δέ). Car la cité (πόλις) et le peuple (δῆμος) est quelque chose de bon (σπουδαῖον), de policé (ἀστειόν), un système et un ensemble d'êtres humains (σύστημα καὶ πλῆθος ἀνθρώπων) gouvernés par une loi (ὑπὸ νόμου διοικούμενον).²

Les stoïciens distinguent entre la « grande cité », cité au sens fort du terme³, c'est à dire le monde composé des hommes et des dieux d'une part et, d'autre part, les « petites cités » qui correspondent aux différentes cités particulières fondées sur un droit institué et sur des lois positives. La cité cosmique doit être comprise à la fois comme habitation, mais surtout comme *système*, le « système

¹ M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Chicago, Chicago UP, 1999, p. 61 ; V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, *op. cit.*, p. 102 et V. Laurand, *La politique stoïcienne*, p. 59-100. Voir notamment p. 59 : « Sont ainsi distinguées la seule vraie cité, le monde, et celle dans laquelle le hasard nous a fait naître, la petite cité qui n'atteint guère l'excellence de la première et qui n'est appelée ainsi que par abus de langage ».

² Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 26, 172, 2 = *SVF* III, 327. λέγουσι γὰρ καὶ <οἱ Στωϊκοὶ> τὸν μὲν οὐρανὸν κυρίως πόλιν· τὰ δὲ ἐπὶ γῆς ἐνταῦθα οὐκέτι πόλεις. λέγεσθαι μὲν γὰρ, οὐκ εἶναι δέ· σπουδαῖον γὰρ ἢ πόλις καὶ ὁ δῆμος ἀστειόν τι σύστημα καὶ πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμου διοικούμενον. Traduction V. Laurand, *op. cit.*, p. 59.

³ Telle est en effet la thèse stoïcienne que transforme légèrement Cicéron quand il affirme que le monde est « comme une cité » (*quasi urbs*) dans *De natura deorum*, II, 78 ; 80 et *De finibus*, III, xix, 64. Voir également le commentaire de V. Laurand, *op. cit.* p. 78 : « On doit alors penser que Cicéron renverse, pour ainsi dire, l'analogie, en se conformant à l'usage commun du terme 'cité', non à son sens proprement stoïcien. La cité des hommes et des dieux est *comme* une cité, mais c'est la seule vraie cité ».

constitué des dieux, des hommes et de toutes les choses qui sont produites pour eux »¹. Il importe alors de préciser que ce ne sont pas *tous* les hommes mais *certain*s seulement, qui participent à la cité cosmique : ceux qui mettent en œuvre une droite raison² et qui sont de ce fait considérés comme des « citoyens du monde »³. Réciproquement, les « insensés » ou « vau-riens » (φαῦλοι) sont considérés comme des « exilés » (φυγάδα)⁴, une image que l'on retrouve chez Marc Aurèle qui les qualifie en outre d'« étrangers » (ξένοι) et d'« abcès » (ἀποστήματα)⁵. La distinction entre grande cité et petites cités, que reprennent les stoïciens romains⁶, se fait, on le voit, au bénéfice de la grande cité et au préjudice des petites dont les lois et la constitution sont considérées comme imparfaites et ne sont dénommées ainsi que par abus de langage⁷. La petite cité n'est, finalement, qu'un asile pour les insensés⁸. Cette hétérogénéité, qui donne le primat à la loi naturelle de la grande cité par rapport à celles, positives, de la petite – entendons le primat de l'autonomie sur l'hétéronomie – pourrait conduire à envisager le dépassement du politique comme un horizon pertinent. Cette hétérogénéité semble en effet disqualifier, par principe, tout système politique institué⁹. Un dépassement du

¹ Chrysippe, d'après Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XV, 3-5 = *SVF* II, 528, cité et traduit par V. Laurand qui renvoie également, et avec raison, à *SVF* II, 527.

² Encore une fois, comme le souligne V. Laurand, *op. cit.*, p. 80-81, Cicéron, *De legibus*, I, vii, 23, infléchit la position stoïcienne en posant une équivalence entre raison et droite raison qui conduit à faire de tous les hommes des membres de la cité cosmique. S'ils en sont les habitants, ils n'en sont pas citoyens, pourrait-on dire. V. Laurand, *op. cit.*, p. 81, commente ainsi : « La participation de l'homme à la raison n'est que le gage d'une possibilité qui est offerte à l'homme de participer à la Cité universelle (en somme, les insensés dans la cité universelle pourraient être comparés à des enfants, citoyens en puissance, à cette différence près que leur raison est tout autant pervertie qu'inachevée) ». Voir également P. A. Vander Waert, « Philosophical Influence on Roman Jurisprudence », *ANRW* II, 36, 7, 1994, p. 4851-4900, cité par V. Laurand dans le même sens.

³ Cette expression est attribuée à Diogène le cynique, cf. *DL* VI, 63 : « Comme on lui demandait d'où il était, il répondit : 'je suis citoyen du monde' ». (ἐρωτηθεὶς πόθεν εἶη, « κοσμοπολίτης », ἔφη). Traduction M.-O. Goulet-Cazé. Voir à ce propos, J. L. Moles, « Le cosmopolitisme cynique », dans M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, PUF, 1993, p. 259-280 et « The Cynics and politics », *art. cit.* Pour une critique de cette analyse qui distingue trois états du cynisme (la critique, la communauté des cyniques, l'extension à l'ensemble du monde converti au cynisme), cf. V. Laurand, *op. cit.*, p. 65-69 et pour une comparaison du cosmopolitisme de Diogène et de Musonius, *id.*, *Stoïcisme et lien social*, *op. cit.*, partie 3.

⁴ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 11i, p. 103, 9 W = *SVF* III, 328 : « Ils disent que tout insensé est un exilé dans la mesure où il est privé de loi et de constitution » Λέγουσι δὲ καὶ φυγάδα πάντα φαῦλον εἶναι καθ' ὅσον στέρεται νόμου καὶ πολιτείας κατὰ φύσιν ἐπιβαλλούσης, cité en partie par V. Laurand, *op. cit.*, p. 81, traduction très légèrement modifiée. Cf. chapitre 6, section 1. 3.

⁵ Marc Aurèle, *P* IV, 29 : « S'il est étranger au monde, l'homme qui ne sait pas connaître ce qui s'y trouve, non moins étranger qui ne sait pas connaître ce qui s'y passe. C'est un exilé celui qui se dérobe à la raison sociale (...) C'est un abcès du monde celui qui renonce et se soustrait à la raison de la commune nature ». Cf. chapitre 6, section 1. 3.

⁶ Voir notamment Sénèque, *De Otio*, IV, 1 ; Épictète, *Diss.*, II 15, 10 ; Marc Aurèle *P* VI 44.

⁷ Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 26, 172, 2 = *SVF* III, 327, cité ci-dessus.

⁸ Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, VI, 8, 14 = *SVF* III, 324 : « Comment, tu vas dire que les lois instituées sont fautives, ainsi que toutes les constitutions ? »

⁹ Sur l'origine cynique de la délégitimation des lois positive, cf. Philodème, *De Stoicis*, XX, 3-4, p. 103 (Dorandi) : « aucune cité, aucune loi parmi celles que nous connaissons, n'était à ses (scil. Diogène) yeux une cité ou une loi ». J. L. Moles, « The Cynics and Politics », dans A. Laks et M. Schofield (éds.), *Justice and Generosity*, Cambridge, Cambridge UP, 1995, p. 129-158, distingue cependant deux tendances dans le cynisme : une tendance dure avec Diogène qui refuse

politique, c'est bien ce qu'il semble possible de tirer de la critique du rapport que le tyran entretient par rapport à ceux qu'il domine dans un passage d'Épictète.

- Je puis jeter en prison qui je veux.
- Comme tu peux jeter une pierre.
- Mais je puis faire bâtonner qui je veux.
- Comme tu peux bâtonner un âne. Ce n'est pas là gouverner des hommes (*ἀνθρώπων ἀρχή*). Gouverne-nous comme des êtres raisonnables en nous montrant ce qui est utile, et nous suivrons. Montre-nous ce qui est nuisible et nous nous en écarterons. Tâche de nous rendre imitateurs fervents de ta personne, comme Socrate de la sienne. Lui, véritablement, menait les hommes en hommes (*ὁ ὡς ἀνθρώπων ἄρχων*), car il les disposait à lui soumettre leurs désirs, leurs aversions, leurs propensions et leurs répulsions. « Fais ceci, ne fais pas cela, sans quoi je te jetterai en prison », ce n'est point ainsi qu'on gouverne des êtres raisonnables. Mais plutôt « Fais ceci comme Zeus l'a ordonné, sans quoi tu en subiras une peine, un dommage ». Quel dommage ? Pas d'autre que celui de n'avoir pas fait ton devoir. Tu détruiras en toi l'homme fidèle, digne, modéré. Ne vas pas chercher de dommages plus importants que ceux-là.¹

Épictète critique ici le rapport hétéronome que *le tyran* établit à l'égard de ceux qu'il domine en qualifiant cette manière de gouverner de contraire à la nature de l'homme : « ce n'est pas un gouvernement d'hommes » (*οὐκ ἔστι τοῦτο ἀνθρώπων ἀρχή*), entendons un gouvernement qui s'adresse à des êtres raisonnables en les considérant comme tels. Un gouvernement fondé sur la menace et sur la peur ne peut s'appliquer légitimement à des êtres raisonnables, estime Épictète. Mais, dès lors, il semble que toute politique positive – la « petite cité » fondée sur des lois et des coutumes – se trouve disqualifiée. En effet, s'il n'y a pas d'autre mal que le vice, la loi qui punit par une amende ou par un châtement ne s'adresse pas véritablement à des hommes. Le tyran qui s'exprime ne ferait alors qu'exagérer les caractéristiques d'un système de gouvernement positif hétéronome qui réprimande les fautes par des sanctions pécuniaires et corporelles plus ou moins dégradantes, un système juridico-légal qui, de fait, fonctionne comme un ensemble de menaces pour quiconque entend enfreindre la loi. Le tyran ferait simplement un usage un peu plus illégitime d'un système de

la politique traditionnelle et prône un retour à une vie naturelle ; et une tendance moins radicale avec Onésicrite. L'auteur estime que c'est la tendance dure qui a eu le plus d'influence sur les stoïciens qui conservent la thématique du cosmopolitisme et, malgré la justification des cités concrètes dont nous allons parler, ne renoncent jamais à cette cité cosmique et à la prééminence de ses lois.

¹ Épictète, *Diss.*, III 7, 32-36. Ἀλλὰ δύναιμι ὄν θέλω εἰς φυλακὴν βαλεῖν. — Ὡς λίθον. — Ἀλλὰ δύναιμι ξυλοκοπήσαι ὄν θέλω. — Ὡς ὄνον. οὐκ ἔστι τοῦτο ἀνθρώπων ἀρχή. ὡς λογικῶν ἡμῶν ἄρξον δεικνὺς ἡμῖν τὰ συμφέροντα καὶ ἀκολουθήσομεν· δεικνυε τὰ ἀσύμφορα καὶ ἀποστραφησόμεθα. ζηλωτὰς ἡμᾶς κατασκευάσον σεαυτοῦ ὡς Σωκράτης ἑαυτοῦ. ἐκεῖνος ἦν ὁ ὡς ἀνθρώπων ἄρχων, ὁ κατεσκευακῶς ὑποτεταχότας αὐτῷ τὴν ὄρεξιν τὴν αὐτῶν, τὴν ἐκκλισην, τὴν ὀρμήν, τὴν ἀφορμήν. 'τοῦτο ποιήσον, τοῦτο μὴ ποιήσης· εἰ δὲ μὴ, εἰς φυλακὴν σε βαλῶ.' οὐκέτι ὡς λογικῶν ἡ ἀρχὴ γίνεται. ἀλλ' 'ὡς ὁ Ζεὺς διέταξεν, τοῦτο ποιήσον· ἂν δὲ μὴ ποιήσης, ζημιωθήσῃ, βλάβῃσῃ'. ποῖαν βλάβῃν; ἄλλην οὐδεμίαν, ἀλλὰ τὸ μὴ ποιήσαι ἃ δεῖ· ἀπολέσεις τὸν πιστόν, τὸν αἰδήμονα, τὸν κόσμιον. τούτων ἄλλας βλάβας μείζονας μὴ ζήτει. Traduction J. Souilhé.

gouvernement positif qui, du fait de son hétéronomie, serait par définition illégitime quand il concerne des êtres raisonnables. En ce sens, la qualité de la *politeia* en question ne fait rien à l'affaire. Même les cités les plus justes sont hétéronomes, ce qui ne laisse pas de poser problème pour quiconque prétend n'obéir qu'à la loi de la raison. On pourrait alors être tenté de tirer la conclusion qui semble s'imposer : être gouverné « comme des hommes » reviendrait à être gouverné sans lois fondées sur des sanctions matérielles, pécuniaires ou corporelles. Cela reviendrait à envisager une sociabilité parfaite qui n'aurait pas besoin de lois hétéronomes, une telle sociabilité étant en droit disponible pour tous puisqu'elle se fonde sur l'usage correct de sa raison. Par conséquent, l'enjeu souhaitable serait de sortir, à terme, d'un système de politique positive, c'est-à-dire de rompre avec les « petites cités » toujours fondées sur des lois positives.

On ne saurait pourtant tirer argument de ces éléments pour dire qu'Épictète ou les stoïciens en général envisagent comme souhaitable ou possible une communauté sans lois positives hétéronomes. Épictète ne franchit pas le pas¹, et ce n'est pas cette perspective que suivent les stoïciens. Les premiers stoïciens envisageaient déjà une certaine légitimation des petites cités et des lois positives. Malgré la distinction entre grande cité et petites cités les stoïciens affirment en effet que les petites cités *peuvent* être considérées comme « policées »², autrement dit comme « un ensemble de relations permises par la justice »³. La « petite cité » apparaît même comme le lieu où *peut*⁴ en effet se réaliser d'une certaine manière la justice⁵. Aussi a-t-on affaire à une certaine légitimation des lois positives. Par ailleurs, la réflexion sur la genèse des cités particulières, qui s'explique selon deux perspectives⁶, en assure en même temps la justification : la genèse des cités s'explique en fonction des circonstances⁷ et l'existence de la cité se justifie également en regard des rapports de propriété de terres et d'objets⁸. Les arguments visant à justifier les lois positives ou

¹ Voir par exemple Épictète, *Diss.*, I 12, 18 : « Eh quoi ! Est-il possible de fuir les hommes ? Et comment le pourrions-nous ? ». Traduction T. Bénatouïl, *Les stoïciens III*, *op. cit.*, p. 69.

² Voir notamment l'analyse, par V. Laurand, *op. cit.*, p. 81-93, du syllogisme de Cléanthe d'après Stobée, *Eclog.*, II, 7. 9, t. II, p. 103, 9, W = en partie *SVF* III, 328. Il propose notamment une analyse très fine de l'adjectif ἀστέιος, « policé ».

³ V. Laurand, *op. cit.*, p. 94.

⁴ Ce qui n'est bien entendu pas toujours le cas et donne lieu à une réflexion sur la valeur différenciée des constitutions qui conduit à choisir de participer ou non aux affaires comme nous allons le montrer.

⁵ V. Laurand, *op. cit.*, p. 93 et voir notre chapitre 6, section 2. 2.

⁶ Cf. V. Laurand, *op. cit.*, p. 95-100 et 100-120.

⁷ Philon d'Alexandrie, *De Josepho* 28 sq. = *SVF* III, 323 et l'analyse de ce texte par V. Laurand, *op. cit.*, p. 95-100.

⁸ Cicéron, *De Off.*, II, 73, et les analyses de A. A. Long, « Stoic philosophers on Persons, Property-ownership and Community », *BICS*, supplément 68, 1997, p. 13-31 et « Cicero's Politics in *De Officiis* », dans A. Laks et M. Schofield, *Justice and Generosity. Proceedings of the sixth symposium hellenisticum*, Cambridge, Cambridge UP, 1995, p. 213-140 ainsi que V. Laurand, *op. cit.*, p. 100-112.

expliquant l'origine des cités nous invitent à comprendre qu'elles sont devenues, de fait, l'horizon indépassable de la réflexion socio-politique, un point en-deçà duquel on ne peut plus revenir. Il n'est pas possible d'envisager la réalisation d'un « règne de la raison » pour la plupart et il n'est pas question que le sage, le philosophe, en d'autres termes l'homme éduqué « quitte son poste » dans la petite cité en allant fonder ailleurs une cité de sages. Cette cité cosmique existe de toute façon de fait et les sages en participent de fait. La *République* de Zénon devrait alors être comprise non pas comme une utopie¹ ou comme l'esquisse d'un cadre de vie entre disciples et maîtres dans l'école², mais comme « l'appartenance du sage, engagé (ou non) dans sa cité³, à un ordre plus haut »⁴, ce qui implique d'y lire déjà les germes d'un cosmopolitisme que l'on attribue généralement à Chrysippe⁵, mais qui implique également de distinguer ce cosmopolitisme stoïcien du cosmopolitisme cynique dont il s'inspire dans une certaine mesure⁶. Il n'est pas question d'envisager une sortie hors du politique, quelle que soit la qualité du gouvernement de la cité où l'on vit. La qualité de la *politeia* ne fait rien à l'affaire, mais en un sens différent de ce que nous affirmions précédemment : il s'agit cette fois de dire que le pire des régimes n'autorise pas la fuite hors de cette communauté. De fait, la sociabilité, qui est une expression altruiste de l'*οἰκειωσις*, ne se réalise concrètement que dans des cités particulières fondées sur des coutumes, sur des lois et sur des institutions particulières, ce qui semble justifier l'attention toute particulière que Cicéron attribue à ce niveau d'analyse dans le *De Officiis*⁷.

S'il n'est pas question de rompre avec la communauté réelle pour aller fonder ailleurs une communauté de sages, quelle que soit la qualité de la *politeia* en question, réciproquement, toute retraite hors de ces cités concrètes ou plus généralement hors de la communauté n'est que momentanée et/ou remplit une fonction à l'égard de la cité elle-même et des fonctions de sociabilité. Et, quoi qu'il en soit, il n'est jamais question de contrevenir aux lois de la cité à laquelle on est de

¹ C'est l'hypothèse de H. C. Baldry, « Zéno's ideal State », *JHS* 79, 1959, p. 3-15, que reprend dans une certaine mesure (cf. ci-dessous), M. Schofield, *The Stoic idea of the city*, Cambridge, Cambridge UP, 1991. Zénon se défend pourtant d'une telle interprétation en affirmant que sa République convenait aux lieux et aux temps dans lesquels il vivait (Philodème, *De Stoicis*, col. XII, 2-6). Voir à ce propos D. Obbink, « The Stoic Sage in the Cosmic City », in K. Ierodiakonou (éd.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 178-195.

² M. Schofield, « Zeno of Citium's anti-utopianism », in M. Schofield, *Saving the City. Philosopher-Kings and other Classical Paradigms*, Londres, Routledge, 1999, p. 51-68.

³ La possibilité que le sage soit ou non engagé ne remet pas du tout en cause son appartenance à telle ou telle cité, mais fait référence à la participation aux affaires dont nous allons parler.

⁴ V. Laurand, *op. cit.*, p. 77 qui reprend certaines analyse de D. Obbink, *art. cit.*.

⁵ Cf. à ce propos les développements de D. Obbink, *art. cit.*

⁶ Cf. ci-dessus.

⁷ En témoigne notamment la traduction de *καθῆκον* par *officium*. Cf. Première partie, introduction, et la référence à Voir l'analyse de C. Lévy, *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 523-526. Voir également V. Laurand, *op. cit.*, p. 32-40.

toute façon rattaché depuis sa campagne ou sa retraite¹. Le retrait de la société, ce que V. Laurand appelle très justement « le mouvement rétrograde de l'*oikeiōsis* »² concerne les communautés pédagogiques de maîtres et d'élèves qui doivent se préserver momentanément des dangers et des tentations générées par la société³, ou encore le Cynique d'Épictète dont la fonction démonstrative ne lui permet pas d'assumer les devoirs traditionnels de sociabilité⁴. La retraite de l'homme éduqué ne nous semble pas appartenir à cette séquence dans la mesure où elle s'inscrit moins dans une opposition entre devoirs traditionnels respectés ou non, que dans une opposition entre participation et abstention politique au sens strict du terme⁵.

Une fois que l'on pose la légitimité des petites cités et même le refus de s'en évader, on ne règle pourtant pas le problème de l'hétérogénéité entre autonomie impliquée dans le comportement de l'homme raisonnable et hétéronomie impliquée dans toute législation positive et cette question n'a pas fait l'objet de beaucoup d'attention. On se contente souvent de décrire l'articulation de la grande et de la petite cité en estimant que c'est l'action du sage qui la rend policée⁶, et mais on insiste peu sur le problème du respect des lois qui risque de créer une situation d'hétéronomie. Or, il est essentiel de préciser que la seule modalité de participation, pour le philosophe, consiste à n'obéir aux lois qu'en obéissant toujours à lui-même et pour les raisons qu'il se donne. Ou bien il estime, à raison, que le respect des codes est impliqué, quelle que soit la loi mais à condition bien entendu que celle-ci ne lui impose pas d'accomplir un acte injuste⁷, dans son rôle de citoyen de telle cité particulière⁸. La loi fonctionne alors comme un « thème d'exercice » (*ὑπόθεσις*)⁹. Il peut en également agir conformément à la loi dans la mesure où le contenu de la loi s'accorde avec ce qu'il estime être une

¹ V. Laurand, *op. cit.*, p. 126-127 : « Ces retraits n'ont d'autre but que celui d'un retour à la cité, armé de la vertu qui seule rend possible une participation à la vie politique qui ne soit pas participation à ses vices, car, par ailleurs, ce n'est pas dans l'isolement mais dans les liens qu'il réforme que le sage, ou le philosophe suffisamment avancé est amené à se rendre utile à ses concitoyens ». Voir également A. Erskine, *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*, Londres, Duckworth, 1990, p. 101.

² Cette expression apparaît notamment p. 130 et 131.

³ Épictète, *Diss.*, III 16, 10-13. Musonius, traité XI et cf. les développements de V. Laurand, *Stoïcisme et lien social à l'époque impériale*, *op. cit.*, première partie. Musonius conseille en effet d'enseigner aux champs en travaillant la terre, ce qui implique une exercice de l'âme et du corps, ce dont nous avons parlé au chapitre 7, section 3. 3.

⁴ Épictète, *Diss.*, III 22, 69-82. Cf. G. Reydams-Schils, *The Roman Stoics*, *op. cit.*, p. 55-58.

⁵ Nous en parlons de manière plus détaillée dans les paragraphes qui suivent.

⁶ Sur la place du sage dans la petite cité, voir, Stobée, *Eclog.*, II 7. 11b, t. II, p. 94, 7-17 W = en partie *SVF* III 611 ; D. Obbink et P. A. Vander Waerdt, « Diogenes of Babylon : The Stoic Sage in the City of Fools », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. XXXII, n° 4, 1991, p. 355-396 et V. Laurand, *op. cit.*, p. 139-142.

⁷ Cf. ci-dessus.

⁸ Épictète, *Diss.*, IV 7, 36, cité ci-dessus.

⁹ Sur cette notion, cf. chapitre précédent, section 2. 2.

fonction propre de l'homme. Le lien de conjugalité sera mis en œuvre, par exemple, parce qu'il y va de l'accomplissement de l'homme tel que les stoïciens l'envisagent¹. Or, *il se trouve* que cela entre en consonance avec la tradition et avec les lois d'Auguste sur le mariage – la *Lex Julia maritandis ordinibus* (18 av. J.-C) amendée par la *Lex Papia Poppea* (9 ap. J.-C.) – qui mettent en œuvre des mesures coercitives destinées à encourager le mariage et la procréation². Mais ce n'est pas d'abord pour obéir à une loi et encore moins par peur des amendes que le philosophe se marie et a des enfants, mais parce qu'il estime que cela est une bonne chose qui relève d'une fonction proprement humaine. Dans un cas comme dans l'autre n'obéit jamais du seul fait du code ou de la norme, mais en fonction d'une décision préalable, d'une raison qui *justifie* l'obéissance aux lois. Le philosophe n'obéit pas aux lois de manière irréfléchie « parce que c'est la loi ». Épictète fustige ce non-argument qui consisterait à dire « il faut parce qu'il faut »³.

¹ Cf. chapitre 6, section 2. 2.

² Sur ces lois et leur portée, cf. R. I. Franck, « Augustus Legislation on Marriage and Children », *California Studies in Classical Antiquity*, 8, p. 1975, p. 41-52, ainsi que E. Maldonado de Lizalde, *op. cit.* ; S. Treggiari, *op. cit.* ; P. A. Brunt, *Italian Manpower*, Oxford, Clarendon Press, 1987 (1971), Appendice 9, p. 558 et R. Villers, « Le mariage envisagé comme institution d'État dans le droit classique de Rome », *ANRW*, II. 14, 1982, p. 235-301. Pour la contestation de ces lois, cf. Suétone, *Auguste*, XXIV, 2 sq. et pour les deux discours qu'Auguste aurait prononcés en 9 face aux chevaliers contestataires, l'un adressé aux chevaliers mariés, l'autre aux chevaliers non mariés, cf. Dion, *Hist.*, LVI, 1-10.

Pour un exemple du rapport que le philosophe peut entretenir avec la législation, cf. V. Laurand, « Philosophie et politique : la 'référence' ambiguë de Musonius Rufus aux lois d'Auguste sur le mariage : une lecture croisée de Dion, *Histoire romaine*, LVI, 1-10 et de Musonius XIII-XV », dans P. Galand-Hallyn et C. Lévy (éds.), *La villa et l'univers familial dans l'antiquité et à la Renaissance*, PUPS, 2008, p. 147-167. L'auteur propose une analyse comparée des diatribes de Musonius consacrées au mariage et des deux discours que Dion Cassius attribue à Auguste. Les similitudes sont si importantes que l'on pourrait se demander si le propos de Musonius n'est pas « une sorte d'affirmation militante d'une valeur romaine devenue à la mode » (p. 149). Sa tâche consiste alors à analyser les légers – mais fondamentaux – déplacements entre les deux discours : Musonius fait de l'espèce humaine une priorité plus importante que la cité (contrairement à Auguste) et, d'autre part, la référence au mariage ne fait pas appel au seul désir sexuel, mais le désir de commerce (*ὁμιλία*) et de communauté (*κοινωνία*) se trouve redoublé par la nostalgie (*πρόθος*) de l'autre. Quant à la difficulté à concilier les deux aspects présents chez Musonius – dépassement du simple but procréatif et insistance sur cet aspect – V. Laurand montre que cela doit être compris dans deux perspectives différentes, la perspective de la cité cosmique d'une part et la perspective de la petite cité de l'autre. Musonius, qui sait que le vrai politique doit composer avec une foule d'insensés, pour les amener, par la loi à plus de raison, ne peut que louer Auguste ou des lois de ce genre. Il fixe une tâche au législateur qu'il va chercher dans un passé plus ou moins réel, largement reconstruit. Aussi, le discours de Musonius ne relève pas, comme l'estime S. Dixon, « The Sentimental Ideal of Roman Family », dans *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 99-113, de l'histoire de l'idéologie (p. 107). « La pensée musonienne du mariage devient beaucoup plus qu'une sorte d'affirmation militante d'une valeur romaine devenue à la mode à partir de la fin de la République, sous forme d'une sorte d'idéalisation des vertus conjugales. (...) En fait, c'est précisément, et parce qu'il a aussi en tête les réformes d'Auguste, que sa réflexion fournit au stoïcien Musonius l'occasion de penser les rapports humains à travers la notion de conjugalité, et de penser, dans le même temps, et souvent (mais pas toujours) par différence avec les législations existantes (dont celle d'Auguste), l'action du législateur dans une cité d'insensés, par nature récalcitrante aux décrets de la loi universelle » (V. Laurand, *art. cit.*, p. 149. Cette réflexion est donc un autre exemple de la différence, sous une apparente similitude, entre le discours philosophique et le discours dominant.

³ Épictète, *Diss.*, III 9, 4.

L'hétérogénéité n'implique donc aucune sortie du politique mais une certaine manière d'obéir qui préserve l'autonomie dans une structure hétéronome, ce qui se fonde sur une certaine manière d'obéir « en acteur ». Il n'est pas question de s'opposer au régime en place, nous l'avons dit. Il ne s'agit pas du tout de rompre avec un système hétéronome. Mais de ce que le système législatif est hétéronome et, par suite, ne traite pas les hommes comme des êtres de raison, il ne s'ensuit pas que les hommes soient condamnés à l'hétéronomie. Ils peuvent, en obéissant d'une certaine manière, conserver leur autonomie. Cette autonomie caractéristique de l'être raisonnable et que seul préserve l'homme éduqué est à transmettre et tel est le rôle du philosophe, du sage ou du Cynique chez Épictète¹. L'enjeu est d'apprendre à autrui, du moins ceux qui peuvent entendre, à être autonomes, à se gouverner eux-mêmes. La seule politique qui vaille serait bien une politique de la raison dont le Cynique serait le paradigme et l'instigateur, substitut stoïcien de Socrate, mais elle n'implique aucune sortie hors du politique.

Si la participation à la vie de la cité est un fait non négociable sauf exceptions, nous l'avons dit, si le respect des lois n'est par conséquent, pas non plus négociable, la préservation de son autonomie par le philosophe lui permet en revanche de choisir de participer ou non à la vie politique au sens strict du terme, et permet d'y participer ou de s'abstenir de manière idoine qui préserve l'absence de trouble². Toute abstention de principe est bannie³, aussi bien que tout engagement de principe. En revanche, ce sont les *circonstances* qui permettent à l'homme éduqué de décider si oui ou non il est convenable de participer, l'enjeu étant toujours d'être utile⁴. C'est à partir de l'autonomie que se décide ou non la participation, en prenant en compte les circonstances dans une appréciation pertinente de la qualité de la *politeia* en question : le sage participera à la vie de la cité *si rien ne l'en empêche*⁵, par exemple si la qualité de la constitution⁶ ne rend pas nulle et non avenue toute

¹ Épictète, *Diss.*, III 22, 83-84 : « Peux-tu songer à une politique (πολιτεία) plus noble que celle dont il s'occupe (πολιτεύ[ε]ται) ? » *σαννίων, μείζονα πολιτείαν ζητεῖς, ἢς πολιτεύ[ε]ται* ; Traduction J. Souilhé.

² V. Laurand, *op. cit.*, p. 132 : « La citoyenneté parfaite se définit dans la grande cité à partir de laquelle s'estime la valeur de la participation à la petite cité ».

³ Cf. la critique des épicuriens par Épictète, *Diss.*, II 20. Également, Sénèque, *De Otio*, VII, 4 : « La contemplation est au programme de toutes les écoles : d'autre en font le but de leur vie ; pour nous, c'est un mouillage au lieu d'être un port ». Traduction WV.

⁴ Sénèque, *De Otio*, VI, 2 : « Dans quel esprit le sage s'isole-t-il dans le repos ? Avec la conviction qu'il servira activement, même alors, l'intérêt de la postérité » (*Quo animo ad otium sapiens scedit ? ut sciat secum quoque ea acturum, per quae posteris prosit*). Traduction WV.

⁵ *DL* VII, 121.

⁶ Sénèque, *De Otio*, VIII, 1 : « Nos maîtres stipulent que le sage ne mettra pas la main aux affaires dans n'importe quelle cité » (*Negant nostri sapientem ad quamlibet rempublicam accessurum.*). Traduction WV.

intervention¹. L'articulation entre grande cité et petite cité, autrement dit l'« attitude du sage dans la cité des fous », se distingue tout autant de l'abstention de principe que de l'investissement sans réserve, et elle oscille plutôt, *selon les circonstances*, entre investissement – toujours avec réserve – et abstention – toujours circonstancielle. Retraite aussi bien que participation ont, de toutes façons, un enjeu politique indéniable².

9. 2. 2. Effets de dysfonctionnement

Si ce n'est la reformulation du problème en termes de jugement de valeur, les remarques qui précèdent ne sont pourtant pas neuves, dira-t-on avec raison. Il ne nous appartenait pas, en effet, en fonction de la perspective que nous avons adoptée pour traiter notre objet de recherche, de proposer d'interprétation originale à ce sujet. Il nous a en revanche semblé important d'insister sur l'hétérogénéité entre grande et petite cité et de la formuler en terme de rapport différencié à la loi (autonomie *vs* hétéronomie), une hétérogénéité qui conditionne en effet les modalités de leur articulation. Plus importantes encore nous semblent être les *conséquences* que l'on peut tirer de cette manière d'obéir, en analysant les effets en retour de cette manière d'obéir qui permet de conserver son autonomie au cœur de l'hétéronomie : quand on obéit comme le philosophe obéit, quand on obéit « en acteur », les codes et les lois se trouvent, en tant que tels, dysfonctionner. En effet, ils ne fonctionnent plus comme des discours efficaces. Dans la mesure où le respect des codes et des ordres s'inscrit dans une obligation liminaire à l'égard de soi-même et de sa place dans l'économie cosmique, dans la mesure où le lien d'obligation n'est en définitive fondé sur rien d'autre que sur soi-même, il est possible de dire qu'une problématisation de l'obligation se fait jour. Donner des raisons à l'ordre et à la loi – l'obligation hétéronome – et la justifier, poser un principe interne pour le respect des codes – une obligation à l'égard de soi-même et de la raison cosmique – est en effet une manière de

¹ Sénèque, *De Otio*, VIII, 1-3, en tire des conséquences extrêmes puisqu'il affirme que de fait, aucune cité n'est assez peu corrompue pour permettre au sage de s'y investir : « Or, elle (*scil.* la république) se dérobera toujours à qui y regardera de près. (...) Si je veux les passer toutes en revue, je n'en trouverai pas une qui puisse s'accommoder du sage ou dont le sage puisse s'accommoder. Et si la république telle que nous la concevons est impossible à rencontrer, l'oisiveté devient une nécessité pour tous, puisque la seule chose qu'on puisse en réalité préférer à l'oisiveté n'existe en réalité nulle part » (*semper autem deerit fastidiose quaerentibus (...) Si percensere singulas uoluero, nullam inueniam, quae sapientem, aut quam sapiens pati possit. Quod si non inuenitur illa respublica, quam nobis fingimus, incipit omnibus esse otium necessarium, qui, quod unum praeferrere poterat otio, nusquam est*). Traduction *WV*.

² V. Laurand, *op. cit.*, p. 133 : « La participation à la grande cité est toujours en même temps participation à la petite : la spéculation philosophique en tant qu'acte politique de la grande cité, a toujours lui aussi un écho politique dans la petite cité et le pouvoir qui y règne ne s'y trompe pas ». Dans *Stoïcisme et lien social*, *op. cit.*, partie III, V. Laurand envisage en outre la portée subversive de l'abstention qui peut en effet aller jusqu'à la désobéissance, ce que nous avons évoqué dans la section précédente.

réfléchir au lien d'obligation mais également de *montrer* qu'il est possible d'y réfléchir. Nous avons montré que le « dispositif d'évaluation » *débordait* le politique au sens positif du terme en représentant une autre acception, plus relevée, du politique qui explique et justifie la participation – ou pas – à la vie politique de la petite cité, et qui fonde également les modalités d'action dans le cadre concret de la petite cité. Mais c'est un *dysfonctionnement* qui apparaît à présent, dans la mesure où les codes et les lois perdent localement, chez les philosophes, de leur efficacité en tant que tels.

9. 3. Effet en retour sur les rapports de pouvoir. Perspective historique

On pourrait cependant objecter que les stoïciens n'innovent pas et qu'ils ont en Socrate obéissant aux lois d'Athènes un illustre prédécesseur¹. En effet, c'est une décision qui lui est propre qui conduit Socrate à respecter des lois qui le condamnent à mort. Cette analyse se justifie pourtant dans la mesure où, pas plus chez les stoïciens que chez Socrate cette perspective ne nous semble avoir été suffisamment explorée. D'autre part, cette remarque prend toute son importance à propos des stoïciens romains dans la mesure où l'obéissance aux lois pour des raisons préalables prend un sens différent en fonction du contexte historique, de la même manière que M. Horkheimer assignait un sens et une portée différente au scepticisme en fonction du contexte historique dans lequel il émerge². Obéir à autrui et respecter tous les codes et toutes les lois en n'obéissant toujours qu'à soi-même contribue à faire dysfonctionner codes, lois et ordres en tant que tels puisqu'ils ne sont plus alors des discours efficaces, et cette manière d'obéir qui préserve toujours l'autonomie de celui qui obéit est en

¹ Telle est la thématique du *Criton*. Socrate choisit de respecter des lois qui imposent pourtant une sanction injuste. Son obéissance n'est pas le fruit d'une habitude et ne dépend pas de la peur de représailles éventuelles puisqu'il encourt déjà la peine maximale. Son obéissance est basée sur un ensemble de justifications raisonnables qu'il expose à Criton dans la prosopopée des Lois. Une obéissance motivée n'est plus une obéissance hétéronome et la loi n'est que le prétexte au seul discours efficace légitime qui soit, à savoir le discours intérieur qui, comme décision, motive mon action. Sur le philosophe « irrécupérable », voir notamment la Préface de *Signes*. Nous remercions B. Gigandet de nous avoir suggéré ce rapprochement. Nous nous référons en outre à l'analyse de M. Revault d'Allonnes « Merleau-Ponty, le philosophe et la politique », dans R. Barbaras (éd.), *Chiasmi international. Revue trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*, 3, *Mimésis*, 2001, p. 131-148.

² M. Horkheimer, « Montaigne et la fonction du scepticisme », dans *Théorie critique, Essais*, Payot, traduction de G. Coffin, O. Masson et J. Masson, 1978. « L'obéissance que Montaigne a prêché en bon sceptique valait pour une royauté qui se trouvait en conflit avec des puissances réactionnaires. L'obéissance envers les dictatures modernes, auxquelles le sceptique d'aujourd'hui s'adapte, participe du cortège qui conduit à la barbarie », p. 291. Et T. Bénatouil de synthétiser la thèse de l'auteur dans *Le scepticisme*, Paris, GF-Flammarion, 1997, p. 136 : « Selon Horkheimer, le scepticisme doit être compris par rapport aux transformations socio-économiques et sociales de l'époque où il voit le jour ».

même temps une manière de problématiser l'obligation¹, ce qui prend un sens tout particulier aux premiers siècles de notre ère.

Si l'intériorisation du gouvernement de soi n'est pas neuve dans la philosophie grecque, elle prend en effet une portée toute particulière dans le contexte socio-politique romain. Cette remarque nous conduit à aborder un autre niveau d'analyse, un autre niveau épistémique où la position de tel auteur ou de tel courant n'est considérée que comme un discours parmi d'autres discours. Nous empruntons à M. Foucault cette méthode *historique* de lecture des textes. Par « méthode historique », nous faisons référence à une approche qui considère le texte comme un document « parmi d'autres », une méthode qui distingue les thèses des systèmes de représentations à partir desquels elles émergent² et qui s'intéresse essentiellement à ces derniers et à leur évolution, ce que M. Foucault appelle « problématisation »³. Cette notion désigne l'activité propre de la pensée,

¹ V. Laurand, *Stoïcisme et lien social*, *op. cit.*, partie III envisage cet aspect dans une certaine mesure et dans une autre perspective en définissant une forme stoïcienne d'obligation comme « réponse à l'obligeance d'un autre », ce à quoi il rattache la question du bienfait telle qu'elle apparaît chez Sénèque. Voir également « Sénèque et l'organisation politique des affections sociales : les théories concurrentes du *De clementia* et du *De beneficiis* », *art. cit.*, p. 73-83. Nous avons choisi d'envisager la question sous l'angle de l'opposition entre autonomie et hétéronomie et c'est dans cette mesure que les stoïciens problématisent le rapport. Cf. ci-dessous. Ce qui ressort de l'analyse des bienfaits restent en revanche très conformiste et une manière de produire un discours de légitimation voire d'incitation susceptible de maintenir en place une structure de gouvernement qui donne aux puissants riches et reconnus la part belle.

² Voir notamment, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, préface, p. xii-xiv. « N'est-il pas possible de faire une analyse des discours qui échapperait à la fatalité du commentaire en ne supposant nul reste, nul excès en ce qui a été dit, mais le seul fait de son apparition historique ? Il faudrait alors traiter les faits de discours, non pas comme des noyaux autonomes de significations multiples, mais comme des événements et des segments fonctionnels, formant système de proche en proche. Le sens d'un énoncé ne serait pas défini par le trésor d'intentions qu'il contiendrait, le révélant et le réservant à la fois, mais par la différence qui l'articule sur les autres énoncés réels et possibles, qui lui sont contemporains ou auxquels il s'expose dans la série linéaire du temps. Alors apparaîtrait l'histoire systématique des discours ». Voir également « Michel Foucault, *Les mots et les choses* », entretien avec R. Bellour, *Les lettres françaises*, n°1125, 31 mars-6 avril 1966, p. 3-4, (*Dits et Écrits*, I, *op. cit.*, texte n°34, p. 526-532) : « Par archéologie, je voudrais désigner non pas une discipline, mais un domaine de recherche qui serait le suivant. Dans une société, les connaissances, les idées philosophiques, les opinions de tous les jours mais aussi les institutions, les pratiques commerciales et policières, les mœurs, tout renvoie à un certain savoir implicite propre à cette société. (...) Toutes ces pratiques, je les prends au niveau des traces, c'est-à-dire presque toujours des traces verbales. L'ensemble de ces traces constitue une sorte de domaine constitué comme homogène : on ne fait *a priori* entre les traces aucune différence, et le problème est de trouver entre ces traces d'ordre différent suffisamment de traits communs pour constituer ce que les logiciens appellent les classes, les esthéticiens, des formes, les gens des sciences humaines, des structures, et qui sont l'invariant commun à un certain nombre de traces. (...) Il ne doit pas y avoir de choix privilégié. Il faut pouvoir tout lire, connaître toutes les institutions et toutes les pratiques. Aucune des valeurs reconnues traditionnellement dans l'histoire des idées et de la philosophie ne doit être acceptée comme telle. On a affaire à un champ qui ignorera les différences, les importances traditionnelles. Ce qui fait qu'on traitera dans la même foulée, *Dom Quichotte*, Descartes et un décret sur la création des maisons d'internement par Pomponne de Bellièvre. On s'apercevra également que les grammairiens du XVIII^e siècle ont autant d'« importance » que les philosophes reconnus à la même époque. (...) Les choix qu'on peut faire sont inavouables, et ne doivent pas exister. On devrait tout lire, tout étudier. Autrement dit, il faut avoir à sa disposition l'archive générale d'une époque à un moment donné. Et l'archéologie est, au sens strict, la science de cette archive ».

³ Sur cette notion, voir l'introduction générale et les références aux textes de M. Foucault, notamment *Dits et Écrits*, II, *op. cit.*, textes n°342 et n°350. Cela fait référence à la manière dont un objet entre, dans une certaine mesure, dans le champ de la pensée et à la manière dont cette prise en compte évolue et se transforme.

susceptible de faire bouger les lignes et à faire entrer de nouveaux objets dans le champ de la pensée. Il importe de préciser que l'on change alors de focale épistémologique et que les « rapports de pouvoirs » ne renvoient plus à la même chose que ce à quoi ils renvoyaient dans les deux sections précédentes. On passe d'une analyse interne – les rapports de pouvoir tels qu'ils apparaissent dans les saynètes des *Entretiens* par exemple ou tels qu'ils sont théorisés dans le système stoïcien – à une analyse historique – le propos d'Épictète dans le cadre des rapports de pouvoir caractéristiques d'un moment historique donné, des rapports qui ne se réfèrent pas à des instances personnelles « détenant » « le » pouvoir, mais aux modalités caractéristiques selon lesquelles les jeux de pouvoirs se nouent, ce qui fait pouvoir, le système de représentations¹ dominant et agissant.

Concrètement², la mise en question de la notion d'obligation et la promotion d'une forme d'obligation à soi-même et comme partie d'un tout cosmique s'oppose, dans le monde romain, à un type de discours où le lien d'obligation hétéronome est évident, autrement dit non problématisé : le lien d'autorité joue en effet un rôle essentiel dans le monde gréco-romain des premiers siècles avant et après notre ère puisque l'*auctoritas*, qui dit tout à la fois l'origine, le pouvoir et l'influence³, est l'élément dynamique du *mos maiorum*⁴. L'autorité se définit comme une manière de commander qui se distingue aussi bien de la violence que de la persuasion, mais qui repose sur la hiérarchie dont chacun reconnaît la justesse et la légitimité. Elle se distingue également du pouvoir (*potestas*) par son ancrage dans le passé, en précisant néanmoins que ce passé n'est pas moins présent dans la vie réelle de la cité que le pouvoir et la force des vivants⁵. L'autorité est un concept proprement romain fondé sur une alliance avec la tradition et la religion : autorité, religion et tradition sont les trois aspects essentiels qui reposent toujours sur la force liante de l'événement inaugural de la fondation de Rome⁶. S'engager en politique consiste dès lors à conserver la fondation de la cité de Rome qui est un

¹ Nous employons cette expression en un sens foucauldien et non pas selon l'acception technique qu'elle revêt chez les stoïciens.

² Il est intéressant de remarquer que F. Millar et R. Mac Mullen font tous deux d'Épictète un témoin de son temps, certes partiel et partial, mais important.

³ DELL, p. 103, s. v. *auctoritas*.

⁴ Sur cette notion, son lien avec celle d'autorité et leur importance dans l'Empire gréco-romain, on se reportera au texte d'H. Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? » dans *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, qui s'appuie sur les analyses de l'historien Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, encore pertinentes. Voir également H. Heinze, « *Auctoritas* », *Hermes* 3, juillet 1925, p. 348-366 ; A. Magdelain, *Auctoritas Principiiis*, Paris, Les Belles Lettres, 1947 et J. P. V. D. Baldson, « *Auctoritas, dignitas, otium* », *The Classical Quarterly*, New Series 10, Mai 1960, p. 34-50.

⁵ Cicéron, *De Legibus*, III, xii, 38 : c'est le Sénat qui a l'autorité, tandis que le peuple a le pouvoir.

⁶ H. Arendt, *op. cit.*, p. 158-159 : « Au cœur de la politique romaine, depuis le début de la république jusqu'à la fin de l'ère impériale, se tient la conviction du caractère sacré de la fondation au sens où une fois que quelque chose a été fondé il demeure une obligation pour toutes les générations futures ».

événement unique et irrépétable¹ et dont la dimension religieuse est indéniable. Toute autorité dérive de cette fondation. On ajoute à tout moment le poids entier du passé. *Auctoritas*, vient en effet du verbe *augere* qui signifie « augmenter »². Et c'est précisément la fondation qu'il s'agit d'augmenter. Ceux qui sont dotés d'autorité, ce sont les anciens, le Sénat ou les *patres* qui l'avaient obtenue par héritage et par transmission de ceux qui avaient posé les fondations pour toutes les choses à venir, les ancêtres, que les Romains appelaient pour cette raison *maiores*. L'autorité des vivants est par conséquent toujours dérivée. Elle dépend des *auctores imperii Romani conditoresque* selon la formule de Pline³, c'est-à-dire de l'autorité des fondateurs, qui n'étaient plus parmi les vivants. Le caractère autoritaire de l'« augmentation » des anciens se trouve dans le fait qu'elle est un simple avis, qui n'a besoin pour se faire entendre ni de prendre la forme d'un ordre, ni de recourir à la contrainte extérieure. « Plus qu'un conseil et moins qu'un ordre, un avis auquel on ne peut passer outre sans dommage » écrit Mommsen⁴, qui poursuit « la volonté et les actions du peuple sont, comme celles des enfants, exposées à l'erreur et aux fautes et demandent donc une 'augmentation' et une confirmation de la part du conseil des anciens ».

Or c'est ce type de lien qui caractérise le fonctionnement du monde romain traditionnellement. Quand R. Mac Mullen analyse ce qu'il appelle de façon très critique le « déclin » de Rome⁵, il décrit une situation complexe caractérisée par une prolifération des éthiques concurrentes au détriment du *mos maiorum* fondé sur l'*auctoritas*, autrement dit au détriment des fondements d'un monde qui est en train de devenir un « ancien monde ». La valeur foncière est remplacée par la valeur argent ; la fixité des positions sociales s'affaiblit. Ce qui est en train de devenir un « ancien monde » aux premiers siècles de notre ère, se caractérise en effet par un système de dépendance en chaîne où l'on distingue le groupe des bienfaiteurs et le groupe de ceux qui sont dépendants⁶. Seule la ritualisation d'un rapport d'interdépendance moralisée permet d'expliquer

¹ D'où l'impossibilité à fonder ailleurs des colonies.

² OLD, s. v. *augeo* et DELL, p. 105, s. v. *augeo*.

³ Pline, *Histoire naturelle*, XXII, 3.

⁴ Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, p. 1034; 1038-1039.

⁵ R. Mac Mullen, *Le déclin de Rome et la corruption du pouvoir*, tr. fr. A. Spiquel et A. Rousselle, Paris, Les Belles Lettres, 1991 (1988). R. Mac Mullen s'interroge notamment au chapitre 1 sur ce terme un peu vague et convenu à partir d'une enquête sur le fonctionnement du pouvoir en montrant au cours de son analyse que ce qu'on appelle « déclin » en se fondant sur des chiffres, des pertes de territoire, des défaites – bien réelles – sont en réalité les conséquence d'une crise et d'une mutation dans les rapports de pouvoir, ce qu'il attribue à la « privatisation » du gouvernement.

⁶ Le *De beneficiis* de Sénèque est un témoignage exemplaire de cette relations mais également de l'usage que Sénèque en fait. Voir à ce propos B. Inwood, « Politics and Paradox in Seneca's *De Beneficiis* », dans A. Laks et M. Schofield, *Justice and Generosity*, Cambridge, Cambridge UP, 1995, p. 241-265. Il montre que le traité porte à la fois sur une vertu individuelle et sur le fonctionnement social romain. Il souligne le paradoxe d'un écrit philosophique à l'arrière-plan socio-politique. Le sage est finalement celui qui sait contrôler ce qu'il reçoit et les conditions dans lesquelles il est

qu'un très petit nombre de puissants établis¹ puisse, indépendamment de l'appareil d'État, l'emporter sur une masse beaucoup moins nombreuse². Cela se traduit par exemple, par l'admission d'un plus faible dans la *fides* d'un plus fort et, par suite, par la recherche d'un *patronus*, ce qui, affirme R. Mac Mullen, « était chose courante dans toute la portion occidentale de l'Empire »³, une inscription sur une plaque ornant le mur de l'*atrium* du protecteur attestant généralement du contrat⁴. C'est moins une société de face à face qu'une société de dépendance en chaîne qui empêche que se crée ce que l'on pourrait appeler, de manière anachronique, une « conscience de classe »⁵. Ce réseau de dépendance que chacun tisse pour lui-même et pour tout un chacun constitue une structure de pouvoir à la fois souple et stable⁶, relativement indépendante des gouvernements et de leurs éventuels forfaits : « les plus atroces une fois renversés, laissent intact l'essentiel du dispositif »⁷. De même, dans ce système de dépendance, l'arbitraire est possible et ne lèse pas l'État, même si la cruauté d'un Verrès heurte Cicéron⁸. Or, le développement des arbitres dont certains

destinataire des *beneficia*. Sur ce traité, voir également, F. R. Chaumartin, *Le De beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*, Paris, Les Belles Lettres, 1985. Également V. Laurand, « Sénèque et l'organisation politique des affections sociales : les théories concurrentes du *De Clementia* et du *De beneficiis* », *art. cit.*, p. 73-83 où il distingue cette manière de penser le lien social d'une autre, caractéristique du *De Clementia*. « Abandonnant un modèle où le prince apparaît la clef de voûte de la société, c'est-à-dire aussi le seul principe régulateur de la société, il montre que celle-ci tient par elle-même, par ses inclinations profondes, qui s'expriment non plus dans les relations verticales entre un souverain et son peuple, mais dans les relations horizontales des membres de ce peuple. Sénèque conserve cependant ce cadre qui constituait déjà celui du *De Clementia* : celui que nous avons déterminé comme infra-légal, où la loi intervient comme en second, toujours comme norme, mais qui ne saurait toucher en elle-même le cœur des relations. En somme, le principe de régulation du tissu conjonctif de la société lui demeure interne ». (p. 73).

¹ R. Mac Mullen, *op. cit.*, p. 187 : « Un grand nombre de décisions se prenait chaque jour dans tout l'empire conformément à leur volonté plutôt que conformément à la loi, à l'empereur ou à ses représentants. De plus ces décisions étaient celles qui comptaient, celles qui concernaient la propriété, les déplacements, le choix d'une carrière, la réussite dans l'agriculture, le commerce ou la banque ; quelquefois même l'intégrité physique personnelle. Ces hommes s'intégraient parfois dans des décisions prises par le gouvernement impérial et municipal, là où on se serait attendu à voir les pressions s'exercer dans la direction diamétralement opposée. Mais l'Empire, dans ses meilleures périodes [...] ne disposait que d'une bureaucratie infime, une poignée de fonctionnaires, soutenus parcimonieusement par des soldats affectés à des tâches civiles ; aussi l'énergie et l'obstination que les empereurs du principat pouvait mobiliser au service de leur tâche telle qu'ils l'envisageaient n'allèrent jamais bien loin. Le champ était d'autant plus libre pour les hommes de fortune et d'influence, les hommes de grande lignée et de prestige, riches et *potentes* ».

² R. Mac Mullen, *op. cit.*, p. 187-188 : « Je me suis centré sur la manière dont une poignée de gens pouvait contraindre une masse nombreuse à l'obéissance sans qu'ils aient jamais été investis d'aucune autorité formelle. (...) La solution romaine a ritualisé et moralisé la dépendance et ainsi ancré les gens dans des relations stables les uns vis-à-vis des autres »

³ R. Mac Mullen, *op. cit.*, p. 188.

⁴ Cf. Plutarque, *Præcepta gerendae reipublicae*, 814C ; Polybe, XX 9, 11 ; Suétone, *César*, dans *Vie des douze César*, XXIII, 2.

⁵ R. Mac Mullen, *op. cit.*, p. 188 : « Les dépendants avaient besoin de la force qu'ils recevaient d'en haut [...] Ils attendaient la sécurité et bien plus ; ce faisant, ils se tournaient vers le haut, rarement vers leurs pairs. Ainsi, la loyauté envers ceux de leur propre condition, un sentiment d'appartenance de classe ne put jamais se développer », p. 188

⁶ C'est ce que veut dire l'orateur Libanius quand il parle encore, dans l'Antiquité tardive, de position assignée et d'« ordre normal » (*Orat*, XLVII, 22).

⁷ R. Mac Mullen, *op. cit.*, p. 190.

⁸ Cicéron, Première action contre Verrès et Seconde action contre Verrès, dans *Discours*, tomes II-IV.

étaient nommés par le tribunal (alors que cette fonction était associée comme un devoir à la position de magnat local) aussi bien que de la vénalité des charges (c'est-à-dire le fait, pour ceux qui occupent des places, petites ou plus importantes, de bénéficier de revenus conséquents sous la forme de pourboires ou de cadeaux selon le cas, dont R. Mac Mullen analyse de progrès chez les décurions et les soldats d'un côté et chez les avocats de l'autre¹) débouche sur un système de corruption généralisé où le pouvoir et la richesse ne sont plus forcément associés à la respectabilité liée à la possession foncière mais où l'argent, plus ou moins légitimement gagné, fonde à l'inverse une certaine respectabilité et où la position que l'on occupe, simple serviteur auprès d'un grand ou bien, à l'inverse, responsable politique plus ou moins haut placé, devient une occasion de revenus substantiels en échange de faveurs et de services. Cicéron s'élevait dans son temps contre les exactions de Vérès et Pline rechigne à ce genre de pratiques. Pour autant, elles en viennent à relever de l'habitude (*consuetudo*) et passent, pour certaines, dans le domaine de la légalité. L'économie des rapports de pouvoir s'en trouve singulièrement affecté². Ce qu'il faut bien appeler « corruption » contribue à une modification substantielle de l'économie des rapports de pouvoir. L'achat devient une chose en soi, personne ne doit rien à personne. Par conséquent, ce type de rapport ne se prête pas au calcul de besoins à long terme, dans leur complexité, et les relations impliquant autre chose que le souhait d'une possession matérielle ont beaucoup moins de chance de se développer. Le lien d'obligation et les rapports fondés sur l'honneur s'étiolent. Aussi bien dans l'ancien que dans le nouveau monde, il y avait une vaste place pour la convoitise et l'égoïsme ; mais seul l'ancien monde – dont beaucoup des traits caractéristiques ont survécu jusqu'au bas Empire – laissaient place à la forme romaine de l'honneur³. De telles pratiques sont désavouées, mais pas par tous, pas toujours et la tendance est généralement à la conciliation entre le « le monde des propriétaires » où l'on « savait où et qui vous étiez et où vous seriez le lendemain », et un système où l'aide des puissants s'échange contre de

¹ R. Mac Mullen, *op. cit.*, p. 203 : « Il était très inconvenant – et aux débuts de l'Empire absolument illégal – de percevoir de l'argent pour la défense d'un ami ou d'un dépendant. On s'acquittait de pareille obligation par pur sens de l'honneur ». Cf. l'attitude de Pline, *Ep.*, I 7, 2 ; 6 à l'égard d'un correspondant pressant qui lui envoyait des dattes afin qu'il soit moins enclin à défendre tel client. Il promet seulement de ne pas prendre l'accusé pour son propre client tout en remerciant pour les dattes « succulentes ».

² R. Mac Mullen, *op. cit.*, p. 203 : « Avec le temps, la loi rejoignit la réalité et de modestes honoraires furent par elle autorisés, à condition qu'ils n'aient pas fait l'objet d'une quelconque entente préalable ». Cf. sur ce point Pline, *Ep.*, 5, 13, 6-8. L'une des dispositions de la *Lex Cincia* interdisait de payer pour une plaidoirie devant une cour de justice. Cf. Tacite, *Annales*, XI, 6).

³ R. Mac Mullen, *op. cit.*, p. 263-264.

l'argent, ce qui ne permet pas que la moindre structure prenne forme. Aussi a-t-on affaire à une prolifération d'éthiques – au sens large du terme – concurrentes¹.

On pourrait croire qu'Épictète est bien étranger à tout cela, lui qui ne choisirait pas entre ces valeurs qui n'en sont pas : une terre, un trésor, un poste et dénonçant plutôt cette pratique de corruption généralisée². Pourtant, dans la mesure où la référence au « dispositif d'évaluation » qui se réalise dans une manière d'agir « en acteur » contribue à la problématisation d'une notion qui vient affecter les fondements d'une certaine configuration stratégique, il est lui aussi du côté de ces « dissidents ». Au niveau des thèses et surtout des valeurs défendues, les stoïciens sont nettement plus proches des discours de la tradition que des discours contemporains qu'Épictète critique notamment à travers la figure de l'affranchi parvenu et grossier dont Épaphrodite est le représentant significatif. En effet, les qualités morales du sage et les cinq items du *mos maiorum* – *fides*, *pietas*, *majestas*, *virtus*, *gravitas* – ont plus que des affinités. À *fides* correspondrait la *πίστις*, à *pietas*, l'*εὐσέβεια*, à *majestas*, la distinction caractéristique de l'homme qui se sait partie du dieu, à la *virtus* la dimension athlétique du travail de soi sur soi, la *gravitas* étant pour sa part impliquée dans le principe de soumission qui fonde la théorie des rôles. Le « dispositif d'évaluation » stoïcien auquel Épictète fournit un modèle d'expression participe pourtant d'une opération de problématisation similaire à celle de tous ceux qui posent un autre critère de leur action que l'autorité des Anciens, ou qui posent tout simplement de nouvelles valeurs. En effet, prôner d'autres valeurs que les valeurs existantes souligne bien le fait que la tradition n'est plus un lien contraignant, ce qui n'est pas sans conséquences si l'on prend en compte la configuration stratégique du monde gréco-romain. À cette différence près qu'Épictète, comme d'ailleurs les autres stoïciens, pose moins un autre système de valeur – cela avait déjà été fait bien avant – qu'une autre manière de penser l'évaluation et sa portée dans le cadre de la constitution de soi et d'autrui, aussi bien que de la vie heureuse.

¹ R. Mac Mullen, *op. cit.*, p. 215 : « Dans ce tableau d'ensemble du gouvernement, on doit reconnaître la présence de systèmes éthiques au pluriel. (...) En conflit avec leurs valeurs [celle de l'esclave (voleur) ou du soldat (volé), que l'on peut à assez juste titre appeler conventionnelles], il y avait quelques autres choix affirmés avec succès par d'autres groupes. L'un était le bénéfice d'exiger certains paiements pour la simple raison que l'on était en mission militaire. (...) Un autre était le titre à certaines fonctions dans l'administration qui pouvaient être traitées comme des immeubles (...). Ces rares mais importantes divergences d'avec les conventions en vinrent à être reconnues par la loi au moins au début du III^e siècle ».

² Épictète, *Diss.*, III 7, 11-13.

Conclusion : une contribution à la politique stoïcienne ?

Nous avons abordé la question des rapports de pouvoir selon plusieurs perspectives : une perspective interne et analytique (sections 1 et 2) et une perspective qui envisage la portée, au niveau historique (section 3), de ce qui a été envisagé dans le laboratoire du texte, où nous avons distingué les rapports de pouvoir au sens large (section 1) et la chose politique (section 2). On comprend, au terme de ce chapitre, que le « dispositif d'évaluation » déborde le politique de plusieurs manières : en nous conduisant à aborder un autre niveau d'analyse – celui des rapports de pouvoir – et en faisant jouer une autre acception du politique. On comprend également qu'il opère deux types de dysfonctionnements : le retournement des forces en présence dans le cadre de tentatives de domination et la disqualification des lois et des codes positifs qui ne peuvent plus être compris comme des discours intrinsèquement efficaces. Le « dispositif d'évaluation » a d'indéniables effets en retour sur les rapports de pouvoir en place, au sens large et au sens étroitement politique du terme. On comprend en quoi la performance d'acteur – au moins autant que la performance du Cynique – est une digne héritière de la *παρηρησία*. Un double gain se fait jour : l'émergence d'une forme de résistance qui ne se fonde pas sur l'opposition et, d'autre part une problématisation de la notion d'obligation qui n'est pas sans intérêt du point de vue des rapports de pouvoir dans une perspective historique. Cette enquête s'avère donc être *aussi* une contribution à la politique stoïcienne pour laquelle le « dispositif d'évaluation » joue un rôle heuristique indéniable.

Les travaux récents ont fait un sort à l'hypothèse selon laquelle la pensée stoïcienne serait politiquement insatisfaisante, voire n'aurait rien de politique¹. Montrer que les stoïciens se sont « engagés », « investis », que les questions socio-politiques ont été au cœur de la réflexion des stoïciens romains est également une perspective exégétique caractéristique de ces dernières décennies². Il nous a semblé possible d'aller plus loin ou d'adopter une perspective un peu différente en prenant en compte la radicalité du conservatisme : l'investissement du stoïcien ne joue jamais un

¹ Telle était l'une des thèses hégélienne sur la pensée hellénistique et à laquelle le sixième *Symposium Hellenisticum* a fait un sort. Cf. A. Laks et M. Schofield, *Justice and Generosity*, Cambridge, Cambridge UP, 1995, à la suite de A. Erskine, *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*, Londres, Duckworth, 1990. On se reportera plus récemment à C. Rowe et M. Schofield (éd.), *The Cambridge history of Greek and Roman political thought*, Cambridge, 2000, V. Laurant, *op. cit.*, M. Trapp, *Philosophy in the Roman Empire. Ethics, Politics and Society*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2007 et K. M. Vogt, *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford UP, 2008. La thèse que défend M. Schofield dans *The Stoic idea of the city*, Cambridge, Cambridge UP, 1991 est ambivalente de ce point de vue dans la mesure où, s'il défend le caractère « authentiquement politique » de la pensée de Zénon à partir des quelques témoignages sur sa *République*, qu'il situe dans la veine platonicienne, il estime que Chrysippe a dépolitisé la chose dans la mesure où le politique ne serait plus qu'une métaphore pour une théorie éthique.

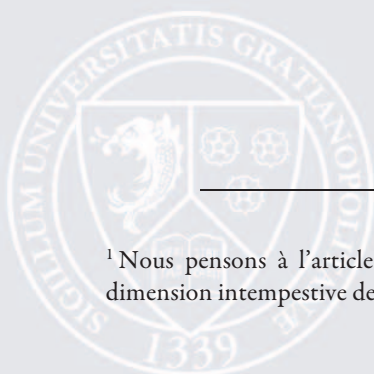
² Telle est la ligne d'argumentation de G. Reydamas-Schildts, V. Laurant, T. Bénatouïl, nous l'avons dit.

rôle de contrepouvoir explicite mais c'est dans les modalités de réactivation d'un ordre, d'obéissance à un commandement qu'un trouble s'opère¹. La portée politique d'une pensée ne se mesure pas au nombre de ses adhérents ni – seulement – à la théorisation du politique qu'elle produit, mais bien à ce qu'elle fait bouger dans l'ordre des évidences. Cela relève de la « philosophie » et non du « politique » dira-t-on ? La dernière analyse prouve le contraire, mais sans doute faut-il accepter de considérer les discours des philosophes comme des discours parmi les autres et d'abandonner la notion un peu vague ou à l'inverse trop précise – mais toujours inadéquate quand on interroge la portée d'une pensée – de politique au profit d'une analyse des rapports de pouvoir. C'est que nous avons tenté d'établir.

CONCLUSION

Après l'identification des matériaux et des enjeux (première partie), après la prise en compte, dans la définition même du « dispositif d'évaluation », des stratégies susceptibles d'assurer sa mise en œuvre (deuxième partie), les deux chapitres précédents déterminent un troisième et dernier niveau d'analyse : la modélisation des deux niveaux précédents et les effets non voulus et non expressément thématiques du « dispositif d'évaluation ». La performance d'acteur est l'élément principal de ce troisième niveau puisqu'elle relève de la modélisation et qu'elle illustre concrètement le type de comportement correspondant au « dispositif » sur la base duquel se fonde l'analyse des implications envisagées. La performance d'acteur est donc à la charnière entre les chapitres 8 et 9, mais elle assure le lien et la progression entre les deux premières parties et la troisième. Elle synthétise leurs acquis et conduit à un autre niveau d'analyse, à travers l'opération même de modélisation, et grâce à l'analyse des implications qui se fondent sur cette modélisation.

¹ Nous pensons à l'article de F. Millar cité plus haut. Mais T. Bénatouïl a également envisagé tout récemment la dimension intempestive de la théorie des rôles chez Épictète. Notre perspective est toutefois différente.



Conclusion générale

Il est temps, à présent, de rappeler de manière synthétique les principaux aspects développés dans cette recherche, après avoir fait un point sur notre rapport à la tradition herméneutique et avant de revenir sur la portée de ce travail par rapport à la question de philosophie générale que nous posions à son point de départ.

La règle et l'écart

Notre étude nous a conduite à nous appuyer sur les travaux récents en matière de psychologie stoïcienne, notamment dans le cadre des réflexions sur la théorie de l'action¹, et sur la doctrine des passions², des aspects abordés au cours des chapitres 1 et 2. Nous avons également repris les analyses récentes à propos de la répartition axiologique auxquelles ont été consacrés les chapitres 2 et 3 ainsi qu'à propos de certains aspects de la logique que nous avons eu à aborder au cours du chapitre 2³. De la même manière à propos de Platon, d'Aristote et des cyniques pour lesquels il ne nous appartenait pas de produire de nouvelles hypothèses.

Nous avons en revanche, de manière moins consensuelle mais pourtant caractéristique de certains travaux récents – s'inscrivant eux-mêmes dans les perspectives ouvertes par des philosophes à la fois proches et extrêmement différents que M. Foucault, P. Hadot et M. Nussbaum – mis l'accent sur une lecture du système stoïcien qui, en insistant d'une part sur la dimension pratique de la pensée du Portique, prend la doctrine à rebours, en insistant sur le rôle de la question eudémonique dans l'élaboration de l'axiologie stoïcienne, et d'autre part sur la perspective factuelle adoptée par les stoïciens romains dont nous avons analysé en détail les implications, notamment socio-politiques⁴, aussi bien que la perspective thérapeutiques qu'ils adoptent⁵.

¹ À cet égard les analyses rassemblées dans le volume dirigé par M.-O. Goulet-Cazé, *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Vrin, 2011, nous ont été précieuses, ainsi que les travaux de T. Brennan et de B. Inwood.

² Les travaux de R. Sorabji, C. Gill, ainsi que le volume édité par J. Brunschwig et M. Nussbaum ont été des références très utiles.

³ L'ouvrage de J.-B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens, op. cit.*, a été notre référence.

⁴ Aussi les travaux de G. Reydam-Schils, T. Bénatouïl, V. Laurand, à la suite de ceux de P. Hadot et M. Foucault, ont-ils fait l'objet de nombreuses références.

⁵ Les analyses de R. Sorabji, C. Gill, M. Nussbaum, ou plus ancienne d'A.-J. Voelke ont été largement exploitées.

Nous nous sommes en revanche éloignée des analyses menées jusqu'alors en insistant sur l'infléchissement du sens et du fonctionnement de *φαντασία* à l'époque impériale au chapitre 5. Nous avons également adopté au chapitre 7 une répartition de l'*ἄσκησις* qui ne se fonde pas sur la distinction tripartite des activités de l'âme ni sur la distinction des parties du discours philosophique¹, préférant retrouver chez Musonius Rufus un principe de distinction susceptible de rendre compte de différents types de procédés éthopoiétiques. La métaphore de l'acteur employée par Épictète a été l'occasion, au chapitre 8, d'une relecture qui nous a conduite à l'inscrire dans un cadre plus général pour envisager ses précédents d'une part et, d'autre part, à distinguer une modélisation anthropologique (l'homme dans le monde est un acteur sur une scène) d'une modélisation éthique (la performance d'acteur est le modèle de comportement idoine et associé au « dispositif d'évaluation » qu'elle rend effectif), en insistant également sur sa fonction stratégique d'embrayeur pour soi-même et dans le cadre d'un discours adressé à autrui². Nous avons également mobilisé une lecture qui accorde une place très importante à la question de l'efficacité des discours et des rapports de pouvoir, qui court entre les chapitres 6 et 9. Cette perspective nous a conduite à réévaluer la portée de la pensée stoïcienne en matière politique, sans pourtant renoncer à prendre en compte le conservatisme dont nous avons tenté de montrer qu'il avait une portée très large, au-delà de la question socio-politique, et qu'il était intrinsèquement associé à la liberté stoïcienne, au lieu de le minimiser ou de le nuancer comme c'est le cas dans plusieurs études contemporaines³.

Enfin, à l'exception du chapitre 7, nous avons essentiellement utilisé les travaux de M. Foucault sous un angle méthodologique, pour les notions développées dans des ouvrages qui ne sont pas consacrés aux stoïciens ni à l'Antiquité : la notion de problématisation, une certaine définition du pouvoir, une attention à l'effet stratégique de certaines prises de position (chapitre 9).

Trois thèses assurent une caractérisation du dispositif

Trois thèses à propos ce que nous avons appelé un « dispositif d'évaluation » se dégagent au terme de ce parcours ; elles ont été développées respectivement dans chacune des trois parties de l'enquête qui vient d'être menée.

¹ Caractéristique des travaux de P. Hadot repris entre autres par J. Sellars et dans une certaine mesure par T. Bénatouïl.

² Une analyse dont le contrepoint était l'article de C. Veillard, « L'acteur, le masque et le danseur : la métaphore du théâtre dans le système stoïcien », *art. cit.*

³ Nous pensons notamment aux travaux de G. Reydams-Schils, *The Roman Stoics, op. cit.*, qui prend position sur cette question dès l'introduction, et de T. Bénatouïl, *Les stoïciens III, op. cit.*, p. 79-92.

1. Le « dispositif d'évaluation » peut se définir comme l'expression naturelle, *c'est-à-dire optimale*, de la pratique d'évaluation qui se caractérise avant tout par la perception et par la recherche de son intérêt, un double aspect caractéristique du comportement du vivant en général (chapitre 1). Cette pratique naturelle est *normée* : elle se fonde sur une certaine distribution axiologique (chapitre 2) qui trouve en dernier ressort sa raison d'être dans un projet eudémonique où les stoïciens entrent en concurrence avec la pensée académico-péripatéticienne aussi bien qu'avec les sceptiques et les épicuriens (chapitre 4). Le « dispositif d'évaluation » est en effet intrinsèquement associé à une vie heureuse pérenne considérée comme absence de troubles et d'empêchements. Il convient de préciser que le « dispositif » proprement dit n'émerge que dans une reformulation prescriptive *à partir* de la distribution axiologique, sous la forme de deux règles qui se complètent : une première règle fondamentale de non confusion entre deux états de la valeur, à partir de laquelle se construit la deuxième règle qui est une règle d'appréciation qui concerne ce qui est susceptible d'avoir une valeur *moyenne* (positive ou négative) en prenant en compte les circonstances d'une part et en prenant d'autre part pour critère la fonction propre de l'homme qui consiste à « être en accord » avec la raison, c'est-à-dire avec l'ordre du monde (chapitre 3). Ce premier niveau d'approche du « dispositif » ne serait pas complet sans la prise en compte de sa possibilité de dysfonctionner (chapitre 2). Tels sont les aspects que nous avons développés dans la première partie de ce travail qui a fait la part belle aux notions de *φαντασία ὀρμητικὴ* et de « préférable ».

2. Une fois cette définition du « dispositif » établie, nous avons pris en compte son effectivité et sa portée, en adoptant une perspective que l'on pourrait qualifier sinon de « réaliste », du moins de « factuelle ». L'ampleur des dysfonctionnements, leur fréquence, nous a conduite à considérer comme minimale – c'est-à-dire comme très rare – l'effectivité du « dispositif » en comparaison de l'importance des dysfonctionnements, dont nous nous sommes attachée à souligner la portée cosmique et surtout socio-politique. Dès lors, nous avons pu déterminer la portée réelle d'un « dispositif d'évaluation » capable d'assurer une liberté pleine et entière. Seuls des îlots minimes de liberté peuvent être envisagés, de *très* rares relations et plus fréquemment une forme non réciproque de relation quand le philosophe ou le progressant avancé entrent avec les profanes dans un rapport interindividuel spécifique (chapitre 6). Cette perspective factuelle, qui nous a également conduite à identifier des stratégies susceptibles de mettre en œuvre le « dispositif », nous a permis d'identifier réciproquement l'importance de ces stratégies dans la mise en œuvre du « dispositif » (chapitre 7). La deuxième partie nous a en outre amenée à souligner la spécificité de la liberté stoïcienne : une liberté toute intérieure que le Portique hérite de la « révolution cynique » (chapitre

6), une liberté *dans une certaine mesure* égoïste, une liberté intrinsèquement associée au conservatisme (chapitre 7) – revenant ainsi sur les nuances apportées par les travaux contemporains. Que l'égoïsme soit stratégique et fonctionnel n'implique pas son affaiblissement et la compassion ou l'empathie de façade ne font qu'entretenir les profanes dans un état de minorité et sont l'expression de la conviction selon laquelle, de fait, tous ne peuvent être persuadés.

3. La performance d'acteur est la structure de comportement associée au « dispositif d'évaluation » (chapitre 8) et une telle structure de comportement a des implications délétères sur les rapports de pouvoir à plusieurs niveaux et selon plusieurs perspectives (chapitre 9). Se comporter « en acteur » permet théoriquement des effets en retour sur les rapports de pouvoir à caractère assujettissant, sur les tentatives de domination ; cela conduit en outre à faire dysfonctionner les codes et les normes ; cela revient enfin à opérer une problématisation de la notion d'obligation qui, dans une perspective historique, s'avère particulièrement significative par rapport à la structuration concrète des rapports de pouvoir.

Cette reformulation thématique vient englober l'attention accordée à la spécificité du stoïcisme romain et confirmer ce que nous affirmions dès l'introduction de l'importance de chacune des étapes pour rendre compte de ce que nous avons appelé un « dispositif d'évaluation » stoïcien.

Le « dispositif d'évaluation » est un « faire-valoir »

Il nous semble possible de comprendre également le « dispositif d'évaluation » comme « faire-valoir », ce qui justifie le titre de cette recherche, un « faire-valoir » au sens agricole que prend ce terme qui caractérise la relation entre le propriétaire foncier et l'exploitant qui assure la mise en valeur¹, ce qui apparaît au premier abord paradoxal si, comme nous l'avons montré, les valeurs sont fondées en nature pour les stoïciens.

Que les valeurs soient fondées en nature dans la pensée stoïcienne signifie simplement que les stoïciens estiment que seule une certaine distribution axiologique est à même de satisfaire le projet eudémonique qui intéresse – et oppose – l'ensemble des écoles hellénistiques. Mais il n'en demeure pas moins que cette distribution axiologique est le fruit d'une décision. En fonction de l'énoncé qui leur est proposé, les stoïciens estiment pertinent – et leur détracteurs eux-mêmes les suivent sur ce point, du moins d'un point de vue théorique – de distribuer la valeur d'une certaine manière en restreignant à certaines réalités ce qui vaut absolument, ce que l'on peut considérer

¹ Dictionnaire *Larousse*, s. v. « faire-valoir ».

comme un processus de valorisation du monde. La distribution axiologique, la division onto-axiologique est une manière de faire valoir ce qui est. C'est en revanche une manière arbitraire – selon son bon plaisir et en suivant « ce qui nous apparaît » – de « faire-valoir »¹ que refusent les stoïciens.

D'autre part, le « dispositif d'évaluation » peut être considéré comme un « faire-valoir » au sens où c'est le jugement de valeur, la manière d'évaluer le monde qui, en fonction de son respect des règles du jugement, assure en retour la valeur de l'individu. La valeur de chacun équivaut à la valeur des choses qu'il prend au sérieux disait Marc Aurèle² dans un chapitre qui exemplifie parfaitement le rôle de « faire-valoir » que l'on prête au « dispositif ».

Le « dispositif d'évaluation » peut enfin être associé à une procédure de « faire-valoir » au sens où ce qui affecte le corps ou les possessions est en outre considéré comme un bien précisément parce que cela affecte et, par conséquent, exerce et révèle tout à la fois la qualité de l'âme. Cela fait référence à la notion de renversement (περιτροπή) caractéristique de la réappropriation romaine, identifiée comme telle chez Marc Aurèle, mais également au cœur du *De Providentia* de Sénèque et du chapitre III 20 des *Entretiens*³.

Peut-être pourrait-on aller plus loin en disant que le « dispositif d'évaluation » assume également dans une certaine mesure les deux autres acceptions du « faire-valoir », à savoir le fait qu'une personne vient en mettre en valeur une autre, et le fait pour quelqu'un de souligner les exploits d'une autre personne⁴. Le « dispositif d'évaluation » assure, nous l'avons montré, une attitude de piété et de contentement à l'égard de l'ordre du monde et des événements qui surviennent. L'homme éduqué, le philosophe est l'herméneute louangeur⁵ qui souligne la beauté du monde d'une part et, d'autre part assume une fonction de témoin ; son attitude témoigne *pour* le dieu⁶.

Évaluation, subjectivation, assujettissement ; réponse à la question initiale (1)

Une certaine conception et un certain statut du jugement de valeur se font jour.

¹ Cf. à ce propos les premières pages de l'introduction.

² Marc Aurèle, *P VII 3*, cité et analysé au chapitre 5, section 1.

³ Voir à ce propos, chapitre 5, section 1.

⁴ Le *Larousse*, s. v. « faire-valoir » donne en effet « personne qui sert à mettre en valeur une autre personne » et « dans un cirque, régisseur de piste qui souligne les exploits » ou « clown blanc qui, par son jeu, met en avant les qualités comiques de ses partenaires ».

⁵ Épictète, *Diss.*, I 6, 19 et surtout I 16, 16 sq.

⁶ Épictète, *Diss.*, I 29 analysé au chapitre 8, section 2. 2.

1. Le jugement de valeur associé au « dispositif d'évaluation » n'exprime jamais, nous l'avons dit à de multiples reprises, une préférence personnelle indépendamment des règles du jugement : il se dit dans les termes du correct et de l'incorrect, du vrai et du faux.

2. Le jugement de valeur est au cœur d'une pratique de subjectivation, comme nous venons de le rappeler en qualifiant le « dispositif » de « faire-valoir » et nous avons également montré que la structure du « dispositif » exprimait un pli subjectif significatif, la distinction entre ce qui dépend de moi et ce qui n'en dépend pas renvoyant à la distinction entre la faculté de juger assimilée au « moi » et la matière sur laquelle elle s'exerce¹. Le jugement de valeur, selon qu'il respecte ou pas les règles du jugement, assure la constitution d'un certain moi, légitime et pérenne ou bien en sursis et auto-destructeur.

3. Le jugement de valeur est, par suite, associé à la libération aussi bien qu'à l'assujettissement selon qu'il respecte ou pas les règles élaborées à partir de la distribution axiologique. C'est le jugement qui fait la liberté ou l'esclavage de l'individu².

4. Le jugement de valeur se trouve thématiquement comme une *pratique* que l'on peut amender, travailler, modifier. En témoigne l'usage de ses représentations par l'homme éduqué. En témoigne également toute l'*ἄσκησις* mise en œuvre³ pour assurer la mise en pratique des principes axiologiques, notamment la distinction entre deux aspects de la valeur.

Corollaire : les thèses 2 et 4 rompent avec la place jusqu'alors accordée au jugement de valeur, nous l'avons dit, et engagent un inflexion conceptuel significatif⁴. Se trouve réaffirmée et fondée, avec ce corollaire, l'historicité de l'évaluation en tant que concept et en tant que pratique, ce qui était l'un de nos points de départ méthodologiques.

La récapitulation de ces thèses, jointe à ce corollaire, nous permet d'envisager des pistes de réflexion par rapport au constat critique que l'on formulait en ouvrant cette recherche, à propos d'une actualité dont nous montrions qu'elle se caractérise par un rapport constitutif entre subjectivation, jugement de valeur et assujettissement, en précisant que le motif de subjectivation fondé sur l'évaluation joue le rôle d'un instrument de pouvoir, ce que nous comprenions comme un troisième jalon dans la « technologie politique » des individus et qui débouchait sur le constat d'une forclusion des rapports de pouvoir.

¹ Cf. chapitre 5, section 1, 2.

² Cf. chapitre 6, section 2, notamment § 3.

³ Cf. chapitre 7, section 3.

⁴ Cf. chapitre 2, section 3.

En fonction du « dispositif d'évaluation » dont nous venons de proposer une reconstruction, notre actualité, du moins sous l'angle particulier que nous venons de rappeler, s'inscrit dans la brèche ouverte par les stoïciens. Dans un cas comme dans l'autre la valeur de l'individu dépend de sa pratique d'évaluation, même si c'est, dans les deux cas de manière différente puisque les stoïciens insistent d'emblée sur la qualité qui s'y joue tandis que nous insistons essentiellement sur le fait de promouvoir des valeurs, d'avoir un avis, de prendre position. Une importante différence se joue également dans le fait que le jugement stoïcien est normé contrairement au nôtre qui se fonde plutôt sur une pertinence sans modèle, une pertinence qui se conquiert dans la différence des jugements portés. Il n'en demeure pas moins que, dans la mesure où l'on a affaire à une première thématization du jugement de valeur comme pratique, et comme pratique constitutive de l'individu, notre actualité s'inscrit dans la brèche ouverte par les stoïciens – notamment en fonction de la place dévolue au jugement et aux usages que les thérapies cognitivistes contemporaines ont pu en faire, ce constructivisme éthique se réclamant notamment d'Épictète¹.

Par ailleurs, c'est encore dans le déplacement stoïcien que la pratique d'évaluation conquiert la possibilité – *mais la possibilité seulement* – de valoir comme instrument d'assujettissement. Le jugement de valeur, nous venons de le rappeler, peut en effet *aussi* être l'occasion de l'esclavage, de l'hypersensibilité aux exigences d'autrui, de la manifestation à autrui, du point le plus sensible qu'il lui suffit de maîtriser pour nous abattre. Le lien entre la subjectivation fondée sur l'évaluation et assujettissement est un usage possible de son jugement, mais cela n'a rien d'une fatalité comme en témoigne précisément le « dispositif d'évaluation » dont les règles du jugement assurent une liberté pleine et entière et une insensibilité aux menaces. Il n'y a aucune fatalité dans l'assujettissement et la manière dont nous évaluons est radicalement historique. Tel était l'objectif que nous nous fixions : montrer que le lien entre subjectivation fondée sur l'évaluation et assujettissement n'a rien d'une fatalité – ce que nous avons fait – afin de contribuer à déconstruire certaines de nos évidences fondatrices et, de fait, contribuer en quelque façon à réduire la forclusion des rapports de pouvoir.

Un motif de résistance qui permet de repenser l'analytique contemporaine de la domination ;
réponse à la question initiale (2)

Réciproquement, un certain motif de résistance émerge fondé sur la performance d'acteur. La résistance prend la forme de l'insolence et non pas de l'opposition ou de la revendication. La

¹ Épictète, *Man.*, 5, cité par T. Bénatouïl, *Les stoïciens III, op. cit.*, p. 98 sq.

performance comme modèle de comportement libère, elle prévient localement les rapports de domination et sa relative visibilité en fait une critique *pour* autrui, le problème majeur étant, pour Épictète, que seul un très petit nombre sont des performers. Cela appelle plusieurs pistes de réflexion pour clore cette recherche.

1. La philosophie contemporaine s'est intéressée à la question de la performance, mais dans une perspective essentiellement critique et dénonciatrice. La philosophe américaine J. Butler fait de la performance *drag* un élément essentiel de son argumentation dans la critique de la domination qu'elle développe¹. La performance *drag* est une performance qui vient révéler par son outrance la facticité des codes, le caractère construit des comportements de genre et surtout, la reconduction d'un rapport de pouvoir. La performance parodique du *drag*, dans la mesure où elle ne se présente pas comme un modèle de comportement et dans la mesure où elle vaut essentiellement par sa portée critique, se rapproche davantage de la performance cynique que de la performance d'acteur, à cette différence près que le cynique vient exhiber un mode de vie à adopter tandis que le *drag* contrefait pour le révéler, le déconstruire mais aussi en jouer, un comportement genré codifié.

À l'inverse, la performance d'acteur que propose le stoïcien Épictète, tout en assumant dans une certaine mesure une portée critique destinée à autrui, se caractérise essentiellement comme mode de vie. L'enjeu du rapprochement n'est pas mince et souligne l'usage critique que l'on peut faire de l'histoire de la philosophie à l'égard de nos théories contemporaines, non pas au sens où les Anciens auraient « mieux pensé » ; mais au sens où ils ont pensé autrement. C'est un usage qui se fonde sur ce que N. Loraux appelle « l'anachronisme contrôlé »². Ici, la pensée de la résistance qui émerge vient donner un contrepoint à l'analytique contemporaine de la domination qui peine souvent à passer à une pensée de la résistance autrement qu'en termes de revendication – toujours récupérable. La performance stoïcienne ne se borne pas à dénoncer, elle est une manière d'être irrécupérable.

2. On pourrait d'autre part se demander, à juste titre, en quoi la portée politique que l'on attribue au comportement stoïcien diffère par rapport à ce que l'on peut dire, par exemple, d'un comportement sceptique. Pas plus que le stoïcien, le sceptique ne se prononce sur la qualité du

¹ Nous nous référons essentiellement au chapitre intitulé « De la parodie à la politique » de l'ouvrage *Trouble dans le genre* et surtout à la reprise critique qu'en propose l'auteure dans *Défaire le genre*.

² Cf. chapitre 1, introduction.

régime. Tout autant que le stoïcien, il suit les « coutumes de son pays »¹. Si le stoïcien agit en acteur sans prendre au sérieux le jeu social, le sceptique ne croit pas plus au sérieux de ce jeu qu'il ne *croit* d'ailleurs à autre chose. L'un et l'autre remplissent leur fonction sans s'investir, autrement dit sans passions et sans troubles. À cette différence près, dira-on encore avec raison, que cela repose sur deux « conceptions » radicalement opposées du rapport de l'homme au monde, le stoïcien affirmant qu'il est possible de saisir le monde et que le bonheur dépend d'une fondation des valeurs en nature à partir de quoi peuvent d'élaborer des règles pour le jugement, tandis que le sceptique affirme qu'il est incertain que l'homme puisse avoir un accès au réel et que le bonheur réside au contraire dans une non fondation des valeurs. Les stoïciens s'attachent à évaluer et à apprécier tandis que le sceptique s'attache à l'inverse à ne porter aucun jugement. On arrive donc, par des prises de position radicalement opposées – si opposées même que l'on devrait distinguer une prise de position d'un refus de prendre position – à des effets politiques globalement similaires. Le point est à présent de savoir quelles conclusions il est possible de tirer d'un constat aussi banal. Si la spécificité de notre recherche réside dans la dimension politique qu'on a voulu lui accorder, sans doute nous dira-t-on qu'il était également possible d'y parvenir par la voie sceptique. Il nous semble pourtant que cette remarque, loin d'affaiblir notre propos, en renforce la perspective générale. Sans minimiser la divergence entre ce qu'il convient d'appeler des thèses et des conceptions du monde, cette divergence s'avère nulle d'un autre point de vue, à savoir l'effet que telle prise de position produit. D'autre part, aussi divergentes soient-elles, ces deux prises de position – avec toutes les précautions qu'il convient de prendre à cet égard – ne sont que l'expression d'une attention à un même objet : la faculté de juger, le jugement comme élément significatif de la réflexion. La faculté de juger est l'espace d'intelligibilité significatif à partir duquel sceptiques et stoïciens peuvent s'affronter. Et leur traitement différent de la question les conduit à proposer un système qui a des enjeux politiques similaires. Aussi retrouve-t-on des thèses caractéristiques de l'archéologie foucauldienne mais également le projet qui servait initialement de point de départ, trop ambitieux, à cette recherche : proposer une archéologie du jugement de valeur qui aurait insisté non seulement sur le traitement du jugement de valeur dans l'ensemble des trois écoles hellénistiques, mais qui aurait proposé également, une analyse du rôle et de la place du jugement chez Homère, chez les tragiques et à l'époque classique. Aussi cette recherche doit-elle être comprise comme un aspect seulement d'un

¹ Sextus Empiricus, *HP* III, 2 : « Examinons d'abord la question (du dieu), en affirmant au préalable qu'en suivant sans soutenir d'opinion, les règles de la vie quotidienne, nous révérons les dieux et nous affirmons qu'ils exercent une Providence ». Traduction P. Pellegrin.

projet plus vaste qu'il ne nous semble pas inutile d'envisager, notamment en insistant sur la dimension judiciaire du jugement. Les enjeux, sont, encore une fois, encore et toujours dans la perspective qui a guidé cette recherche, rattachés à une question qui nous concerne.



ΑΞΙΑ, SES ACCEPTIONS ET SES RELAIS – ΤΙΜΗ, ΔΟΣΙΣ,

*AESTIMATIO, PONDUS**1. Acceptions et étymologie*

Les dictionnaires nous invitent à distinguer plusieurs sens et acceptions de la notion d'ἀξία que l'on regroupera sous trois chefs qui correspondent également à des acceptions possibles de τιμή¹. On distinguera premièrement le *prix* ou la valeur d'une chose², d'une action ou d'une personne³, ce qui donne le sens de « mérite », de « dignité ». Τιμή prend également une telle acception : le terme signifie en effet en dorien l'« honneur » et, en ionien-attique « le prix, la valeur » en parlant de choses. Ensuite, ἀξία signifie *ce qui est dû*⁴, qu'il s'agisse de la récompense ou du châtement⁵, tout comme τιμή⁶. L'acception de « dû » en fonction de la valeur de la personne renvoie par suite la situation qui correspond au mérite, et généralement à la condition des grands, un sens que l'on retrouve dans l'acception homérique de τιμή qui signifie « l'apanage de la condition des grands »⁷, ce qui nous conduit à retrouver la première acception. Un troisième foyer de sens se dessine : le *processus d'évaluation* de la valeur, le processus de valorisation et par suite l'opinion⁸. Τιμή peut également assumer cette acception⁹. Le terme fait en effet référence à la « considération qui procure

¹ *LSJ*, s. v. τιμή.

² *LSJ*, s. v. ἀξία : « le prix, la valeur » (*worth, value*) « et par suite, simplement, la valeur monétaire, le prix de revient » (*then, simply, money-value, price, amount*).

³ *LSJ*, s. v. ἀξία : « la réputation, la dignité » (*reputation, dignity*). L'expression οἱ ἐπ' ἀξίας désigne des « personnes de haut rang, des personnages officiels » (*persons of dignity, official personages*). Avec la préposition μετά, le terme ἀξία prend le sens de « solennité » et par suite de « pompe » (*with great dignity, pomp*).

⁴ *LSJ*, s. v. ἀξία : « ce qui revient à un homme, son mérite » (*a man's due, merit, deserts*). Les prépositions κατά, ὑπέρ et παρά donnent lieu aux expressions « conformément au mérite » (*according to desert or merit, duly*), « en-deçà du mérite » (*beyond desert, undeservedly*) et « contrairement au mérite ».

⁵ Voir par exemple Lucien, *De morte Peregrini*, qui emploie l'expression « τὴν ἀξίαν ἀποτίνειν ».

⁶ *LSJ*, s. v. τιμή « compensation, satisfaction, penalty ».

⁷ *DELG*, IV, p. 1119, s. v. τιμή. Cf. É. Benveniste, *Institutions indo-européennes*, II, p. 51-53 ; A. W. H. Adkins, « Homeric Values and Homeric society », *JHS* 91, 1971, 1, p. 1-14.

⁸ *LSJ*, s. v. ἀξία : « estimation du prix d'une chose, opinion » (*estimate of a thing's worth, opinion*). La préposition κατά intervient très souvent dans ce contexte.

⁹ Platon, *Gorgias*, 497 b, τιμή signifie « appréciation » ; « évaluation, prix ». Pour une analyse de cette notion chez Platon, on se reportera à O. Renaut, *Le δῶμος dans les Dialogues de Platon : réforme et éducation des émotions*. Thèse de

des avantages matériels », ce qu'exprime généralement le verbe τιμά-ω qui signifie « honorer » (les dieux) et surtout « manifester son estime par des cadeaux », ce qui le distingue de σέβομαι qui signifie seulement « respecter »¹.

P. Chantraine montre que le substantif ἀξία est dérivé de l'adjectif ἀξιος², qui signifie « qui contrebalance, équivaut à la valeur de »³, ce qui donne la double acception : « de grande valeur » et « à un juste prix »⁴. Après Homère, se développe le sens « de valeur, qui vaut, qui mérite » et qui prend souvent une signification morale. Le *LSJ* accorde également une attention particulière à la dimension morale de la notion d'ἀξία, une caractéristique qu'il associe aux stoïciens⁵. Nous avons montré que les choses sont plus complexes.

Sur cette racine, se construit également le verbe factitif en *-όω ἀξιώω, ἀξιοόμαι qui signifie, en ionien-attique « juger digne de, agréer » et qui donne ἀξίωμα au sens de « estime, dignité » ou, plus rarement « décision, exigence, demande » et « axiome » à partir d'Aristote. Ces deux termes sont importants pour nous puisque le dernier se rencontre dans les textes stoïciens, notamment dans la définition donnée par Stobée, nous allons le voir, et que le verbe rendrait très bien l'idée de « jugement de valeur ».

P. Chantraine ajoute enfin une précision très importante : il estime justifié le rapprochement étymologique avec le verbe ἄγω au sens de « peser », racine que l'on retrouve dans le terme par lequel les stoïciens désignent des réalités qui possèdent précisément une certaine ἀξία, à savoir les προηγμένα que l'on a traduit par « préférables ». Le dictionnaire Bailly insiste, dans sa définition, sur cet aspect très concret : « qui entraîne par son poids ». L'idée de « poids » se retrouve enfin, sous la forme substantive *pondus*, dans l'explication de Cicéron⁶ que nous allons analyser et qui parle de choses qui ont « un poids digne d'estimation » (*pondus habeat dignum aestimatione*). Réciproquement, la notion de poids retrouve la thématique de l'évaluation et de l'échange puisque

doctorat de l'Université de Paris I sous la direction du professeur A. Jaulin, 2007, 2.2.2 « la réduction de la τιμή homérique à une opération de valorisation ». Voir également 1.2.2 pour un point sur la question homérique « la τιμή est-elle réductible au regard d'autrui ? »

¹ *DELG*, IV, p. 1119, s. v. τιμή.

² *DELG*, I, p. 94, s. v. ἀξιος, -α, -ον.

³ Le *DELG* fait référence à *Iliade*, XXIII, 885 : βουδός ἀξιος que l'on traduirait « qui a la valeur d'un bœuf », « de la valeur d'un bœuf » Traduction P. Mazon.

⁴ Le *DELG* fait référence à Aristophane, *Cavaliers*, 672, 895.

⁵ *LSJ*, s. v. ἀξία : « valeur morale » (*moral value*) ; « évaluation de la valeur morale des actions » (*estimate of the moral value of actions*). Les références données sont *SVF* III, 30 et I, 129 pour la première acception, Épictète, *Diss.*, I, 2, 7 pour la seconde.

⁶ Cicéron, *De fin*, III, vi, 20. Voir ci-après.

pondus est dérivé de *pendo* qui signifie « suspendre » « peser » et par spécialisation « peser de l'argent » et qui prend souvent le sens de « peser mentalement, évaluer, estimer »¹.

2. ἀξία dans la pensée stoïcienne

Dans ses diverses occurrences stoïciennes du terme, ἀξία est tantôt – le plus souvent – un critère de discrimination des ἀδιάφορα, les « choses indifférentes », tantôt le domaine auquel s'applique la vertu de justice (δικαιοσύνη)² qui se définit comme une capacité à prendre en compte la valeur de chacun³, généralement dans une perspective distributive⁴, ἀξία renvoyant alors à la qualité intrinsèque d'une personne, à son « mérite », tantôt enfin l'objet du propos dans le cadre d'une définition.

Ce sont ces définitions qui vont retenir ici notre attention. Nous disposons essentiellement de trois définitions, celle de Cicéron où l'explicitation se trouve associée à une traduction, celles de Diogène Laërce et de Stobée qui présentent des similitudes manifestes. Nous étudierons d'abord ces deux dernières définitions, dans la mesure où Cicéron propose une traduction de la notion grecque. Il nous semble important de les citer *in extenso* avant de faire à leur propos les remarques qui s'imposent pour notre propos et d'y associer les autres occurrences d'ἀξία. Nos analyses s'appuient sur les travaux récents de T. Bénatouil⁵, W. Görler⁶ et C. Lévy¹ sur cette question.

¹ DELL, s. v. *pendo*, p. 715.

² Cléanthe, d'après Plutarque, *De Stoic. Rep.*, VII, 1034D = SVF I, 563 = en partie LS 61C.

³ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 5b⁵, p. 63, 22-23 W = SVF III, 280 = LS 61 D : τὸ κατ' ἀξίαν ἐκάστῳ σκοπεῖν, littéralement, « considérer, pour chacun, ce qui est conforme à sa valeur », comme le suggèrent les traductions, cependant plus éloignées du texte, de A. J. Pommeroy (*Justice is to view what is in accord with the meri of each person*) et de LS (la justice étudie les mérites individuels). C'est le fait de considérer chacun selon son ἀξία, sa valeur, son mérite, ce en fonction de quoi on va le rétribuer, le mérite en fonction duquel on va lui donner ce qu'on lui doit.

⁴ Andronicos, *Des passions*, II, chap. 2, 1, 7 (p. 19 Schuchardt) = SVF III, 266. La justice est définie comme une ἐξίς ἀπονεμητικὴ τοῦ κατ' ἀξίαν ἐκάστῳ, que l'on traduirait « un *habitus* qui donne à chacun en fonction de sa valeur ». Sur la traduction d'ἐξίς par *habitus* (= « tenor » dans la traduction anglaise) nous suivons LS et nous nous permettons de renvoyer à l'explication donnée dans la note 4 de 26 H, p. 12. Cette définition est reprise par Diogène de Babylone, SVF III, 125 (= III, D. B. 47). L'identification de la justice comme ἐξίς pose problème, d'autant plus que les trois autres vertus – prudence, modération, courage – sont, dans ce texte, considérées comme des sciences, et que tous les autres témoignages font de la justice aussi une science et un art. Cela mériterait d'être développé, mais cela n'entre pas dans le cadre de notre enquête. Nous renvoyons à la notice de LS 60, p. 457 qui pose ce problème de la relation de la vertu et de l'*habitus* et dont il montre qu'elle n'est contradictoire qu'en apparence. Sur le caractère distributif caractéristique de la justice, voir également Zénon d'après Plutarque, *De Stoic. Rep.*, VII, 1034C = SVF I, 200 = en partie LS 61C ; Plutarque, *De la vertu morale*, 440E-441D = SVF I, 201 = LS 61 B (la justice est définie comme une φρόνησιν ἐν ἀπονεμητέοις) ; Philon d'Alexandrie, *Legum Allegoriarum*, I, 87, 2-3 = SVF III, 263 (la justice est ἀπονεμητικὴ τῶν κατ' ἀξίαν).

⁵ Bénatouil, T., *La pratique du stoïcisme*, op. cit.

⁶ Görler, W., « Zum Virtue-Fragment des Lucilius (1326-1338 Marx) und zur Geschichte der stoischen Güterlehre », *Hermes*, vol. CXII, n°4, 1984, p. 445-468, repris dans C. Catrein (éd.), *Klein Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, Boston, 2004, p. 105-135.

1. Or, la valeur (ἀξία), ils disent que l'une est une certaine contribution à la vie harmonieuse (σύμβλησις πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον), ce qui s'applique à tout bien (πάν ἀγαθόν). L'autre est une certaine puissance ou utilité moyenne (μέση τις δύναμις ἢ χρεία) contribuant à la vie conforme à la nature (συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον), ce qui revient à désigner l'utilité que richesse ou santé procurent pour mener la vie conforme à la nature. <Ils disent que> la valeur est enfin la compensation de ce qui est estimé (ἀμοιβὴ δοκιμαστοῦ), que fixe (τάξη) celui qui a l'expérience de ces choses (ὁ ἔμπειρος τῶν πραγμάτων), comme lorsqu'on parle de blé échangé pour de l'avoine à raison de trois mesures pour deux (σὺν ἡμιολίῳ³).

2. A. La valeur se dit en trois sens (τριχῶς) ; que c'est l'évaluation (δόσις) et la valorisation (τιμὴ)⁴ [d'une chose] en elle-même (καθ' αὐτὸ) ; que c'est ensuite la compensation fixée par l'expert en estimation (ἢ <ἀμοιβή> τοῦ δοκιμαστοῦ) ; et que la troisième, qu'Antipater appelle « sélective » (ἐκλεκτικὴ), est la valeur selon laquelle, certaines choses étant données (διδόντων τῶν πραγμάτων), nous choisissons (αἰρούμεθα) de préférence (μᾶλλον) certaines (τάδε τινὰ) contrairement à d'autres (ἀντὶ τῶνδε) : la santé par opposition à la maladie, la vie par opposition à la mort et la richesse par opposition à la pauvreté. Et, par analogie, la valeur négative (ἀπαξία) se dit aussi en trois sens, selon eux, en inversant les significations par rapport à ce qui vient d'être dit à propos de la triple [acceptation] de la valeur (ἀξία)⁵

2. B. Et l'évaluation (δόσις), Diogène [de Babylone] dit qu'elle est un jugement selon lequel on juge que c'est conforme à la nature ou que cela procure quelque utilité à la nature. Quant à l'idée d'estimation (Τὸ δὲ δοκιμαστόν⁶) dont il était question dans l'expression, elle ne doit pas être comprise au sens où l'on dit que les choses *sont estimées* (δοκιμαστά) pour être choisies, mais au sens où nous disons qu'est expert en estimation (δοκιμαστής) *celui qui estime* (ὁ δοκιμαζών). Donc, à propos de la compensation (ἀμοιβή) dont nous parlions, il dit que c'est un tel homme qui en est l'expert pour l'estimer (δοκιμαστής).

Et il dit encore qu'il y a deux acceptations d'*axia* selon lesquelles nous disons qu'une chose est *mise en avant* par ce type de valeur ; tandis qu'il y en a une troisième, selon laquelle nous disons que quelque chose a dignité et valeur, cette valeur qui, précisément n'advient pas aux choses indifférentes mais seulement à propos des choses dignes d'être *recherchées* (τὰ σπουδαῖα).

¹ C. Lévy, « L'irruption de la philosophie dans la littérature latine. Le fragment de Lucilius sur la vertu », dans P. Chiron (éd.), *Constitution du champ littéraire : limites, intersections, déplacements*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 49-62.

² J. Kühn suivi par M. Marcovitch, M. Patillon et R. Goulet a proposé de corriger ἡμιόνω en ἡμιολίω. Il y aurait eu confusion ΔΙ/Ν en onciales.

³ DL VII, 105-106 = SVF III, 126 (extrait partiel) : ἀξίαν δὲ τὴν μὲν τινα λέγουσι σύμβλησιν πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον, ἥτις ἐστὶ περὶ πάντων ἀγαθῶν. τὴν δὲ εἶναι μέσην τινα δύναμιν ἢ χρεῖαν συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον, ὅμοιον εἰπεῖν ἦν τινα προσφέρεται πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον πλοῦτος ἢ ὑγίεια. τὴν δ' εἶναι ἀξίαν ἀμοιβὴν δοκιμαστοῦ, ἣν ἂν ὁ ἔμπειρος τῶν πραγμάτων τάξη, ὅμοιον εἰπεῖν ἀμείβεσθαι πυροῦς πρὸς τὰς σὺν ἡμιολίῳ κριθάς. Traduction R. Goulet à peine modifiée.

⁴ Les manuscrits ont τὴν à la place de τιμὴν. La correction est proposée par Meineke.

⁵ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7f, t. II, p. 83, 10-84, 3 W = SVF III, 124 (= SVF III, Ant., 52) = LS 58 D. Τὴν δὲ <ἀξίαν> λέγεσθαι <τριχῶς> τὴν τε <δόσιν> καὶ <τιμὴν καθ' αὐτὸ> καὶ τὴν <ἀμοιβήν> τοῦ δοκιμαστοῦ. καὶ τὴν <τρίτην> ἣν ὁ Αντίπατρος ἐκλεκτικὴν προσαγορεύει, καθ' ἣν διδόντων τῶν πραγμάτων τάδε τινὰ μᾶλλον ἀντὶ τῶνδε αἰρούμεθα, οἷον ὑγίειαν ἀντὶ νόσου καὶ ζωὴν ἀντὶ θανάτου καὶ πλοῦτον ἀντὶ πενίας. Κατὰ τὸ ἀνάλογον δὲ καὶ <τὴν ἀπαξίαν τριχῶς> φασὶ λέγεσθαι, ἀντιτιθεμένων τῶν σημασινομένων τοῖς ἐπὶ τῆς τρίτης ἀξίας εἰρημένοις. Notre traduction à partir de LS et T. Bénatouil, *La pratique du stoïcisme, op. cit.*, p. 518.

⁶ Nous conservons le texte de W et non la correction de Meineke en δοκιμαστοῦ adopté par von Arnim.

Il dit encore que nous utilisons parfois le mot *ἄξια* « valeur » à la place de *ἐπιβάλλων* « proportionné », comme cela s'entend dans la définition de la justice, quand on dit qu'elle est un *habitus* qui donne à chacun en fonction de sa valeur. C'est en effet la même chose que « proportionné à chacun »¹.

3. A. Ils disent qu'est estimable (*aestimabile*) (c'est, je crois, ainsi qu'il faut l'appeler) ou bien ce qui est soi-même naturel, ou bien ce qui peut produire quelque chose de tel, si bien qu'il est digne d'être sélectionné (*ut selectione dignum propterea sit*), parce qu'il a un certain poids (*aliquod pondus habeat*) qui est digne d'estimation (*dignum aestimatione*), qu'ils appellent *ἄξια*, et au contraire ce qui est contraire à ces choses est non-estimable (*inaestimabile*).²

3. B. Ce bien (*bonum hoc*) qui nous occupe, est ce qui doit être le plus estimé (*illud quidem plurimi aestimandum*), mais cette estimation (*aestimatio*) est affaire d'espèce et non de quantité. Car puisque l'estimation (*aestimatio*) (qui est appelée *axia*) n'est mise au nombre ni des biens ni des maux, quoi que vous y ajoutiez elle demeure de la même espèce. Donc l'estimation propre de la vertu (*propria aestimatio uirtutis*) est une différente, et elle est affaire d'espèce et non de quantité³.

A. La définition tripartite de Diogène Laërce : *ἄξια* comme qualité des choses

Cette définition s'inscrit dans le contexte d'analyse et de définition des *ἀδιάφορα*, des réalités moralement indifférentes, c'est à dire toute réalité autre que la vertu, le vice et ce qui s'y rattache⁴. Ces indifférents – du moins le premier des deux groupes qui sont distingués quelques lignes plus haut⁵, à savoir des éléments qui, malgré leur indifférence morale peuvent néanmoins susciter impulsion (*ὀρμή*) ou répulsion (*ἀφορμή*)⁶ et qui se distinguent en fonction de trois critères : la nature,

¹ Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7f-g, p. 84, 4-17 W = SVF III, 125 (= SVF III, D. B. 47) : Τὴν δὲ <δόσιν> φησὶν ὁ <Διογένης> κρίσιν εἶναι, ἐφ' ὅσον κατὰ φύσιν ἐστὶν ἢ ἐφ' ὅσον χρεῖαν τῇ φύσει παρέχεται. Τὸ δὲ <δοκιμαστόν> οὐχ ὡς λέγεται τὰ πράγματα δοκιμαστὰ παραλαμβάνεσθαι, ἀλλ' ὡς δοκιμαστὴν φαμεν εἶναι τὸν τὰ πράγματα δοκιμάζοντα. τῆς οὖν ἀμοιβῆς τὸν τοιοῦτόν φησι δοκιμαστὴν εἶναι. Καὶ ταύτας μὲν <τὰς δύο> ἄξιας καθ' ἃς λέγομέν τινα τῇ ἄξια προήχθαι, <τρίτην> δὲ φησὶν εἶναι, καθ' ἣν φαμεν ἄξιωμα τινα εἶναι καὶ ἄξιαν, ἣπερ περὶ ἀδιάφορα οὐ γίνεται, ἀλλὰ περὶ μόνον τὰ σπουδαῖα. Χρησθῆναι δ' ἡμᾶς φησὶν ἐνίοτε τῷ ὀνόματι τῆς <ἄξιας> ἀντὶ τοῦ <ἐπιβάλλοντος> ὡς ἐν τῷ τῆς δικαιοσύνης ὄρω παρειληπται, ὅταν λέγεται εἶναι ἕξις ἀπονεμητικὴ τοῦ κατ' ἄξιαν ἐκάστω. ἔστι γὰρ οἶον τοῦ ἐπιβάλλοντος ἐκάστω. Notre traduction.

² Cicéron, *De fin.*, III, vi, 20. *Aestimabile esse dicunt (sic enim, ut opinor, appellemus) id quod aut ipsum secundum natura sit aut tale quid efficiat, ut selectione dignum propterea sit, quod aliquod pondus habeat dignum aestimatione, quam illi ἄξιαν uocant, contraque inaestimabile quod sit superiori contrarium.* Traduction T. Bénatouïl.

³ Cicéron, *De fin.*, III, x, 34 = SVF III, 72 = LS 60D : *bonum hoc, de quo agimus, est illud quidem plurimi aestimandum, sed ea aestimatio genere ualet, non magnitudine. Nam cum aestimatio quae ἄξια dicitur, neque in bonis numerata sit nec rursus in malis, quantumcumque eo addideris, in suo genere manebit. Alia est igitur propria aestimatio uirtutis, quae genere non crescendo ualet.* Notre traduction à partir de celle de J. Brunschwig et P. Pellegrin, en suivant néanmoins la suggestion de T. Bénatouïl qui traduit *aestimatio* par 'estimation' et non par 'valeur'.

⁴ Cicéron, *De fin.*, III, iii, 11.

⁵ *DL VII, 104.*

⁶ *DL VII, 104* distingue en effet, parmi les indifférents, un premier groupe qui n'est pas intrinsèquement associé au bonheur mais qui y participe en quelque façon, et un autre qui ne met en mouvement ni l'impulsion ni la répulsion. Nous reviendrons sur ces différents aspects dans les deux chapitres suivants.

la valeur justement et la préférence, ces trois critères étant dans un rapport d'implication : parmi les indifférents, les uns, conformes à la nature, ont de l'ἀξία et sont appelés προηγμένα et d'autres, qui ne sont pas conforme à la nature, ont de l'ἀπαξία, que l'on traduirait par « valeur négative » ; ce sont des ἀποπροηγμένα¹. C'est afin d'expliquer ce qu'il entend par là que Diogène Laërce se livre à une définition de la notion d'ἀξία, une définition qui, au premier abord, excède largement le propos en question puisque, parmi les trois acceptions dégagées, seule la seconde – « une certaine puissance ou utilité moyenne (μέση τις δύναμις ἢ χρεία) contribuant à la vie conforme à la nature » – définit les préférables, ces indifférents moraux qui se caractérisent cependant par la valeur qu'ils possèdent. Diogène Laërce envisage en effet trois acceptions pour ἀξία : premièrement, une « contribution (σύμβλησις) à la vie harmonieuse » (πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον) ; ensuite, une « puissance ou utilité moyenne (μέση τις δύναμις ἢ χρεία) contribuant (συμβαλλομένη) à la vie selon la nature (πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον) » ; enfin la « compensation d'une chose en tant qu'on en estime le prix compensation (ἀμοιβή δοκιμαστοῦ) – celle que fixe l'homme compétent en ces matières ».

Notons qu'ἀξία est le seul terme technique utilisé. En revanche, nous avons affaire à deux autres termes particulièrement intéressants : σύμβλησις et le verbe correspondant d'une part et, d'autre part ἀμοιβή.

Σύμβλησις et συμβάλλω ne sont pas traditionnellement rattachés au lexique de la valeur pas plus qu'à celui de l'aide ou de l'assistance, sens qu'il prend ici. Le sens d'aide et d'assistance que nous traduisons par « contribution » en suivant R. Goulet, apparaît comme la dernière acception de σύμβλησις dans le *LSJ* et la référence qui est proposée n'est autre que ce passage de Diogène Laërce. Le sens de contribution est en revanche beaucoup plus fréquent pour le verbe, ici au participe.

Le terme ἀμοιβή, qui rend compte de la troisième acception que Diogène Laërce attribue à ἀξία est quant à lui caractéristique du vocabulaire de l'échange² et il est attesté depuis Homère³.

¹ Diogène Laërce VII, 105 : « Parmi les indifférents, ils disent que les uns sont préférables, les autres non préférables. Sont préférables ceux qui ont de la valeur, non préférables ceux qui sont sans valeur » (Τῶν ἀδιαφόρων τὰ μὲν λέγουσι προηγμένα, τὰ δὲ ἀποπροηγμένα προηγμένα μὲν τὰ ἔχοντα ἀξίαν, ἀποπροηγμένα δὲ τὰ ἀπαξίαν ἔχοντα). Traduction R. Goulet modifiée.

² Voir notamment Platon, *Politique*, 289e (les hommes de l'échange sont disqualifiés pour la fonction royale) ; *Banquet*, 202c (échange entre les hommes et les dieux) ; Aristote, *EN*, IX, 1164 a 35-b 12.

³ Homère, *Odyssée*, XII, 382. C. Lévy, « L'irruption de la philosophie dans la littérature latine », *art. cit.*, rattache cela à Aristote qui, au livre IX de l'*Ethique à Nicomaque* traite de l'échange de biens en utilisant le terme ἀμοιβή. C. Lévy conclut du passage 1164b 1-19 que « le Stagiritte fait intervenir ici l'échange comme un processus dans lequel se joue la détermination de la valeur d'une action », ce dont les stoïciens s'inspireraient. Or, il nous semble que c'est quelque chose de bien différent qui se fait jour dans cette définition stoïcienne à travers l'exposé de Diogène Laërce. En effet, nous avons affaire ici à un processus qui implique la connaissance de ce que valent les choses. On peut certes dire que la valeur « se joue » dans ce processus, mais elle s'y manifeste plutôt qu'elle ne s'y élabore. Et il ne me semble pas non plus que ce

Outre des acceptions subsidiaires relatives au changement¹, cette notion signifie principalement « ce qui se fait ou se donne en échange » et renvoie par conséquent au « don en retour », à la « récompense », à la « compensation »² et, par suite aussi à la rétribution financière qui implique une évaluation préalable de ce que l'on compense et de ce avec quoi l'on prétend compenser et l'établissement d'une mesure et d'une proportion. Ici, le terme est associé à un complément au génitif (δοκιμαστοῦ) qui n'est pas précédé de l'article. Or, c'est précisément une construction similaire que l'on retrouve chez Homère : ἀμοιβή ἐκάτοβης est traduit par « récompense (accordée par un dieu) en échange d'une hécatombe ». Nous traduirions donc littéralement sur ce modèle par « compensation en échange de ... ». Mais δοκιμαστοῦ ne saurait alors renvoyer à la personne qui évalue – le « cambiste » ou l'expert comme l'envisagent respectivement R. Goulet³ et T. Bénatouïl⁴, mais à la chose en tant qu'on en estime le prix. Autrement dit, δοκιμαστοῦ ne peut pas être compris comme le génitif du substantif δοκιμαστής mais comme celui de l'adjectif neutre δοκιμαστόν. La suite de la phrase renforce cette hypothèse. En effet, Diogène Laërce ajoute que cette « compensation » est celle que fixe l'homme expérimenté⁵. Or, on ne voit pas ce que cette précision apporte au syntagme précédent si δοκιμαστοῦ renvoie déjà à δοκιμαστής, cet expert en estimation. On traduirait donc littéralement « la compensation en échange de la chose en tant qu'on en estime le prix », même si le terme de « compensation » nous semble déjà assumer l'idée d'échange par rapport à quelque chose dont on a estimé la valeur. Une traduction en terme de « valeur d'échange » conviendrait également si l'on se réfère à l'exemple qui insiste davantage sur le *ratio* que sur la conclusion du processus, contrairement à la référence à l'ἀμοιβή. À ce propos, nous adoptons par souci d'intelligibilité, la correction du texte des manuscrits (σὺν ἡμίονῳ) en σὺν ἡμιολίῳ proposée par J. Kühn et adoptée par M. Patillon, R. Goulet et T. Bénatouïl. La préposition n'est pas une contrainte suffisante pour conserver le texte des manuscrits dans la mesure où σὺν peut prendre aussi, avec le datif, le sens de « conformité », ce qui donnerait littéralement, pour le texte corrigé : « du blé contre de l'avoine, selon le rapport d'un et demi à un ». En surtout, le texte des manuscrits, conservé par R. Radice dans

soit là que réside l'enjeu de l'ἀμοιβή stoïcienne. Aussi le silence de W. Görler, « Zum virtutes-Fragments des Lucilius... », *art. cit.*, sur le précédent aristotélicien ne nous semble pas être une carence, contrairement à ce qu'affirme C. Lévy.

¹ Par exemple Platon, *Lois*, 653d ; *DL IX*, 8.

² Seul le *LSJ* indique ce sens en donnant comme exemple *Odyssee*, XII, 382.

³ R. Goulet, p. 856, note 2.

⁴ T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme, op. cit.*, p. 521 qui identifie ἀμοιβή δοκιμαστοῦ présent chez Diogène Laërce avec ἡ ἀμοιβή τοῦ δοκιμαστοῦ présent chez Stobée, en renvoyant, pour expliquer le passage de Diogène, à l'explicitation que propose Stobée (voir notamment note 305).

⁵ Il ne nous semble pas forcément nécessaire de traduire l'éventuel grec par un conditionnel ; pour cette raison, nous ne suivons pas R. Goulet ni T. Bénatouïl.

l'édition et la traduction italienne des fragments de J. Von Arnim, oblige à comprendre que le blé s'échange contre de l'avoine *et une mule*¹. On voit mal comment du blé pourrait exiger une compensation en céréales *et* en bétail, précisément si elle est effectuée par un homme expérimenté en estimation². Quoi qu'il en soit, l'exemple ne laisse aucun doute et fait clairement référence à une « valeur d'échange », autrement dit à une mesure.

Le sens à donner à cette troisième acception n'est donc pas parfaitement limpide : ἀξία fait-elle référence à une « compensation », comme le suggère R. Goulet ou bien à la « valeur d'échange » comme le pense T. Bénatouïl ? La solution de R. Goulet est plus proche du texte. Littéralement, si ἀξία doit être compris comme ἀμοιβή, elle n'est pas la « valeur d'échange » mais le prix effectif à donner *en fonction* de cette valeur d'échange. La solution de T. Bénatouïl semble être davantage une explication en fonction de l'esprit du texte. Il faudrait comprendre que ἀξία prend le sens de valeur d'échange, comme cela s'entend dans les pratiques d'échange. Mais cela revient à tordre quelque peu le texte et à privilégier une solution en fonction de nos habitudes de langage et de pensée, « valeur » renvoyant pour nous éventuellement à « valeur d'échange », mais jamais à quelque chose qui résulte de l'application de la valeur d'échange. L'essentiel est cependant de retenir qu'il est question de « valeur d'échange » dans l'ἀμοιβή qui fait référence à un processus dont il est le résultat.

Préciser que seul un homme d'expérience (ὁ ἔμπειρος) est capable de fixer cette compensation – qui se fonde sur un certain rapport entre les choses en question – n'est, par ailleurs, pas anodin. L'expérience, le fait d'être expérimenté, intervient généralement dans la caractérisation des gens empressés vers le bien, les σπουδαῖοι. Ces derniers sont en effets expérimentés dans les choses qui sont conformes à la vie – sous entendu harmonieuse – et dans ce qui relève de la nature³. La compensation fixée par un tel homme ne peut qu'être *juste* puisqu'elle évalue les choses à leur juste valeur et fixe le juste prix pour la compensation. Si l'échange juste est une acception d'ἀξία, réciproquement, on pourrait dire que la justice qui s'attache à la distribution en fonction de la juste

¹ Radice, R., *Stoici Antichi. Tutti i frammenti*, Milan, Rusconi, 1998 (réimpr. Milan, Bompiani, 2002) : « Valore per loro è anche giudicare fra due cose in alternativa, come farebbe un esperto nel campo, allorché ad esempio deve scambiare del frumento con dell'orzo e una mula ».

² Voir à ce propos A. Bresson, *La cité marchande*, Bordeaux, Ausonius Publications, 2000. L'ouvrage s'attache notamment à réfuter les thèses de M. Finley, *Economie et société en Grèce ancienne*, 1981. Voir notamment les chapitres VIII et IX. D'après ce que dit l'auteur de la formation des prix, gérés par l'offre de la loi et de la demande, il se trouve effectivement que les prix du blé pouvaient s'envoler. Pourtant, l'État essayait chaque fois de persuader les vendeurs de vendre à un juste prix. Dans notre texte, l'homme expérimenté et compétent ne saurait vouloir encourager un tel processus. Il ne pourrait donc fixer un prix du blé aussi élevé.

³ Philon d'Alexandrie, *Quod omnis probus liber sit*, 50, 1-2 = *SVF* III, 361 : οἱ δὲ σπουδαῖοι ἅπαντες ἐμπειροὶ τῶν κατὰ τὸν βίον πραγμάτων εἰσὶ, ὁπότε καὶ τῶν ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει. Voir également entres autres, *SVF* II, 130 ; II, 210, III, 361.

valeur est elle-même une forme d'ἀξία. On retrouverait la notion de « dû » qui apparaissait comme l'un des trois foyers de sens d'ἀξία envisagés au départ.

La définition tripartite que propose Diogène Laërce fait sens si l'on s'intéresse aux rapports qu'entretiennent entre elles les trois acceptions. Premièrement, les acceptions envisagées par Diogène Laërce conduisent à distinguer deux types d'objets auxquels s'applique ἀξία. La première acception concerne « tout bien » (πᾶν ἀγαθόν) et se trouve associée au caractère harmonieux de la vie (ὁμολογούμενος βίος) qui définit notamment la « fin » pour les stoïciens¹ tandis que la seconde n'utilise pas le terme de « bien » mais fait référence à des réalités qui n'ont pas de valeur morale et qui ne sont par conséquent pas des biens : la richesse et la santé. Cette précision est importante pour comprendre qu'ici la « vie conforme à la nature » (ὁ κατὰ φύσιν βίος) n'est pas synonyme de la vie harmonieuse, comme c'est pourtant ailleurs le cas². Cela nous conduit à retrouver dans une certaine mesure une distinction que l'on évoquait en introduisant ce passage de Diogène Laërce, à savoir une distinction entre des réalités morales – ici les biens – et des réalités non morales – des « préférables ». L'explicitation de la notion d'ἀξία permet donc de prendre en charge des types d'objets différents, autrement dit des « biens » et des « indifférents ». La troisième acception d'ἀξία envisagée par Diogène Laërce s'inscrit aussi dans cette distinction : elle ne concerne que des réalités « moralement indifférentes ». En effet, dans la mesure où le bien n'est pas susceptible de degré³, toute idée de compensation, de taux d'échange, caractéristique de la troisième acception de la valeur, n'aurait aucun sens. Aussi pouvons-nous affirmer que la « valeur d'échange » ne concerne que des « préférables ». A ces deux types d'objets caractérisés par un type de valeur différent se rattachent des modalités différenciées d'efficacité. En effet, la valeur des « biens » est une contribution (σύμβλησις) – c'est un substantif qui est utilisé – tandis que la valeur des préférables est une « capacité » et une « utilité contribuant à » – c'est un participe qui est utilisé. On a affaire à une médiation supplémentaire dans ce second cas qui implique une activité de la part de l'agent dont l'usage vient répondre à l'utilité et à la puissance de la chose. Le caractère « moyen » fait référence à

¹ Stobée, *Eclog.*, II, 7, 6a, p. 75, 11 W = SVF III, 179 = LS 63B.

² Stobée, *Eclog.*, II, 7, 6e, p. 77, 16 W = SVF III, 16 = LS 63A τούτο (s. e. τέλος) δὲ ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογούμενως ζῆν, ἔτι, ταῦτο ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν. Voir également DL VII, 87 = LS 63C

³ DL VII, 101.

l'ambivalence de la chose et de sa qualité. En d'autres termes, la valeur n'est pas immédiatement présente et efficace, cette valeur ambivalente des choses doit être *utilisée* pour être utile¹.

Outre une distinction entre deux types d'objets, un autre type de distinction se fait jour qui oppose la dernière acception aux deux premières. Cette troisième acception rend compte d'un *rapport* entre la qualité des choses et non de la qualité des choses en elles-mêmes. La *σύμβλησις* se distingue de l'*ἀμοιβή*. C'est une perspective prise sur les choses qui ont un certain poids et cela fait référence à une compensation. L'idée d'échange et d'attribution d'un taux de conversion fait référence à un *processus* de compensation dont les modalités ne peuvent être établies que par celui qui est compétent en la matière, celui qui connaît la valeur des choses et sait en estimer le prix parce qu'il en a l'expérience. Cela fait référence à l'agent, ici celui qui est expérimenté (ὁ ἔμπειρος), mais *ἀξία* conserve, à travers *ἀμοιβή*, sa dimension *résultante*. Ce n'est pas l'opération de fixation de la valeur mais la valeur en tant qu'elle se trouve établie. Aussi retrouve-t-on la notion de « dû » qui est l'une des acceptions attestée de la notion d'*ἀξία*.

A partir de cette définition tripartite, on peut dire que l'*ἀξία* se présente comme une qualité de la chose ou bien comme l'expression du rapport entre les qualités de choses différentes : elle oscille entre la contribution (l'efficacité du poids des choses) et la compensation (le résultat d'une opération d'appréciation et de comparaison des poids). Elle est quelque chose de la chose ou des choses mais elle est également quelque chose qui se constate et s'apprécie et fait ainsi référence à un processus d'attribution de la valeur. Elle se distingue en outre selon qu'elle s'applique à des réalités morales ou moralement indifférentes. On distingue donc la qualité des choses et la comparaison, la valeur des biens et la valeur des préférables. Une problématique des niveaux de valeur croise une distinction entre poids et processus mais *ἀξία* ne prend pas ici de sens actif qu'il lui est pourtant possible de prendre en grec.

B. La définition tripartite de Stobée. Présence du sens actif d'*ἀξία*

L'exposé de Stobée se situe également dans le contexte d'une analyse des *ἀδιάφορα*, toutes les choses « conformes à la nature » (*τὰ κατὰ φύσιν*) étant requalifiées comme possédant de l'*ἀξία* tandis que toutes les choses « contraires à la nature » (*τὰ παρὰ φύσιν*) sont requalifiées comme possédant de l'*ἀπαξία*². Comme Diogène, Stobée distingue également trois acceptions : l'*ἀξία* se

¹ Voir à ce propos l'analyse de la propriété par T. Bénatouïl, « Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe », *art. cit.*

² Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7f, t. II, p. 83, 10-11 W = SVF III, 124 (= SVF III, Ant., 52), texte cité ci-dessus.

trouve définie comme *δόσις* et *τιμή* – du moins si l'on suit la correction de Meineke qui remplace le *τήν* des manuscrits en *τιμήν* – puis comme *ἀμοιβή* – ce qui correspond, semble-t-il, exactement à la « compensation » dont faisait état la dernière acception dans l'exposé de Diogène Laërce – et enfin, comme *ἄξια ἐκλεκτικῆ* en fonction de laquelle certaines choses sont choisies de préférence à d'autres¹. Les exemples donnés permettent de rapprocher cette dernière acception de la seconde acception proposée par Diogène Laërce. Cette définition tripartite d'*ἄξια* correspond au fragment 124 du troisième volume des *Stoicorum Veterum Fragmenta* de J. H. Von Arnim et il est en partie repris dans la section 58 de l'édition de A. A. Long et D. N. Sedley – c'est le fragment K. Il nous semble essentiel de comprendre ce texte en lien avec ce qui correspond au fragment 125 (= *SVF* III, D. B. 47)² et qui n'est autre que la suite immédiate du texte de Stobée, ce que ne fait pas C. Lévy³ dans l'analyse qu'il propose de la notion puisqu'il met en parallèle le fragment 125 avec l'exposé de Diogène sans prendre en compte le lien d'explicitation entre 124 et 125. Il nous semble au contraire très net que le passage qui suit et qui correspond au fragment 125 vient expliciter les termes techniques contenus dans la définition tripartite d'*ἄξια* et que si comparaison il y a avec Diogène Laërce, elle doit se faire par rapport à l'ensemble du texte de Stobée mais surtout par rapport à ce qui correspond au fragment 124 dont les éléments sont explicités dans ce qui correspond au fragment 125.

Contrairement à Diogène Laërce, pourtant, Stobée fait référence à des *scholarques* précis. Ainsi la troisième acception d'*ἄξια* est-elle explicitement attribuée à Antipater. D'autre part, dans la mesure où la définition de *δόσις* est attribuée à Diogène de Babylone au fragment 125, il est légitime de faire de l'acception d'*ἄξια* qui lui est associée une définition propre à Diogène. Aussi ne nous semble-t-il pas judicieux en revanche d'attribuer l'ensemble de la définition à Antipater sous prétexte qu'il est mentionné dans le même fragment qui rassemble trois acceptions d'*ἄξια*⁴. Cela reviendrait à lire le témoignage de Stobée à la lumière d'un découpage qui ne le concerne pas. Dans l'exposé de Stobée, deux références d'auteurs sont présentes et c'est à partir de ces indications qu'il est légitime

¹ Ce que T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme, op. cit.*, p. 545, reformule en disant : « [il] distingue trois sens de la notion de valeur, à savoir la *δόσις*, la valeur d'échange et la valeur 'sélective' ».

² Stobée, *Eclog.*, II, 7. 7f, t. II, p. 84, 4-17 W = *SVF* III, 125 (= *SVF* III, D. B. 47), texte cité ci-dessus.

³ C. Lévy, « L'irruption de la philosophie dans la littérature latine. Le fragment de Lucilius sur la vertu », P. Chiron, *Constitution du champ littéraire : limites, intersections, déplacements*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 49-62. Il s'appuie essentiellement, même s'il les nuance et les discute, sur les conclusions de l'article W. Görler, « Zum Virtue-Fragment des Lucilius (1326-1338 Marx) und zur Geschichte der stoischen Güterlehre » dans C. Catrein (éd.), *Klein Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, Boston, 2004, p. 105-135, conclusions qui ne sont d'ailleurs pas le fruit d'une synthèse réalisée par C. Lévy, mais qui sont résumées par l'auteur lui-même p. 135 de son article.

⁴ Telle est pourtant la lecture adoptée par C. Lévy, « L'irruption de la philosophie ... » art. cité, p. 55 pour l'attribution de *SVF*, III, 125 à Diogène de Babylone et p. 56 pour l'attribution de *SVF*, III.124 à Antipater.

de formuler des hypothèses. Par ailleurs, et c'est une autre différence avec l'exposé précédent, seul Stobée prend explicitement en compte une *théorisation* de la valeur négative sur laquelle nous allons revenir en affirmant que l'on peut produire exactement la même tripartition pour ἀπαξία que celle qu'il produit pour ἀξία¹ alors que Diogène Laërce se contente simplement de prendre en compte la notion de « valeur négative » (ἀπαξία) dans la définition des indifférents². L'analyse de chacune des acceptions, avec l'explicitation des termes techniques qui figurent à la suite de la définition proprement dite, nous permettra d'envisager au moins encore une différence avec l'exposé de Diogène Laërce.

La première acception, se trouve caractérisée par deux termes, δόσις et τιμή : « c'est l'évaluation (δόσις) et la valorisation (τιμή)³ [d'une chose] en elle-même (καθ' αὐτὸ) »⁴. Les termes ἀξία, δόσις, τιμή, rendent compte *en grec* d'un processus et de son résultat et ils se rattachaient tous trois à la question de l'évaluation *dans le corpus stoïcien*, ce que prouve manifestement ce fragment et tout particulièrement cette première acception. Resterait à savoir à quoi renvoient ces deux termes ici : le *poids* des choses comme le laisse penser les traductions de A. A. Long et D. N. Sedley ou bien le *processus* d'évaluation comme le pense T. Bénatouil ? Il conviendrait également de se demander si les deux termes renvoient à la même chose, ce que ne semble mettre en doute aucune des deux traductions qui proposent deux termes synonymes du prix pour les uns, du processus, pour le second.

L'explicitation du fragment 125 invalide l'hypothèse d'une unité de définition fondée sur le « prix », le « poids ».

Et l'évaluation (δόσις), Diogène [de Babylone] dit qu'elle est un jugement selon lequel on juge que c'est conforme à la nature ou que cela procure quelque utilité à la nature⁵.

Δόσις se trouve définie comme « jugement » (κρίσις), ce que ne prend manifestement pas en compte la traduction de A. A. Long et D. N. Sedley qui proposent « price » et que J. Bruschwig et P. Pellegrin traduisent tout naturellement par « prix ». Ils manquent de ce fait la référence au *processus* caractéristique de cette première acception. T. Bénatouil prend en revanche tout à fait en compte cette dimension judiciaire. La seule question à se poser ne semble donc plus concerner que le *rapport* entre les deux termes. Mais cette question implique également que l'on prenne en compte la

¹ Stobée, *Eclog.*, II, 7, 7f, t. II, p. 84, 1-3 W. Κατὰ τὸ ἀνάλογον δὲ καὶ <τὴν ἀπαξίαν τριχῶς> φασὶ λέγεσθαι, ἀντιτιθεμένων τῶν σημειομένων τοῖς ἐπὶ τῆς τριττῆς ἀξίας εἰρημένοις

² DL VII, 105.

³ Les manuscrits ont τὴν à la place de τιμήν. La correction est proposée par Meineke.

⁴ Stobée, *Eclog.*, II, 7, 7f, t. II, p. 83, 11-12 W = SVF III, 124 (= SVF III, Ant., 52), texte cité ci-dessus.

⁵ Stobée, *Eclog.*, II, 7, 7f, t. II, p. 84, 4-6 W = SVF III, 125 (= SVF, III, D. B. 57), texte cité ci-dessus.

problématique des « types d'objets » envisagés par Diogène Laërce puisque l'explicitation de la notion de δόσις fait référence au domaine d'application de cette notion : la δόσις est bien un jugement, mais c'est le jugement « selon lequel on juge que c'est conforme à la nature ou que cela contribue à l'usage de la nature ». En d'autres termes, la δόσις fait référence à un processus qui concerne des réalités qui correspondent, chez Diogène Laërce, à la seconde sorte de valeur qu'il envisageait, à la valeur caractéristique des préférables. Une problématique relative à des types d'objets croise une acception active de la notion de « valeur ». La question sur le rapport entre δόσις et τιμή porte au moins autant sur le type de valeur que sur la dimension active ou résultante.

Τιμή est une notion technique qui renvoie à un certain type de *biens*. Stobée précise que τιμή fait partie des biens qui sont « relatifs à autre chose » (πρός τι πως ἔχειν). L'honneur est l'expression de sa propre vertu dans le regard d'autrui. L'honneur, de même que la bienveillance, l'amitié ou l'harmonie sont des *biens* relatifs par rapport à d'autres qui, tels la science ou la justesse (δικαιοπραγία)¹, sont des biens par eux-mêmes (καθ' ἑαυτὰ)². À l'instar de la justice, τιμή est définie comme la détermination de la part d'honneur (γέρας) dont on estime que quelqu'un est digne, cette part d'honneur étant elle-même définie en termes de vertu³ ; c'est le prix *de la vertu* (ἄθλον ἀρετῆς εὐεργετικῆς). Τιμή est étroitement associé à l'éloge : ce qui est (considéré comme) « digne d'éloges », « mérite de la τιμή », une récompense en terme d'honneurs⁴. Elle s'oppose en revanche à κόλασις⁵. Mais cet honneur que l'on doit et que l'on donne à la vertu peut être compris de manière beaucoup plus trivial, voire en mauvaise part quand il n'est pas tant associé à la vertu qu'au désir d'être acclamé.

¹ Nous traduisons par « justesse » afin de marquer la distinction par rapport à δικαιοσύνη que nous avons traduit, en suivant la tradition, par « justice ».

² Stobée, *Eclog.* II, 7, 5l, t. II, p. 73, 17-19 W = SVF III, 112. Seul Stobée mentionne, sans l'expliquer, la distinction entre des biens par soi et des biens relatifs. On ne peut pas vraiment dire que le rapport à autrui soit discriminant puisque la justesse, qui implique autrui, est considéré comme un bien par soi et que, d'autre part, l'harmonie qui relève du rapport à soi est classé parmi les biens relatifs à autre chose. Sans doute pourrait-on rapprocher cette distinction de deux autres, la première, tripartite et également présente chez Diogène Laërce (*DL* VII, 96) et Cicéron (*De fin.*, III, xvi, 55) distinguant entre des biens τελικά (ultimes), ποιητικά (instrumentaux), et à la fois ultimes et instrumentaux (Stobée, *Eclog.* II, 7, 5h, p. 70 W = en partie SVF III, 104 = LS 60 L), la seconde, bipartite, distinguant entre des biens δι'αυτὰ αἰρετὰ (devant être choisis pour eux-mêmes) et ποιητικά (instrumentaux), (Stobée, *Eclog.* II, 7, 5h, p. 72 W = SVF III, 109). Il nous semble alors possible et éclairant de rapprocher toutes ces distinctions de la définition du bien, d'où elles nous semble tirer leur sens, celui-ci se définissant au sens spécifique comme ce qui est la même chose ou qui n'est pas différent de l'utilité (ταῦτόν ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας), une définition que l'on trouve chez Diogène Laërce, *DL*, VII, 94 = SVF III, 76 et chez Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 22-24 = SVF III, 75 = LS 60G et *HP*, III, 169-170 et chez Stobée, *Eclog.* II, 7, 5d, p. 69 W = SVF III, 74. Voir à ce propos le tableau comparatif que propose R. Goulet à partir de J. Brunschwig, p. 850, note 4.

³ Stobée, *Eclog.*, II, 7, 11i, t. II, p. 103, 5-7 W = SVF III, 563 : τὴν γὰρ τιμὴν εἶναι γέρας ἀξιῶσιν, τὸ δὲ γέρας ἄθλον ἀρετῆς εὐεργετικῆς.

⁴ Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, 35 (= p. 207, 4 Bruns) = SVF II, 1003. ἀλλὰ τὰ μὲν ἐπαινετὰ τιμῆς ἄξια.

⁵ Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, 35 (= p. 207, 4 Bruns) = SVF II, 1003. L'opposition entre les deux termes intervient à trois reprises dans ce fragment.

C'est ce sens que prend le terme dans la définition de φιλοτιμία : le désir immodéré des honneurs¹ ou dans la définition de la superstition. La δεισιδαιμονία est en effet définie comme la peur du δαιμων ou comme l'« ὑπερέκπτωσις τῆς πρὸς θεοὺς τιμῆς », ce que l'on peut traduire comme « exagération des marque d'honneur accordée à l'égard des dieux ». Τιμή fait donc référence à l'expression concrète d'une évaluation ou plutôt d'une *valorisation* qu'elle manifeste dans le cadre d'un comportement respectueux ou plus trivialement d'une récompense. Autrement dit, si le terme τιμή lui-même ne prend pas directement le sens de processus de valorisation, la référence au processus est bien présente. Par ailleurs, si τιμή fait référence aux honneurs dans une acception traditionnelle, dans le cas du philotime par exemple, c'est à la vertu qu'elle est associée de façon légitime et quand elle prend un sens technique. La τιμή, en cheville avec l'éloge, n'est autre que la récompense de la vertu. On parle réciproquement du vertueux en disant qu'il est ἄξιος τιμῆς ou τίμιον.

La première acception d'ἄξια dans l'exposé de Stobée renvoie donc à un processus, d'appréciation – on juge que c'est conforme – ou de valorisation – on honore un bienfait, d'un dieu ou d'un homme – et elle se trouve exprimée et relayée par δόσις et par τιμή. Elle fait par ailleurs référence à un certain niveau de précieux, ce qui appelle deux précisions : en ce qui concerne τιμή, quand elle est comprise en son sens technique et non pas au sens trivial ; en ce qui concerne δόσις, quand on s'en tient à la dimension active qui est la sienne et non à son objet. Le processus d'évaluation relève en effet de la vertu qui est un bien, même s'il porte sur des réalités moralement indifférentes. Nous avons dit, en suivant T. Bénatouïl, que cette définition pourrait légitimement être attribuée à Diogène de Babylone puisque la définition de la δόσις lui est explicitement associée². Mais qu'est-ce qui, dans cette définition, peut lui être attribué ? Le lien avec les biens ou bien la dimension active de l'ἄξια ? Zénon envisage déjà semble-t-il une « très grande » valeur du bien, comme le souligne C. Lévy contre W. Görler³. Au lieu d'en rester là, il nous semble en revanche possible de déplacer la perspective en interrogeant non pas le domaine d'attribution mais le statut actif ou résultant de la notion. C'est bien en ce sens que Diogène semble innover, en attribuant une acception active à ἄξια, signifiant dès lors aussi « valorisation », « jugement de valeur », et non dans la mesure où il envisagerait une acception de la valeur susceptible de s'appliquer aux biens.

¹ Andronicos, *Des passions*, I, chap. 4, 1, 30 (p. 16 Kreuttner) = *SVF* III, 397. Φιλοτιμία δὲ ἐπιθυμία ἄμετρος τιμῆς.

² T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme*, *op. cit.*, p. 545, souligne ce point tout en précisant qu'« il est bien sûr impossible de savoir si Diogène et Antipater ont eux-mêmes inventé ces formes de valeur ou s'ils se sont contentés de fournir des définitions de notions antérieures ».

³ C. Lévy, « L'irruption de la philosophie ... », *art. cit.*, p. 53 pour la mention de la thèse de W. Görler et p. 56 pour sa critique.

La seconde acception – « la compensation fixée par l'expert en estimation (ή <ἀμοιβή> τοῦ δοκιμαστοῦ) »¹ – apparaît au premier abord identique à celle qui se fait jour chez Diogène Laërce. Pourtant, alors que Diogène Laërce précisait son propos à l'aide d'un exemple, Stobée explicite l'acception en précisant ce qu'il faut entendre par τοῦ δοκιμαστοῦ dans l'expression ἀμοιβή τοῦ δοκιμαστοῦ en définissant τὸ δοκιμαστόν.

Quant à l'idée d'estimation (Τὸ δὲ <δοκιμαστόν>²) dont il était question dans l'expression, elle ne doit pas être comprise au sens où l'on dit que les choses *sont estimées* (δοκιμαστέα) pour être choisies, mais au sens où nous disons qu'est expert en estimation (δοκιμαστής) *celui qui estime* (ὁ δοκιμαζών). Donc, à propos de la compensation (ἀμοιβή) dont nous parlions, il dit que c'est un tel homme qui en est l'expert pour l'estimer (δοκιματής).³

Δοκιμαστοῦ ne doit pas être compris comme ce qui est évalué, examiné, mais au sens d'« examinateur », ce qui invite à prendre en compte l'opération davantage que son objet et à son résultat. C'est en ce sens que comprennent A. J. Pommeroy et T. Bénatouil. La précision n'est pertinente qu'en grec puisque la traduction française exprime ce que la précision apporte. Nous traduisons à partir de la précision apportée, mais, réciproquement, la traduction rend l'explicitation redondante. Le syntagme ή ἀμοιβή τοῦ δοκιμαστοῦ doit être compris comme l'équivalent de la phrase de Diogène Laërce: ἀμοιβήν δοκιμαστοῦ, ἣν ἂν ὁ ἔμπειρος τῶν πραγμάτων τάξει. Δοκιμαστοῦ ne renvoie pas à la même chose dans les deux textes. Chez Stobée, il assume les fonctions du nom ὁ ἔμπειρος utilisé par Diogène Laërce. On notera à l'appui de cette hypothèse de lecture l'absence d'article chez Diogène Laërce, contrairement à ce qui se passe chez Stobée. Stobée donne encore une fois aux termes mêmes qui expriment la valeur un sens actif. On notera un quatrième terme très important pour notre propos : le verbe δοκιμάζω. Il apparaît ici sous sa forme participiale, plus précisément sous la forme d'un participe substantivé, Stobée jouant sur deux accents différents : le δοκιμαστής renvoie à la personne (qui évalue) tandis que δοκιμαζόντα renvoie à l'activité d'évaluation (de cette personne). Αμοιβή fait référence, comme chez Diogène, à la « valeur d'échange » mais Stobée insiste moins sur le *ratio* de ce qui est échangé que sur le *ratio* en tant qu'il est formulé par l'examineur. Dans la formule définitionnelle de l'ἄξια se joue d'emblée une dimension active, ce qui est la principale innovation que l'on peut attribuer à ce texte – et par conséquent à Diogène de Babylone – par rapport à l'exposé de Diogène Laërce qui ne rattache ses définitions à aucun stoïcien en particulier.

¹ Stobée, *Eclog.* II, 7. 7f, t. II, p. 83, 12-13 W = en partie *SVF* III, 124 (= *SVF* III, Ant., 52), texte cité ci-dessus.

² Nous suivons le texte de W ; Meineke proposait δοκιμαστοῦ.

³ Stobée, *Eclog.* II, 7. 7f, t. II, p. 84, 6-9 = en partie *SVF* III, 125 (= *SVF* III, D. B. 47), texte cité ci-dessus.

On pourrait enfin rapprocher cette définition d'une autre précision du fragment 125, à savoir le fait qu'*ἀξία* est utilisé parfois comme substitut d'un autre terme, *ἐπιβάλλων*, comme cela apparaît notamment dans la définition de la justice.

Il dit encore que nous utilisons parfois le mot *ἀξία* « valeur » à la place de *ἐπιβάλλων* « proportionné », comme cela s'entend dans la définition de la justice, quand on dit qu'elle est un *habitus* qui donne à chacun en fonction de sa valeur. C'est en effet la même chose que proportionné à chacun¹.

Le verbe *ἐπιβάλλω* signifie entre autres « se poser sur », « s'appliquer à » ce qui donne, par suite, l'idée de rétribution et notamment « imposer des sanctions »² ou une « contribution » aux villes³ et qui appelle l'idée de justice. Le lien que l'on sous-entendait chez Diogène Laërce entre *ἀξία-ἀμοιβή* et la notion de dû et, par suite, de justice se trouve à présent explicitement formulé.

La troisième acception enfin, explicitement rapportée à Antipater, fait référence à une qualité des choses – ce que Cicéron appellera leur *poinds* – et vient souligner le lien entre cette qualité et une opération élective, le choix, qui dépasse dans un comportement la détermination de la valeur.

La troisième [acception d'*ἀξία*], qu'Antipater appelle « sélective » (*ἐκλεκτική*), est la valeur selon laquelle, certaines choses étant données (*διδόντων τῶν πραγμάτων*), nous choisissons (*αἰρούμεθα*)⁴ de préférence (*μᾶλλον*) certaines (*τάδε τινὰ*) contrairement à d'autres (*ἀντὶ τῶνδε*) : la santé par opposition à la maladie, la vie par opposition à la mort et la richesse par opposition à la pauvreté⁵.

Ἀξία apparaît comme la raison et la justification du choix effectué. La valeur est une *qualité incitative* des choses à l'égard du comportement. La possession de valeur est la *raison* pour laquelle certaines choses seront sélectionnées par rapport à d'autres.

¹ Stobée, *Eclog.* II, 7. 7f, t. II, p. 84, 15-17 W = *SVF* III, 125 (= *SVF* III, D. B. 125), texte déjà cité

² Hérodote, *Histoires*, VII, 3 ; Platon, *Lois*, 949 d

³ Plutarque, *Vie de Marc Antoine*, LI.

⁴ Le texte de Stobée pourrait ici poser problème dans la mesure où tous les exposés, y compris le sien, s'attachent à distinguer le choix (*αἴρεσις*) – réservé aux « biens » – de la sélection (*ἐκλογή*) ou de la saisie (*λήψις*) – réservée au « préférables ». Dans ce contexte, c'est précisément ce dernier terme qu'on attendrait. Peut-être peut-on envisager qu'il ne s'agit pas précisément de choisir *les préférables* mais de *choisir par rapport* à autre chose, le choix du terme électif n'étant pas ici déterminé par l'objet auquel il s'applique. Sur ce point, voir *LS* 58 B5 et note 2 p. 418 qui renvoie avec raison à A. A. Long, « The early Stoic concept of moral choice », dans *Images of man in ancient and medieval thought. Studies presented to G. Verbeke*, Louvain, 1976, p. 77-92, notamment p. 81-86 et à B. Inwood, *Ethics and human action in Stoicism*, op. cit., p. 125-208.

⁵ Stobée, *Eclog.* II, 7. 7f, t. II, p. 83, 13-84, 1 W = en partie *SVF* III, 124 (= *SVF* III, Ant., 52), texte cité ci-dessus.

L'exposé de Stobée est donc beaucoup plus riche que celui de Diogène Laërce et il adopte une perspective différente. Les trois acceptions repérées par Diogène Laërce s'en tiennent à un sens résultatif en insistant sur la distinction entre valeur des biens et valeur des préférables, entre valeur intrinsèque et valeur relative. Les acceptions envisagées par Stobée permettent en revanche de prendre en compte une acception active d'ἀξία notamment à travers les notions de δόσις et de τιμή. La problématique des niveaux de valeur n'en est pas pour autant abandonnée. Elle est même explicitement prise en compte par Stobée quand il affirme que Diogène de Babylone

dit encore qu'il y a ces deux (ταύτας μὲν <τὰς δύο> ἀξίας) acceptions d'*axia* selon lesquelles nous disons qu'une chose est *mise en avant* par ce type de valeur ; tandis qu'il y en a une troisième, selon laquelle nous disons que quelque chose a dignité et valeur, cette valeur qui, précisément n'advient pas aux choses indifférentes mais seulement à propos des choses dignes d'être *recherchées* (τὰ σπουδαῖα)¹.

Si nous appliquons cette distinction aux trois acceptions d'ἀξία, nous pouvons dire que les deux dernières, à quoi renvoie précisément ταύτας, portent sur le poids des choses, tandis que la première ne concerne que des éléments qui relèvent des biens ou du moins ne devrait concerner que la vertu et le comportement vertueux. La définition donnée par Stobée est plus riche enfin dans la mesure où elle prend pleinement en compte, dans le processus définitionnel, la valeur négative : il est possible d'en dire la même chose que ce que l'on a pu dire de l'ἀξία².

C. Cicéron et l'enjeu de la traduction

Le témoignage de Cicéron est particulièrement intéressant par le déplacement que propose le passage du grec au latin et qui permet d'envisager la langue et les concepts qu'elle exprime en quelque sorte de l'extérieur³.

¹ Stobée, *Eclog.* II, 7. 7f, t. II, p. 84, 9-13 W = en partie SVF III, 125 (= SVF III, D. B. 125), texte cité ci-dessus.

² Stobée, *Eclog.* II, 7. 7f, t. II, p. 84, 1-3 W = SVF III, 124 (= SVF III, Ant., 52), texte déjà cité.

³ Sur les enjeux de la traduction cicéronienne, on se reportera notamment à R. Poncelet, *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris, De Boccard, 1953 et à M. Schofield, « Cicero, Zeno of Citium and the Vocabulary of Philosophy », dans M. Canto-Sperber et P. Pellegrin, (éds.), *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à J. Brunschwig*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 412-428.

Ils disent qu'est estimable (*aestimabile*) (c'est, je crois, ainsi qu'il faut l'appeler) ou bien ce qui est soi-même naturel, ou bien ce qui peut produire quelque chose de tel, si bien qu'il est digne d'être sélectionné (*ut selectione dignum propterea sit*), parce qu'il a un certain poids (*aliquod pondus habeat*) qui est digne d'estimation (*dignum aestimatione*), qu'ils appellent ἄξια, et au contraire ce qui est contraire à ces choses est non-estimable (*inaestimabile*).¹

Après avoir envisagé l'opération de discrimination de son environnement par le vivant qui, recommandé à lui-même, tend spontanément à rechercher ce qui assure la conservation de sa constitution et à éviter ce qui lui est nuisible², Caton-Cicéron reformule ce constat en distinguant de l'*aestimabile* et de l'*inaestimabile*, cette dernière notion ne faisant pas l'objet d'un développement mais étant présentée comme le contraire (*contrarium*) de ce qu'il est possible de dire de la précédente, à savoir *aestimabile*. Cicéron s'intéresse donc moins à l'ἄξια elle-même, qui ne fait pas d'emblée l'objet d'une définition, qu'au fait que quelque chose est *aestimabile*, l'ἄξια n'intervenant que comme explication ultime, mais fondamentale de cette notion. L'ensemble du propos relève à la fois de la traduction – explicite ou pas, selon que Cicéron précise ou non le terme grec qu'il traduit – et de l'explicitation.

Être *aestimabile*, être « estimable », renvoie non seulement au fait que quelque chose a une valeur mais également aux enjeux, pour l'homme, de cette possession de valeur. Cicéron définit en effet *aestimabile* en fonction du critère – conformité à la nature – avant d'ajouter qu'une telle chose conforme à la nature implique qu'elle est « digne d'être sélectionnée » ou plus littéralement « digne de sélection » (*selectione dignum*), et ce pour une raison bien précise : elle a un poids (*pondus*) qui est digne d'estimation, digne qu'on l'estime (*dignum aestimatione*). L'explication est en apparence redondante puisque la sélection d'une chose conforme à la nature s'explique et se justifie par le poids de la chose *dans la mesure où il est digne d'être estimé*. Pourtant les choses sont plus subtiles et chaque élément a son importance. Dire de quelque chose qu'il est estimable, cela renvoie à la fois à un critère objectif sur la qualité des choses *et* à ce qu'implique, pour l'individu, cette conformité à la nature : elle peut légitimement être sélectionnée. La chose *aestimabile* est à la fois conforme à la nature et justifie voir appelle, de ce fait, un comportement en terme de sélection – *selectio* traduisant ici le grec ἐκλογή. La sélection de la chose se justifie par la conformité de cette chose par rapport à la nature. C'est pourquoi la suite de la phrase qui prétend expliquer et justifier la légitimité de cette sélection semble redondante. Elle assume pourtant bel et bien une fonction explicative et justificative en donnant l'étape intermédiaire, l'argument qui permet de passer de la conformité à la nature à la

¹ Cicéron, *De fin.*, III, vi, 20, texte déjà cité.

² Cicéron, *De fin.*, III, v, 16-18.

justification de la sélection. Cette étape intermédiaire, c'est celle du poids (*pondus*) et de l'évaluation ou de l'estimation (*aestimatio*). Cicéron opère une reformulation de la conformité à la nature en terme de poids, et il envisage une opération psychique associée à ce poids, impliquée ou du moins autorisée par lui. La reformulation en terme de poids n'est pas inutile puisque c'est elle qui permet de parler d'évaluation. Le poids des choses s'explique en terme de conformité à la nature mais, réciproquement, la conformité s'exprime en terme de poids qui rend possible *et appelle* une évaluation des choses¹ qui conduit alors et alors seulement à les sélectionner à juste titre. Une chose estimable, c'est une chose qui a un poids propre dû à sa conformité à la nature et que, pour cette raison, il est légitime de sélectionner, ce qui implique une opération nécessaire et fondamentale d'évaluation.

Qu'advient-il alors de l'ἀξία elle-même ? Cicéron mentionne le terme grec pour préciser à quelle notion stoïcienne il fait référence, quelle notion stoïcienne il traite ainsi. Et il s'agit bien d'ἀξία. Réciproquement, cela revient à donner une certaine acception à cette notion grecque. Non seulement Cicéron situe son propos dans le paysage conceptuel stoïcien, mais, réciproquement il infléchit le sens de la notion. Un double mouvement se fait jour. Premièrement, une équivalence explicite est posée entre ἀξία et *aestimatio*. Celle-ci est présentée comme le terme idoine pour traduire la notion grecque ἀξία. Autrement dit, c'est un terme renvoyant au *processus* qui est privilégié et qui, réciproquement, donne, semble-t-il, à la notion grecque une acception active. Cicéron semblerait donc privilégier l'acception active d'ἀξία que l'on rencontrait chez Stobée avec la δόσις. Pourtant, cette *aestimatio* se comporte comme l'ἀξία au sens de « valeur » ou de poids. En effet, elle est, dans d'autres passages, très souvent elle-même *quantifiée*². Et dans le second texte que nous citons, elle s'inscrit en outre dans une problématique relative à la quantification : on y distingue en effet une acception quantifiable et une acception qui n'est pas susceptible de degré. Du sens émerge de la rencontre entre les deux univers linguistique et culturel qui infléchit le sens de chacune des deux notions : ἀξία se trouve traduite par un terme, *aestimatio* dérivé d'*aestimo* qui exprime d'une part le *processus* d'évaluation, d'appréciation de la valeur d'une chose et par suite le jugement³ et, d'autre part, ce terme se comporte inversement comme une acception non active d'ἀξία puisqu'il se

¹ Sur le rôle intermédiaire de la valeur parmi les trois critères de distinction des indifférents, voir T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme*, op. cit., p. 516 sq.

² Cicéron, *De fin.*, III, xv, 51 ; xvi, 53 = *SVF* III, 129 ; 130 ; *Ac. Post.*, I, 36-37 = *SVF* I, 191 ; 193. Sur ce point, voir T. Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme*, op. cit., p. 524, note 318.

³ *DELL*, p. 13, s. v. *aestumo* (*aestimo*) : « fixer le prix ou la valeur de, estimer à ». Par suite, « faire cas de », puis, par affaiblissement de sens « juger, penser ».

trouve quantifié. Aussi pourrait-on dire que Cicéron insiste tout à la fois, avec la même notion – *aestimatio* –, sur le processus *et* sur le poids des choses, un poids qu'elle permet de quantifier, mais un poids dont elle peut également prendre en compte le caractère absolu. ἄξια fait référence, chez Cicéron, au poids des choses en tant qu'il appelle une opération d'évaluation (*aestimatio*), un poids qui s'explique en terme de conformité à la nature et qui, surtout, *justifie* une sélection. Dans la mesure où ἄξια fait référence, *dans une certaine mesure et de biais*, au poids des choses, le latin explicite alors le lien étymologique que nous soulignons entre ἄξια et ἄγω au sens de « peser », ce que l'on retrouve également dans l'origine concrète d'*aestimatio* à travers *aestumo* qui signifie au départ compter de l'argent. Le transfert opéré par Cicéron assure un réseau notionnel bilingue parfaitement cohérent.

D'autre part, si l'ἄξια des choses, c'est à dire leur poids, se définit par une conformité à la nature, on retrouve un sens semblable à celui que prend ἄξια dans la seconde et la troisième acception que donnent respectivement Diogène Laërce et Stobée : le poids des choses moralement indifférentes. Le second texte nous invite cependant à prendre en compte un élargissement de l'usage d'*aestimatio*-ἄξια susceptible de prendre en compte deux types de réalités différents, selon qu'ils sont ou pas susceptibles de degrés, ce qui nous conduit à retrouver les distinctions que proposent Diogène Laërce et Stobée. De fait pourtant, Cicéron n'utilise généralement *aestimatio* et ἄξια que dans un contexte « moyen ».

Enfin, on perd semble-t-il dans cette définition l'idée de « valeur négative », Cicéron ne mentionnant jamais explicitement un poids négatif ou le terme grec d'ἄπαξια. Cicéron oppose également *aestimabile* à *inaestimabile*. Or si *aestimabile* rend le grec ἄξιαν ἔχειν¹ et qu'*inaestimabile* est présenté comme son contraire, il apparaîtrait logique de comprendre *inaestimabile* comme ce qui n'a pas de valeur. Les usages d'*inaestimabile* pour rendre compte des « non préférables »² nous invitent cependant à plus de prudence, en disant plus sobrement que Cicéron ne propose aucune théorisation ou thématization explicite de la « valeur négative » contrairement aux deux autres exposés que nous avons envisagés mais qu'il la prend néanmoins en compte.

Au terme de cette analyse des définitions stoïciennes d'ἄξια, on retiendra que les acceptions qu'elle admet s'inscrivent dans deux questionnements différents : la distinction entre le processus et

¹ Le DELL, p. 13, s. v. *aestumo* (*aestimo*), souligne que le dérivé *aestimabilis* appelle une remarque dans la mesure où c'est une création de Cicéron pour rendre le grec ἄξιαν ἔχειν.

² Cicéron, *De fin.*, III, xv, 50-xvi, 56.

son objet croise une réflexion sur des *domaines* de valeur différents soumis à différents critères (la valeur de la vertu et la valeur des avantages non moraux). Le tableau ci-dessous récapitule ce qui vient d'être dit des trois définitions d'ἀξία en prenant également en compte (dernière colonne) leur pertinence dans le corpus.

		Stobée	DL	Cicéron Trad. aestimatio	Usage et devenir des termes
Statut de la définition		Sens spécifiquement positif qui appelle en vis-à-vis des acceptions négatives	Aucune précision sur la polarité	Aucune précision sur la polarité	Indépendamment d'une théorisation chez tous les auteurs, tous prennent en compte la polarité dont ἀξία est susceptible, du moins dans le cadre de la troisième acception
Acceptions d'ἀξία dans les définitions stoïciennes					
Acception active		D1. = δόσις (= κρισίς) / τιμή Estimation que c'est conforme à la nature / valorisation du bienfait dans un comportement spécifique			1. pas d'usage en tant que tel pour δόσις et ἀξία 2. acception de τιμή comme « honneur » que l'on rend/reçoit = expression pratique du processus de valorisation qui implique la valeur de la personne
La valeur d'échange		D2. ἡ <ἀμοιβή> τοῦ δοκιμαστοῦ	D3. ἀμοιβή δοκιμαστοῦ		rare
Le valeur intrinsèque en fonction d'un critère toujours à préciser et qui renvoie à un type de réalité	Nature (valeur des choses)	D3. ἐκλεκτικὴ (...) καθ' ἣν δίδοντων τῶν πραγμάτων τάδε τινὰ μᾶλλον ἀντὶ τῶνδε αἰρούμεθα	D2. μέση τις δύναμις ἢ χρεια συμβαλλομένη πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον	aestimabile = dignum aestimatione = pondus habere (= ἀξίαν εἶχειν)	Le plus usité : distinction des indifférents et identification des préférables
	Vertu (valeur des personnes)		D1. σύμβλησις πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον	aestimatio uirtutis (= τίμιον)	Utilisé essentiellement dans le cadre d'une définition de la justice. Apparaît plutôt sous la forme adjectivale ἄξιος (τιμῆς) = τίμιον



Bibliographie¹

ABRÉVIATIONS

CAG	<i>Commentaria in Aristotelem Graeca</i>
CPF	<i>Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testi e lessico</i>
	<i>nei papiri di cultura greca e latin</i>
JHS	<i>The Journal of Hellenistic Studies</i>
JRS	<i>Journal of Roman Studies</i>
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i> , bilans
	de recherches publiés depuis 1987 sous la direction de W. Hasse et H. Temporini, Berlin-Londres
REA	<i>Revue des études antiques</i>
REG	<i>Revue des études grecques</i>
REL	<i>Revue des études latines</i>
DPhA	<i>Dictionnaire des philosophes antiques</i>
LGF	<i>Librairie Générale Française</i>
RAC	<i>Revue d'anthropologie des connaissances</i>
RMM	<i>Revue de métaphysique et de morale</i>
UP	<i>University Press</i>

I. TEXTES ANTIQUES

Textes stoïciens et témoignages attribués aux stoïciens

Œuvres et recueils monographiques

ARRIEN, *Dissertationes ab Arriani digestae*, texte établi par H. Schenkl, Stuttgart, Teubner, 1965 (1916).

—, *Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments*, 2 volumes, traduction de G. W. Oldfather, Cambridge (Mass)-Londres, Harvard UP-William Heinemann LTD, Loeb Classical Library, 1985 (1928).

¹ Il s'agit de la bibliographie des ouvrages consultés, qui n'ont pas tous été cités dans le présent travail.

- , *Entretiens*, livres I-IV, texte établi et traduit par J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1969-1991.
- , *Entretiens*, traduction d'É. Bréhier, dans *Les Stoïciens*, tome II.
- , *Discourses. Book I*, introduction, traduction et commentaires de R. F. Dobbin, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- , *Le Manuel*, texte établi et traduit par M. Guyau, Paris, Delagrave, 1876.
- , *Manuel*, traduction d'É. Bréhier, dans *Les Stoïciens*, 1962, tome II.
- , *Épictète, Manuel*, traduction R. Létouart et commentaire de C. Chrétien, Paris, Hâtier, 1988.
- , *Manuel d'Épictète*, introduction de L. Jaffro, traduction d'É. Catin, Paris, Flammarion, 1997.
- , *The Enchiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations*, texte établi par G. Boter, Leiden, Brill, 1999.
- , *Arrien, Manuel d'Épictète*, introduction et traduction de P. Hadot, Paris, LGF, 2000.
- ÉPICTÈTE (voir Arrien)
- HIÉROCLÈS, *Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780). Nebst den bei Stobaios erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles*, Berlin, Weidemann, 1906.
- , « Ierocle. Elementi di Etica », éd. par G. Bastinanini et A. A. Long, dans *CPF*, 1. 1. 2 Florence, Olschki, 1992, p. 296-362.
- , *Hierocles the Stoic : Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*, éd. par I. Ramelli, traduit en anglais par D. Konstan, Society of Biblical Litterature, 2011.
- MARC AURÈLE, *Marci Antoni Imperatoris de rebus suis, siue de eis quae ad se pertinere censebat libri XII commentario perpetuo explicati atque illustrati, studio ...* Thomas Gatakeri, Cambridge, 1652. Texte grec et latin, commentaire en latin
- , *The Meditations of the Emperor M. Antoninus*, édition, traduction et commentaire d'A. S. L. Farquharson, Oxford, Clarendon Press, 1944
- , *Marcus Aurelius Antoninus. Emperor of Rome. Together with his speeches and sayings*, texte établi, traduit et annoté par C. R. Haines, Cambridge (Mass)-Londres, Harvard UP-William Heinemann LTD, Loeb Classical Library, 1987 (1916).
- , *Pensées pour moi-même*, traduction d'A. Y. Trannoy, revue par P. Pellegrin, Paris, Nathan, 2005 (1925).
- , *Pensée pour moi-même*, traduction de M. Meunier, Paris, Garnier Flammarion, 1992 (1964).
- , *Pensées*, traduction d'É. Bréhier, dans *Les Stoïciens*, tome II.
- , *M. Aurelii Antonini ad se Ipsum Libri XII*, éd. J. Dalfen, Leipzig, Teubner, 1987 (1979).
- , *The Correspondance of Marcus Cornelius Fronto, with Marcus Aurelius Antoninus Lucius Verus, Antoninus Pius and various friends*, 2 vol., texte édité et traduit par C. R. Haines, Londres, 1919.
- , *M. Cornelius Fronto, Epistulae, schedis tam editis quam ineditis Edm. Hauleri usus, iterum*, éd. M. P. J. Van den Hout, M. P. J. (éd.) Leipzig, Teubner 1988.
- MUSONIUS RUFUS, *Dissertationum reliquiae*, éd. O. Heinze, Leipzig, 1905.
- , *Musonius Rufus The Roman Socrates*, éd. C. E. Lutz, New Haven, Yale UP, 1947.
- , *Deux prédicateurs de l'Antiquité : Télès et Musonius*, traduction d'A.-J. Festugière, Paris, Vrin, 1978.
- , *Musonius Rufus, Entretiens et fragments*, traduction d'A. Jagu, Hildesheim, Olms, 1979.
- , *Musonio Rufo. Diatribe, Frammenti, Testimonianze*, éd. I. Ramelli, avec introduction et annotations, Milan, Bompiani, 2001.
- PANETIUS, *Panezio di Rhodi, Testimonianze*, éd. par F. Alesse, Napoli, Bibliopolis, 1997.

- POSIDONIUS, *Posidonius. Volume I. The Fragments*, éd. par L. Edelstein et I. G. Kidd, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 (1972).
- SÉNÈQUE, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, éd. P. Veyne, Paris, Robert Laffont, 1993.
- Consolation à Marcia*, texte établi et traduit par R. Waltz, revu, introduit et annoté par P. Veyne.
- Consolation à ma mère Helvia*, texte établi et traduit par R. Waltz, revu, introduit et annoté par P. Veyne.
- Consolation à Polybius*, texte établi et traduit par R. Waltz, revu, introduit et annoté par P. Veyne.
- La colère*, texte établi et traduit par A. Bourgery, revu, introduit et annoté par P. Veyne.
- La Clémence*, texte établi et traduit par F. Préchac, revu, introduit et annoté par P. Veyne.
- La vie heureuse*, texte établi et traduit par A. Bourgery, revu, introduit et annoté par P. Veyne.
- La brièveté de la vie*, texte établi et traduit par A. Bourgery, revu, introduit et annoté par P. Veyne.
- La Providence*, texte établi et traduit par R. Waltz, revu, introduit et annoté par P. Veyne.
- La constance du sage*, texte établi et traduit par R. Waltz, revu, introduit et annoté par P. Veyne.
- La tranquillité de l'âme*, texte établi et traduit par R. Waltz, revu, introduit et annoté par P. Veyne.
- L'oisiveté*, texte établi et traduit par R. Waltz, revu, introduit et annoté par P. Veyne.
- Les bienfaits*, texte établi et traduit par F. Préchac, revu, introduit et annoté par P. Veyne.
- Lettres à Lucilius*, texte latin établi par F. Préchac, traduit par H. Noblot, revu, introduit et annoté par P. Veyne.
- , *Questions naturelles*, tomes i et ii, texte latin établi et traduit par P. Oltramare, Paris, Les Belles Lettres, 1929.

Recueils et anthologies

- ARNIM, H., von, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, tomes I à IV, Stuttgart, Teubner, 1968 (1903-1924).
- FESTA, N., *I fragmenti degli Stoici antichi, ordinati, tradotti e annotati*, Hildelsheim-New-York, Georg Olms Verlag, 1971 (1^e éd. 1932-1935).
- INWOOD, B. et GERSON, L. P. *Hellenistic Philosophy : Introductory Readings*, Indianapolis, 1997.
- ISNARDI-PARENTE, M., *Gli Stoici. Opere e Testimonianze*, 2 volumes, Milan, Editori Associati, 1994.
- JULIA, J., BOERI, M. D., CORSO, L., CAVALLERO, P. (éds.) (1998), *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires, 1998.
- HÜLSER, K. *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, 4 vols., Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1987-1988.
- LONG, A. A. et SEDLEY, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, traduit de l'anglais par J. Brunschwig et P. Pellegrin sous le titre *Les philosophes hellénistiques*, tome II, Paris, GF-Flammarion, 2001, (1^e éd. angl. 1987).
- NATALI, C. (éd.), *Arius Didimo, Diogene Laerzio, Etica Stoica*, introduction de J. Annas, traductions de C. Viano (Stobée) et M. Gigante (Diogène Laërce), Bari, Laterza, 1999.
- PEARSON, A. C., *The Fragments of Zeno and Cleanthes. With Introduction and explanatory Notes*, Londres, C. J. Clay and Sons, 1891.
- POMEROY, J., *Arius Didymus, Epitome of Stoic Ethic*, Atlanta, 1999.
- RADICE, R., *Stoici Antichi. Tutti i frammenti*, introduction et reproduction des textes d'Arnim avec traduction italienne en regard, Milan, Rusconi, 1998 (réimpr. Milan, Bompiani, 2002).

- RAMELLI, I, *Stoici Romani Minori* (Manilio, Musonio, Cornuto, Cheremone, Persio, Trasea, Lucano, Giovenale, Mara Bar Serapion), Milan, Bompiani, 2008.
- SCHUHL, P.-M., (éd.), *Les Stoïciens*, textes choisis et traduits par É. Bréhier, Paris, Gallimard, 1962.

Autres auteurs anciens

Œuvres et ouvrages anonymes

- ALEXANDRE D'APHRODISE, *De anima liber cum mantissa*, (Supplément CAG II-1), texte édité par I. Bruns, Berlin, Reimer, 1887.
- , *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis topicorum libros octo commentaria*, (CAG II-2), texte édité par M. Wallies, Berlin, Reimer, 1891.
- , *De mixtione*, (Supplément CAG II-2), texte édité par I. Bruns, Berlin, Reimer, 1892.
- , *Traité du destin*, (Supplément CAG II-2), texte établi et traduit par P. Thillet, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (1984).
- ANDRONICOS, *Andronici qui fertur libelli περὶ παθῶν*, pt. 1 (*De affectibus*), éd. X. Kreuttner, Heidelberg, Winter, 1884.
- , *Andronici Rhodii qui fertur libelli περὶ παθῶν*, pt. 2 (*De virtutibus et vitiis*), texte édité par K. Schuchhardt, Darmstadt, Winter, 1883.
- APICIUS, *L'art culinaire*, traduit par J. André, Paris, Les Belles Lettres, 1974.
- ARISTOPHANE, *Théâtre complet*, 2 volumes, traduit et annoté par V. Debidour, Paris, LGF, 1966.
- ARISTOTE, *Catégories*, texte traduit et présenté par F. Ildefonse et J. Lallot, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- , *Premiers analytiques*, texte traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1983.
- , *Seconds analytiques*, texte traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1962.
- , *Les Topiques*, livres I à IV, texte traduit et introduit par J. Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- , *Physique*, texte traduit et annoté par P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2^e édition 2002, (1^{er} éd. 2000).
- , *De l'âme*, texte traduit et annoté par R. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 1993.
- , *Les parties des animaux*, texte établi et traduit par P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2011.
- , *La Métaphysique*, 2 volumes, texte traduit et annoté par J. Tricot, Paris, Vrin, 1974.
- , *Ethique à Nicomaque*, texte traduit, introduit et commenté par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, Louvain-Paris, 1970.
- , *Ethique à Eudème*, texte introduit, traduit et annoté par V. Décarie avec la collaboration de R. Houde-Sauvé, Paris-Montréal, Vrin-Les Presses de l'Université de Montréal, 1984.
- , *Les Politiques*, texte traduit et annoté par P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1997.
- , *La Rhétorique*, tomes I et II, texte traduit et annoté par M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1961 ; tome III traduit et annoté par M. Dufour et A. Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- , *La Poétique*, texte traduit et annoté par J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres, 1932.
- , *Problèmes*, texte édité et traduit par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1991-1994.
- ATHÉNÉE, *The Deipnosophists*, 7 volumes, texte établi et traduit par C. B. Gulick, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971 (1924-1941).
- AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, sous la direction de L. Jerphagnon, Paris, Gallimard, 2000.

- AULU-GELLE, *Nuits Attiques*, 4 volumes, texte établi et traduit par R. Marache (livres I-XV) et Y. Julien (livres XVI-XX), Paris, Les Belles Lettres, 1978-1998.
- BION DE BORYSTHÈNE, *Bion of Borysthene. A collection of Fragments with Introduction and Commentary*, éd. et traduction J.-F. Kinstrand, Uppsala, 1976.
- CICÉRON, *Première action contre Verrès*, dans *Discours*, tomes II, texte traduit par H. de La Ville de Mirmont, Paris, Les Belles Lettres, 2003 (1922).
- , *Seconde action contre Verrès*, livres I-III, dans *Discours*, tomes II-IV texte traduit par H. de La Ville de Mirmont, Paris, Les Belles Lettres, 2003 (1922-1925).
- , *Cicéron. Correspondance*, 11 volumes, texte établi et traduit par L.-A. Constans, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- , *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, édition et traduction anglaise du texte latin par H. Rackham, Cambridge (Mass)-Londres, Harvard University Press-William Heinemann LTD, Loeb Classical Library, 1933.
- , *Premiers Académiques = Lucullus*, texte traduit par E. Bréhier, in *Les Stoïciens*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1962.
- , *Secondes Académiques*, texte établi et traduit par M. Nisard, Paris, Les Belles Lettres, 1970.
- , *De finibus bonorum et malorum*, texte établi et commenté par N. Madvig, Copenhague, Libreria Gyldendaliansa, 1869.
- , *Des termes extrêmes des biens et des maux*, texte établi et traduit par J. Martha, 5^{ème} éd. revue et augmentée par C. Lévy, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (1928-1930).
- , *On Moral Ends*, éd. J. Annas, texte traduit par R. Woolf, Cambridge, Cambridge UP, 2001.
- , *Tusculanes*, texte établi et traduit par G. Fohlen et J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- , *Tusculan Disputations. Cicero*, texte traduit par J. E. King, Cambridge, Harvard University Press, Collection Loeb, 1971.
- , *Du destin*, texte traduit et annoté par E. Bréhier, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1962.
- , *Des devoirs*, texte établi et traduit par M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- , *On Duties*, texte traduit et annoté par M. T. Griffin et E. M. Atkins, Cambridge, 1991.
- , *Les paradoxes des stoïciens*, traduit par J. Molager, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- , *De natura deorum*, édition et traduction anglaise du texte latin par H. Rackham, Cambridge (Mass)-Londres, Harvard University Press-William Heinemann L.T.D, Loeb Classical Library, 1933.
- , *De Oratore*, édition et traduction du texte latin par H. Bornecque et E. Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 1922-1930.
- CALLIMAQUE, *Hymnes, Epigrammes, Fragments choisis*, traduit par E. Cahen, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- CASSIUS DION, *Dio's Roman History*, tome XI, livres LXXI-LXXX, traduit par E. Cary et H. B. Foster, Londres, 1925.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protrepticus, Paedagogus*, texte établi par O. Stählin (1905), Leipzig, J. C. Hinrichs, 1936.
- , *Stromata*, texte établi par O. Stählin (1906) et réétabli par L. Früchtel dans U. Treu (éd.), *Clemens Alexandrinus*, Berlin, Akademie-Verlag, 1970 et 1985.
- DÉMÉTRIOS, *Du Style*, texte édité par P. Chiron, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- DENYS D'HALICARNASSE, *Opuscules rhétoriques*, 4 volumes, traduits du grec par G. Aujac, Paris, Les Belles Lettres, 1978-1991.

- Digeste, The Digest of Justinian*, éd. A. Watson, d'après la traduction de T. Mommsen avec la collaboration de P. Krueger, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998.
- DIODORE DE SICILE, *Diodori Bibliotheca Historica*, 6 volumes, texte établi et traduit par I. Bekker et L. Dindorf, Teubner, 1985-1991.
- DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres (Diogenis Laertii Vitae Philosophorum recognovit brevique adnotation critica instruxit*, 2 vols., H. S. Long éd., Oxford, Clarendon Press, 1964, 1966), traduction sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, LGF, 1999.
- , *Lives of eminent philosophers*, traduction anglaise par R. D. Hicks, Cambridge (Mass.) – Londres, Harvard UP, Loeb Classical Library, 1991.
- , *Vitae philosophorum*, 2 volumes, texte établi par M. Marcovitch, Stuttgart, Teubner, 1999.
- ÉLIEN, *Varia historia*, texte édité par G. Hercher, Leipzig, Teubner, 1866.
- ESCHINE, *Contre Timarque*, dans *Discours II*, traduit par G. Budé et V. Martin, Paris, Les Belles Lettres, 1927.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation Evangélique*, 9 volumes, texte édité, traduit et annoté par E. des Places, Paris, Cerf, 1974-1991.
- GALIEN, *Opera omnia*, 22 volumes, texte établi par C. G. Kühn, Hildesheim-Olms, 1986-1997 (1821-1833).
- , *Adversus Lycum libellus (Opera omnia, vol. XVIII A)*
- , *De cognoscendis curendisque animi morbis = Galeni de propriorum animi cuiusque affectuum dignotione et curatione (Opera omnia, vol. V)*
- , Les passions et les erreurs de l'âme (De propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione, De propriorum animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione), texte traduit et annoté (d'après l'édition W. de Boer) par V. Barras, T. Birchler et A.-F. Morand, dans Galien, *L'âme et ses passions*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.
- , *On the Doctrines of Hippocrates and Plato (Corpus Medicorum Graecorum, V, 4, 1, 2)*, 3 volumes, texte établi, traduit et commenté par Ph. de Lacy, Berlin, Akademie-Verlag, 1978-1984.
- , *Les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps*, texte traduit et annoté (d'après l'édition d'I. Müller) par V. Barras, T. Birchler et A.-F. Morand, dans Galien, *L'âme et ses passions*, Paris, Les Belles Lettres, 1995
- GORGIAS, *Éloge d'Hélène*, dans H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, traduction française par J.-L. Poirier dans *Les Présocratiques*, pp. 1031-1045.
- HÉRODOTE, *Histoires*, 10 volumes, traduction par Ph.-E. Legrand, Paris, les Belles Lettres, 2003 (1963-1986).
- HÉSIODE, *Les travaux et les jours*, texte traduit et annoté par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- HIPPOCRATE, *Du régime*, texte établi et traduit par R. Joly, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- , *Des vents, (Hippocrate, tome V¹)*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 1988.
- , *Régime des maladies aiguës (Hippocrate, tome VI²)*, texte établi et traduit par R. Joly, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- Histoire d'Auguste. Vie de Marc Aurèle*, traduction et commentaire H. Chastagnol, Paris, Robert Laffont, 1994.
- HOMÈRE, *Illiade*, tomes I à IV, texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1963-1987 (1937-1938).
- , Texte établi et traduit en anglais par A. T. Murray, Cambridge (Mass)-Londres, Harvard University Press-William Heinemann L.T.D, Loeb Classical Library, 1925.

- , *Odyssée*, tomes I à III, texte grec établi et traduit par V. Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1934-1968 (1^e éd. 1924).
- , Texte établi et traduit en anglais par A. T. Murray, Cambridge (Mass)-Londres, Harvard University Press-William Heinemann LTD, Loeb Classical Library, 1919.
- HORACE, *Épître*, texte traduit par F. Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (1934).
- JULIUS POLLUX, *Onomastikon*, vol. I (livres I-IV), éd. E. Bethe, Leipzig, Teubner, 1900.
- LUCIEN, *Œuvres*, tomes I-IV, texte établi et traduit par J. Bompaire, Paris, Les Belles Lettres, 2003-2008.
- , *Works*, éd. A. M. Harmon, 8 volumes, Londres-Cambridge (Mass.), Heinemann-Harvard UP, Loeb Classical Library, 1953-1967.
- MARTIAL, *Épigrammes*, tome I (livre I-VII), traduit par H.-J. Izaac, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- NÉMÉSIOUS, *De natura hominis*, texte établi par N. Morani, Leipzig, Teubner, 1987.
- , *On the nature of man*, texte traduit, introduit et annoté par R. W. Sharples and P. J. Van der Eijk, Liverpool, Liverpool UP, 2008.
- ORIGÈNE, *Traité des principes*, 3 tomes, texte établi et traduit par H. Crouzel et M. Simonetti, Paris, Cerf, 1980.
- , *Contre Celse*, 5 tomes, texte établi et traduit par M. Borret, Paris, Cerf, 1968.
- OVIDE, *Les Métamorphoses*, 3 tomes, texte établi et traduit par G. Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1925, 1928, 1930.
- PARMÉNIDE, *Le Poème*, texte établi, introduit et traduit par J. Beaufret, Paris, PUF., 1955.
- PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, 8 tomes, texte grec traduit par J. Pouilloux, Y. Lafond, M. Jost, Paris, Les Belles Lettres, 1992-2002.
- PÉTRONE, *Satyricon*, texte établi, traduit et annoté par A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1923.
- PHILODÈME DE GADARA, *Storia dei filosofi. La Stoa da Zenone a Panezio (De Stoicis PHerc 1018)*, texte établi, traduit et commenté par T. Dorandi, Leiden, Brill, 1994.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *Œuvres de Philon d'Alexandrie*, bilingue, dirigée par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, Claude Montdésert, 1961.
- PINDARE, *Pythiques*, texte établi et traduit par A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, 2003 (1922).
- PLATON, *Ion*, texte traduit par M. Canto, Paris, GF-Flammarion, 2001.
- , *Charmide*, texte traduit, introduit et annoté par L.-A. Dorion, Paris, GF-Flammarion, 2004.
- , *Euthydème*, texte traduit par M. Canto, Paris, GF-Flammarion, 1989.
- , *Protagoras*, texte traduit par F. Ildefonse, Paris, GF-Flammarion, 1997.
- , *Gorgias*, texte traduit et annoté par M. Canto-Sperber, Paris, GF-Flammarion, 1987.
- , *Apologie de Socrate*, texte traduit par L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1999.
- , *Criton*, texte traduit par L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1999.
- , *Cratyle*, texte traduit par C. Dalimier, Paris, GF-Flammarion, 1998.
- , *Phédon*, texte traduit par M. Dixsaut, Paris, GF-Flammarion, 1991.
- , *Le banquet*, texte introduit, traduit et annoté par L. Brisson, Paris, 1998.
- , *République*, texte traduit par G. Leroux, Paris, GF-Flammarion, 2002.
- , *Phèdre*, texte traduit par L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 2004, (1989).
- , *Théétète*, texte traduit par M. Narcy, Paris, GF-Flammarion, 1995 (1994).
- , *Parménide*, texte traduit par L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1999 (1^e éd. 1994).
- , *Sophiste*, texte traduit par N.-L. Cordero, Paris, GF-Flammarion, 1993.
- , *Politique*, texte traduit par L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2011 (2003).
- , *Timée*, texte traduit par L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1999 (4^e éd.).
- , *Philebe*, texte introduit, traduit et annoté par J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 1997.

- , *Les Lois*, (extraits), traduits du grec par A. Castel-Bouchouchi, Paris, Gallimard, 1997.
 —, *Les Lois*, livres I-XII, 2 volumes, texte traduit, introduit et annoté par L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2006.
 —, *Alcibiade*, texte traduit par J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2000 (1999).

PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, Paris, Les Belles Lettres, 1993 (1953).

PLINE LE JEUNE, *Lettres*, 4 volumes, texte établi et traduit par Anne-Marie Guillemin, Paris, Les Belles Lettres, 1927-1989.

PLOTIN, *Ennéades*, 6 tomes, texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938.

PLUTARQUE, *Moralia*, 17 volumes, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1949-1969.

On stoic self-contradictions, The stoic tlak more paradoxically than the poets, Against the stoics on common conceptions (*Moralia* vol. XIII-2), texte établi et traduit par H. Cherniss.

Against Colotes, (*Moralia* vol. XIV), texte établi et traduit par B. Einarson et Ph. De Lacy.

—, *Œuvres Morales*, Paris, Les Belles Lettres, 1972-2002.

De l'éducation des enfants, Comment lire les poètes ? (*Œuvres morales*, tome I¹), texte établi et traduit par J. Sirinelli et A. Philoppon.

Comment écouter ?, Les moyens de distinguer le flatteur de l'ami, Comment s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu ?, De la vertu et du vice (*Œuvres morales*, tome I²), texte établi et traduit par R. Klaerr, A. Philoppon, J. Sirinelli.

Préceptes de santé, Préceptes de mariage (*Œuvres morales*, tome II), texte établi et traduit par J. Defradas, J. Hani, R. Klaerr.

La fortune ou la vertu d'Alexandre, La gloire des Athéniens (*Œuvres morales*, V¹), texte établi et traduit par F. Frazier et C. Froidefond.

Sur l'E de Delphes (*Œuvres morales*, tome VI) texte traduit et établi par R. Flacelières,

La vertu peut-elle s'enseigner ?, De la vertu morale, De la tranquillité de l'âme, De l'amour de la progéniture, Si le vice suffit pour rendre l'homme malheureux, Si les affections de l'âme sont plus funestes que celles du corps, Du bavardage, De la curiosité (*Œuvres morales*, tome VII), texte établi par J. Dumortier avec la collaboration de J. Defradas.

Propos de table, livres I-X, (*Œuvres morales*, tome IX¹⁻³), texte établi et traduit par J. Hani et F. Fuhrmann.

La vertu peut-elle s'enseigner ?, De la vertu morale, Du contrôle de la colère, De la tranquillité de l'âme, De l'amour fraternel, De l'amour de la progéniture, Si le vice suffit pour rendre l'homme malheureux, Si les affections de l'âme sont plus funestes que celles du corps, Du bavardage, De la curiosité (*Œuvres morales*, tome VII¹), texte établi et traduit par J. Dumortier et J. Defradas.

Sur l'E de Delphes (*Œuvres morales*, tome VI), texte grec établi et traduit par R. Flacelière.

Préceptes politiques, (*Œuvres morales*, tome XI²), texte établi et traduit par J.-C. Carrière.

Comparaison d'Aristophane et de Ménandre (*Œuvres morales*, tome XII¹) texte établi et traduit par G. Lachenaud.

Sur les contradictions des stoïciens, Synopsis du traité « Que les stoïciens tiennent des propos plus paradoxaux que les poètes » (*Œuvres morales*, tome XV¹), texte établi par M. Casevitz et traduit par D. Babut.

Sur les notions communes contre les stoïciens (*Œuvres morales*, tome XV²), texte établi par M. Casevitz et traduit par D. Babut.

—, *Vies parallèles*, texte traduit par A.-M. Ozanam, annoté par C. Mossé, J. Pailler et R. Sablayrolles, sous la direction de F. Hartog, Paris, Gallimard, 2001.

PS.-PLUTARQUE, *Opinions des philosophes*, dans Plutarque, *Œuvres morales*, tome XII², texte établi et traduit par G. Lachenaud, Paris, Les Belles Lettres, 1972-1978.

- POLYBE, *The Histories*, éd. W. R. Paton, Londres-Cambridge (Mass.), Heinemann-Harvard UP, Loeb Classical Library, 1968.
- PORPHYRE, *De l'abstinence*, texte établi et traduit par J. Bouffartigue, M. Patillon et A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 197-1995.
- QUINTILLIEN, *Institution oratoire*, édition et traduction par J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1975-1980.
- Rhétorique à Herrenius*, introduction, texte critique et commentaire G. Galboli, Bologne, 1969.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Opera*, vol. I : *Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων*, livres I-III, éd. par H. Mutschmann, rév. par J. Mau, Leipzig, Teubner, 1958 (2^{ème} éd.) ; vol. 2 : *Adversus Mathematicos* VII-XI, éd. par H. Mutschmann, Leipzig, Teubner, 1914 ; vol. 3 : *Adversus Mathematicos* I-VI, éd. par J. Mau, Leipzig, Teubner, 1954.
- , *Outlines of Pyrrhonism, Against the Logicians, Against the Physicists, Against the Ethicist, Against the Professors*, 4 volumes, texte établi et traduit par R. G. Bury, Cambridge (Mass.), Harvard UP, Loeb Classical Library, 1933-1949.
- , *Esquisses pyrrhoniennes*, introduction et traduction par P. Pellegrin, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- , *Outlines of Scepticism*, introduction par J. Barnes, traduction anglaise par J. Annas & J. Barnes, Cambridge, Cambridge UP, 1994.
- , *The Sceptic Way. Sextus Empiricus' Outlines of Pyrrhonism*, introduction, traduction et notes par B. Mates, New York-Oxford, 1996.
- , *Against the Ethicists*, introduction, traduction et notes de R. Bett, Oxford, Oxford UP, 1997.
- , *Contre les moralistes*, traduction annotée de Y. Langlois, dans *Le sceptique peut-il être heureux ? Étude et traduction du traité Contre les moralistes de Sextus Empiricus*, mémoire de DEA sous la direction du professeur A. Tordesillas, Université de Provence (Aix-Marseille I), septembre 2001.
- SIMPLICIUS, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, introduction et édition critique du texte grec par I. Hadot, Brill, 1996.
- STOBÉE, *Ioannis Stobaei anthologium*, 5 volumes, texte établi par O. Hense et K. Wachsmuth, Berlin, Weidmann, 1958 (1884).
- STRABON, *The Geography of Strabo*, livres I-XVII, texte établi et traduit par H. L. Jones et J. R. Sitlington Sterrett, Londres-New York, W. Heinemann et G. P. Putnam's sons, The Loeb Classical Library, 1914-1932.
- SUÉTONE, *Vie des douze César. César-Auguste*, texte établi et traduit par H. Ailloud, introduit et annoté par F. L'Yvonnet, Paris, Les Belles Lettres 2008.
- TACITE, *Annales*, 3 tomes, texte établi et traduit par P. Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, 2006 (1923).
- , *Vie d'Agricola – La Germanie*, texte traduit et présenté par A.-M. Ozanam et J. Perret, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- THÉOCRITE, *Idylles*, texte établi et traduit par PH.-E. Legrand, Les Belles Lettres, Paris, 1960
- THUCYDIDE, Histoire de la guerre entre les Péloponésiens et les Athéniens, in Hérodote, Thucydide. Œuvres complètes, texte grec traduit par D. Roussel, Paris, Gallimard, 1989 (1^{er} éd. 1964).
- XÉNOPHON, *Memorabilia, Oeconomicus*, texte traduit par E. C. Marchant, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1997 (1923).

Recueils et anthologies

- ADLER, M. (éd.), *Suidas, Lexicon*, [Souda], 4 volumes, Leipzig, Teubner, 1928-1936.
- DEBIDOUR, V., DEMONT, P. et LEBEAU, A. (éds.), *Les Tragiques grecs*, Paris, LGF, 1999.
- DELATTRE, D., DUMONT, J.-P. et POIRIER, J.-L. (éds.), *Les Présocratiques*, éds. D., Paris, Gallimard, 1988.
- DIELS, H. (éd.), *Doxographi Graeci*, Berlin, De Gruyter, 1965 (1879).
- DIELS, H. (éd.), *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903.
- EDMONDS, J. M. (éd.), *The fragments of Attic comedy*, Leiden, Brill, 1957.
- GIANNANTONI, G. (éd.), *Socratis et socraticorum Reliquiae*, Naples, Bibliopolis, 1990.
- GIUSTA, M., *I dossografi di etica*, 2 volumes Turin, 1964-1967.
- HALM, C., *Rhetores Latini Minores*, Leipzig, Teubner, 1863.
- JACOBY, F. (éd.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 16 volumes, Leyde, 1923.
- LEZL, W., *I Primi Atomisti. Raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito*, Florence, Olschki, 2009.
- MÜSELER, E., *Die Kynikerbriefe*, tome II, Paderborn, 1994.

Autres auteurs

- ARENDET, H., *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique (1954-1968)*, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Paris Gallimard, 1972.
- ALTHUSSER, L., « Idéologies et appareils idéologiques d'État », *La Pensée*, 151, juin 1970, repris dans *Positions (1964-1975)*, Les Éditions Sociales, 1976, p. 67-125.
- AUSTIN, J. L., « Performatif-Constatif », in *La philosophie analytique*, Paris, Éditions de Minuit, 1962.
- , *How to do Things with Words*, traduit de l'anglais par sous le titre *Quand dire c'est faire*, Paris, éditions du Seuil, 1970 (1931).
- BACHELARD, G., *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 2000 (1938).
- BAKHTINE, M., *Le marxisme et la philosophie du langage*, Paris, Éditions de Minuit, 1977 (1^e éd. russe 1929).
- BENVENISTE, É., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.
- , « La forme et le sens dans le langage », 1966, Actes du XII^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française, *Le langage*, Genève, éditions la Baconnnière, 1967.
- , *Institutions indo-européennes*, I. économie, parenté, société ; II. pouvoir, droit, religion, 2 volumes, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- BRUGÈRE F. et LE BLANC, G. (éds.), *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, Paris, PUF, 2009.
- BUTLER, J., *Troubles dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, traduit par C. Kraus, Paris, La Découverte, 2005 (1990 pour l'édition anglaise).
- , *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*, traduit par B. Matthieusent Paris, Éditions Leo Scheer, 2002 (1997 pour l'édition anglaise).
- , *Le Pouvoir des mots. Politique du performatif*, traduit par C. Nordmann avec la collaboration de J. Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2004 (1997 pour l'édition anglaise).
- , *Défaire le genre*, traduction de Maxime Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam, 2006 (2004 pour l'édition anglaise).

- BÜTTGEN, P., « La sécularisation de la folie. Marxisme et protestantisme vers 1848 », dans M. Föessel, J.-F. Kervegan, M. Revault d'Allonnes (éds.), *Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, Paris, CNRS Éditions, 2007, p. 123-143.
- CANETTI, E., *Masse et puissance*, Paris, Gallimard, 1966 (1^e éd. 1960).
- CARNAP, R., HAHN, H., NEURATH, O., *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der wiener Kreis*, traduit en français par I. Soulez sous le titre *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985 (1929).
- DELEUZE G., *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- , *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981 (1970).
- , *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.
- , *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.
- DELEUZE G. et GUATTARI, F., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- , *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991.
- DERRIDA, J., « La mythologie blanche » (la métaphore dans le texte philosophique), *Rhétorique et philosophie, Poétique* 5, 1971, repris dans *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, pp. 247-324.
- , « Le retrait de la métaphore », conférence prononcée en 1978 à l'Université de Genève, reprise dans *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1998.
- DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, dans *Œuvres philosophiques*, tome I, traduit par F. Alquié, Paris, Garnier, 1963, pp. 567-650.
- , *Principes de la philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, tome III, traduit par F. Alquié, Paris, Garnier, 1963, pp. 87-525
- DESCOMBES, V., *Les Institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1996.
- DEWEY, J., *La formation des valeurs*, traduit de l'anglais et présenté par A. Bidet, L. Quéré et G. Turc, Paris, La Découverte, 2011.
- DIDEROT, D., *Paradoxe sur le comédien (1773-1777)*, dans *Critique* III, Paris, Hermann, 1995, p. 3-132.
- DRESDEN, S., (éd.), *La Notion de structure*, La Haye, Van Nostrand, 1962.
- DUCROT, O., *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann, 1985 (1972).
- , « De Saussure à la philosophie du langage », préface aux *Actes de langages* de J. R. Searle, Paris, Hermann, 1972.
- DUCROT, O., et TODOROV, T., *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
- DUHEM, P., *La théorie physique et son objet. Son objet, sa structure*, Paris, Vrin, 2007 (1906).
- DURAS, M., *Le ravissement de Lol. V. Stein*, Paris, 1964.
- DURKHEIM, É., « Jugements de valeur et jugements de réalité », *RMM*, 3 juillet 1911, repris dans *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1924.
- ECO, U., *Apostille au Nom de la Rose*, Paris, LGF, 1996.
- EHRENBERG, A., *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1988.
- FISCHBACH, F., *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.
- FONTANIER, P., *Les figures du discours*. Introduction par G. Genette, Paris, Flammarion, 1968.
- FOUCAULT, M., *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963.
- , « Michel Foucault, *Les mots et les choses* », entretien avec R. Bellour, *Les lettres françaises*, n°1125, 31 mars-6 avril 1966, p. 3-4 (*Dits et Écrits*, I, texte n°34, p. 526-532).
- , *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- , *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- , *Histoire de la sexualité*, tome I. *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

- , « Le jeu de Michel Foucault », *Ornicar ?*, *Bulletin périodique du champ freudien*, n°10, juillet 1977, p. 62-93 (*Dits et Écrits*, II, texte n°206, p. 298-329).
- , « Le sujet et le pouvoir », dans H. Dreyfus, et P. Rabinow, Michel Foucault, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 206-226 (*Dits et Écrits*, II, n°306, p. 1041-1062).
- , « Polémique, politique et problématisation », dans P. Rabinow (éd.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Book, 1984, pp. 381-390 (*Dits et Écrits*, II, texte n°342, p. 1416-1417).
- , « Foucault », dans D. Huismans (éd.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, tome 1, p. 942-944, (*Dits et Écrits*, II, texte n°345, p. 1450-1455).
- , « Le souci de la vérité », Entretien avec F. Ewald, *Magazine littéraire*, n°207, mai 1984, p. 18-23, (*Dits et Écrits*, II, texte n°350, p. 1487-1497).
- , *Dits et Écrits, 1954-1988*, 2 volumes, édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard, 2001 (1994).
- FRISCH, K. (von), *Aus dem Leben der Bienen*, traduit de l'allemand par A. Dalcq sous le titre *Vie et mœurs des abeilles*, Paris, éditions Albin Michel, 1989.
- GOODMAN, N., *Languages of Art, an Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis, The Bobbs-Merill Co, 1968.
- HEGEL, G. W. F., *Morceaux choisis*, traduit par H. Lefebvre et N. Guterman, Paris, Gallimard, 1939.
- HEMPEL, G. H., *Éléments d'épistémologie*, traduit de l'anglais par B. Saint-Sernin, Paris, A. Colin, 2004 (1966).
- HENLE, P., « Metaphor », dans P. Henle et A. Arbor (éds.), *Language, Thought and Culture*, University of Michigan Press, 1958.
- HENRY, A., *Métonymie et Métaphore*, Paris, Klincksieck, 1971.
- HERRSCHBERGER, H., « The structure of Metaphor », *Kenyon Review* 5, 1943.
- HESSE, M., *Models ans Analogy in Science*, Université of Notre Dame Press, 1966.
- HESTER, M. B., *The Meaning of Poetic Metaphor*, La Haye, Mouton, 1967.
- HORKHEIMER, M., « Montaigne et la fonction du scepticisme », in *Théorie critique, Essais*, Payot, trauit de l'allemand par G. Coffin, O. Masson et J. Masson, 1978.
- JACQUES, F., *Dialogiques*, Paris, PUF., 1979.
- , « L'ordre du texte », in J.-F. Mattéi, (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, volume IV, « Le discours philosophique », Paris, P.U.F., 1998, p. 1761-1792.
- JAFFRO, J., « Éthique et morale », dans D. Kambouchner (éd.), *Notions de philosophie*, III, Paris, Gallimard, 1995, p. 221-303.
- KANT, É., *Ceuvres philosophiques*, 3 volumes, sous la direction de F. Alquié, Paris, Gallimard, 1980-1986.
- , *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives* (1763), dans *Ceuvre philosophique*, (éd. F. Alquié) volume 1.
- , *Critique de la Raison pure* (1781), dans *Ceuvre philosophique*, volume 1.
- , *Critique de la raison pratique* (1788), dans *Ceuvre philosophique*, volume 2.
- , *Critique de la faculté de juger* (1790), dans *Ceuvre philosophique*, volume 2.
- LA BOÉTIE, É. (de), *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1978.
- LABOV, W., *Sociolinguistique*, traduit de l'anglais par A. Khim, Paris, Éditions de Minuit, 1976.
- LORAUX, N., « Éloge de l'anachronisme en histoire », *Le genre humain* n°27, Éditions du Seuil, 1993, p. 23-29 ; repris dans « Les voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales », numéro commun *EspacesTemps Les Cahiers* n°87-88 et *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, 2005, p. 128-139.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Introduction à Sociologie et Anthropologie de Marcel Mauss*, Paris, P.U.F, 1950.

- , *Anthropologie Structurale*, II, Paris, Plon, 1958.
- MANNONI, O., *Clés pour l'imaginaire ou l'autre scène*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- MAUSS, M., « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de 'moi' », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 331-362.
- , « Essai sur le don, Formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques » (1902-1903), *L'Année sociologique (1923-1924)*, repris dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1968.
- MICHON, P., *Éléments d'une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999.
- MERLEAU-PONTY, M., *Le Philosophe et son ombre*, in *Signes*, Paris, Gallimard, NRF, 1960, pages 201 à 228.
- NICOLE, P., *Traité de la comédie*, éd. L. Thirouin, Paris, Champion, 1998.
- PASOLINI, P. P., *L'expérience hérétique*, Milan, Garzanti, 1972.
- PELLUCHON, C., *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, PUF, 2008.
- PIAGET, J., *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, PUF, 1976 (1926).
- POPPER, K., *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973 (1959).
- QUIGNARD, P., *Rhétorique spéculative*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- REVAULT D'ALLONNES, M., « Merleau-Ponty, le philosophe et la politique », dans R. Barbaras (éd.), *Chiasmi international. Revue trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*, 3, *Mimèsis*, 2001, p. 131-148
- RICCEUR, P., *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.
- ROUSSEAU, J.-J., *Du Contrat Social*, édition présentée par B. Bernardi, Paris, GF-Flammarion, 2012.
- RUSSELL, B., *Essais sceptiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (1928).
- SHAKESPEARE, W., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard,
- SIMONDON, G., *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, Jérôme Millon, 2005.
- SPINOZA, B. (de), *Œuvres complètes*, traduction nouvelle, introduction et notes par R. Caillois, M. Frances et R. Misrahi, Paris, Gallimard, 1954.
- VIENNET, D., *Il y a malêtre. Essai sur le temps et la constitution du soi contemporain*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- WATZLAWICK, P., « La construction des 'réalités cliniques' », dans P. Watzlawick et G. Nardone (éd.), *Stratégies de la thérapie brève*, Paris, Éditions du Seuil, p. 19-33.
- WILLIAMS, B., *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- WILLIAMS, B., *Moral Luck*, traduit sous le titre *La fortune morale* par J. Lelaidier, Paris, PUF, 1994 (1981).

II. RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Études sur les stoïciens

- ARTHUR, E. P., « Stoic analysis of the mind's reactions to presentations », *Hermes* 111, 1983, p. 69-78.
- ALESSE, F., *Panezio di Rodi et la tradizione stoica*, Naples, Bibliopolis, 1994.
- , *La Stoa e la tradizione socratica*, Naples, Bibliopolis, 2000.
- ALEXANDRE, S., *Le sujet. Recherches en stoïcisme. Entre schizophrénie et dépression*, mémoire de maîtrise sous la direction du professeur M.-L. Desclos.

- , *Pour une fiction du sens : éléments d'architecture conceptuelle*, mémoire de Master II sous la direction du professeur M.-L. Desclos.
- , « Variations stoïcienne autour des mots d'ordre : identification, résistance, usage », dans E. Bona et M. Curnis, *Linguaggi del potere, poteri del linguaggio*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010, p. 313-329.
- , « Éthologie du couple 'rupture/continuité' en stoïcisme : fondation d'un système d'estimation », dans M.-L. Desclos (éd.), *Figures de la rupture, figures de la continuité chez les anciens, Recherches sur la philosophie et le langage* 27, 2011, p. 99-138.
- , « L' 'insociable sociabilité' des contemporains d'Épictète. Un lieu épistémique significatif pour le couple ordres/désordre », dans S. Alexandre et É. Rogan (éds.), *Ordres et désordres*, Zetesis - Actes des colloques de l'association [En ligne], n°2, 2012.
- , Compte rendu de T. Bénatouïl, 2009, [En ligne] <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article190>.
- , Compte rendu de J. Dross, 2010, [En ligne] <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article291>.
- , Compte rendu de M.-O. Goulet-Cazé, 2011, [En ligne] <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article340>.
- ALLEN, J. « The Stoics on the origin of language and the foundations of etymology », dans D. Frede et B. Inwood (éds.), *Language and Learning. Philosophie of Language in the Hellenistic Age*. Ninth Symposium Hellenisticum, Cambridge, Cambridge UP, 2005, p. 14-35.
- ANDRÉ, J.-M., *La philosophie à Rome*, Paris, 1977.
- ANNAS, J., « L'etica stoica secondo Ario Didimo e Diogene Laerzio », dans C. Natali, éd. (1999), *Ario Didimo, Diogene Laerzio, Etica Stoica*, Rome-Bari, 1999.
- , « Marcus Aurelius : Ethics and its Background », *Rhizai* 2, 2004, p. 103-119.
- , « Epictetus on Moral Perspectives », dans T. Scaltsas et A. Mason (éds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford UP, 2007, p. 140-152.
- ARNIM, J. von, « Arius Didymus' Abriß der peripatetischen Ethik », *SAWN*, 203, 3, 1926.
- ARNOLD, E. V., *Roman Stoicism*, Cambridge, 1911.
- ASMIS E., « The Stoicism of Marcus Aurelius », *ANRW*, II, 36, 3, Berlin, De Gruyter, 1989, p. 2228-2252.
- AUJAC, G., « Poésie et enseignement scientifique chez les stoïciens », *Diotima* 20, 1992, p. 100-103.
- BABUT, D., « Chrysippe à l'Académie », *Philologus*, vol. CXL VII, n°1, 2003, p. 70-90.
- BALDRY, H. C., « Zéno's ideal State », *JHS* 79, 1959, p. 3-15.
- BANATEANU, A. *La théorie stoïcienne de l'amitié. Essai de reconstruction*, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, 2001.
- BARNEY, R., « A puzzle in stoic Ethics », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, t. XXIV, été 2003, p. 303-340.
- BARNOUW, J., *Propositional Perception. Phantasia, Predication and Sign in Plato, Aristotle and the Stoics*, Lanham-New York-Oxford, UP of America, 2002.
- BECKER, L. C., *A New Stoicism*, Princeton, Princeton UP, 1998.
- BELLINCIONI, M., « Il termine persona da Cicerone a Seneca », dans *Quattro Studi Latini*, Parme, 1981, p. 37-115.
- BÉNATOUÏL, T., *La pratique du stoïcisme : recherche sur la notion d'usage (khrésis) de Zénon à Marc Aurèle*, thèse de doctorat de l'Université Paris XII-Val de Marne, sous la direction du professeur C. Lévy, 2002.
- , « Logos et scala naturae dans le stoïcisme de Zénon à Cléanthe », *Elenchos* XXIII, n°2, 2002, p. 297-232.

- , « Deleuze, Foucault : deux usages du stoïcisme » dans F. Gros et C. Lévy (dir.), *Michel Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, p. 17-49.
- , « Force, fermeté, froid : la dimension physique de la vertu stoïcienne », *Philosophie antique* 5, 2005, p. 5-30.
- , « Échelle de la nature et division des mouvements chez Aristote et chez les stoïciens », *Revue de métaphysique et de morale*, n°4, 2005, p. 537-556.
- , *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006.
- , « L'usage de soi dans le stoïcisme impérial », dans C. Lévy et P. Galand-Hallyn (éds.), *Vivre pour soi, vivre dans la cité*, Paris, Presse Universitaires de Paris Sorbonne, 2006, p. 59-73.
- , « Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe », *Rursus*, [En ligne], 3, 2008, <http://rursus.revues.org/213> (consulté le 03 août 2012).
- , *Les stoïciens III. Musonius, Épictète, Marc Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 97-126.
- , « La vertu, le bonheur et la nature », J.-B. Gourinat et J. Barnes, *Lire les Stoïciens*, 2009, p. 99-114.
- , « Le stoïcisme : pour un naturalisme sans naturalisation », dans S. Haber et A. Macé (éds.), *Anciens et Modernes par delà nature et société*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2012, p. 103-121.
- BESNIER, B., « La conception stoïcienne de la nature », dans C. Cusset (éd.), *La nature et ses représentations dans l'Antiquité*, Paris, CNDP, 1999, p. 119-131.
- , « La proprioception de l'animal dans le stoïcisme », *Anthropozoologica*, n°33-34, 2001, p. 113-129.
- BILLERBECK, M., *Epiktet vom Kynismus* (III, 22), Leyde, Brill, 1978.
- , « Le cynisme idéalisé, d'Épictète à Julien », dans M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, PUF, 1993, p. 319-338.
- BIRLEY, A. R., *Marcus Aurelius*, Londres, 1987 (1966).
- BODSON A., *La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Paris, Belles Lettres, 1967.
- BONHÖFFER, A., *Epictet und die Stoa*, Stuttgart, 1880.
- , *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, 1884.
- BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- BOYS-STONES, G., « Éros in Government : Zeno and the Virtuous City », *Classical Quarterly* 48 (1), 1998, p. 168-174.
- BOYANCÉ, P., « Le stoïcisme à Rome », *Association Guillaume Budé, Actes du VIIe congrès*, 1964, p. 218-255.
- BRÉHIER, É., *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, Gordon et Breach, 1970 (1910).
- , *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1997 (1962).
- BRENNAN, T., « Reasonable Impressions in Stoicism », *Phronesis* 41, 3, 1996, p. 318-334.
- , « Reservation in Stoic Ethics », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 82, 2000, p. 149-177.
- , « Fate and Free in Stoic Philosophy », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2001, p. 259-286.
- , « Stoic Moral Psychology », dans B. Inwood (éd.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge-New York, Cambridge UP, 2003, p. 157-294.
- , *The Stoic life. Emotions, Duties and Fate*, Oxford-New York, 2005.
- BRINK, O., « οἰκειῶσις and οἰκειότης Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory », *Phronesis* 1, 1956, p. 123-145.

- BROUWER, R., « Sagehood and the Stoics », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXIII, hiver 2002, p. 181-224.
- BRUNDSCHWIG, J., « Le modèle conjonctif », dans J. Brunschwig (éd.), *Les Stoïciens et leur logique*. Actes du Colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976, Paris, Vrin, 1978, p. 58-86, repris dans *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, PUF., 1995, p. 161-187.
- , « La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne », J. Barnes et M. Mignucci, *Matter and Metaphysics, Fourth Symposium Hellenisticum*, Naples, 1988, p. 19-128.
- , « L'argument des berceaux chez les Epicuriens et chez les Stoïciens », dans M. Schofield et G. Striker, *The Norms of Nature*, Cambridge et Paris, Cambridge University Press et Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, 1988, p. 113-144, repris dans *Études de philosophie hellénistiques*, p. 69-112.
- , « La théorie stoïcienne du nom propre », dans *Études de philosophie hellénistique*, Paris, PUF, 1995, p. 115-139.
- , « Sur une façon stoïcienne de ne pas être », dans *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, PUF, 1995, p. 251-268.
- , « Les Stoïciens », in M. Canto-Sperber (dir.), *Philosophie grecque*, Paris, PUF., 1997.
- , « De la réserve au renversement », dans G. Romeyer-Dherbey et J.-B. Gourinat, *Les stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 357-380.
- BRUNDSCHWIG, J. (éd.), *Les stoïciens et leur logique*, Actes du Colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976, Paris, Vrin, 2006 (1978).
- , « Recherche sur les stoïciens », *Revue de Métaphysique et de morale*, Paris, 1989.
- BRUNT, P. A., « Aspects of the social thought of Dio Chrysostom and of the Stoics », *Proceeding of the Cambridge Philosophical Society* n. s. 19, 1973, p. 9-34.
- , « Marcus Aurelius in his Meditations », *JRS*, t. 64, 1974, p. 1-20.
- , « Stoicism and the Principate », *Papers of the British School at Rome*, vol. XLIII, 1975, p. 7-35.
- , « From Epictetus to Arrian », *Athenaeum*, vol. LV, n° 1-2, 1977, pp. 19-48.
- CAUJOLLE-ZASLAWSKY, F., « Le style stoïcien et la 'paremphasis' », dans J. Brunschwig (éd.), *Les stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 2006 (1978), p. 165-222.
- CHAUMARTIN, F. R., *Le De beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- CHEVALLIER, R., « Le milieu stoïcien à Rome au premier siècle après J.-C. », *Bulletin de l'Association G. Budé*, 1960, p. 534-562.
- CHIESA, C., « Le problème du langage intérieur chez les stoïciens », *Revue internationale de philosophie* 178, (1991/3), p. 301-321.
- CITRONI MARCHETTI, S., « Il sapiens in pericolo. Psicologia del rapporto con gli altri, da Cicerone a Marco Aurelio », *ANRW*, II, 36, 7, Berlin, De Gruyter, 1994, p. 4546-4598.
- COOPER, J., « Posidonius on Emotions » dans J. Sihvola et T. Engberg-Pederson (éd.), *The Emotions in hellenistic philosophy*, Dordrecht-Boston-Londres, 1998, p. 71-111.
- , *Knowledge, Nature and the Good*, Princeton University Press, 2004.
- , « The Relevance of Moral Theory to Moral Improvement », dans T. Scaltsas et A. Mason, *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 9-19.
- DARAKI, M., « Les fonctions psychologiques du logos dans le stoïcisme ancien », dans J. Brunschwig (éd.), *Les Stoïciens et leur logique*, 2006 (1978), p. 441-473.
- DE LACY, P., « The four Stoic personae » dans *Illinois Classical Studies*, II, 1977, p. 163-172.
- DELATTE, A., « Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique », dans *Bulletin de la Classe des Lettres*, Académie royale de Belgique, tome 39, fasc. 4, 1953.

- DECLEVA CAIZZI, F., « La tradizione antistenico-cinica in Epitteto », dans G. Giannantoni (éd.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Urbino, 1977, p. 93-113.
- , « The Porch and the Garden : Early Hellenistic Images of the Philosophical Life », in A. Bulloch, E. S. Gruen, A. A. Long et A. Stewart (éds.), *Images and Ideologies. Self-definition in Hellenistic World*, Berkeley University of California Press, 1993, p. 303-329.
- DIRLMEIER, F., *Die Oikeiosis-Lehre Theophrast*, Leipzig, 1937.
- DORANDI, T., « La tradition papyrologique des stoïciens », dans J.-B. Gourinat et G. Romeyer-Dherbey, *Les stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 29-52.
- DRAGONA-MONACHOU, M., « God, the World and the Man as a social Being in Marcus Aurelius' Stocism », *Diotima* 12, 1974, p. 86-96.
- DUHOT, J.-J., *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin, 1989.
- , *Épictète et la sagesse stoïcienne*, Paris, Bayard, 1996.
- ENGBERG-PEDERSEN, T., « Discovering the good : oikeiôsis and kathekonta in Stoic Ethics », dans M. Schofield et G. Striker, *The Norms of Nature*, Cambridge et Paris, Cambridge UP et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986, p. 145-184.
- , *The Stoic Theory of oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus, Aarhus UP, 1990.
- ENGEL, D., « The Gender Egalitarianism of Musonius Rufus », *Ancient Philosophy* 20, 2000, p. 377-391.
- EPP, R. (éd.), « Spindel Conference 1984 : recovering the Stoics », *Southern Journal of Philosophy*, XXIII suppl., 1985.
- ERLER, M., « Stoic oikeiôsis and Xenophon's Socrates », dans Th. Scaltsas et A. S. Mason (éds.), *The Philosophy of Zeno*, Larnaca, Demetriades, 2002, p. 239-257.
- , « Death is a Bugbear : Socratic 'Epode' and Epictetus' Philosophy of the Self », dans T. Scaltsas et A. Mason (éds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford UP, 2007, p. 99-111.
- ERSKINE A., *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*, Londres, Duckworth, 1990.
- FILLON-LAHILLE, J., *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris, Klincksieck, 1984.
- FORSHNER, M., *Die Stoiche Ethik : über die Zusammenhang von Natur-Sprach-u. Moralphilosophie im altstoischen System*, Darmstadt, 1995 (1981).
- , « Das Gute und die Güter. Zur Aktualität der stoischen Ethik », in H. Flashar et O. Gigon, (éds.), *Aspects de la philosophie hellénistique*. Fondation Hardt, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, XXXII, Vandœuvre-Genève, 1986, p. 325-359.
- , « Le portique et le concept de personne », dans J.-B. Gourinat et G. Romeyer-Dherbey (éds.), *Les stoïciens*, 2005, p. 293-334.
- FORTENBAUGH, W. W., « Arius, Theophrastus, and the Eudemean Ethics », dans W. W. Fortenbaugh (éd.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New Brunswick-Londres, 1983, p. 203-223.
- , « Theophrastus on Delivery », dans W. W. Fortenbaugh, P. M. Huby et A. A. Long (éds.), *Theophrastus of Eresus. On His Life and Work*, New Brunswick-Oxford, Transaction Books, 1985, p. 269-288.
- FORTENBAUGH, W. W. (éd.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New Brunswick-Londres, 1983.
- FOUCAULT, M., *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981-1982, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.
- , « L'écriture de soi », *Corps écrit* 5, février 1983, p. 3-23 (*Dits et Écrits* II, p. 1234-1249).
- , *Histoire de la sexualité*, tome III. *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

- FREDE, M., « The Stoic Theory of the affections of the Soul », dans M. Schofield et G. Striker, *The Norms of Nature*, Cambridge et Paris, Cambridge UP et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986, p. 93-110.
- , « On the Stoic conception of the Good », dans K. Ierodiakonou, (éd.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 71-94.
- GIAVATTO, A., *Interlocutore di se stesso. La dialettica di Marco Aurelio*, Hildesheim-Zurich-New York, 2008.
- , « La théorie de l'action chez Marc Aurèle », dans M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, 2011, p. 451-472.
- GEYTENBEEK, A. C. (van), *Musonius Rufus and Greek Diatribe*, Assen, 1963.
- GILL, C., « Personhood and Personality : the fourth-personae theory in Cicéron, *De Officiis*, I », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6, 1988, p. 169-199.
- , « Did Chrysippus understand Medea ? », *Phronesis* 28, 1983, p. 136-149.
- , « Panaetius on the Virtue of Being Yourself », dans A. Bulloch, E. S. Gruen, A. A. Long et A. Stewart (éd.), *Images and Ideologies. Self-definition in the Hellenistic World*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 330-353.
- GOLDSCHMIDT, V., « L'ancien stoïcisme », dans B. Parrain (éd.), *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1969, vol. I, p. 724-751, repris dans *Études de philosophies anciennes*, Paris, Vrin, 1984, p. 152-179.
- , « Υπάρχειν et ὑφιστάσθαι dans la philosophie stoïcienne », *REG* 85, 1972, p. 331-344.
- , *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 3^{ème} éd., 1977.
- , « Remarques sur l'origine épicurienne » de la prénotion », in J. Brunschwig (éd.), *Les stoïciens et leur logique*, 2006 (1978), p. 41-60, article revu par P.-M. Morel.
- GÖRGEMANN, H., « *Oikeiôsis* in Arius Didymus », dans W. Fortenbaugh (éd.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New Brunswick, and London, Transaction, 1983, p. 165-189.
- GÖRLER, W., « Ασθενής συγκατάθεσις », *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft NF* 3, 1977, p. 83-92.
- , « Pflicht und Lust in der Ethik der alten Stoa », *Actes du VIIe congrès de la FIEC*, Budapest, 1983, p. 397-413.
- GOULD, J., *The Philosophy of Chrysippus*, Albany, State University of New-York Press, 1970.
- GOULET-CAZÉ, M.-O., *Les kynika du stoïcisme*, Hermes Einzelschriften, n°89, Stuttgart, 2003.
- , « A propos de l'assentiment stoïcien », dans M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, 2011, p. 73-236.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Vrin, 2011.
- GOURINAT, J.-B., *Les stoïciens et l'âme*, Paris, PUF, 1996.
- , *La dialectique des stoïciens*, Paris, Vrin, 2000.
- , « La prohairesis chez Épictète : décision, volonté ou personne morale ? », dans *Philosophie antique*, 5, 2005, p. 93-133.
- , « *Explicatio fabularum* : la place de l'allégorie dans l'explication stoïcienne de la mythologie », dans G. Dahan, R. Goulet (éds.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes*, Études sur l'herméneutique et l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme, Paris, Vrin, 2005, p. 9-34.
- , « Prédiction des futurs et actions humaines », dans J.-B. Gourinat et G. Romeyer-Dherbey, Paris, Vrin, 2005, p. 247-274.
- , « Compte rendu de J. Sellars, *The Art of Living*, 2003 », *Philosophie antique* 6, 2006, p. 223-226.

- , « *Akrasia and Enkrateia in Ancient Stoicism* », dans C. Bobonich et P. Destrée (éds.), *Akrasia in Greek Philosophy from Socrates to Plontinus*, Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 215-247
- , « La sagesse et les exercices spirituels », *Lire les stoïciens*, 2009, p. 193-200.
- , « Ethics », dans M. Van Ackeren (éd.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Blackwell Publishing Ltd., 2012, p. 420-436.
- GOURINAT, J.-B et ROMEYER-DHERBEY, G., (éds.) (2005), *Les stoïciens*, Paris, Vrin, 2005.
- , et BARNES, J., *Lire les stoïciens*, Paris, PUF, 2009.
- GOURINAT, M., « Hegel et le stoïcisme », dans J.-B. Gourinat et G. Romeyer-Dherbey, *Les stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 523-544.
- GRAVER, M., *Stoicism and Emotion*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007
- GRIFFIN M. T., *Seneca. A philosopher in politics*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, Les Belles Lettres, 1991 (1978).
- GRIMAL P., *Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1991.
- GROS, F. et LÉVY, C. (éds.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003.
- HADOT, I., « Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques », *REL*, vol. XLVIII, 1970, p. 133-179.
- , et HADOT P., « La parabole de l'escale dans le Manuel d'Épictète et son commentaire par Simplicius », dans J.-B. Gourinat et G. Romeyer-Dherbey, *Les stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 427-449.
- HADOT, P., « Une clé des pensées de Marc Aurèle : les trois *topoi* philosophiques selon Épictète », *Etudes philosophiques* 33, 1978, p. 65-83.
- , Introductions aux « Pensées » de Marc Aurèle, Paris, 1997 (1992).
- HAYNES, R. P. « The Theory of pleasure in the Old Stoa », *American Journal of Philosophy* 83, 1962, p. 412-419.
- HIJMANS, B. L., Ασκησις, *Note on Epictete educational system*, Assen, 1959.
- , « Poseidonius' ethics », *Acta Classica* 2, 1959, p. 27-42.
- IERODIAKONOU, K., « The Stoic division of Philosophy », *Phronesis* 38, 1993, p. 57-74
- , « The Philosopher as God's Messenger », dans T. Scaltsas et A. Mason (éds), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, 2007, p. 56-70.
- IERODIAKONOU, K. (éd.), *Topic in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- ILDEFONSE, F., « Les Stoïciens : nature commune et nature propre », dans J.-C. Goddard (éd.), *La nature*, Vrin, 1990, p. 49-63.
- , *Les Stoïciens I. Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- , « La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle », in *Rue Descartes, Revue du Collège International de Philosophie*, 43, *L'intériorité*, Paris, PUF, 2004, p. 58-67.
- , « *L'idion hegemonikon* est-ce le moi ? », G. Aubry et F. Ildefonse (éds.), *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2008, p.71-81.
- , « La psychologie de l'action : représentation, impulsion et assentiment », dans M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Etudes sur la théorie stoïcienne de l'action*, 2011, p. 1-71.
- IMBERT, C., « Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancien », in J. Brunschwig (éd.), *Les stoïciens et leur logique*, 2006 (1978), p. 79-108.
- , « Stoic Logic and Alexandrian Poetics », dans M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (éds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 1989 (1980), p. 182-216.
- INWOOD, B., « Comments on Professor Görgemanns' paper. The two forms of okeiôsis in Arius and the Stoa », in W. Fortenbaugh (éd.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New Brunswick, and London, Transaction, 1983, p. 190-201.

- , « Hierocles : theory and argument in the second century A. D. », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. II, 1984, p. 151-184.
- , *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- , « Goal and Target in Stoicism », *Journal of Philosophy*, vol. LXXXIII, n°10, 1986, p. 547-556.
- , « Review of M. Schofield, The Stoic idea of the city », *Bryn Mawr Classical Review*, vol. III, n° 2, 1992, pp. 208-213.
- , « Seneca and Psychological dualism », dans J. Brunschwig et M. Nussbaum, *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 150-183.
- , « Politics and Paradox in Seneca's De Beneficiis », dans A. Laks et M. Schofield, *Justice and Generosity*, Cambridge, Cambridge UP, 1995, p. 241-265
- , « L'oikeiôsis sociale chez Épictète », in K. A. Algra, P. W. van der Horst, D. T. Runia (éd.), *Polyhistor : studies in the history and historiography of ancient philosophy presented to Jaap Mansfeld on his sixtieth birthday*, Leyde, Brill, 1996, pp. 243-264.
- , « Rules and reasoning in Stoic Ethics », in K. Ierodiakonou (éd.), *Topic in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 95-127.
- , « Stoic Ethics », dans K. Algra et alii, M., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 675-738.
- , « Review of J. Sellars, The Art of Living, 2003 », *University of Notre Dame Electronic Journal*, 2004.
- IOPPOLO, A. M., « La dottrina stoica dei beni esterni e i suoi rapporti con l'etica aristotelica », *Rivista critica di Storia della filosofia*, vol. XXIV, n°4, 1974, p. 363-385.
- , *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli, Bibliopolis, 1980.
- , « Il monismo psicologico degli stoici antichi », *Elenchos* 8, 1987, p. 447-466.
- , *Introduzione a lo stoicismo ellenistico*, Bari, Laterza, 1993.
- IRWIN, T. H., « Stoic and Aristotelian Conception of Happiness », dans M. Schofield et G. Striker, *The Norms of Nature*, Cambridge et Paris, Cambridge UP et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986, p. 205-244.
- , « Stoic Inhumanity », dans J. Sihvola et T. Engberg-Pedersen (éds.) *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht et Boston Kluwer, 1998, p. 219-241.
- ISNARDI PARENTE, M., « Etica situazionale nell'antica Stoa ? », dans P. Piovani (éd.), *L'etica della situazione*, Napoli, Bibliopolis, 1974, p. 40-54.
- , « Ierocle stoico : Oikeiôsis e doveri sociali », *ANRW* 36. 3, 1989, p. 2201-2226.
- JAGU, A., *Zénon de Cittium. Son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne*, Paris, Vrin, 1946.
- , *Épictète et Platon. Essai sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme à propos de la morale des Entretiens*, Paris, Vrin, 1946.
- JÄKEL, S., « Das Politische und gesellschaftliche Weltbild im Denken Marc-Aurels », *Eos* 80, 1992, p. 245-263.
- JOUANNA, J., *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992.
- KERFERD, G. B., « Cicero and Stoic ethics », in J. R. C. Maryn (éd.), *Cicero and Virgil : studies in honour of Harold Hunt*, Masterdam, 1972, p. 60-74.
- , « The problem of *synkathesis* and *katalepsis* », in J. Brunschwig (éd.) ; *Les stoïciens et leur logique*, 2006 (1978), p. 109-130.
- , « Two problems concerning impulses », in W. Fortenbaugh (éd.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New Brunswick-Londres, 1983, p. 87-98.
- KIDD, I. G., « Stoic Intermediates and the End for Man », dans A. A. Long, *Problems in Stoicism*, London, Athlone Press, 1971, p. 150-172.

- , « Moral Action and Rules in Stoic Ethics », dans J. M. Rist (éd.), *The Stoics*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 247-258.
- , « Posidonian Methodology and the Self Sufficiency of Virtue », in H. Flashar et O. Gigon (éd.), *Aspects de la philosophie hellénistique*, Fondation Hardt, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, tome XXXII, Genève, Fondation Hardt, 1986, p. 1-28.
- KÜHN, W., « L'attachement à soi et aux autres », dans M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Vrin, 2011, p. 237-366.
- LABARRIÈRE, J.-L., « De la 'nature phantastique' des animaux chez les stoïciens » dans J. Brunschwig et M. Nussbaum (éds.), *Passions and perceptions*, Cambridge, Cambridge UP, 1993, p. 225-249.
- , « *Logos endiathetos* et *logos prophorikos* dans la polémique entre le portique et la Nouvelle académie », in B. Cassin et J.-L. Labarrière (éds.), *L'Animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, pp. 259-279.
- LAKS A., « Review of M. Schofield, *The Stoic idea of the city* », *Ancient philosophy*, vol. XIV, n° 2, 1994, p. 452-460.
- LAURAND, V., *Stoïcisme et lien social à l'époque impériale ; Enquête autour de l'enseignement de Musonius Rufus*, thèse de doctorat de l'Université Paris xii-Val de Marne, sous la direction du professeur C. Lévy, 2002.
- , « Souci de soi et mariage chez Musonius Rufus », dans C. Lévy et F. Gros (éds.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, p. 85-116.
- , Réponse à M. Biziou, « Recommandation et sympathie chez Hume ou le retournement du stoïcisme contre lui-même », dans J. Terrel (éd.), *Stoïcisme antique et droit naturel moderne*, Lumières, 1^{er} semestre 2003, p. 105-128 (p. 122-128).
- , « La sympathie universelle : union et séparation », *RMM* 4, 2005, p. 517-535.
- , *La politique stoïcienne*, Paris, PUF, 2005.
- , « Sénèque et l'organisation politique des affections sociales : les théories concurrentes du *De clementia* et du *De beneficiis* », dans F. Brahami, *Les affections sociales*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2008, p. 55-83.
- , « Philosophie et politique : la 'référence' ambiguë de Musonius Rufus aux lois d'Auguste sur la mariage : une lecture croisée de Dion, *Histoire romaine*, LVI, 1-10 et de Musonius XIII-XV », dans P. Galand-Hallyn et C. Lévy (éds.), *La villa et l'univers familial dans l'antiquité et à la Renaissance*, PUPS, coll. « Rome et ses renaissances », 2008, p. 147-167.
- , « La *parrhesia* chez Épicure, vertu risquée de l'amitié », dans S. Geonget et L. Gerbier (éds.), *Amitié & Compagnie, Autour du Discours de la Servitude Volontaire de La Boétie*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 23-41.
- LAURIES, D., *Le sens commun et le jugement du phronimos : Aristote et les stoïciens*, Éditions Peeters, 1998.
- LE BOULLUEC, A., « L'allégorie chez les Stoïciens », *Poétique* 23, 1975, p. 310-322.
- LESSES, G. « Virtue and the Goods of Fortune in Stoic Moral Theory », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. VII, 1989, p. 96-127.
- LÉVY, C., « Le concept de *doxa* des stoïciens à Philon d'Alexandrie : essai d'étude diachronique », dans J. Brunschwig et M. Nussbaum (éds.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge UP, 1993, p. 250-284.
- , « Nature et règles de vie dans le stoïcisme et le pyrrhonisme », dans C. Cusset (éd.), *La nature et ses représentations dans l'Antiquité*, Paris, CNDP, 1999, p. 134-144.
- LLOYD, A. C., « Emotion and decision in Stoic psychology », dans J. M. Rist, *The Stoics*, 1978, p. 233-246.

- LONG, A. A., « Aristotle's legacy to Stoic ethics », *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 15, 1968, p. 72-85.
- , « The logical Basis of Stoic ethics », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. LXXI, 1970/71, p. 97-116, repris dans *Stoic Studies*, p. 134-155.
- , « The early Stoic concept of moral choice », *Images of man in ancient and medieval thought. Studies presented to G. Verbeke*, Louvain, 1976, p. 77-92.
- , « The Stoic distinction between truth and the true », dans J. Bruschiwig (éd.), *La Logique des stoïciens*, 2006 (1978), p. 61-78.
- , « Epictetus, Marcus Aurelius », dans T. J. Luce (éd.), *Ancient Writers : Greece and Rome*, New York, 1982, p. 985-1002.
- , « Language and Thought in Stoicism », dans *Problems in Stoicism*, Londres, The Athlone Press, 1991, p. 75-113.
- , « Stoic readings of Homer », R. Lamberton, J. J. Keane (éds.), *Homer's ancient readers*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 41-66, repris dans *Stoic Studies*, p. 58-84.
- , « Cicero's Politics in De Officiis », dans A. Laks et M. Schofield, *Justice and Generosity. Proceedings of the sixth symposium hellenisticum*, Cambridge, Cambridge UP, 1995, p. 213-140.
- , *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge UP, 1999 (1996).
- , « Stoic philosophers on Persons, Property-ownership and Community », *BICS*, supplément 68, 1997, p. 13-31.
- , « Theophrastus and the Stoa » dans J. van Ophuijsen et M. van Raalte (éds.), *Theophrastus. Repraising the Sources*, New Brunswick, Transaction, 1998, p. 355-383.
- , « Stoic psychology », dans K. Algra et alii, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 (1999), p. 560-584.
- , « Stoic eudaimonism », *Stoic Studies*, p. 179-201.
- , « Hiéroclès on *oikeiosis* and self-perception », *Stoic Studies*, p. 250-263.
- , *Epictetus. A Stoic and Socratic guide to Life*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- , « L'empreinte socratique dans la philosophie d'Épictète », dans J.-B. Gourinat et G. Romeyer-Dherbey, *Les stoïciens*, 2005, p. 403-426.
- , « Stoic linguistics, Plato's Cratylus, and Augustine's *De dialectica* », dans D. Frede et B. Inwood (éds.), *Language and Learning. Philosophie of Language in the Hellenistic Age*. Ninth Symposium Hellenisticum, Cambridge, Cambridge UP, 2005, p. 36-55.
- , « L'éthique : continuité et innovations », *Lire les stoïciens*, Paris, PUF, 2009, p. 171-192.
- LONG, A. A., (éd.), *Problems in Stoicism*, Londres, The Athlone Press, 1991.
- MAC ALDINON, « Senatorial opposition to Claudius and Nero », *American Journal of Philology*, t. 77, 1956, p. 113-132.
- LUSCHNAT, O., « Das Problem der ethischen Fortschritts in der alten Stoa », *Philologus* 102, 1958, p. 178-214.
- MANSFELD, J., « Diogenes Laertius on Stoic Philosophy », *Elenchos* 7, 1986, p. 297-382.
- , « The Stoic cardinal Virtues at Diog. Laert. VII, 92 », *Mnemosyne* 42, 1989, p. 88-89.
- MARTIN, R., « Médée, d'Euripide à Sénèque », in *Sénèque. Médée, l'humain et l'inhumain*, p. 34-38.
- MARTINAZZOLI, P., *La « Successio » di Marco Aurelio. Struttura e spirito del primo libro dei Pensieri*, Bari 1951.
- MIGNUCCI, M., « The stoic notion of relatives », in J. Barnes et M. Mignucci, *Matter and Metaphysics, Fourth Symposium Hellenisticum*, Naples, 1988, p. 129-221.
- MILLAR, F., « Epictetus and the Imperial Court », *The Journal of Roman Studies*, Vol. 55, No. 1/2, Parts 1 and 2 (1965), p. 141-148.

- MITSIS, P., « Seneca on reason, rules, and moral development », in J. Brunschwig et M. Nussbaum (éds.), *Passion and Perceptions, Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the fifth symposium Hellenisticum*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 p. 285-312.
 —, « Natural Law and Natural Right in Post-Aristotelian Philosophy. The Stoics and their Critics », *ANRW*, II, 36, 7, Berlin, De Gruyter, 1994, p. 4812-4850.
- MONTEILS-LAENG, L., *L'akrasia dans la philosophie ancienne : une étude de la boulésis et de l'hexis de Platon aux Stoïciens*, thèse de doctorat de l'Université de Caen, sous la direction du professeur J. Laurent, 2010.
- MONTONERI, L., « Platon, die Ältere Akademie und die stoische Dialektik » dans K. Döring et th. Ebert (éds.), *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*, Stuttgart, 1993, p. 239-251.
- MOST, G. W., « Cornutus and Stoic Allegoresis : a Preliminary Report », *ANRW*, II, 36-3, Berlin-New-York, W. de Gruyter, p. 2014-2065.
- NEWMAN, R. J. « *Cotidie meditare* : Theory and practice of the meditatio in Imperial Stoicism », *ANRW* II, 36.3, 1989, p. 1473-1517.
- NUSSBAUM, M., « Poetry and the Passions », Brunschwig et M. Nussbaum (éds.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind.*, Cambridge, Cambridge UP, 1993, p. 97-149.
 —, « The Incomplete Feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic and Roman », dans M. Nussbaum et J. Sihvola (éds.), *The Sleep of Reason*, The University of Chicago Press, 2002, p. 283-326.
- OBBINK, D., « The Stoic Sage in the Cosmic City », in K. Ierodiakonou (éd.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 178-195.
- OBBINK D. et VANDER WAERDT, P., « Diogenes of Babylon : The Stoic Sage in the City of Fools », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. XXXII, n° 4, 1991, p. 355-396.
- OGÉREAU, F., *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, La Varenne, Encre Marine, 2002 (1885).
- ORTH, E., « *Lekton = dicible* », *Helmantica* 20, 1959, p. 221-226.
- PACHET, P., « Les métaphores de la connaissance chez les stoïciens », *REG* 81, 1968, p. 374-377.
 —, « La *deixis* selon Zénon et Chrysippe », *Phronesis* 20, 1975, p. 241-246.
 —, « L'impératif stoïcien », dans J. Brunschwig (éd.), *Les stoïciens et leur logique*, 2006 (1978), Paris, Vrin, p. 149-164.
- PATERA, M., « Comment effrayer les enfants : le cas de *Mormô/Mormôlukê* et du *mormolukeion* », *Kernos*, 18, 2005, p. 371-390.
- PEMBROKE, S. G. « *Oikeiosis* », dans A. A. Long (éd.), *Problems in Stoicism*, Londres, The Athlone Press, 1991, p. 114-149.
- PESCE, D., *L'etica stoica nel terzo libro del De finibus*, Brescia, 1977.
- PHILLIPSON, R., *Das « Erste Naturgemäße »*, *Philologus* 87, 1932, p. 445-466.
- POHLENZ, M., « Zeno und Chrysipp », *Nachricht. der. Akad. der Wiss. in Göttingen, hist-phil.* Kl, 1, 2.9, 1938, p. 173-210.
 —, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1940.
 —, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 1959, 2^e éd.
- PORTER, J. I., « The Philosophy of Aristo of Chios », dans R. Bracht Branham et M. O. Goulet-Cazé, *The Cynics*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 159-189.
- PRAECHTER, K., *Hierokles der Stoiker*, Leipzig, Dieterich, 1901, repris dans H. Dörrie, *Kleine Schriften*, Hildesheim, Olms, 1973.
- PROST, F., « La psychologie de Panétius : réflexions sur l'évolution du stoïcisme à Rome et la valeur du témoignage de Cicéron », *REL* 79, 2001, p. 37-53.

- PUHLE, A., (éd.), *Persona, Zur Ethik des Panaitios*, Frankfurt am Main-Bern-New-York-Paris, Peter Lang, 1987.
- RADICE, R., « Oikeiosis » Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi, Milan, Vita e Pensiero, 2000.
- REESOR, M. E., « The 'indifferents' in the Old and Middle Stoa », *Transaction and Proceedings of the American Philological Association* 82, 1951, p. 102-110.
 —, *The Political theory of the Old and Middle Stoa*, New York, Augustin, 1951.
 —, *The nature of man in early stoic philosophy*, Londres, G. Duckworth, 1989.
- REINHARDT, K., *Kosmos und Sympathie : neue Untersuchungen über Poseidonios*, Munich, 1926.
- RENAN, E., *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, Le Livre de Poche, 1882.
- REPICI, L., « The Stoic and the Elenchos », in K. Döring et T. Ebert (éds.), *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*, Stuttgart, Steiner, 1993, p. 253-269.
- REYDAMS-SCHILS, G., « Human Bonding and Oikeiōsis in Roman Stoicism », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22, Summer 2002, p. 39-51.
 —, *The Roman Stoics : Self, Responsibility and Affection*, The University of Chicago Press, 2005.
 —, « Le sage face à Zeus. Logique, éthique et physique dans le stoïcisme impérial », *RMM*, 2005/4, n°48, p. 579-596.
 —, « Virtue, Marriage, and Parenthood in Simplicius' Commentary on Epictetus' 'Encheiridion' », dans K. Corrigan et J. Turner (éds.), *Platonisms : Ancient, Modern and Postmodern*, Leiden, Brill, 2007, p. 109-125.
 —, « Philosophy and Education in Stoicism of the Roman Imperial Era », *Oxford Review of Education* 35, 5, 2010, p. 561-574.
 —, « Authority and Agency in Stoicism », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 51, 2011, p. 296-322.
 —, « Social Ethics and Politics », dans M. Van Ackeren (éd.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Blackwell Publishing Ltd., 2012, p. 437-452.
- RIST, J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge UP, 1969.
 —, « The stoic concept of detachment », dans *The Stoics*, p. 259-272.
 —, « Are you a Stoic ? The case of Marcus Aurelius », dans B. F. Meyer et E. P. Sanders, *Jewish and Christian Self-Definition*, Londres, 1983, p. 23-45.
- RIST, J. M. (éd.), *The Stoics*, Berkeley-Los Angeles, 1978.
- ROCCA-SERRA, G., « Exégèse allégorique et allégorie impériale : l'Abbrégé de Cornutus », J-M. Croisille et P. M. Fauchère (éds.), *Neronia 1977*, Clermont-Ferrand, Adossa, 1982, pp. 61-71.
- ROLKE, K. H., *Die Bildhafte Vergleiche in den Fragmenten der Stoiker von Zenon bis Panaitios*, Hildelsheim-New-York, Olms, 1975.
- ROMEYER-DHERBEY, G., « Zénon appelle les choses par leur nom ; la chasteté de la langue d'après les Stoïciens », *Mesures*, 1990, p. 47-59.
 —, « La naissance de la subjectivité chez les stoïciens », dans J.-B. Gourinat et G. Romeyer-Dherbey, *Les stoïciens*, 2005, p. 277-292.
- RUTHERFORD, R. B., *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- SAMBURSKY, S. *Physics of the Stoics*, Princeton, Princeton UP, 1987.
- SANDBACH, F. H., *Aristotle and the Stoics. Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*, suppl. 10, 1985.
 —, *The Stoics*, Londres, 1975.
 —, « Ennoia and Prolepseis », dans A. A. Long (éd.), *Problems in Stoicism*, Londres, The Athlone Press, 1991, p. 22-37.
- SCALTSAS, T. et MASON, A. S. (éds.), *The Philosophy of Zeno*, Larnaca, Demetriades, 2002.

- SCALTSAS, T. et MASON, A. S. (éds), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, 2007.
- SCHENKELD D. M. et J. BARNES, « Language », dans K. Algra et alii, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 (1999), p. 177-225.
- SCHOFIELD, M. « The retrenchable present », dans J. Barnes et M. Mignucci, *Matter and Metaphysics, Fourth Symposium Hellenisticum*, Naples, 1988 p. 329-374.
- , *The Stoic idea of the city*, Cambridge, Cambridge UP, 1991.
- , « Two stoic approaches to justice », dans A. Laks et M. Schofield, *Justice and Generosity*. Cambridge, Cambridge UP, 1995, p. 191-212.
- , « Zeno of Citium's anti-utopianism », in M. Schofield, *Saving the City. Philosopher-Kings and other classical paradigms*, Londres, Routledge, 1999, p. 51-68.
- , « Cicero, Zeno of Citium and the Vocabulary of Philosophy », dans M. Canto-Sperber et P. Pellegrin, (éds.), *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à J. Brunschwig*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 412-428.
- , « Epictetus on Cynism », dans Scaltsas, T. et Mason, A. (éds), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, 2007, p. 71-86.
- SEDLEY, D. N., « The Stoic criterion of Identity », *Phronesis* 27, 1982, p. 255-275.
- , « The Stoic-Platonist Debate on kathêkonta », dans K. Ierodiakonou(éd.), *Topic in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 128-152.
- , « Zeno's definition of phantasia katalèptikè », dans T. Scaltsas and A. S. Mason (eds.), *The Philosophy of Zeno. Zeno of Citium and his Legacy* (Larnaca 2002), 133-54; également publié sous le titre « La définition de *phantasia kataleptike* par Zénon », dans G. Romeyer Dherbey, J.-B. Gourinat (eds.), *Les Stoïciens* (Paris 2005), 75-92.
- SELLARS, J., *The art of living. The Stoics on the Nature and function of Philosophy*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2003.
- , « Stoic practical Philosophy in the Imperial Period », dans R. Sorabji et R. W. Sharples (éds.), *Greek and Roman Philosophy, 100BC-200AD, Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Suppl. 94/1, 2007, p. 115-140.
- , « The Meditations and the Ancient Art of Living », dans M. Van Ackeren (éd.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Blackwell Publishing Ltd., 2012, p. 453-464.
- SHARPLES, R. W., « The sufficiency of Virtue for Happiness: not so easily overturned? », *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*, vol. XLVI, 2000, p. 121-139.
- SOETARD, M., *Valeurs dans le stoïcisme, du portique à nos jours*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1993.
- SORABJI, R., « Is Stoic philosophy helpful as psychotherapy? » dans *Aristotle and after, Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Londres, 1997.
- , « Chrysippus, Posidonius, Seneca: A High-Level Debate on Emotions », dans J. Sihvola et T. Engberg-Pederson (éds.), *The Emotions in hellenistic philosophy*, Dordrecht-Boston-Londres, 1998, p. 149-169.
- , *Emotion and Peace of Mind. From Stoic to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- , « Epictetus on *proairesis* and Self », dans T. Scaltsas et A. Mason (éds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, 2007.
- SPANNEUT, M., *Valeurs dans le stoïcisme. Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris, Éditions du Seuil, 1957.
- STARR, C. G., « Epictetus and the Tyrant », *Classical Philology*, Vol. 44, n°1 (Jan., 1949), p. 20-29.
- STEINMETZ, P., « Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der alten Stoa », *Rheinisches Museum für Philologie* 129, 1986, p. 18-30.

- STEPHENS, W. O., *Stoic Ethics. Epictetus and happiness as Freedom*, Londres, Continuum Studies in Ancient Philosophy, 2007.
- STEVENS, J. A., « Preliminary Impulse in Stoic Psychology », *Ancient Philosophy*, vol. XX, n°1, 2000, p. 139-168.
- STRIKER, G., « The Role of *oikeiosis* in Stoic ethics », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 1983, p. 145-167.
- , « Antipater, or the art of living », dans M. Schofield et G. Striker, *The Norms of Nature*, Cambridge et Paris, Cambridge UP et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986, p. 185-204, repris dans *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, p. 289-315.
- , « Following nature. A Study in Stoic ethics », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. IX, 1991, p. 1-73, repris dans *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, p. 221-280.
- , « Plato's Socrates and the Stoics », in P. A. Vander Waerdt (éd.), *The Socratic Movement*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 241-251, repris dans *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, p. 316-324.
- TATAKIS, B. N., *Panétius de Rhodes : le fondateur du Moyen Stoïcisme*, Paris, 1931.
- TATE, J., « Cornutus and the poets », *Classical Quaterly* 23, 1929, p. 41-45.
- THIERRY, J.-J., « Epictetus on ΣΧΕΣΕΙΣ », *Mnemosyne* 3ème série, vol. 12, fasc. 1, 1944, p. 61-70.
- TIELEMAN, T., *Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in the De Placitis books II-III*, Leiden, Brill, 1996.
- , *Chrysippus' « On Affections »*, Leyde, 2003.
- TRAPP, M., *Philosophy in the Roman Empire. Ethics, Politics and Society*, Aldershot, Ashgate, 2007
- TSEKOURAKIS, D., *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, Wiesbaden, 1974.
- VALENTE, M., *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris-porto Alegre, 1956.
- VAN STRAATEN, M., *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine*, Amsterdam, 1946.
- VANDER WAERDT P. A., « Politics and philosophy in stoicism. A Discussion of A. Erskine, *The Hellenistic Stoa : Political Thought and Action* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. IX, 1991, pp. 185-211.
- , « Zeno's Republic and the Origins of Natural Law », in P. A. Vander Waerdt (éd.), *The Socratic Movement*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, pp. 272-308.
- VEGETTI, M. [1983], « La saggezza dell'attore. Problemi dell'etica stoica », *Aut Aut* 195-196, 1983, p. 19-41.
- VEILLARD, C., « L'empreinte du stoïcisme sur la politique romaine », dans J.-B. Gourinat et J. Barnes, *Lire les stoïciens*, Paris, PUF, 2009, p. 201-209.
- , « L'acteur, le masque et le danseur : la métaphore du théâtre dans le système stoïcien », Actes du Colloque *Theatrum mundi. Théâtre et philosophie. Formes et mutations d'une vision du monde et du théâtre*, à paraître.
- VERBEKE, G., *L'évolution de la doctrine du pneuma des stoïciens à saint Augustin. Étude philosophique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1945.
- VEYNE, P., Introduction à *Sénèque, Entretiens, Lettres à Lucilius*, Paris, LGF, 2005, p. III-CLXXI et 391-403.
- VIANO, C., « L'Épitomé de l'éthique stoïcienne d'Arius Didyme. (Stobée. *Eclogae* II, 7, P 57, 13-116, 18 W) », dans J.-B. Gourinat et G. Romeyer-Dherbey, *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 335-356.
- VILLERS, R., « Le mariage envisagé comme institution d'État dans le droit classique de Rome », *ANRW*, II. 14, 1982, p. 235-301.
- VOELKE, A.-J., *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Vrin, 1973.
- , « La fonction thérapeutique du logos selon Chrysippe », (1981), repris dans *La philosophie comme thérapie de l'âme*, p. 73-89.

- , « Santé du monde, santé de l'individu : Marc Aurèle v, 8 », (1991), repris dans *La philosophie comme thérapie de l'âme*, p. 91-106.
- VOELKE, A.-J. (éd.), « Le stoïcisme », *Revue internationale de philosophie* 45, Bruxelles, 1991.
- VOGT, K. M., *Law, Reason, and the Cosmic City : Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford UP, 2008.
- WATSON, G., *The Stoic Theory of Knowledge*, Belfast, 1966.
- WHITE, N., « The basis of Stoic ethics », *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. LXXXIII, 1979, p. 143-178.
- , « The role of physics in Stoic ethics », dans R. Epp, (éd.), *Spindel Conference 1984 : recovering the Stoics (Southern Journal of Philosophy, XXIII suppl., 1985p. 57-74.*
- , « Nature and regularity in Stoic Ethics. A discussion of Anna Maria Ioppolo, Aristone di Chio e lo Stoicismo Antico », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. III, 1985, p. 289-305.
- WILLIAMS, B., « Stoic philosophy and the emotions : reply to Richard Sorabji », dans *Aristotle and after, Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Londres, 1997.
- XENAKIS, J., *Epictetus, philosopher-therapist*, La Haye, 1969.
- ZADGOUN, M.-A., « Problèmes concernant l'oikeiosis stoïcienne », J.-B. Gourinat et G. Romeyer-Dherbey, *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 319-334.
- ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen*, t. III, 3^e éd., Leipzig, 1844-1852.

Études générales sur la philosophie antique et sur des auteurs non stoïciens

- ADKINS, A. W. H., *Merit and Responsibility*, Oxford, Clarendon Press, 1960.
- , « Homeric Values and Homeric society », *JHS* 91, 1971, p. 1-14.
- , « Threatening, Abusing and Feeling Angry in the Homeric Poems », in *Journal of Hellenistic Studies* 89, 1996, p. 7-21.
- ALGRA, K., BARNES, J., MANSFELD, J., SCHOFIELD, M., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 (1999).
- ALLEN, R. E., *Plato's Parmenides*, traduction et analyse, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- AMALCRIC, J.-L., *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris, PUF, 2006.
- ANDRÉ, J., *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 2009.
- ANDREAU J. et DESCAT, R., *Esclave en Grèce et à Rome*, Paris, Hachette Littérature, 2006.
- ANNAS, J. E., *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-London, 1992.
- , *The Morality of Happiness*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993.
- AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 2009 (1963).
- AUBRY, G. et ILDEFONSE, F., *Le moi et l'intériorité*, Etudes réunies par Gwenaëlle Aubry et Frédérique Ildefonse, Paris, Vrin, 2008.
- AUVRAY-ASSAYAS, C., *Cicéron*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- BABUT, D., *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, PUF, 1969.
- BALDRY, H. C., *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, 1965.
- BALDSON, J. P. V. D., « *Auctoritas, dignitas, otium* », *The Classical Quarterly*, New Series 10, Mai 1960, p. 34-50.
- BANU, G., *Shakespeare, Le monde est une scène. Métaphores et pratiques du théâtre*, introduction et traductions de J.-M. Déprats, Paris, Gallimard, 2009.
- BARNES, J. et GRIFFIN, M. (éds.), *Philosophia togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

- BARNES, J. et MIGNUCCI, M., *Matter and Metaphysics, Fourth Symposium Hellenisticum*, Naples, 1988.
- BEACHAM, R. C., *The Roman Theatre and its Audience*, Londres, 1991.
- BÉNATOUÏL, T., *Le scepticisme*, Paris, GF-Flammarion, 1997.
- BÉNATOUÏL, T., « Comment faire de la liberté avec les mots ? Critiques et usages de la parole chez Diogène le Cynique », in B. Cassin et C. Lévy (éds.), *Genèses de l'acte de parole, dans le monde grec, romain et médiéval*, Brepols, 2011.
- BLOOMER, W., M., « Schooling in Persona: Imagination and Subordination in Roman Education », *Classical Antiquity*, 1997, p. 57-78.
- BOBONICH, C., « Persuasion, compulsion and Freedom in Plato's *Laws* », in *Classical Quarterly* 41, II, 1991, p. 363-388.
- BONITZ, H. *Index aristotelicus*, éd. H. Bonitz, 1870.
- BORGEAUD, W. et ROUSSEL, M., « Sur un texte des contradictions stoïciennes de Plutarque (c. 10 : *Mor.* 1035F-1036A) », *REG*, vol. LXXXII, n°2, 1969, p. 71-75.
- BOUFFARTIGUE, J., « Le nom *peristasis* dans la pensée grecque », in A.-Y Julien et J.-M. Salanski (éds.), *La circonstance*, Nanterre, Université Paris 10, 2008, p. 21-36.
- BOUQUIER, M., « Sur la *parrhesia* dans le Nouveau Testament », *Studi Cipriani*, 1982, p. 611-621.
- BOY-STONES G., « The ἐπελευστική δύναμις in Aristo's Psychology of Action », *Phronesis*, vol. XLI, n°1, 1996, p. 75-94.
- BOYANCÉ, P., « Compte rendu de M. Giusta, *I dossografi di etica* », *Latomus* 26, 1967, p. 246-249.
- BRANCACCI, A., *Oikeios Logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, Bibliopolis, 1990 (= *Antisthène : le discours propre*, traduit par S. Aubert, Paris, Vrin, 2005).
- , « L'attore e il cambiamento di ruolo nel cinismo », *Philologus* 146, 2002, p. 65-86.
- , « Tropos e polytropia in Antistene », in M. S. Celentano, P. Chiron et M.-P. Noël (éds.), *Skhèma/Figura. Formes et figures chez les anciens. Rhétorique, philosophie, littérature*, Paris, Rue d'Ulm, 2004, p. 65-75.
- BRACHT BRANHAM, R. et GOULET-CAZÉ, M.-O., *The Cynics*, Berkeley, University of California Press, 1996.
- BRÉHIER, É., *Études de philosophie antique*, Paris, 1955
- , « Sur une théorie des valeurs dans la philosophie antique », dans *Etudes de philosophie antique*, Paris, PUF, 1955, p. 135-138.
- BRISSON, L., *Platon, les Mots et les Mythes*, nouvelle édition, Paris, La Découverte, 1994, (1^e édition, 1982)
- , « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? », dans J.-F. Pradeau (éd.), *Platon : les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, PUF, 2001, p. 55-85.
- BROWN, P. « Actors and actor-managers at Rome », dans P. Easterling et E. Hall (éds.), *Greek and Roman Actors*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 225-237.
- BRUNSCHWIG, J. « La déconstruction du connais-toi toi-même dans l'Alcibiade majeur », *Recherches sur la philosophie et le langage*, 18, 1996, p. 61-84.
- BRUNSCHWIG, J., *Etudes sur les philosophies hellénistiques*, Paris, PUF, 1995.
- BRUNSCHWIG, J. et NUSSBAUM, M. C. (éds.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the fifth symposium Hellenisticum*, Cambridge University Press, 1993.
- BRESSON, A., *La cité marchande*, Bordeaux, Ausonius Publications, 2000.
- BROWN, P. « Actors and actor-managers at Rome », dans P. Easterling et E. Hall (éds.), *Greek and Roman Actors*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 225-237.
- BRUNT, P. A., *Italian Manpower*, Oxford, Clarendon Press, 1987 (1971).

- BRYANT, J. S., *Moral Codes and Social Structures in Ancient Greece*, Albany, States University of New York Press, 1996.
- BUFFIÈRE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- BULLOCH, A., GRUEN, E. S., LONG A. A. et STEWART, A. (éd.), *Images and Ideologies. Self-definition in Hellenistic World*, Berkeley University of California Press, 1993.
- BURNET, J., *Early greek philosophy*, Londres, 1920 (1892)
—, *Greek philosophy from Thales to Plato*, Londres, 1914.
- BURNS, E., *Theatricality : A Study of Convention in the Theatre and in Social Life*, Londres, 1972.
- CALAME, C., « Hélène, son culte et l'initiation rituelle féminine en Grèce », dans Y. Bonnefoy (éd.), *DMR*, p. 487-491.
—, « Quand dire, c'est voir : l'évidence dans la rhétorique antique », *Revue « études de lettres »*, 4, 1991, p. 3-22.
- CAMPBELL, M., « L'*akrasia* et l'unité du désir dans le *De anima* d'Aristote », dans R. Lefèvre et A. Tordesillas (éds.), *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi*, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 105-116.
- CARLIER, J., « Argonautes », dans Y. Bonnefoy (éd.), *DMR*, p. 64-67.
- CASSIN, B., *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.
- CHIANOTIS, A., « Theatricality Beyond the Theater. Staging Public Life in the Hellenistic World », B. Le Guen (dir.), *De la scène aux gradins*, pp. 219-259.
- CHRISTIAN, L., *Theatrum Mundi. The History of an Idea*, New York, Garland, 1987.
- CORNFORD, F. M., *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, 1935.
—, *Principium sapientiae*, Cambridge, Cambridge UP, 1952.
- CORTI, L., *Scepticisme et langage*, Paris, Vrin, 2009.
- CRAWFORD, M. H. (éd.), *Roman Statutes*, vol. II, *BICS*, 64, 1996.
- CROISSANT, J., « La morale de Carnéade », *Études de philosophie ancienne*, dans Bruxelles, 1986, p. 230-275.
- CUSSET (éd.), *La nature et ses représentations dans l'Antiquité*, Paris, CNDP, 1999.
- DARBO-PESCHANSKI, C., *Le discours du particulier. Essai sur l'Enquête hérodotéenne*, Paris, Éditions du Seuil, 1987.
—, « Les hommes sont des voleurs », dans M.-P. di Bella, *Vols et sanctions en Méditerranée*, Amsterdam, Éditions des archives contemporaines, 1998, p. 17-40.
—, *L'Historia. Commencements grecs*, Paris, Gallimard, 2007.
- DARBO-PESCHANSKI, C., (dir.), *La citation dans l'Antiquité*, Grenoble, J. Millon, 2005.
- DECCLEVA CAIZZI, F., « Τύφος. Contributo alla storia di un concetto », *Sandalion* 3, 1980, p. 53-66.
- DEMONT, P. et LEBEAU, A., *Introduction au théâtre grec antique*, Paris, LGF, 1996.
- DENIZOT, C., *Donner des ordres en grec ancien. Étude linguistique des formes de l'injonction*, Rouen, Presses universitaires de Rouen, 2011.
- DESCLOS, M.-L., « 'Le renard dit au lion' (*Alcibiade majeur* 123a). Ou Socrate à la manière d'Ésope », dans B. Cassin et J.-L. Labarrière (éds.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, p. 395-422.
—, « L'interlocuteur anonyme dans les Dialogues de Platon », dans F. Cossutta et M. Narcy, (dir.), *La forme dialogue chez Platon. Evolution et receptions*, Grenoble, J. Millon, 2001, p. 69-97.
—, *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d'histoire et d'anthropologie de la philosophie ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2003.
- DESROCHES, D., « La philosophie comme mode de vie chez P. Hadot », *Encyclopédie de l'Agora*, Grandes questions, Dossier thématique, première version juillet 2011, p. 1-28.

- DÉTIENNE M., et VERNANT, J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.
- DIHLE, A., *The Theory of will in classical Antiquity*, Berkeley-Los Angeles, 1982.
- DIXON, S., « The Sentimental Ideal of Roman Family », dans *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 99-113.
- DIXSAUT, M., « Aristote Parricide. Note sur la dialectique chez Platon et Aristote », dans É. Tsimbidaros (éd.), *Platon et Aristote. Dialectique et Métaphysique*, Bruxelles, Ousia, 2002.
- DODDS, E. R., *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977.
- DORION, L. A., « La subversion de l' 'elenchos juridique' dans l' 'Apologie de Socrate' », *Revue philosophique de Louvain* 3, 1988, p. 311-344.
- DROSS, J., *Voir la philosophie. Les représentations de la philosophie à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- DUDLEY, D. R., *A History of Cynicism. From Diogenes to the Sixth century A. D.*, Bristol Classical Press, 1998, (1937).
- DUGRÉ, F., « Le rôle de l'imagination dans le mouvement animal et l'action humaine chez Aristote », *Dialogue* 29, 1990, p. 65-78.
- DUPONT, F., *Le plaisir et la loi. Du banquet de Platon au Satyricon*, Paris, La Découverte, 2002 (1977).
- , *L'acteur-roi. Le théâtre dans la Rome antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- , *Le théâtre latin*, Paris, A. Colin, 1988.
- , « La consommation du pourri et la sociabilité alimentaire à Rome », in M. Aurell, F. Thélamon, O. Dumoulin (éds.), *La Sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges. Actes du colloque de Rouen (14-17 novembre 1990)*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1992, p. 29-34.
- , *Les monstres de Sénèque. Pour une dramaturgie de la tragédie romaine*, Paris, Belin, 1995.
- , *Médée de Sénèque. Ou comment sortir de l'humanité*, Paris, Belin, 2000.
- , *L'orateur sans visage. Essai sur l'acteur romain et son masque*, Paris, P.U.F., 2000.
- , *L'insignifiance tragique*, Paris, Le Promeneur, 2001.
- DURET, L., « Dans l'ombre des plus grands : II. poètes et prosateurs mal connus de la latinité d'argent », *ANRW*, 32, 5, 1986, p. 3152-3346.
- EL MURR, D., « La division et l'unité du politique de Platon », *Les études philosophiques*, 2005/3, n°74, p. 295-324.
- ELSE, J. F., « Υποκριτής », *Wiener Studien*, 72, 1959, p. 75-107.
- EASTERLING, P., « Actor as icon », dans P. Easterling et E. Hall (éds.), *Greek and Roman Actors*, Cambridge, Cambridge UP, 2002, p. 327-341.
- FALKNER, T., « Scholars versus actors : text and performance in the greek tragic scholia », in P. Easterling et E. Hall (éds.), *Greek and Roman Actors*, Cambridge, Cambridge UP, 2002, p. 342-361.
- FERGUSON, J., « The triumph of autarcy », *Moral values in the Ancient World*, New York, 1979 (1958).
- FIASSE, G., *L'autre et l'amitié chez Aristote et P. Ricœur. Analyses éthiques et ontologiques*, Paris, Vrin, 2006.
- FICK, N., « Compte rendu de M. A. Levi, *Ricerche su Frontone*, 1994 et P. Quignard, *Rhétorique spéculative*, 1995 », *Dialogues d'histoire ancienne*, 1995, 21, 1, p. 297-301.
- FINLEY, M., *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*, Cambridge, Heffer, 1960.
- , *Esclavage antique et idéologie moderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1989 (1980)
- , *Economie et société en Grèce ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 2007 (1981).

- FLASHAR, H. et GIGON, O. (éds.), *Aspects de la philosophie hellénistique*. Fondation Hardt, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, XXXII, Vandœuvre-Genève, 1986.
- FORTENBAUGH, W. W. (éd.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New Brunswick-Londres, 1983.
- FOUCAULT, M., *Le gouvernement de soi et des autres : le courage de la vérité* (1983-1984). Cours au Collège de France, Paris, Gallimard/Seuil,
 —, *Le gouvernement de soi et des autres* (1982-1983), Cours au Collège de France, Paris, Gallimard/Seuil,
 —, *Histoire de la sexualité*, tome II. *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- FORTENBAUGH, W. W., « Theophrastus on Delivery », dans W. W. Fortenbaugh, P. M. Huby et A. A. Long (éds.), *Theophrastus of Eresus. On His Life and Work*, New Brunswick-Oxford, Transaction Books, 1985, p. 269-288.
- FRANCK, R. I., « Augustus Legislation on Marriage and Children », *California Studies in Classical Antiquity*, 8, p. 1975, p. 41-52.
- FREDE, D. et INWOOD, B. (éds.), *Language and Learning. Philosophie of Language in the Hellenistic Age. Proceedings of the ninth Symposium Hellenisticum*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- FRAISSE, J.-C., *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique, Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris, 1974.
- FRIEZER, E., « Interregnum and Patrum Auctoritas », *Mnemosyne*, Fourth Series, vol. 12, Fasc. 4, 1959, p. 301-329.
- FRONTEROTTA, F., *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, 2000.
 —, « Les Formes n'existent pas de la façon dont il le dit : la critique aristotélicienne de Platon », dans J.-F. Pradeau (éd.), *Platon. Les Formes intelligibles*, Paris, PUF, 2001, p. 129-154.
- FRONTISI-DUCROUX, F., *Du Masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Paris, Flammarion, 1995.
 —, « 'Avec son diaphragme visionnaire : ἸΔΙΗΣΙ ΠΡΑΠΙΔΕΣΣΙ', *Iliade*, XVIII, 481. A propos du bouclier d'Achille », *REG* 115, 2002, p. 463-484.
- FUENTES GONZALES, P. P., *Les diatribes de Télès*, Paris, Vrin, 1998.
- FUJISAWA, N., « ἔχειν, μέτεχειν and idioms of paradigmaticism in Plato's theory of Forms », *Phronesis*, 19, 1974, p. 30-58.
- GACA, L. K., *The Making of Fornication : Eros, Ethics and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2003, p. 75-87.
- GALLO, I., « La *parrhesia* epicurea e il trattato *De adulatore et amico* di Plutarco. Qualche riflessione », dans I. Gallo (éd.), *Aspetti dello Stoicismo e dell' Epicuresismo in Plutarco*, Bologne, 1988, p. 119-128.
- GARCIA GONZALES, J. M., « La autarquia como elemento de ruptura en las alternativas del cinismo primero », *Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clasicos*, Jaen 1982, p. 203-207.
- GARNSEY, P., *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à saint Augustin*, Paris, Belles Lettres, 2004.
- GARZY, A., « Gorgias et l'apathè de la tragédie », *Cahiers du GITA* 3, 1987, p. 149-165.
- GAUDIN, C., « Humanisation de la marionnette. Plat. *Leg.* I 644c-645d ; VII 803c-804c », *Elenchos* 23, 2002, p. 271-295.
- GERNET, L., « La notion mythique de la valeur en Grèce », *Journal de Psychologie*, tome XLI, octobre-décembre 1948, p. 415-462, repris sous le titre « Sur une théorie de la valeur en Grèce antique », *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982.

- GHIRON-BISTAGNE, P., *Recherches sur les acteurs dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- GIANNANTONI, G. (éd.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Urbino, 1977.
- GILL, C. (éd.), *The Person and the Human Mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- , *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, 2006.
- , « Le moi et la thérapie philosophique dans la pensée hellénistique et romaine », dans *Le moi et l'intériorité*. Etudes réunies par F. Ildefonse et G. Aubry, Paris, Vrin, 2008, p. 83-105.
- GIUSTA, M., *I dossografi di etica*, Turin, 1964-1967, 2 volumes.
- GOETZ, R., « Paul Ricœur et M. Foucault », *Le Portique* [En ligne], 13-14 | 2004, mis en ligne le 15 juin 2007, Consulté le 08 août 2012. URL : <http://leportique.revues.org/index639.html>.
- GOLDSCHMIDT, V., *Essai sur le Cratyle*, Paris, Vrin, 1986 (1940).
- , *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, 1947.
- GÖRANSSON, T. (1995), *Albinus, Alicinous, Arius Didymus*, Göteborg, Acta Universalis Gothoburgensis, 1995.
- GÖRLER, W., « Zum virtutes-Fragments des Lucilius (1328-1336 Marx) und zur Geschichte der stoischen Güterlehre », *Hermes*, vol. CXII, n°4, 1984, p. 445-468, repris dans C. Catrein (éd.), *Klein Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, Boston, 2004, p. 105-135.
- GOULET, R., « Les références chez Diogène Laërce, sources ou autorités ? », dans J.-C. Fredouille et alii (éds.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques*, Paris, 1997, p. 149-166.
- GOULET-CAZÉ, M.-O., *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce*, VI, 70-71, Paris, Vrin, 1986.
- GOURINAT, J.-B., « Aëtius et Arius Didyme sources de Stobée », dans G. Reydams-Schils, *Thinking through excerpts : Studies on Stobaeus*, Brepols publishers, 2011, p. 146-200.
- GRANT, M., *From Imperium to Auctoritas. A Historical Study of Aes Coinage in the Roman Empire, 49B. C-A. D. 14*, Cambridge, Cambridge UP, 1946.
- GRUEN, E. S., *The Hellenistic world and the coming of Rome*, 2 vols., Berkeley-Los Angeles, 1984.
- GUÉRIN, C., *Persona. L'élaboration d'une notion rhétorique au I^{er} siècle av. J.-C., Volume I : Antécédents grecs et première rhétorique latine ; Volume II : Théorisation cicéronienne de la persona oratoire*, Paris, Vrin, 2009 ; 2011.
- GUILLERMIT L. et VUILLEMIN, J., *Le sens du destin*, Neuchâtel, 1948.
- HADOT, I., « Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain », *Actes du VIII^e congrès de l'Association G. Budé*, Paris, 1969, p. 347-354.
- , *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, De Gruyter, 1969.
- HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 (1981).
- , « 'Le présent seul est notre bonheur'. La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique », *Diogène* 133, 1986, p. 58-81.
- , *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995.
- , *La philosophie comme manière de vivre*, Entretiens, Paris, Albin Michel, 2001.
- HAHM, D. E., « The diaeretic method and the purpose of Arius's doxography », dans W. Fortenbaugh, (éd.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New Brunswick-Londres, 1983, p. 15-37.
- , « The Ethical doxography of Arius Didymus », *ANRW* II, 36, 4, Berlin-New York, 1990, 2935-3055.
- , « Diogenes Laertius VII : On the Stoics », *ANRW* II, 36, 6, 1992, p. 4076-4182 (avec une bibliographie p. 4179-4182).
- HANKINSON, R. J., *The Sceptics*, Londres, 1995.
- , *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

- HEINZE, R., « *Auctoritas* », *Hermes* 3, juillet 1925, p. 348-366.
- HÉNAFF, M., *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002.
- HÖISTAD, R., *Cynic hero and cynic king. Studies in the Cynic conception of man*, Uppsala, Lund, 1948.
- HUBY, P. M., « Peripatetic Definitions of Happiness », dans W. Fortenbaugh, (éd.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New Brunswick-Londres, 1983, p. 121-134.
- HUGONOT, Ch., HURLET, F. et MILANEZI, S. (éds.), *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, Tours, Presses universitaires François Rabelais-Maison des Sciences de l'Homme, 2004, p. 241-250.
- HUMPHREYS, S. C., *Anthropology and the Greeks*, Londres, 1978.
- HUSSON, S., *La République de Diogène*, Paris, Vrin, 2012.
- ILDEFONSE, F., « La personne en Grèce ancienne », *Terrain* 52, 2009, p. 64-77.
- INWOOD, B., « Areios Didymos », *DPhA*, I, 1989, p. 345-347.
- INWOOD, B. et GERSON, L. P., *Hellenistic Philosophy : Introductory Readings*, Indianapolis, 1997.
- IOPPOLO, A. M., « Compte rendu de M. Giusta, *I dossografi di etica*, 1994 », *Cultura* 8, 1970, p. 292-295.
- IRWIN, T. H., « Permanent Happiness ; Aristotle and Solon », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. III., 1985, p. 89-124.
- JAULIN, A., « Rupture et continuité : les divisions du sophiste de Platon », dans M.-L. Desclos, *Figures de la rupture, figures de la continuité chez les Anciens, Recherches sur la philosophie et le langage*. Actes du colloque du PARSA 2002, Presses de l'Université Pierre Mendès France, 2011, p. 169-179.
- KAHN-LYOTARD, L., « Ulysse », dans Y. Bonnefoy (éd.), *DMR*, p. 1131-1134.
- KENNEDY, G., *The art of Persuasion in Greece*, Princeton-Londres, N. J., 1963.
- KINDSTRAND, J.-F., « Bion de Borysthène », dans R. Goulet (éd.), *DPhA*, I, 1994, p. 108-112.
- KUCHARSKI, P., *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, 1949.
- LABARRIÈRE, J.-L., « Raison humaine et intelligence animale dans la philosophie grecque », *Terrains* 34, mars 2000, p. 107-122.
- , « De ce qui dépend de nous », *Les Études philosophiques* 88, 2009/1, p. 7-26.
- LAFRANCE, Y., « Deux lectures de l'idée du Bien chez Platon : *République* 502c-509c », *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, n°2, 2006, p. 245-266.
- LAKS, A., « Substitution et connaissance : une interprétation unitaire (ou presque) de la théorie aristotélicienne de la métaphore », in D. Furley et A. Nehamas (éds.), *Aristotle's Rhetoric*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 283-305.
- LAKS, A. et SCHOFIELD, M. (éds.), *Justice and Generosity. Proceedings of the sixth symposium hellenisticum. Proceedings of the sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge, Cambridge UP, 1995.
- LAMBERTON, R., *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1986.
- LE GUEN, B., *Les associations de Technites dionysiaques à l'époque hellénistique*, Nancy, ADRA, 2001.
- LE GUEN, B., (éd.), *De la scène aux gradins. Théâtre et représentations dramatiques après Alexandre le Grand*, PALLAS, Revue d'études antiques 47, Toulouse-Aix-Perpignan, Presses Universitaires du Mirail, 1997.
- LEBEDEV, A. V. « Did the Doxographer Aetius ever exist ? », *Philosophie et Culture. Actes du xviii congrès mondial de Philosophie*, Montréal, éditions de Montmorency, 1988, p. 813-817.
- LEFEBVRE, D., « Bonheur et amitié : que font les homes heureux ? », dans P. Destrée, *Aristote, Bonheur et vertus*, Paris, PUF, 2003, p. 147-174.
- LESKY, A., « Hypokrites », dans *Studi in onore di U. E. Paoli*, Florence, 1955, p. 469-475.
- LEVI, M. A., *Ricerche su Frontone*, Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Rome, 1994.

- LÉVY, C., *Cicero Academicus. Recherche sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Collection de l'École française de Rome 162, Rome, 1992.
- , « La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *De Finibus* », *REL* 62, 1984, p. 111-127.
- , *Les philosophies hellénistiques*, Paris, LGF, 1997.
- , « Y a-t-il quelqu'un derrière le masque. A propos de la théorie des *personae* chez Cicéron », dans P. Galland-Hallyn et C. Lévy (éds.), *Vivre pour soi, vivre pour la cité. De l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2006, p. 45-58.
- , « L'irruption de la philosophie dans la littérature latine. Le fragment de Lucilius sur la vertu », dans P. Chiron (éd.), *Constitution du champ littéraire : limites, intersections, déplacements*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 49-62.
- LÉVY, C., BESNIER, B., GIANDET, A., (éds.), *Ars et Ratio, arts et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, Bruxelles, 2003.
- LEVYSTONE, D., « La figure d'Ulysse chez les Socratiques : Socrate polutropos », *Phronesis* 50, 2005, p. 181-214.
- LISCU, M. O., *Étude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron*, Paris, 1930, p. 28-32.
- LLOYD, G. E. R., *Polarity and Analogy. Two types of argumentation in early Greek Thought*, Cambridge, Cambridge UP, 1996.
- LONG, A. A., « Socrates in Hellenistic Philosophy », *Classical Quarterly*, vol. XXXVIII, 1988, p. 150-171, repris dans *Stoic Studies*, p. 1-35.
- LORAUX, N., « Héraklès, le héros, son bras, son destin », dans Y. Bonnefoy (dir.), *DMR*, p. 492-498.
- , « *Ponos*. Sur quelques difficultés de la peine comme nom du travail », *Annali dell'Instituto Orientale di Napoli*, 1982, p. 171-192.
- LUCIANI, S., *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 2010.
- MAC MULLEN, R., *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Cambridge, Mass. ; London : Harvard University press, 1975.
- MAC MULLEN, *Corruption and Decline of Rome*, traduit de l'anglais par A. Spiquel et A. Rousselle, sous le titre *Le déclin de Rome et la corruption du pouvoir*, Paris, Les Belles Lettres, 1991 (1988).
- MAGDELAIN, A., *Auctoritas Principiis*, Paris, Les Belles Lettres, 1947.
- MALDONADO DE LIZALDE, E., « *Lex Iulia de Maritandibus Ordinibus*. Leyes de Familia del Emperador Cesar Augusto », dans *Anuario mexicano de Historia del Derecho*, vol. XIV, 2002, p. 535-645.
- MANSFELD, J. et RUNIA, D., *Aetiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer. 1. : The Sources*, Leyde, Brill, 1997.
- MEDINA, A., *El concepto de Autosuficiencia en el pensamiento griego. Especialmente en Cínicos Epicúreos y Estoicos*, Madrid, 1976.
- MEHL, E., « Deux lectures de l'*Ion* : M. Ficin et J. W. Goethe » dans *Platon, Ion*, Paris, Ellipses, 2001.
- MEINEKE, A., « Zu Stobaeus », in J. Mützell ed., *Zitschrift für das Gymnasialwesen*, Erste Band, Berlon, 1859, p. 345-347.
- MEJER, J., *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, coll. « Hermes-Einzelschriften » 40, Wiesbaden 1978, ix-109.
- , « Diogenes Laertius and the transmission of Greek Philosophy », in H. Temporini & W. Hasse (éds.), *ANRW* II, 36, 5, 1991, p. 3556-3602.
- , « Diogène Laërce », *DPhA* II, 1994, p. 824-833.

- MELCHIOR-BONNET, S et TOCQUEVILLE, A (de), *Histoire de l'adultère de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Éditions de la Martinière, 1999.
- MICHEL, A., « Doxographie et histoire de la philosophie chez Cicéron (*Lucullus* 128 sq.) », dans *Studien zur Geschichte einer Philosophie des Altertums*, Budapest-Amsterdam, 1968, p. 113-120.
- , « Compte rendu de M. Giusta, *I dossografi di etica* », *REL*, 1969, p. 630-633.
- , « Humanisme et anthropologie chez Cicéron », dans *REL* 62, 1984, p. 128-142.
- , *Des rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron. Recherche sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Peeters Publishers, 2003.
- MITTON, F., *Les femmes et l'adultère, de l'antiquité à nos jours*, Paris, H. Daragon, 1910.
- MOLES, J. L., « Le cosmopolitisme cynique », dans M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, PUF, 1993, p. 259-280.
- , « The Cynics and Politics », dans A. Laks et M. Schofield (éds.), *Justice and Generosity*, Cambridge, Cambridge UP, 1995, p. 129-158.
- MONTANARI, M., *Hadot e Foucault nello Specchio dei greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Milan, Mimesis, 2009.
- MORROW, G., « Plato's conception of Persuasion », in *Philosophical Review* 62, 1953, pp. 234-250.
- MOUSSY, C., « Esquisse de l'histoire du substantif *persona* », dans A. Alvar Ezquerro et F. Garcia Jurado (éds.), *Actas del X Congreso español de estudios clásicos*, vol. 2., Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2001.
- MOUTSOPOULOS, E., *L'unité des valeurs, univers de l'homme. Recherches axiologiques*, Athènes, Centre de Recherches en Philosophie grecque, 2005.
- MOUZE, L., *Le législateur et le poète, Une interprétation des Lois de Platon*, Lille, Presses du Septentrion, 2005.
- MÜTZEL, J. (éd.), *Zitschrift für das Gymnasialwesen*, Erste Band, Berlin, 1859, p. 345-347.
- NANCY, J.-L., « Le partage des voix », dans *Platon*, Ion, Paris, Ellipses, 2001.
- NATALI, C., « *Oikonomia* in Hellenistic Political Thought », dans A. Laks et M. Schofield (éds.), *Justice and Generosity*, Cambridge, Cambridge UP, 1995, p. 95-128.
- NAVAUD, G., « Les maximes de Démocrate et Callimaque », *REG*, 119, 2006, p. 114-138.
- , *Persona. Le théâtre comme métaphore théorique de Socrate à Shakespeare*, Genève, Droz, 2011.
- NÉDONCELLE, « *Prosopon* et *persona* dans l'Antiquité classique », dans *Revue des sciences religieuses*, 22, 1948.
- NICOLET C., *Le métier de citoyen romain*, Paris, Gallimard, 1976.
- NUSSBAUM, M., *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge UP, 1986.
- , *The Therapy of Desire. Theory and Practice in hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- PANACCIO, C., *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Occam*, Paris, Seuil, 1999.
- PAVIE, X., *La méditation philosophique. Une initiation aux exercices spirituels*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- PIAGET, J., *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, P.U.F., 1976 (1^e éd. 1926).
- PICKARD-CAMBRIDGE, *The Dramatic Festival of Athens*, Oxford 1968, deuxième édition revue par J. Gould et D. M. Lewis.
- PIGEAUD, J., *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1989 (1^e éd. 1981).
- POHLENZ, M., *La liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie*, traduit de l'allemand par J.-F. Goffinet, Paris, Vrin, 1956 (1955).

- POLLITT, J. J., « Ancient attitude to Art », in Hornblower, S., et Spawforth A., (éds.), *Oxford Classical Dictionary*, 1996 (3^e éd.), s. v. « art ».
- POMEROY, J., *Arius Didymus, Epitome of Stoic Ethic*, Atlanta, 1999.
- PONCELET, R., *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris, De Boccard, 1953.
- PRADEAU, J.-F., (éd.), *Platon : les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, PUF, 2001.
- PRADEAU, J.-F., (éd.), *Les Mythes de Platon*, 2 volumes, Paris, GF-Flammarion, 2004.
- PROST, F., *Les théories hellénistiques de la douleur*, Leuven, Peeters Publishers, 2004.
- PUCCI, P., *Ulysse Polutropos. Lectures intertextuelles de l'Iliade et de l'Odyssée*, traduction J. Routier-Pucci, Lille, Presses du Septentrion, 1995.
- RABOW, P., *Seelenführung. Methodik der Exeziten in der Antike*, Munich, 1954.
- RICH, A. N. M., « The cynic conception of αὐτάρκεια », *Mnemosyne*, 9, 1956, p. 23-29.
- RENAUT, O., *Le θύμος dans les Dialogues de Platon : réforme et éducation des émotions*. Thèse de doctorat de l'Université de Paris I sous la direction du professeur madame A. Jaulin, 2007.
- REYDAMS-SCHILS, G., *Thinking through excerpts : Studies on Stobaeus*, Brepols publishers, 2011.
- ROCCA-SERRA, G., « Homme et animal dans la physionomie antique », *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, p. 133-140.
- ROMERI, L., *Philosophes entre mots et mets. Plutarque, Lucien, Athénée autour de la table de Platon*, Grenoble, J. Millon, 2002.
- ROMEYER-DHERBEY, G., « Les deux discours de la guerre d'Antisthène », G. Romeyer-Dherbey et J.-B. Gourinat, *Socrate et les socratiques*, Paris, Vrin, 2001, p. 333-350.
- ROMEYER-DHERBEY, G. et GOURINAT, J.-B. (éds.), *Socrate et les socratiques*, Paris, Vrin, 2001.
- ROMILLY, J. (de), *La Tragédie grecque*, Paris, P.U.F, 1970.
- ROOCHNIK, D., *Of Art and Wisdom : Plato's Understanding of Techne*, Pennsylvania, 1996.
- ROWE, C. et SCHOFIELD, (éd.), *The Cambridge history of Greek and Roman political thought*, Cambridge, Cambridge UP, 2000.
- RUCH, M., *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*, Paris, 1958.
- SAÏD, S., TRÉDÉ, M., LE BOULLUEC, A., *Histoire de la littérature grecque*, Paris, PUF., 1997.
- SARTON, G., *History of Science. Ancient Science through the Golden Age of Greece*, New York, Dover Publications, 1964 (1952).
- SCARPAT, G., « Parrhesia greca, parrhesia cristiana », Brescia, Paideia, 2001.
- SCHILLING, R., « Hercule », dans Y. Bonnefoy (éd.), *DMR*, p. 499-500.
- SCHLOEMANN, J., « Spontaner und vorbereiteter Vortrag : Hypokrisis im dritten Buch der Aristotelischen Rhetorik », *Philologus* 144, 2000, p. 206-216.
- SCHNAPP-GOURBEILLON, A., « Guerre », dans Y. Bonnefoy (éd.), *DMR*, p. 481-484.
- SCHOFIELD, M., BURNYEAT, M., BARNES, J., (éds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology. Proceedings of the first Symposium Hellenisticum*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- SCHOFIELD, M. et STRIKER, G., *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic ethics. Proceedings of the third Symposium Hellenisticum*, Cambridge et Paris, Cambridge UP et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- Sénèque. Médée, l'humain et l'inhumain*, ouvrage collectif, Paris, éditions Ellipses, 1997.
- SCOTT, G. A., *Does Socrate have a method? Rethinking the elenchus in Plato's dialogues*, The Pennsylvania State, UP, 2002.
- SCHNIEWIND, A., *L'éthique du sage chez Plotin : le paradigme du spoudaios*, Paris, Vrin, 2003.

- SCHOTTLANDER, R., « Der aristotelische *spoudaios* », *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 34, 3, 1980, p. 385-395.
- SHARPLES, R. W., *Stoics, Epicureans and Sceptics*, Londres-New York, 1996.
- SHOTTER, D., « Vespasian, *Auctoritas* and Britain », *Britannia*, vol. 35, 2004, p. 1-8.
- SIKAKIS, G. M. « Looking for the actor's art in Aristotle », dans P. Easterling et E. Hall (éds.), *Greek and Roman Actors*, Cambridge, Cambridge UP, 2002, p. 148-164.
- SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hambourg, 1948.
- SONKOWSKY, A., « An aspect of delivery in Ancient Rhetorical Theory », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 90, 1959, pp. 256-274.
- SORABJI R. et SHARPLES, R. W. (éds.), *Greek and Roman Philosophy, 100BC-200AD*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Suppl. 94/1, 2007.
- STANFORD, W. B., *Greek Metaphor, Studies in Theory and Practice*, Oxford, Blackwell, 1936.
—, *The Ulyse Theme : a study in the adaptability of a traditional hero*, Oxford, Blackwell, 1954.
- STRIKER, G., *Essays on hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- STRIKER, G., « Κριτήριον τῆς ἀληθείας », *Essays on Hellenistic epistemology and ethic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 22-76
- TATE, J., « Plato and Allegorical Interpretation », *Classical Quarterly* 23, 1929, pp. 142, 154 et 24, pp. 1-10.
- TCHERNIA, A. et BRUN, J.-P., *Le vin romain antique*, Grenoble, Glénat, 1999.
- TRAPP, M., *Philosophy in the Roman Empire. Ethics, Politics and Society*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2007.
- TRÉDÉ, M., « Le théâtre comme métaphore au IIe siècle après J.-C: survivances et métamorphoses », *Compte-rendu des séances de l'année*, Académie des inscriptions et belles lettres, 146e années, 2002, p. 581-605
- TREGGIARI, S., *Roman Marriage, Iusto Coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- TUPIN, J. C., « L'expression ΑΙΔΩ ΚΑΙ ΝΕΜΕΣΙΣ et les actes de langages », *Revue des études grecques* 93, 1980, pp. 352-367.
- VANDER WAERDT P. A., « Philosophical Influence on Roman Jurisprudence ? The Case of Stoicism and Natural Law », *ANRW*, II, 36, 7, Berlin, De Gruyter, 1994, p. 4851-4900.
- VEGETTI, M., *L'etica degli Antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- VERNANT, J.-P., « Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 12^{ème} année, n°2, 1957, p. 183-206
—, « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne », *La Pensée* (1956), p. 80-84, repris dans *Mythe et pensée chez les grecs II*, Paris, Maspero, 1965, p. 219-225.
—, « Œdipe », dans Y. Bonnefoy (éd.), *DMR*, p. 804-806
—, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989 (1987).
- VEYNE, P., *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1976.
—, « The Roman Empire », dans P. Veyne (éd.) *A History of Private Life*, vo. I, *From Pagan Rome to Byzantium*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 5-234.
—, *L'Empire gréco-romain*, Paris, Seuil, 2005.
- VIDAL-NAQUET, P., *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte, 2005 (1981).

- VILLEY, M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1957.
- VOELKE, A.-J., *Les rapports à autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Paris, Vrin, 1961.
- , *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris-Fribourg, Editions Universitaires de Fribourg-éditions du Cerf, 1993.
- WALBANK, F. W., *The Hellenistic world*, Londres, 1971.
- WALZER, R., *Magna moralia und die Aristotelische Ethik*, Berlin, Weidmann, 1929.
- WILES, D., *The Mask of Menander. Sign and Meaning in Greek and Roman Performance*, Cambridge, Cambridge UP, 1991.
- , *Greek Theater Performance*, Cambridge, Cambridge UP, 1997.
- WILPERT, P., « Autarkie », *RACI*, 1950, col. 1039-1050.
- WILLIAM, B., « Individuality in the Imperial Constitution : Hadrian and the Antonines », *Journal of the Roman Studies*, t. 66, 1976, p. 67-83
- , *Shame and Necessity*, édition avec un supplément d'A. A. Long, Berkeley, University Press of California, 2008 (1993).
- WOERTHER, F., « La λέξις ἠθικὴ dans la *Rhétorique* d'Aristote », *Rhetorica* 23, 2005, p. 1-33.
- WOLFF, F., « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal », dans B. Cassin et J.-L. Labarrière (éds.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, p. 157-180.
- , *L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux anciens*, Paris, PUF, 2000.
- ZUCCHELLI, B., Ὑποκριτής. *Origine e storia del termine*, Gênes, 1962.

III. INSTRUMENTS DE TRAVAIL

Dictionnaires, grammaires, lexiques

- BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1963 (1^{er} éd. 1950). Abrégé en *Bailly*.
- BONNEFOY Y., (éd.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, 2 tomes, Paris, Flammarion, 1981.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999 (1^{er} éd. 1968).
- DENISTON, J. D., *The Greek Particles*, revu par K. J. Dover, Oxford, Oxford University Press, 1950 (1934).
- ERNOUT, A. et MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1985 (1^{er} éd. 1932).
- GLARE, P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1982, (1968).
- GOULET, R. dir. (1994-2009), *Dictionnaire des philosophes antiques*, 5 tomes, Paris, Presses du CNRS, 1994-2009.
- HELLEGOUARC'H, J., *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous l'empire*, Paris, 1963.
- HORNBLLOWER, S., et Spawforth A., (éds.), *Oxford Classical Dictionary*, Oxford-New York, 3^e éd., 1996.
- HUMBERT, J., *Syntaxe grecque*, Paris, Klincksieck, 1960, (1945).
- LALANDE, A., *Vocabulaire philosophique et technique*, Paris, P.U.F., 1968.
- LIDDELL, H. G. et Scott, D. D., *Greek English Lexicon*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 9^e éd. 1940 (1^{er} éd. 1843). Abrégé en *Liddell-Scott*.

LECLANT, J. [2008], *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, PUF, 2008.

MEYER (éd.), C., *Dictionnaire des sciences animales*, ouvrage [en ligne], dico-sciences-animales.cirad.fr/ (dernière consultation 13 juillet 2012).

MONIER, R., *Petit vocabulaire du droit romain*, Paris, Domat-Monchrestien, 1942.

REDARD, G., *Recherches sur XPH, XPHΣΘAI. Étude sémantique*, Paris, Champion, 1953.

RENÉ-DURAND, A., *Dictionnaire Latin-Français*, Paris, Hachette, 1934. Abrégé en *Gaffiot*.

ROSCHER, H., *Ausführliches Lexikon griechischen und römischen Mythologie*, Hildesheim-Zürich-New York, G. Olms, 1992-1993 (1886-1937).

Ressources informatiques

Bryn Mawr Classical Review, R. Hamilton, J.O'Donnell et C. Conybeare (éd.), [en ligne], <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/> (dernière consultation le 2 septembre 2012).

Itinera Electronica. Du texte à l'hypertexte [en ligne], <http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm>

Perseus Project [en ligne], www.perseus.tufts.edu, (dernière consultation le 2 septembre 2012).

Thesaurus Linguae Graeca, CD-ROM (version #E), TLG* Project, University of California, M. Pantelia (dir.), 2000 ; également [en ligne] en version limitée, <http://tlg.uci.edu/demo.html>, (dernière consultation le 2 septembre 2012).



INDEX LOCORUM

Anonymes,

Digeste,
XXIII, 2, 44 : 542 n1

Histoire d'Auguste. Vie de Marc Aurèle,

II 6, p. 136 : 438 n2
III, 3, p. 138 : 219 n3

Rhétorique à Herrenius,

III, 15 : 504 n6
IV, 48 : 526 n1

Alexandre d'Aphrodise,

De anima libri mantissa, éd.
Bruns
p. 115, 9-10 : 374 n2
p. 160, 3 : 92 n1

In Aristotelis topicorum libros octo commentaria, éd. Wallies

211, 9 : 92 n2
301, 19 : 69 n1

De mixtione, éd. Bruns

p. 216, 14-218, 6 : 312 n7
p. 226, 34, sq. : 287 n8

Traité du destin (De fato), éd.

Bruns
28, p. 199, 18 : 125 n3
35, p. 207, 4 : 35 n3 ; 584 n4-5
36, p. 210, 3 : 36 n2 ; 60 n8
37, p. 210, 14 :

Andronicos de Rhodes,

Des passions,
Livre I, éd. Kreuttner
I, chap. 1, 1, 1, 13 : 49 n7
I, chap. 1, 1, 10-15 : 52 ; 61 n4 ;
62 ; 64
I, chap. 1, 1, 12 : 129 n5
I, chap. 4, 1, 30 : 585

Livre II, éd. Schuchardt

II, chap. 2, 1, 1-4 : 130 n1

II, chap. 2, 1, 7 : 129-130 ; 574
n3

Apollodore,

Bibliothèque, III, 6-7 : 321 n3

Aristophane,

Cavaliers,
672 : 573 n4
895 : 573 n4

Oiseaux, 1244 : 426 n3

fr. 31 éd. Edmonds : 426 n1

Aristote,

Catégories,
11b 33-12a25 : 106

De anima,

III, 3 : 406, n3

Ethica Eudemia,

1228a2 : 216 n9
1232a15 : 410, n4

Ethica Nicomachea,

I, 1, 1094a-1-7 : 149 n2
I, 3, 1095b15-1096a10 : 100 n5 ;
148 n3
I, 4, 1096a10-1097a14 : 149 n1

II, 2, 1103a25 : 438 n4

III 4, 1112a1-3 : 216 n9

III 5, 1112b17 : 216 n9

III, 5, 1113a10-11 : 215 n7

III, 5, 1112b17 : 216

VII, 1, 10145b12 :

VII, 2-11 : 370 n4

VII, 6, 1148b5, sq. : 300 n2

VIII : 312 n6

IX, 1164a35b12 : 577 n2

IX, 1164b1-19 : 577 n3

Histoire des animaux,
VIII, 588a, 21 sq. : 301 n3

Métaphysica,

A, 2 : 158 n1
Δ, 22, 1122b : 106 n1
Z 12, 1037b7-1038a35 :

Partibus animalium,

I, 2, 642b5-20 : 88 n4
I, 3, 642b21-644a10 : 88 n4
I, 4, 644b17-19 : 88 n2
I, 4, 644b19-20 : 88 n4

Poétique,

13, 1453a7-23 : 454 n2
17, 1455a24 : 415 n3
21 1457b5-1457b30 : 458 n2
23, 1459a 4-8 : 458 n3
26, 1462a17 : 415 n3

Politique,

I : 290 n3

Problèmes,

XI, 904b : 487 n2
XXX, 956b : 468 n3

Rhétorique, III,

1403b18-26 : 500 n2
1403b25-31 : 500 n2
1403b31-35 : 500 n4
1403b35-1404a8 : 500 n5
1404a15-16 : 499 n5
1404b4 : 501 n1
1404b1-10 : 458 n2
1404b4 : 501 n1
1405b10 : 405 n3
1410b34 : 405 n3
1411b24 : 415 n3

Topiques,

III, 1, 116a : 39 n1

Athénée,

Deipnosophistes,

IV, 159C : 338 n5
 V, 211D-215B : 468 n3
 VI, 233B : 102 n1
 VI, 254B : 468 n3
 VIII, 561D : 313 n1
 XI, 464D : 468 n3
 XIV, 659A : 456 n13

Arrien,

Dissertationes Epicteti (Entretiens d'Épictète) Seules les passages explicitement cités et/ou commentés sont indiqués

I, 2 : 47 n2 ; 134 n1
 I, 2, 7-8 : 59 n1 ; 255 n1
 I, 2, 10 : 209 n2
 I, 2, 12-16 : **530 sq.**
 I, 2, 19-22 : **529**
 I, 3, 7-9 : **301-302**
 I, 4, 26 : **454**
 I, 6, 16-19 : 491 n2
 I, 9, 15 : 304 n3
 I, 9, 27 : 278 n1
 I, 11, 1-5 : 323 n1
 I, 11, 33 : 252 n3
 I, 12, 18 : 547 n1
 I, 12, 35 : 279 n1
 I, 17, 23 : 225 n3
 I, 18, 1 : 48 n2 ; **293**
 I, 18, 3 : 359 n6
 I, 18, 4 : 363
 I, 18, 6 : 359 n7 ; 360 n11
 I, 18, 9 : 309 n2
 I, 18, 11-14 : **307**
 I, 19, 7-10 : 278 n6 ; 341 n1
 I, 19, 8-10 : **530 sq.**
 I, 19, 11-12 : 57 n1 & 3
 I, 19, 17-23 : 347 n1
 I, 19, 24-25 : 347 n1
 I, 22 : 58 n3 ; 153 n2 ; 280-281
 I, 22, 1 : 293 n1
 I, 22, 7-8 : 305 n1
 I, 22, 11-16 : 267-268
 I, 22, 13 : **290 ; 292**
 I, 22, 14 : **304**
 I, 24, 15-18 : **455** ; 512 n1
 I, 24, 12-13 : **530 sq.**
 I, 25, 14 : 512 n4
 I, 25, 23-25 : **341**
 I, 25, 32-33 : 158 n1
 I, 28, 8 : 363
 I, 28, 10-11 : 411 n11
 I, 28, 12 : 260 n2 ; 280
 I, 28, 32 : **454**
 I, 29, 3 : 218 ; 237
 I, 29, 2-3 : 210
 I, 29, 5-8 : 343 n1

I, 29, 11 : 336 n3
 I, 29, 29 : 325 n1
 I, 29, 30-32 : 397 n4
 I, 29, 38-43 : **484-485**
 I, 29, 41-49 : **493-495**
 I, 29, 55 : 368 n2
 I, 29, 59 : 276 n1

 II, 1, 15 : **425**
 II, 1, 28 : 335 n1
 II, 2, 25-26 : **338** ; 339 n1
 II, 4, 2 : 305 n7
 II, 4, 8 : 297 n4
 II, 5, 8 : 218-219
 II, 5, 24-25 : 209 n4
 II, 6, 9 : 161 n1 ; **172 n1** ;
 II, 6, 11-13 : 222, n1
 II, 9, 16 : 202
 II, 9, 19-22 : 367 n1
 II, 10, 18 : **305**
 II, 10, 7-12 : **316-317**
 II, 11, 13 sq. : 194 n1 ; 351 n1
 II, 12, 4 : 363
 II, 14, 1-3 : 382 n3
 II, 15 : **371-375**
 II, 15, 13-14 : 382 n4
 II, 16, 15-16 : 348 n2
 II, 16, 18 : 367 n2
 II, 16, 20 : 367 n3
 II, 17, 15 : 271 n2
 II, 17, 18 : 271 n10 ; **273**
 II, 17, 21-22 : 328 n4
 II, 18, 15-16 : **300**
 II, 18, 25 : 406 n4
 II, 18, 26 : 404 n2
 II, 19, 12-13 : **213**
 II, 19, 12-17 : **366**
 II, 19, 29-31 : **365**
 II, 19, 32 : 282 n4
 II, 20, 19-20 : 314 n2
 II, 22 : **317 sq**
 II, 22, 3 : **311**
 II, 22, 16 : 318 n2
 II, 22, 19-21 : **318**
 II, 22, 28 : 282 n1
 II, 22, 26-28 : **320**
 II, 22, 33-34 : **321**
 II, 23 : 208
 II, 23, 6 : 236
 II, 24, 21 : 305 n1
 II, 25, 5 : 260 n4

 III, 1, 10 : 382 n3
 III, 1, 27-34 : 159 n7
 III, 2, 4 : 326 n1
 III, 3, 11-13 : **338**
 III, 3, 18-19 : **277**
 III, 7, 2-3 : 229 n1

III, 7, 11 : **299**
 III, 7, 19-21 : 326 n2
 III, 7, 26-27 : 315 n5
 III, 7, 32-36 : **546**
 III, 8, 1-5 : 402 n3
 III, 10, 6 : 428 n3
 III, 11, 2 : 274 n4
 III, 12, 7 : 419 n5
 III, 12, 12 : **440**
 III, 16, 7-11 : 252 ; **371**
 III, 20 : 163 n2
 III, 20, 9 : 212
 III, 20, 17 : 357 n3 III, 21
 III, 21, 1-2 : 387 n3
 III, 21, 3-4 : 382 n5
 III, 22 : 170 n3 ; 396 n4 ; 508
 III, 22, 18-20 : 510 n1
 III, 22, 23 : 510 n2
 III, 22, 46-49 : 509 n1
 III, 22, 82 : 509 n3
 III, 22, 95-96 : 526 n4
 III, 23, 28 : 271 n3
 III, 23, 30 : 389 n4
 II, 23, 45 : 271 n2
 III, 24, 70-73 : 337 n3 ; **340** ; 342
 n3
 III, 22, 83-84 : 551 n1 ; 566
 III, 24, 85 : 406 n2
 III, 24, 105-106 : 430 n5
 III, 24, 108 : 407 n1 & 2
 III, 26, 33-35 : 453 n7

 IV, 1, 1 ; 4 : 332 n8
 IV, 1, 8 : 271 n7
 IV, 1, 56 : 331 n1
 IV, 1, 11 : 331 n2
 IV, 1, 15 : 331 n8
 IV, 1, 114-118 : **335**
 IV, 1, 59-60 : **340**
 IV, 1, 60-61 : 340 n3
 IV, 3, 11 : 210 n3
 IV, 4, 32 : 271 n6
 IV, 5, 30 : **306**
 IV, 5, 15 : 307 n1 IV, 6, 25 : 242
 IV, 6 : **375-376**
 IV, 6, 5-6 : 297 n3
 IV, 6, 6-7 : 377 n2 ; 397 n2
 IV, 6, 10-35 : 375 n1
 IV, 7, 16-18 : 342 n3
 IV, 7, 24 : 209 n1
 IV, 7, 30 : **529 sq.**
 IV, 7, 34 : 527 n3

Manuel d'Épictète, (seules les passages explicitement cités et/ou analysés sont mentionnés)
 436
 1 : 251

3 : 430 n4
 4, 1 : 430 n1
 5 : 446 n1
 6, 1 : 217 n2
 10 : 406
 11, 1 : 420 n1
 13 : 424
 14, 2 : 339 n1
 17 : 456 ; 462 ; **481-488** ; 489 ;
 491 ; **511-520**
 18 : 406
 23 : 424
 29 : 430 ; 489
 30 : 314 n7 & 8
 31, 2 : 268 n4
 34 : 422
 42, 1 : 359 n5
 48 : **354 sq.** ; 369

Aulu-Gelle,
Nuits Attiques,
 I, 3, 28-29 : 490 n4
 X, 4 : 468 n3
 XIX, 1, 15-20 : 418 n1
 XIX, 1, 19 : 46 n4 ; 260 n8

Bion de Borysthène, éd.
 Kindstrand
 16a : 473
 16b : 473

Callimaque,
Hymne à Diane, 70 : 426 n3

Cassius Dion,
Historiae romanae,
 LVI, 1-10 : **550 n2**
 LXXII, 35 : 398 n1

Cicéron,
Academica posteriora (Varro),
 I, 36-37 : 35 n5
 I, 39 : 70 n2
 I, 40 : 39 n1
 I, 41 : 122 n3

Academica priora (Lucullus),
 II, 16 : 151 n3
 II, 21 : 38 n3
 II, 38 : 48 n4
 II, 130 : 159 n8
 II, 145 : 125 n4

Ad Atticus,
 XVI, 14, 3 : 480 n3

De fato,

5-11 : 287 n8
 7 : 287 n8
 14-15 : 362 n8
 15-16 : 363 n8
 30 : 363 n2
 38 : 158 n1

De finibus bonorum et malorum,
 I, 11-12 : 27 n5 ; 178 n4

II, 46 sq. : 182 n1
 II, 85-106
 II, 86
 II, 109

III, 10 : 24 n2 ; 151 n7
 III, 11-14 : 146 n1 ; 576 n4
 III, 12 : 143 n1 ; 152 n1 & 3
 III, 14 : 152 n5
 III, 16 : 56 n1, 5, 6 ; 58 n8 ; 60 n2
 III, 16-18 : 589 n2
 III, 16-20 : 54 n2 ; 60 n3 ; 61 n2
 III, 16-22 : **118 n1**
 III, 16-26 : 117 n2
 III, 20 : 33 n2 & 3 ; 49 n4 ; 60
 n5 ; 79 n3 ; **111 n3 & 8 ; 576 ;**
589

III, 21 : 49 n6 ; 60 n7 & 9 ; 68
 n1 ; 90 n2
 III, 22 : 61 n3 ; **119 n1** ;
 III, 23 : 120 n2 ; **476**
 III, 23-25 : 456 n13 ; 467 n8
 III, 24 : 467 n7 ; **476**
 III, 34 : 33 n3 ; 35 n6 ; **108 n3 ;**
576
 III, 40 : 60 n1
 III, 41 : 151 n4
 III, 41-50 : 141 n2
 III, 50 : 107 n3 ; 109 n10
 III, 50-56 : 591 n2
 III, 51 : 35 n5 ; 49 n4 ; 60 n5 ;
 109 n8 ; 112 n2 ; 143 n2 ; 590 n2
 III, 52-53 : 143 n3
 III, 53 : 109 n2 & 3 ; 112 n2, 5, 6
 III, 55 : 79 n4 ; 97 n4 ; 584 né
 III, 56 : 101 n4
 III, 57 : 100 n2 ; 103 n1
 III, 58 : 103 n3
 III, 62-64 : 311 n9
 III, 64
 III, 67 : 297 n5 ; 460 n4
 III, 72 : 88 n1

IV, 3,
 IV, 16,
 IV, 25-29
 IV, 26 : 155 n5
 IV, 35-36

IV, 39 : 155 n5 ; 185 n4
 IV, 45 : 159 n5
 IV, 45
 IV, 51
 IV, 54-55
 IV, 61

V, 16 : 179 n3 ; 279 n3
 V, 77
 V, 79 : **184** ; 186 n3
 V, 80 : 181 n1 ; 182 n2
 V, 81 : 183 n1 ; **184**
 V, 83 : 153 n3 ; 184 n4
 V, 84 : 182 n5
 V, 86 : 182 n6
 V, 86-87 : 180 né
 V, 88-90 : **187**
 V, 95 : 183 n2 & 3 ; 185 n2

De legibus,
 I, 23 : 545 n2
 III, 38 : 555 n5

De natura deorum,
 II
 II, 65-66 : 449 n2
 II, 78 ; 80 : 544 n3

De Officiis,
 I, 9 : 480 n6
 I, 11-14 : **119 n2**
 I, 15
 I, 93-94 : 480 n4
 I, 107 : **479**
 I, 115

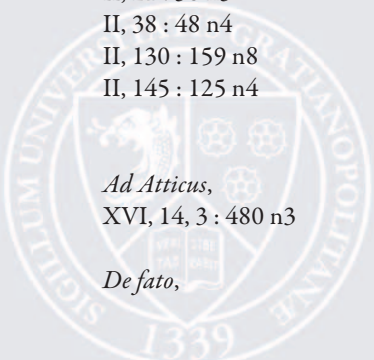
II, 73 : 547 n8
 III, 50-55 : 528 n1

De oratore,
 III, 200 : 499 n5

Paradoxa stoicorum,
 III : 170 n2
 III, 24 : 168 n1

Tusculanes,
 II, 15 : 183 n4
 II, 16
 II, 17 : 182 n3
 II, 29-30 : **189**
 II, 55 : 374 n6

III, 7-11 : 64 n4
 III, 8-11 : 125 n1
 III, 12 : 128 n2
 III, 28 : 432 n2
 III, 28-29 : 431 n7



III, 28-61 : 431 n6
 III, 29 : 428 n2
 III, 30 : 431 n8
 III, 35 : 432 n3
 III, 61-62 : 43 n1 ; **52**
 III, 77 : 191 n&
 III, 77-78 : 124 n1 & 4
 III, 79 : 124 n2

IV, 11 : 61 n4 ; 62 n2 ; 63 n3
 IV, 15 : 63 n4 ; 123 n1
 IV, 21 : 42 n2
 IV, 26
 IV, 34 : 163 n1
 IV, 39
 IV, 34 : 127 n3
 IV, 48
 IV, 60 : 127 n2
 IV, 78 : 405 n »

V, 24 : 182 n6
 V, 92 : 159 n3
 V, 120 : 151 n3

Clément d'Alexandrie,
Le Pédagogue,
 I, 8, 63 : 157 n3
 III 11, 74 : 416 n1

Stromates,
 I, 17, 84 : 370 n1
 IV, 26, 172 : **544** ; 545 n7
 V, 8, 48 : 373 n6
 VII, 7, 38 : 42 n2

Démétrios,
Du Style, 208 : 415 n3

Démocrite,
 DK 68 B 115 (*Maxime 84 Lezl*) :
 461 n1
 DK 68 B 115 (*Maxime 85 Lezl*) :
 412 n1

Diodore de Sicile,
Bibliothèque historique,
 I, 8 : 9 n1
 XXXVII, 3 : 413 n2

Diogène Laërce,
Vies et doctrines des philosophes illustres,
 II, 13 : 431 n8
 II, 55 : 431 n8
 II, 66 : 467 n1
 II, 118 : 411 n7
 V, 48 : 499 n9

VI, 7 : 411 n7
 VI, 22 : 159 n1
 VI, 26 : 411 n7
 VI, 27-28 : 125 n2
 VI, 43 : 226 n5
 VI, 63 : **545**
 VI, 74 : 159 n2
 VI, 83 : 411 n9
 VI, 105 : 75 n2 ; 158 n4

VII, 20 : 456 n13
 VII, 22 : 449 n2
 VII, 25 : 151 n3 ; 449 n2
 VII, 32-33 :
 VII, 33 : 338 n5
 VII, 36 : 160 n2
 VII, 43 : 84 n3
 VII, 46-48 : 88 n1
 VII, 49 : 38 n2 & **8** ; 46 n3
 VII, 53 : 294 n4
 VII, 55-62 : 84 n2
 VII, 63 : 38 n6
 VII, 61 : 79 ; 81 ; 82 n4 ; 83 n2
 VII, 62 : 81 n1 & 2 ; 96 n1
 VII, 71-74 : 362 n8
 VII, 85 : 59 n2 ; 221 n4 ; 279 n3
 VII, 85-86 : 54 n2 ; 60 n1 ; 61
 n2 ; 99 n6 ; 117 n2
 VII, 86 : 55 n2-5 ; **56 n2** ; 58 n5
 & 6
 VII, 87 : 92 n2 ; 580 n2
 VII, 87-89 : **169** ; 170 n1
 VII, 88 : **128 n3** ; **168 n2** ; 177
 n1
 VII, 89 : **382 n2** ; 416 n4
 VII, 92 : 130 n1
 VII, 93 : 370 n1
 VII, 94 : 108 n1 & 2 ; 584 n2
 VII, 94-95 : **93-96**
 VII, 95-96 : **98** ; 139 n1
 VII, 96-97 : 97 n4 ; 584 n2
 VII, 98 : 97 n8 & 10 ; 99 n1
 VII, 101 : 108 n2 ; 142 n4 ; 580
 n3
 VII, 102 : **71 n3** ; 82 n2 ; 100 n3 ;
 102 n4 ; 147 n2 ; 200 n4 ; 233 n1
 VII, 102-103 : 140 n5
 VII, 103 :
 72 n2
 VII, 103 : 142 n1 ; 201 n1
 VII, 104 : **92 n3** ; 99 n2 ; 142 n2 ;
 159 n6 ; 576 n5 & 6
 VII, 104-105 : **72 n3**
 VII, 105 : 49 n3 & 5 ; 60 n4 & 6 ;
 110 n2 ; 577 n1
 VII, 105-106 : 34 n9 ; **111 n6** ;
575-581
 VII, 106 : 100 n5 ; 139 n3

VII, 107 : 100 n3 ; 101 n2 & 3 ;
166 n1
 VII, 108 : 103 n4
 VII, 109 : 103 n3 ; 162 n3 ; **165** ;
166 n2
 VII, 110 : 61 n4
 VII, 111 : 63 n5
 VII, 120 : 142 n4
 VII, 121 : 165 n3 ; 551 n5
 VII, 125 : 167 n3
 VII, 127 : 184 n3 & 5 ; 358 n2
 VII, 128 : 184 n5
 VII, 130 : 186 n1
 VII, 140 : 287 n8
 VII, 160 : 200 n8 ; 456 n13 ; 467
 n6 ; **472**
 VII, 166 : 385 n3
 VII, 167 : 385 n3
 VII, 175 : 165 n1
 VII, 187-189 : 338 n5 ; 416 n1
 VII, 188 : 167 n2

IX, 8 : 578 n1

X, 151 : 299 n1

Élien,
Varia Historia,
 II, 11 : 455 n3
 III, 3 : 431 n8

Épictète (voir Arrien)
Fragments (éd. Schenkl)
 fr. 2 : 271 n14
 fr. <3 : 255 n4
 fr. 4 : 216 n8
 fr. 6 : 125 n6
 fr. 9 : 46 n4 ; 260 n8 ; 418 n1
 fr. 11 : **455 n3**

Gnom. Ep.,
 Sent. 28 : 245 n12
 Sent. 42 : 296 n5 ; 305 n5
 Sent. 30 : 245 n12
 Sent. 52 : 255 n5

Épicure,
Deperditorum librorum reliquiae,
 fr. 36 : 39 n1
Maximes capitales, 51 : 299, n1
Sentences vaticanes, 29 : 39 n1

Eschine,
Contre Timarque, 64 ; 81 : 316
 n4

Euripide,
Médée, 1078-1080 : 360

Suppliantes, 862-863 : 449 n2

FGrH,

T 26, 4 : 366 n1

Eusèbe de Césarée,

Préparation Evangélique,

VI, 8 : 545 n8

XV, 3-5 : 544-545

Galien,

Adversus Lycum libellus, éd.

Kühn, vol. XVIII

3, 7, p. 209 : 87 n4

De cognoscendis curendisque

animi morbis, éd. Kühn vol. V

5, p. 21, l. 6-8 : **405 n2**

5, p. 24, l. 8-11 : **429 n5**

De placitis Hippocratis et Platonis,

éd. De Lacy

I, 2, 9-11, p. 104-107 : 145 n1

II, 2, 9-11 : 145 n1

III, 4, 15, p. 194-195 : 456 n13

IV, 3, 2, p. 246-249 : **62 n4** ; 64

IV, 3, 1, p. 246-247 : 63 n6

IV, 3, 2-5, p. 246-249 : 229 n2

IV, 3, 3-4, p. 248-249 : **62 n5**

IV, 6, p. 271-280 : 452 n2

IV, 6, 19-27, p. 274-275 : 360 n2

V, 1, 4, p. 292-293 : 64 n8

V, 2, 26-28, p. 300-301 : **373 n1** ;
452 n5

V, 5, 26, p. 322-323 : 418 n1

VI 3, 7, p. 374-375 : 55 n3

Hiéroclès,

Elementa moralia,

I, 30-VIII, 27 : 54 n2 ; 61 n2

I, 35 : 58 n5

II, 3-9 : 303 n8

VI, 22-30 : 58 n5

VI, 24-27 : 58 n6

VI, 40-43 : 55 n2

IX, 1-10 : 311 n9

XI, 14-19 : 311 n9

Hippocrate,

Du régime, I, 24, 3 : **463 n2**

Régime des maladies aiguës, V, 2 :
505 n5

Vents, VI : 505 n5

Homère,

Iliade,

I, 95-303 : 305 n1

I, 308-351 : 305 n2

II, 212-277 : 472 n2

VII, 407 : 499 n4

XII, 228 : 499 n4

XXIII, 885 : 573 n3

Odyssée,

XIV, 56

II, 211 : 499 n4

VIII, 549-554 : 516 n5

XI, 326 sq.

XII, 382 : 577 n3 ; 578 n2

XIV, 56 : 449 n2

XV, 170 : 499 n4

XIX, 535 : 499 n4

XIX, 555 : 499 n4

Julius Pollux,

Onomastikon,

IV, 116-117 : 456 n3

VIII, 86-87 : 330 n3

Libanius,

Orat., XLVII, 22

Lucien,

De morte peregrini : 158 n4 ; 572
n5

*Quomodo historia conscribenda
sit*, 51 : 415 n3

Icaroménippe : 470 n1

Le Songe ou le Coq, 26 : 469 n4

Ménippe, 16 : 469 n3 & 10

Nigrinus : 470 n1

Pro imaginibus, 3 : 469 n2

Marc Aurèle,

Lettres à Fronton,

IV, 13 : 204 n2

VI : 439 n2

Pensées pour moi-même, (seules
sont mentionnées les occurrences
les plus significatives)

I, 14 : 527 n8

I, 16 : **456**

II, 1 : 222 n4 ; 429 n3 & 5

II, 2 : 229 n1 ; 233 n5

II, 8 : 271 n4

II, 11 : 203 n13 ; **223** ; 245 n6

II, 13 : 235 n5

II, 14 : 431 n5

II, 15 : 414 n3

II, 16 : 287

II, 17 : **221**

III, 2 : **433-434**

III, 3 : 422 n10

III, 4 : 401 n3

III, 6 : 57 n3 ; 227 n2 ; 228 n3

III, 7 : 470 n3

III, 11 : 209 n3 ; 410 n2 ; **420 n2**

III, 13 : **390**

III, 16 : 301 n4

III, 16 : 302 n1

III, 29 : **361**

IV, 1 : 161 n1 ; **205-207** ; 472 n4

IV, 3 : 412 ; 517 n7

IV, 4 : 288 n3

IV, 7 : 250 n15

IV, 12 : **204-205**

IV, 23 : 359 n3

IV, 28 : 301 n1

IV, 29 : 287 ; 545 n5

IV, 32 : 422 n9

IV, 39 : 252 n6 & 7

IV, 44 : **424**

IV, 48 : 421 n5

V, 1 : 401 n2

V, 3 : 359 n3

V, 5 : 303 n9

V, 6 : **424 n1**

V, 8 : 287 ; 323 n6

V, 9 : **390**

V, 11 : 301 n1

V, 16 : **405**

V, 19 : 254 n8

V, 20 : 212

V, 28 : 310 n1 ; 361 n9 & 10 ;

362 n6 ; 363 n1 ; 424 n5 ; **456**

V, 32 : 371 n1

V, 36 : 406

VI, 2 : 256 n5

VI, 3 : 408 n1

VI, 8 : 380 n4 ; **400**

VI, 13 : 211 n2 ; 221 n5 ; **409-**
419 ; 425

VI, 15 : **422** ; 425 n1

VI, 16 : **267** ; 291 ; 323 n6

VI, 19 : 444 n4

VI, 25 : 428 n3

VI, 28 : 419 n6

VI, 31 : 204 n2

VI, 32 : 203 n3 ; 204 n2

VI, 33 : **222 n4**

VI, 36 : 422 n3 & 6

VI, 38 : 432 n4

VI, 41 : 220 n3 ; **226**
 VI, 44 : 545 n6

VII, 3 : 131 n3 ; **238-240** ; 380
 n2 ; 566 n2
 VII, 11 : 55 n5
 VII, 17 : **406**
 VII, 29 : 406-407
 VII, 48 : 421 n7 ; 422 n2 & 4
 VII, 49 : 430 n3
 VII, 55 : 311 n7
 VII, 61 : **469 n7**
 VII, 63 : 362 n4

VIII, 1 : 220 n2 ; **270 n2**
 VIII, 7 : 220 n3 ; 255 n9 ; 395 n2
 VIII, 16 : 255 n4
 VIII, 19 : 303 n9
 VIII, 21 : **427 n3**
 VIII, 28 : 255 n4
 VIII, 35 : 212
 VIII, 36 : 406
 VIII, 47 : **277**
 VIII, 48 : 367
 VIII, 49 : 45 n1 ; **256-257** ; 391
 n3 ; 434 n3
 VIII, 56 : 203 n2 ; **225**
 VIII, 59 : 397 n4

IX, 3 : 163 n2 ; 312 n5 ; 444 n1
 IX, 6 : 395 n2
 IX, 8 : 287
 IX, 9 : 287 n8 ; 288 n4
 IX, 18 : **250 n14**
 IX, 21 : **221 n2**
 IX, 30 : 421 n4 ; 422 n1, 4, 11 ;
 423 n3
 IX, 40 : 220 n3 ; 309 n1
 IX, 42 : 308 n8 ; 310 n1 ; 359
 n6 ; 361 n8 ; 517 n7

X, 3 : **250 n17**
 X, 7 : **220 n3**
 X, 17 : 258 n1
 X, 25 : **286**

XI, 3 : **456** ; 470 n3
 XI, 6 : 220 n1
 XI, 8 : 312 n5
 XI, 10 : 359 n5
 XI, 15 : 301 n1 ; **313**
 XI, 16 : 204 n2 ; 204 n2 ; 209
 n5 ; 226 ; **240-241** ; 250 n16
 XI, 23 : 256 n7 ; 426 n3 & 4
 XI, 36 : 224 n3
 XI, 37 : 220 n3

XII, 3 : 226 n6 ; 228 n4

XII, 19 : 466 n2
 XII, 23 : 163 n2 ; **226 n4**
 XII, 33 : **227**

fr. 4 Haines : 398 n1

Martial,
Epigramme, III, 17 : 413 n2 ; 414
 n1

Musonius,
Dissertationum Reliquiae,
 II : 285 n3
 III : 535 n4
 IV, 99 : 386 n4 ; 535 n4
 V,
 5-10 : 384 n2
 34-38 : **385 n6**
 VI, 203 n4
 1-9 : **384**
 9-11 : **385 n1**
 20-28 : **389 n3**
 28-37 : **399**
 37-44 : **438**
 44-51 : **401**
 46-47 : 201 n4
 56-61 : **201 n5**
 56-70 : **385 n4**
 61-70 : 367 n4
 VIII, 107 : 386 n4
 X : 325 n1
 XI : 549 n3
 XII, 6-10 : 327 n1
 XIII, A : 327 n3
 2-5 : **327 n1**
 8-9 : 327 n2
 XIV : 326 n4 ; 327 n3
 38-40 : **327**
 XVI : 314 n8 ; 536 n1
 XVIII A-B : 208 n2 ; 437 n5
 XIX : 208 n3 ; 437 n5
 XX : 208 n4 ; 437 n5
 XXXI : **330 n2** ; **342 n1** ; 535 n2
 XXXIII : 535 n2
 XXXVI,
 2 : 390 n3
 2-5 : 390 n4
 8 : 389 n1
 XL : 125 n6
 XLII, 8-10 : **276** ; 377 n2
 XLIII : 204 n2
 LIII : 534 n3

Némésius,
De natura hominis,
 2, 44-49 : 373 n6
 2, 136-140 : **70 n5**

Origène,
Contra Celsum,
 I, 24 : 145 n1
 II, 20 : 456 n13
 VIII, 50 : 311 n5

De principiis,
 III, 1, 3 : 58 n4 ; 127 n1
 III, 1, 4 : 418 n1

Panétius,
 fragments, éd. Alesse
 T 61 : **479**
 T 64 : **479**

Pausanias,
Description de la Grèce, IX, 41, 2 :
321 n3

Philodème,
De Stoicis,
 col. XII : 548 n1
 col. XVI : 167 n2
 col. XVIII-XX : 125 n1 ; **285 n4** ;
313 n4
 col. XX, 3-4 : 545 n9

Περὶ παρηγορίας : 526 n1 ; 538 n1

Philon d'Alexandrie,
De Iosepho, 28 sq. : 547 n7 ; 574
 n3

De Gigantibus, 67 : **287 n2**

Legum Allegoriarum,
 I, 87 : 129 n2
 III, 1 : 287 n2

*Quod deterius potiori insidiari
 soleat (de Iosepho)* 7 : 97 n3

Quod omnis probus liber sit, 50 :
 579 n3

Philostrate,
Vie des Sophistes,
 II, 596 : 468 n3

Platon,
Alcibiade,
 127e-130c : 100 n5 ; 148 n3
 129b-130c : **131 n1**

Charmide,
 156b-157c : 390 n6
 162d : **464**

Cratyle,
412c sq. : **145 n1**

Criton,
46c : 426 n2

Euthydème,
276d : 465 n2
280e : 280 n1 ; 88 n7

Gorgias,
460a-c : 362 n4
467a-468b : 148
467e : **74** ; 88 n7
473d : 426 n2
478a-b : 148 n3
483e
497b : 34 n7 ; 572 n9
501c : 39 n1
505b-c : 390 n6
507c : 385 n2
527d : 385 n2

Lois,
I, 653d : 578 n1
I, 644b-645c : **466 n2**
I, 665e : **466 n3** ; 465 n2
IV, 717b-c : 148 n3
V, 728a-d : 148 n3
V, 743d-e : 148 n3
VII, 803c-804a
VII, 817b : **508 n2**
IX 860d-863a : 361-364
IX, 862c-e : **361 n14**
IX, 862e-863a : **362 n5**
IX, 876b : 465 n6
XII, 949d : 587 n2

Ménon,
87e-88a : 74 n1 ; 88 n7

Phédon,
77e : 426 n2

Phèdre,
230c : 465 n2
250b : 465 n2
247a : 465 n2
265e : **87 n3**
265e-266 b : **87 n2**
266b : **86 n5**
266b-c : 86 n4

Philebe,
50b : **464 n2**

Politique,
258b : **85 n6**

258c-e : **85 n8**
263b : **86 n3**
266e : 85 n9
289e : 577 n2
291c : 465 n2
292a : 85 n9
292c : 85 n9
293c : 85 n9
293e : 85 n9
296e : 85 n9

Protagoras,
315b : 465 n2
320c-321c : 451 n10
345d : 362 n1

République,
II, 357b-d : 148
II, 360e : 474 n3
III, 412e : 362 n4
VI, 490c : 465 n2
VII, 502c-509e : 147
VII, 511d : 38 n8
VII, 527e : 360 n9
VIII, 554b : 465 n2
VIII, 560 : 465 n2
IX, 577a : 465 n1
IX, 580c-581e : 148 n3
X, 614b sq. : 451 n11

Sophiste,
216c : 421 n7
218 b-c : **85 n4**
219a : 85 n7
219c : 85 n7
221c : 85 n5
228c-e : 362 n4
253 b-c : **85 n1**

Théétète,
173b : 465 n2
173c : 466 n1 ; 465 n2
175d : 421 n7
179d : 465 n2

Timée,
40c : 465 n2

Pline l'Ancien,
Histoire Naturelle,
IX, 60-63 : 414 n2
XXII, 3 : 556 n3

Pline le Jeune,
Ep., I 7, 2 ; 6 : 558 n1

Plotin,

Énéades,
III, 2 (= traités 48) : 462 n1
III, 3 (= traités 49) : 462 n1

Plutarque,
Adv. Colotem,
XXVI, 1122C : 41 n5

Comparationis Aristophanis et Menandri compendium,
853D : 425 n5

Consolatio ad Apollonium,
XXXIII, 118F-119A : 431 n8

De communibus notitiis adversus Stoicos,
II, 1059 D-E : 158 n1
IV, 1060C : 154 n2
V, 1060D : 154 n3
V, 1060E : 92 n2
VI, 1060E-1061A : 142 n4
VII, 1061B : **155 n2**
VIII, 1062A : 452 n3
X, 1062E-1063C : 142 n4
X, 1063A-B : 133 n3 ; 358 n4
XI, 1063C-1064C : **156 n1**
XII, 1064C : 71 n4
XIV, 1065E-1066B : **467**
XXIII, 1070A : **154**
XXIII, 1070A-1070B : **155 n3**
XXVI, 1070F-1071E : 119 n1
XXVII, 1072C-D : 142 n6
XXXIII, 1076A : 142 n4

De gloria Atheniensium,
345E : 461 n2
347A : 415 n3

De Stoicorum repugnantibus,
VII, 1034C : 129 n2 ; 574 n3
VII, 1034D-E : 129 n4 ; 374 n6 ;
574 n1
XII, 1038A-C : 54 n2 ; 311 n9
XIV, 1039D-1040A : **156 n2**
XVII, 1041E : 36 n6 ; **153 n1**
XVIII, 1042A-E
XXII, 1044F : 167 n2
XXX, 1045E : 143 n2
XXX, 1047E : 153 n4 ; 154 n4 ;
155 n1
XXX, 1047F-1048A
XXX, 1048A : 147 n1
XXX, 1048B-C : **156 n4**
XXX, 1048C : **157 n1**
XXXI, 1048C-1049A : 156 n3 ;
157 n2
XXXI, 1048E : **125 n1**

XXXV, 1050E : 424 n6
 XLVII, 1057A : 40 n9 ; 41 n4

De tranquillitate,
 464E : 386 n10

De virtute morali,
 440E-441D
 441A : 129 n2
 441C-D : **230 n2** ; **374 n7** ; 574
 n3
 464E

Praecepta gerendae reipublicae,
 814C : 557 n4

Propos de Table,
 VIII, 1, 1, 717B-C : 461 n2

*Quomodo adulator ab amico
 internoscatur*, 56F : 425 n5

Sur l'E de Delphes,
 VI, 387A-C : 362 n8

Vitae decem oratorum,
 845 A-B : 504 n4

Vies,
Cléomène, XII : 468 n3
Démotène, VII : 499 n7 ; 501
 n2
Lucien, XXIX : 468 n2
Marc Antoine, LI : 587 n3
Solon, XXIX : 462 n2

Ps.-Plutarque,
Placita, (*Opinions des philosophes*)
 I, *proem.* 2., 874e : 353 n2 ; 385
 n3 ; 386 n2
 IV, 11, 900b-c : 58 n2 ; 153 n1 ;
 281 n3

Polybe,
Historiae,
 VI, 73 : 425 n5
 XVI 21, 6-9 : 468 n3
 XX, 9 : 557 n4
 XXXIII, 12 : 461 n2

Porphyre,
*Questions homériques (ad
 Odyseam)*, éd. SSR
 I, 1, l. 1-11 : 451 n12 ; 467 n5 ;
475
 I, 1, l. 12-13 : 476 n2
 I, 1, l. 29-30 : 476 n1

Posidonius, éd. EK
 34 : 229 n2
 104 : 287 n8
 169 : 229 n2
 106 : 287 n2
 217 : 287 n2
 219 : 287 n8
 253 : 468 n3

Quintilien,
Institution oratoire,
 XI, 3, 2 : 504 n8

Rhetores Latini,
 Anonyme, *Schemata dianoeas*,
 71, 1 Halm : 415 n4
 Isidore, *De rhetorica*,
 521, 2 Halm : 415 n4
 Julius Rufinianus, *De Schematis
 dianoeas*,
 62, 29 Halm : 415 n4

Sénèque,
De beneficiis,
 IV, 34 : 161 n1 ; 212 n3
 IV, 39 : 212 n3

De breuitate uitae,
 VIII : 517 n6

De Ira,
 I 16, 7 sq. : 418 n1
 II 1, 1-3 : 418 n1

De Otio,
 IV, 1 : 545 n6
 VI, 2 : **551 n4**
 VII, 4 : **551 n3**
 VIII, 1-3 : **551 n6** ; **552 n1**

De Providentia,
 I-II : **213**
 III, 1 : 201 n6
 V, 1 : 224 n2 ; **396 n4**

De tranquillitate animi,
 I, 2 : 355 n2
 I, 4 : 355 n2 ; **376 n2**
 I, 8-9 : **356-358**
 I, 10-13 : 357 n4
 I, 14-15 : 357 n4
 I, 16 : 370 n2 ; **376**
 I, 18 : 355 n2 ; 356 n1
 II, 1 : 355 n2
 II, 3 : 356 n1
 II, 4 : 355 n2
 II, 6 : 431 n4
 III, 1 sq. : 357 n4

VIII, 3-4 : 159 n3
 X, 2-4 : 437 n3
 XIII, 2-3 : 161 n1
 XIV, 2 : 517 n6

De uita beata,
 XXI, 1-2 sq. : 158 n1

Epistulae Morales,
 2 : 436 n6
 2, 2-4 : 387 n6
 5, 4 : 202 n8
 5, 24
 18, 6 : 438 n1
 42, 1 : 125 n3
 47 : 535 n2
 55 : 439 n2
 57 : 418 n1 ; 439 n2
 58, 13-15 : **69 n3** ; 439 n2
 64, 45 : **437 n4**
 71 : 418 n1
 73 : 443 n2
 73, 1 : 380 n2
 76, 31 : 469 n5
 80, 6-8 : 469 n9
 84, 5-8 : 387 n7
 89 : 353 n2
 89, 4-5 : **386 n3**
 91 : 431 n1
 91, 4 : **429 n2**
 92 : 229 n2 ; 418 n1
 94 : **388**
 94, 26 : 401 n3
 95 : **388**
 95, 66-67 : 419 n3
 113 : 418 n1
 113, 18 : 40 n9
 113, 24 : 70 n6
 115 : 130 n4
 115, 3-8 : 419 n4
 117, 12 : 42 n2
 120 : 153 n1
 120, 22 : 470 n2
 121 : 54 n2
 121, 5 : 58 n9
 124, 13-14 : 92 n4
 124, 114 : 217 n2

Sextus Empiricus,
Adversus Mathematicos,
 I, 309-310 : 362 n8

 VII, 38-45 : 378 n1
 VII, 151 : 122 n3 ; **123 n3** & 4
 VII, 154 : 44 n2
 VII, 242-246 : 48 n3 ; 448 n4
 VII, 247-260 : 83 n1
 VII, 253-260

VIII, 1
 VIII, 11-12 : 38 n7
 VIII, 70 : 38 n4
 VIII, 112-117 : 362 n8
 VIII, 263 : **70 n2**

IX, 79 : 287 n8

X, 218 : **70 n1 & 4**

XI, 3 : **71 n4** ; 79 n2
 XI, 8-11 : **80**
 XI, 16-17 : **78** ; 79 n1 ; **82 n3** ;
231 n1
 XI, 22 : 93 n2 ; **96**
 XI, 22-24 : 584 n2
 XI, 24 : **169 n2**
 XI, 25 : 95 n1
 XI, 25-28 : **96**
 XI, 46 : 97 n2 ; 139 n1
 XI, 62-63 : 73 n3 ; 107 n2 ; 109
 n11 ; **110 n3** ; 112 n4
 XI, 64-65/67 : **75 (et n6)** ; 159
 n8 ; 200 n2 ; 472 n3 ; 490 n4
 XI, 109 : **176 n2**
 XI, 110 : 177 (et n1) ; 178 n1
 XI, 132-133 : 68 n1 ; 108 n7
 XI, 158-257 : 177 n6
 XI, 162 : **72 n1** ; 92 n5 ; 200 n5
 XI, 182 : 36 n5
 XI, 194 : 165 n1

Esquisses pyrrhoniennes,
 I, 169 : 152 n2

II, 80-83 : 378 n1
 II 110-113 : 362 n8

III, 2 : **570 n1**
 III, 169 : 93 n2 ; **94**
 III, 170-172 : 93 n2
 III, 181 : 97 n2 ; 140 n1
 III, 191-192 : 107 n1 ; 109 n1 &
 11 ; 112 n4
 III, 198 : 158 n4
 III, 200 : 158 n4 ; 159 n7
 III, 205 : 167 n2
 III, 207 : 158 n4 ; 165 n2
 III, 235 : 380 n1
 III, 239-278 : 177 n6
 III, 273-278 : 380 n2
 III, 248 : 165 n1

Socratis et socraticorum Reliquiae
 (SSR), éd. Giannantoni
 IH 9 : 158 n4

VA 187, l. 1-11 : 451 n12 ; 467
 n5 ; 475 n1
 VA 187, l. 12-14 : 476 n2
 VA 187, l. 17-22 : 475 n2
 VA 187, l. 29-30 : 476 n1

VB 125 : 338 n5

Sophocle,

Cedipe roi, v. 1390 : 455 n2

Stobée,

Eclogae, éd. Wachsmuth &
 Hense

I 3, 53, p. 63, 6-27 : 104 n1
 I 3, 54, p. 64, 1-14 : 104 n1
 I, 12, 3, p. 136, 21 : 83 n2
 I 49, 42a, p. 383, 7-8 : 160 n1

II, 7. 5a, p. 57, 18-58, 4 : 108 n2
 II, 7. 5a, p. 57, 19-20 : **71 n2** ;
 200 n4
 II, 7. 5b, p. 58, 5-6 ; 14-15 : 97 n1
 II, 7. 5b, p. 59, 6 : 311 n6
 II, 7. 5b³, p. 62, 9-12 : 58 n1
 II, 7. 5b⁴, p. 62, 15-63, 5 : 373
 n1 ; 374 n6
 II, 7. 5b⁵, p. 63, 23 : **129** ; 574 n2
 II, 7. 5b, p. 65, 7 : 75 n3
 II, 7. 5b¹⁰, p. 66, 19-67, 2 : 167 n3
 II, 7. 5c, p. 68, 24-25 : 97 n2
 II, 7. 5d, p. 69, 11-70, 7 : 93 n1 ;
 108 n1
 II, 7. 5d, p. 69, 18 : 95 n1
 II, 7. 5d, p. 69, 19-70, 1 : 95 n2
 II, 7. 5e, p. 70, 8-9 ; 14-16 : 97 n3
 II, 7. 5e, p. 70, 8-20 : **98** ; 139 n3
 II, 7. 5f, p. 70, 21-71, 1 : 97 n10
 II, 7. 5g, p. 71, 15-16 : 97 n4
 II, 7. 5g, p. 72, 6-8
 II, 7. 5h, p. 72, 14-15 : 97 n5
 II, 7. 5k, p. 73, 1-2 : 97 n6
 II, 7. 5k, p. 73, 10-15 : 97 n6
 II, 7. 5l, p. 73, 16-17 : 97 n7
 II, 7. 5l, p. 73, 16-19 : **312 n4** ;
 584 n2
 II, 7. 5l, p. 73, 16-74, 3 : 125 n5
 II 7. 5l, 11, p. 74, 3-4 : **312 n5**
 II, 7. 5m, p. 74, 15-17 : 97 n8
 II, 7. 5o, p. 75, 1 : 90 n1
 II, 7. 5o, p. 75, 11 : 580 n1
 II, 7. 6a, p. 75, 11-76, 8 : 170 n1
 II, 7. 6a, p. 76, 9-10 : **168 n3**
 II, 7. 6a, p. 76, 11-13 : **128 n3**
 II, 7. 6d, p. 77, 6-7 : 97 n9
 II, 7. 6e, p. 77, 16-17 : **179 n3**
 II, 7. 6e, p. 77, 16 : 580 n2

II, 7. 6e, p. 77, 18 : 92 n2
 II, 7. 6e, p. 77, 18-19 : 92 n1
 II, 7. 6e, p. 77, 20-21 : **177 n3**
 II, 7. 6e, p. 77, 23-27 : **177 n5** ;
 294 n2
 II, 7. 6f, p. 78, 8 : 68 n2
 II, 7. 6f, p. 78, 7-12 : **90 n3**
 II, 7. 7, p. 79, 4-5 : 71 n4
 II, 7. 7, p. 79, 4-17 : **73**
 II, 7. 7, p. 79, 12-15 : 99 n2
 II, 7. 7a, p. 79, 20-80, 1 : 100 n3
 II, 7. 7a, p. 80, 7 : 159 n5
 II, 7. 7a, p. 80, 8-9 : 77
 II, 7. 7b, p. 80, 14-15 : 109 n4
 II, 7. 7b, p. 80, 15-16 : **101**
 II, 7. 7b, p. 80, 16 : 109 n7
 II, 7. 7b, p. 80, 16-21 : 73 n3 ;
110 n4
 II, 7. 7b, p. 80, 18 : 110 n1
 II, 7. 7b, p. 80, 19-21 : 109 n5
 II, 7. 7b, t. II, p. 80, 22-23
 II, 7. 7b, p. 80, 22-81, 6 : 100 n4
 II, 7. 7b, p. 81, 19-82, 4 : 102 n2 ;
 109 n9 ; 142 n5
 II, 7. 7e, p. 82, 21-83, 1 : 100 n3
 II, 7. 7e, p. 82, 21-83, 1 : **101**
 II, 7. 7f, p. 83, 10-12 : **34** ; 581 n2
 II, 7. 7f, p. 83, 11-84, 3 : **111 n7** ;
575
 II, 7. 7f, p. 83, 11-12 : 583 n4
 II, 7. 7f, p. 83, 12-13 : 35 n1 ; 36
 n7 ; 586 n1
 II, 7. 7f, p. 83, 13-84, 1 : **587**
 II, 7. 7f, p. 84, 1-3 : 107, n4 ; 588
 n2
 II, 7. 7f, p. 84, 4 : **34**
 II, 7. 7f, p. 84, 4-6 : **583** ; 583 n5
 II, 7. 7f, p. 84, 4-17 : **575-576** ;
 582 n2
 II, 7. 7f, p. 84, 6 : 36 n7
 II, 7. 7f, p. 84, 6-9 : 586 n3
 II, 7. 7f, p. 84, 9-13 : **588**
 II, 7. 7f, p. 84, 15-17 : **587**
 II, 7. 7g, p. 84, 18-19 : 109 n6
 II, 7. 7g, p. 84, 21-23 : 143 n1 & 4
 II, 7. 7g, p. 84, 24-85, 1 : **144** ;
 207 n2
 II, 7. 8, p. 85, 1-15 : 166 n1
 II, 7. 7g, p. 85, 3-4 : **108 n5** ; 141
 n1 ; 233 n1
 II, 7. 7g, p. 85, 3-11 : 147 n3
 II, 7. 8, p. 85, 18-20 : **167 n1**
 II, 7. 9, p. 86, 17-18 : **40**
 II, 7. 9, p. 87, 5-7 : **43 n3**
 II, 7. 9a, p. 87, 14-22 : **215 n6** ;
 216 n5
 II, 7. 9b, p. 88, 1-2 : **49 n1**
 II, 7. 9b, p. 88, 4-6 : 44 n2

II 7, 10, p. 88, 8 : 64 n1 ; 372
 II, 7, 10, t. II, p. 88, 11-12
 II, 7, 10, p. 88, 15 : 61 n4
 II, 7, 10, p. 88, 16-17 : 63 n7 ;
 124 n3
 II, 7, 10, p. 88, 16-21 : 63 n1
 II, 7, 10, p. 88, 18-21 : 132 n3
 II, 7, 10, p. 88, 20-21 : 273 n3
 II, 7, 10, p. 88, 22-89, 2 : 63 n2 ;
 123
 II, 7, 10b, p. 90, 14 : 43 n1
 II, 7, 11b, p. 93, 19 sq. : 132 n1
 II 7, 11b, p. 94, 7-17 : 549 n6
 II, 7, 11f, p. 97, 22-98, 1 : 42 n2
 II, 7, 11i, p. 103, 4-5 : 131 n2
 II, 7, 11i, p. 103, 5-7 : 584 n3
 II, 7, 11i, p. 103, 9 : 545 n4 ; 547
 n2
 II, 7, 11k, p. 105, 11-23 : 35 n2
 II, 7, 11m, t. II, p. 112, 2-4 : 122
 n3 ; 123 n4
 II, 7, 11s, p. 115, 5-9 : 172 n1

 II, 9, 7, p. 181, 8-182, 30 : 104 n1

 III, 1, 98, p. 37-49 : 473 n1
 III, 39, 34, p. 730, 17-731, 15 :
 104 n2
 III, 39, 35, p. 731, 16-733, 6 : 104
 n2
 III 39, 36, p. 733, 7-734, 10 : 104
 n2

 IV, 20, 103, p. 539
 IV, 22a, 21, p. 502, 1-7 : 104 n7 ;
 326 n6
 IV, 22a, 22, p. 502, 8-503, 10 :
 104 n7 ; 326 n6
 IV, 22a, 23, p. 503, 11-16 : 104
 n7 ; 326 n6
 IV, 22a, 24, p. 503, 17-507, 5 :
 104 n7
 IV, 22a, 25, p. 507 : 104 n7 ; 326
 n7
 IV, 22d, 103, p. 39 : 326 n7
 IV, 24a, 14, p. 603, 8-605, 16 :
 104 n7 ; 326 n6
 IV, 25, 53, p. 640, 4-644, 15 : 104
 n3 ; 326 n6
 IV, 27, 20, p. 660, 15-664, 18 :
 IV 27, 23
 IV, 28, 21, p. 696, 21-699, 15 :
 104 n8
 IV, 44, 82, p. 984-986
 IV 67, 21-24, p. 502, 1-507, 5
 IV 75, 14, p. 603, 8-605, 16
 IV, 84, 23, p. 671, 3, 673, 18 :
 104 n5

Stoicorum Veterum Fragmenta.

(la référence dans *SVF* des textes
 cités n'a pas toujours été
 indiquée)

I, 5 : 151 n3
 I, 38 : 160 n2
 I, 60 : 122 n3
 I, 61 : 39 n1
 I, 65 : 83 n2
 I, 66 : 125 n4
 I, 90 : 70 n2
 I, 129 : 573 n5
 I, 181 : 165 n1
 I, 184 : 177 n3
 I, 185 : 183 n4
 I, 187 : 184 n3
 I, 190 : 7 & n2 ; 200 n4
 I, 191 : 35 n5 ; 112 n2 ; 590 n2
 I, 192 : 144 n4 ; 207 n2
 I, 198 : 159 n5
 I, 200 : 129 n2
 I, 201 : 129 n2 ; 374 n6
 I, 202 : 38 n8 ; 230 n2 ; 374 n6
 I, 239 : 102 n1
 I, 246 : 416 n1
 I, 263 : 313 n1
 I, 268 : 338 n5
 I, 351 : 546 n13 ; 467 n6 ; 472 n1
 I, 361 : 159 n8 ; 472 n3
 I, 362 : 159 n8
 I, 379 : 160 n1
 I, 396 : 474 n3
 I, 409 : 385 n3
 I, 422 : 385 n3
 I, 494 : 84 3 n2
 I, 518 : 70 n5
 I, 563 : 129 n4 ; 574 n1
 I, 568 : 184 n5

 II, 35 : 353 n2 ; 385 n3 ; 386 n2
 II, 52 : 38 n2 & 8 ; 46 n3
 II, 65 : 48 : 58 n2n3 ; 448 n4
 II, 83 : 153 n1 ; 281 n3
 II, 97 : 36 n5
 II, 116 : 53 n1
 II, 130 : 579 n3
 II, 146 : 145 n1
 II, 166 : 38 n7
 II, 210 : 579 n3
 II, 224 : 80 n1
 II, 230 : 87 n4
 II, 329 : 69 n1
 II, 331 : 70 n1 & 4
 II, 332 : 69 n3
 II, 363 : 70 n2
 II, 364 : 83 n2

II, 473 : 287 n8 ; 312 n7
 II, 527 : 545 n1
 II, 528 : 545 n1
 II, 543 : 287 n8
 II, 710 : 55 n3
 II, 785 : 374 n2
 II, 879 : 229 n2
 II, 894 : 38 n8
 II, 895 : 229 n4
 II, 907 : 145 n1 ; 546 n13
 II, 957 : 546 n13
 II, 988 : 58 n4 ; 127 n3 ; 418 n1
 II, 1003 : 35 n3 ; 584 n4 & 5
 II 1004 : 35 n3
 II, 1005 : 36 n2 ; 60 n8
 II, 1013 : 287 n8
 II, 1116 : 157 n3
 II, 1181 : 424 n6

 III, 4 : 92 n2 ; 169 n2
 III, 11 : 120 n2
 III, 16 : 92 n1 & 2 ; 294 n2 ; 580
 n2
 III, 18 : 119 n1
 III, 30 : 573 n5
 III, 33 : 97 n3
 III, 49 : 184 n3
 III, 62 : 92 n2
 III, 64 : 92 n1
 III, 67 : 184 n3
 III, 69 : 36 n6 ; 153 n1
 III, 70 : 108 n2
 III, 71 (voir I, 190)
 III, 72 : 33 n3 ; 35 n6 ; 108 n3 ;
 111 n8 ; 576 n3
 III, 73 : 71 n4
 III, 74 : 93 n1 ; 94 n1 ; 95 n1
 & 2 ; 108 n1 ; 584 n2
 III, 75 : 93 n1 ; 95 n1 ; 584 n2
 III, 76 : 93 n2 ; 94 n1 ; 584 n2
 III, 78 : 92 n3 ; 124 n2
 III, 88 : 68 n2
 III, 89 : 90 n3
 III, 91 : 42 n2
 III, 92 : 142 n4
 III, 95 : 97 n1 ; 98 n2
 III, 96 : 97 n3 ; 139 n1 ; 140 n1
 III, 97 : 97 n3 ; 98 (et n2) ; 139
 n1
 III, 97a : 98 (et n3) ; 139 n3
 III, 101 : 97 n8
 III, 103 : 97 n2
 III, 102 : 99 n1 ; 108 n1 & 2
 III, 104 : 97 n10 ; 584 n2
 III, 106 : 97 n4
 III, 109 : 97 n5 ; 584 n2
 III, 111 : 92 n3 ; 97 n6 ; 476 n3
 & 4 ; 478 n1 & 2

III, 112 : 97 n7 ; 125 n5 ; 312 n4 & 5 ; 584 n2
 III, 113 : 97 n9
 III, 116 : 177 n3 & 5 ; 179 n2
 III, 117 : 71 n3 ; 72 n2 ; 82 n2 ; 92 n3 ; 100 n3 ; 140 n4 & 5 ; 147 n2 ; 200 n4 ; 233 n1
 III, 118 : 72 n1 ; 73 n2 ; 99 n2
 III, 119 : 60 n4 & 6 ; 72 n3
 III, 122 : 107 n2 ; 109 n11 ; 110 n3
 III, 123 : 154 n1
 III, 124 : 34 n4 ; 35 n1 ; 107 n4 ; 111 n7 ; 575 n4 ; 581 n2 ; 582 ; 538 n4 ; 586 n1 ; 587 n5 ; 588 n2
 III, 125 : 34 n5 ; 36 n7 & 8 ; 574 n3 ; 576 n1 ; 582 ; 583 n5 ; 586 n3 ; 587 n1 ; 588 n1
 III, 126 : 34 n9 ; 110 n2 ; 111 n6 ; 575 n2
 III, 127 : 100 n3 ; 139 n1
 III, 128 : 108 n5 ; 109 n6 ; 141 n1 ; 143 n2 & 4 ; 144 n4 ; 147 n3 ; 233 n1
 III, 129 : 35 n5 ; 112 n2 ; 590 n2
 III, 130 : 35 n5 ; 108 n2 ; 112 5 & 6 ; 143 n3 ; 590 n2
 III, 131 : 90 n1
 III, 133 : 101 n1 ; 109 n4, 5, 7 ; 110 n1 & 4
 III, 135 : 101 n2 & 3
 III, 136 : 100 n3 ; 102 n2 ; 109 n9 ; 139 n3 ; 142 n5
 III, 137 : 147 n1
 III, 139 : 92 n2
 III, 140 : 77 n1 ; 100 n3
 III, 142 : 68 n3
 III, 143 : 33 n2 & 3 ; 111 n8
 III, 146 : 154 n2
 III, 154 : 52 n2
 III, 169 : 40 n3 & 9 ; 43 n3
 III, 171 : 44 n2 ; 49 n1
 III, 173 : 215 n6 ; 216 n5
 III, 176 : 42 n2
 III, 177 : 40 n9 ; 41 n4
 III, 178 : 54 n2 ; 55 n3 ; 55 n4 & 5 ; 56 n2 ; 58 n7 ; 59 n2 ; 60 n1 ; 99 n6 ; 221 n4
 III, 179 : 54 n2 ; 56 n2 ; 170 n1 ; 580 n1
 III, 181 : 56 n2
 III, 184 : 54 n2 ; 58 n9
 III, 187 : 38 n6 ; 54 n2 ; 68 n1 ; 118 n1
 III, 188 : 54 n2
 III, 210 : 452 n3
 III, 212 : 142 n4
 III, 228 : 382 n2

III, 229a : 35 n3
 III, 333 : 311 n9
 III, 236 : 370 n1
 III, 244 : 92 n3
 III, 246 : 142 n4 ; 311 n5
 III, 262 : 311 n5
 III, 263 : 129 n2 ; 574 n3
 III, 264 : 58 n1
 III, 265 : 129 n6 ; 370 n1
 III, 266 : 129 n2 ; 130 n1 ; 574 n3
 III, 278 : 373 n1 ; 374 n6 ; 385 n3
 III, 280 : 129 n1 ; 131 n4 ; 574 n2
 III, 306 : 38 n8
 III, 323 : 547 n7
 III, 324 : 545 n8
 III, 327 : 546 n13 ; 544 n2 ; 545 n7
 III, 328 : 287 n2 ; 545 n4 ; 547 n2
 III, 333 : 311 n9
 III, 340 : 311 n9
 III, 346
 III, 358 : 35 n3
 III, 361 : 579 n3 ; 579 n3
 III, 369 : 311 n9
 III, 371 : 297 n5 ; 373 n1 ; 460 n4
 III, 378 : 63 n1, 2, 7 ; 64 n1 & 2 ; 123 n2 ; 132 n3 ; 372 n3
 III, 380 : 123 n1
 III, 391 : 52 n2 ; 62 n6 ; 64 n7 ; 129 n5
 III, 394 : 43 n1
 III, 398 : 42 n2
 III, 397 : 585 n1
 III, 447 : 373 n6
 III, 459 : 38 n8 ; 230 n2
 III, 461 : 62 n4 ; 64 n8
 III, 462 : 373 n3
 III, 471
 III, 492 : 311 n5
 III, 493 : 166 n1
 III, 494 : 166 n1 ; 167 n1
 III, 496 : 162 n3 ; 165 n2 ; 166 n1
 III, 497 : 118 n1
 III, 527 : 142 n4
 III, 539 : 133 n3
 III, 548 : 122 n3 ; 123 n4
 III, 558 : 92 n3
 III, 560 : 167 n3
 III, 561 : 167 n3
 III, 563 : 131 n2 ; 584 n3
 III, 564 : 132 n1 ; 161 n1
 III, 611 : 549 n6

III, 632 : 132 n1 ; 172 n1
 III, 658 : 125 n3
 III, 679 : 287 n2
 III, 680 : 287 n2
 III, 684 : 35 n2
 III, 686 : 338 n5
 III, 693 : 338 n5
 III, 743-756 : 167 n2
 III, 752 : 165 n1
 III, 759 : 156 n1
 III, 761 : 156 n1

III, D. B. 44 : 128 n3 ; 168 n3
 III, D. B. 45 : 128 n3 ; 168 n2
 III, D. B. 47 (voir III, 125)

III, Ant., 52 (voir III, 124)
 III, Ant., 62 : 326 n7
 III, Ant., 63 : 326 n7

Traité 28, fr 13 : 456 n13

Strabon,

Geographica,
 I, 2, 17 : 330 n4
 III, 5, 7, 8 : 287 n8

Suétone,

Auguste, XXIV, 2 sq. : 550 n2
César, XXIII, 2 : 557 n4

Tacite,

Annales,
 XI : 558 n2
 XIV-XVI : 527 n5

Vie d'Agricola, XLV : 527 n5

Télès,

Diatribes, éd. Hense
 « Sur l'autarcie »,
 p. 5 : **473**
 p. 9, 4-8 : **473 n6**
 p. 9, 8-11, 4 : **474 n1**
 p. 14, 3-4 : 411 n8

« Sur les circonstances »
 p. 52 : **473**

Théocrite,

Idylles, 15, 40 : 426 n3

Thucydide,

Historiae,
 I, 38 : 330 n4
 II, 47-54 : 505 n5
 III, 38 : 465 n5

Xénophon,
Mémorables,
I, 2, 19 : 385 n2
II, 2, 9 : 460 n1



INDEX RERUM

(Nous ne mentionnons que les occurrences que nous avons jugées pertinentes en fonction de notre objet de recherche)

A.

acteur (ὀποκριτής) : 19 ; 445 ; 446 ; 448-450 ; 471-522 ; **589**

aestimabile = ἀξιαν ἔχειν : 33 ; **107** ; 111 n8 ; 112 ; 576 (cf. également valeur)

aestimatio : 33 ; 34 ; **35** ; **108** ; 111-112 ; 572 ; 576 ; **589-592**

affranchi : 334 ; 559

ἀφορμαί :

— *vs* « impulsion » : 43 ; 99

— au sens de « point de départ » : 56 ; 58 ; 125 ; 127

ἄγαλμα : 114-115

ἀκρασία : 369-370

aliénation : **279** ; 289 ; 340-341 ; 344 ; 379 ; 505

âme : 64 ; 102 ; 229 n2

ami :

— 94-96 ; 98

— **305** ; 318 ; 320

amitié : **311-314** ; 315 ; 319 ; 321 ; 324 ; 453 n8 ; 526 ; 584

ἀναχώρησις : 412 n2 ; 517

animal :

— analyse du comportement a : 37 ; **41 n1** ; 47 ; **48** ; 51 ; 54-59 ; 119 n2 ; 120 ; 282 ; 283 n2 ; 288

— usage paradigmatique (« bestiaire ») : **300-303**

ἀπαξία : 73 ; **106-107** ; 168 ; 209 ; 575 ; 577 ; 581 ; 583 ; 591 (cf. également valeur)

ἀσκησις : 266 n2 ; 383-441 (not. **384-389** ; **398-400** ; **401** ; **438**)

assentiment (συγκατάθεσις) : 37 ; **39** ; **40-53** ; 66 ; 88 n1 ; 114 ; 117 ; 122-123 (passion) ; 216 ; 229 n3 ; 244 ; 248 ; 251 ; 258 ; **259-261** ; 282 ; 285 n2 ; 299 ; **393-395** ; 402 ; 418 ; cf. également προσεπιδοξάζω

assujettissement : 8 ; **10-13** ; 276 ; 278 ; 283 ; 289 ; **329-348** ; 512 ; 513 ; 518-520 ; 535 ; 540 ; **566-568**

αὐταρκεία : 473-474 (et n2)

autre (*vs* propre) : **235**

aveugle/cécité : 360-361

ἀξία :

— généralités, étymologie et définitions : appendice p. 572-592

— etq. processus d'évaluation : cf. jugement de valeur

— etq. poids des choses : cf. valeur

axiologie :

— distribution de la valeur : 71-75 ; 199-200 ; 213-214

— fondation des valeurs : 177-178 (cf. également nature/φύσει)

— fonctions et enjeu de l'a. (cf. règles p. 160 sq., bonheur p. 178 sq.)

B.

Bien(s) (ἀγαθόν / ἀγαθά)

— etq. catégorie de division des êtres : 67 ; 68 ; 71 ; 76 ; 77 ; 78 ; 82 ; 83 ; 88 ; 90 ; 91

— comportement approprié (choix) : 68

— rapport avec la valeur :

— rapport avec la vertu (critère) : 91-92 ; **96-98**

— rapport avec l'ὠφέλεια (critère) : 92 ; **94-96**

— rapport avec le bonheur : 142

— réalités corresp. : 93-98

— hétérogénéité p. rapp. préférables : cf. préférable

— *vs* maux (κακά) : 91

— division des b. : 96-98

— = προαίρεσις : 217 ; 268-270

bonheur (εὐδαιμων) = vie heureuse (εὐροια βίου) : 142 ; 161 ; 176-193 (not. **176-177**) ; 230 ; 264 ; 270-271 ; 335 ; 381 ; 396 ; 570

— illusoire : 275 ; 276 ; 330

— échec/erreur par rapport au b. : 277 ; 281 ; 284 ; 310 ; 330 ; **357-358** ; 512

— fait pour l'homme : 284

C.

chagrin (λυπή/*aegritudo*) : 43 ; 52 ; 123 n6 ; 163 n2 ; 189-192 ; 273 ; 275 ; 431-432

changement (μεταβολή) :

— comme principe cosmique : 172 ; **412** ; 453

- etq. modification significative de soi (=changement d'opinions/de perspective): 12; 205; 364; 374-375; **379-383**; 396; 405-436; 441; 513; 514-515; 517; 521-522; 539
- etq. schème d'intelligibilité: 221; 419
- circonstances (περιστάσεις/circumstantia): **490-491**
 - dépendance/indépendance: 181-185; 188; 393
 - adaptation: **200 n8**; 206; 314; 471-477; 481
 - vs tentative de changement: 485
 - circonstances optimales: 138; 417
 - vs particulières (appréciation): 75; 139; 162; **164-173**; 174-175; 194; 211; 357 n4; 388-389; 551-552; 564
- citée (πολις/civis)/patrie
 - etq. bien: 98; 103; ou non: 182 (n5); 268-269
 - objet du convenable: 29; 104
 - grande/petite c.: 344-353
 - genèse des c.: 547-548
- constitution (σύστασις = status): 29; 41-42; 47; 55-59; 76; 99-104; 105; 118-121; 139; 171
- conservatisme/conservation du donné: 20; 315; 317; **328**; 344; 398; 443; 497; 519; 522; 523; 527-528; 560; 563; 565
- contradiction (μαχή) (des profanes): **273**; 275; **359**; 361; 368; 377; 396; 509-510
- conviction/être convaincu (πείθεσθαι):
 - qu'apporte l'assentiment: **48 (et n2)**; 49; 51; 53; 59
 - qui porte à l'action: 51; 293
 - force de c. du jugement (δόγμα): 252
 - dont manque les apprentis philosophes: **369-377**; 379; 383; 408; 427; 444
 - dont bénéficie le philosophe et que l'on cherche à acquérir: 264; 396; 402; 441; 443
 - etq. obstination des profanes: 371; 376 (cf. force/faiblesse)
- corps (σῶμα):
 - vs incorporels: 64 (âme) 69-71; 378-379; 287 (monde)
 - p. distinction d'avec l'âme: **96 (n1)**; **97 (n3)**; 100-102; 139-140; 155 (n5); 181 (n4); 188 (n1); 201 (n2)-202; 228-229; 269; 235; 279; **341-342**; 352 (n2)-353 (n2); 373; 399; 427; **437-439**; 509 (n1 corps du cynique); 530
- cosmopolitisme: 545-548
- cynique(s) (courant et philosophes/héritage): 25; 89; 125; **158-160**; 167-168; 172; 173; 174; 272; 313; 325 (n1); **334-335**; 338 (n4); 373 (n5); 388 (et n1); **411-413**; 420; 421; 439; 451; 462; 471; **473**; 481; 484; 487 (n4); 490; 501; **545(n5 & 9)**; 548; 562

Cynique (personnage du C. dans les *Entretiens*): 170; **396**; **398**; 425 (n5); 440; **508-510**; 525-527; 540; 549; 551

D / Δ

définition: 84

dépréférables (ἀποπροηγμένα); **36**; 211 et cf. préférables

désir (ἐπιθυμία;)

- définition et rôle dans le système: 52 (n2); 61-65; 393-395
- désir de se conserver: 57-59
- objet de d.: 42 (n2); 320-322
- structure/économie de d. ruineuse: **272-283**; 284; 292-300; 309-310; 453
 - désir et assujettissement: 329 sq.; 336-340
 - signe: 341 sq.
- caractère inconditionnel du désir profane: 393-395
- usage du d. par le tyran: **329 sq.**; **336-340**

dialectique: 84; 87-88; 379 (n1); 400

diallèle: 152

différence (principe de): 75-78

discours

- et pouvoir (efficacité des discours): 344-348; 378-379 (pb d'efficacité); 416; 513-520; 538-539
- usage du d.: 476
- d. intérieur: 134; 167; 211; 258; 383; 394; 399; 400 sq.; 408; 417; 442
- d. indirect: 278
- et actes: 366; 368 (n2)
- « propre »: 421
- modalités: 435 sq.

discrimination de son environnement: 14-17; 48; **57-61**; 66; 90; 113; 120; **126**; 194; 244-245; 262; 265

dispositif: **13-15**

division (διαίρεσις): 71-89

δόγμα: 33; 36; 244; **247-248**; **249-252**; 253; **261-262**; 371; **376-377**; 426 (n4) (cf. également ὑπόληψις)

δοκιμασία: 33; 36; 245

δοκιμαστής: 35; 36; 112; 575; **578**; **586**

domination: **524**; 527; 532; 542; 560

δόσις: 34-35; 246; 572; **582-585**; 588; 590-592

douleur: 181-182; **189-193**; 196; 214 (n2); 264; 272

δόξα:

- au sens d'opinion: 33; 36; 52; 62-63; **122-123 (et n4)**
- au sens de renommée: 100-101; 201-203
- évolution de la notion chez les stoïciens romains: 244-245

E / E-H

ἐφ' ἡμῖν: 39 n4; 215-216; 218-219; 232

éloge (*vs* blâme) : 36 ; 60-61 ; 127 ; **131** ; **135** ; 173 ; 243 ; 584-585

esclave/esclavage

- sens politique : 297 ; 331 ; 535 ; 537 ; 541-542
- sens éthique : 332 ; 333 ; 342 ; 344 ; 567-568
- rapport entre les deux acceptions : 334-335

espèce : *cf.* genre

εὐλογον : 47 ; **166** ; 541-542

évaluation : *cf.* jugement de valeur

exercice (domaine d') : 391-392

ἐξουσία : 216 ; 329 ; **330 sq.** ; 337 ; 339 ; 340 ; 342

ἡγεμονικόν : 202 ; 220 ; 224 ; **227** ; **228-230** ; 232 ; 233-235 ; **274 (n1)** ; **400**

F / Φ

faiblesse *vs* force : 372-375

φαντασία :

- modalité du rapport de l'homme au monde : 14 ; 37-38 ; 248 ; 415
- etq. opinion : 255-161 ; 563
- etq. imagination : 405-408
- portée stratégique : 409-419
- φ. καταληπτική : 83 ; 121
- φ. ὀρμητική : 40-51 ; 564
- φ. πιθανή : 48
- usage critique de ses φ. : 260-261 ; 280-283 ; 391

φαντάζω : 258 ; 307-308 ; 405

Fortune : 184 ; 203 ; 208 ; 211-213 (mauvaise) ; 220 ; **223-224** ; **271** ; **272** ; 348 ; 453-454 ; 462 ; 471 ; 473 ; 479

φᾶλος : fous, vau-rien : 131 ; 132-133 ; 239 ; 287 (n2) ; 313 ; 431 ; 545

φρόνησις : 128-130 ;

G.

genre : 80-83

H.

habitude(s) :

- h. prises (bonnes ou mauvaises) : 32 (n2) ; 146 ; 147 ; 277 ; 381 ; 382 ; 397 ; 401 ; 430 ; 438-439 (notes)
- habitude/accoutumance (ἔθος/*consuetudo*) : **385** ; 401 ; **402-405** ; 427 ; 437-440 ; 442

harmonie/concorde (ὁμολογία/συμφωνία ; *conuenientia*) : 312

- du tout et de ses parties : 45 ; **286-288** ; 423 ; 432 ; 435
- de l'individu avec l'extérieur (le monde, autrui) : 47 ; 105 ; 116-122 ; 259 (n1)

— dans la vie : 111 (n6) ; 276 ; 575 ; 577 ; 579-580

hypotypose : 415

I.

ignorance : 308 ; 310 ; **359-364**

impiété : 269 ; 277 ; 284

impulsion (ὄρμη) :

inaestimabile : **107** ; **110** ; 111 n8 ; 576 ; 589

inconséquence (accusation d') / *inconstantia* : 151 ; 155-157 ; 181 (n4) ; 182 ; 185 ; 187 ; 188

incorporels (*cf.* corps)

indifférence :

- attitude d'i. (ἀδιαφορία) : **160** ; **200 (n8)** ; 204 (n2) ; 226 ; **240-241** ; 357
- des choses : 76-78 ; 89 ; 90 ; 92 ; 139 sq. ; 150 ; 158-160 ; 175 ; **220** ; et *cf.* indifférents

indifférents (ἀδιάφορα/*indifferentes*) :

- catégorie des i. et division : **71-75** ; 77-78 ; (79-83) ; 84 ; 88 ; 89 ; 115 ; 124 ; 158-159 ; **199-204** ; 214 ; 217 ; 219 ; 230 ; 231 ; 232 ; 308 ; 366 ; 574 ; 576-577 ; 580-581 ; 585
- rapport au bonheur : (72 n3)
- réalités corresp. : 156-157 ; 190 (douleur) ; 201-203 (listes) ; 542 (rôles sociaux). *cf.* également indifférence
- identification des i. (*vs.* biens/maux) : 217-219 ; 220-224 ; 240 ; 328 ; 342 ; 343 ; 366-367 ; 403 ; 453 ; 483 ; 488 ; 496 ; 537
- distinction des i. : 74-75 ; 99 ; 140 ; 204-209 ; 585 *cf.* également préférable, préférence ; valeur
- appréciation des i. : 172 ; 173 ; 232 ; 261
- usage des i. : 210-213

intellectualisme : 359 ; 364 ; 368

intérêt (sentiment de son) : 47 ; 51 (n1) ; **54 sq.** ; **57-59** ; 61 ; 66 ; **292-295** (τὸ ἐμὸν συμφέρον) ; 298 ; 310 ; 314 ; 318 ; 320

intermédiaire (μεταξύ) : 71 ; 73-75 ; 78 ; 80 ; 88 ; 89 ; 148 ; 150 ; 214

J.

jugement de valeur / pratique d'évaluation :

- remarques méthodologiques : 7 ; 12-18 ; 22-23 ; **113-115** ; **116** ;
- termes utilisés : 31-34 ; 36 ; 244-262
- processus psychique en jeu (not. associé à l'action) : 37-38 ; 43 ; 45 ; 47 ; 48-49 ; 52-53 ; 57 ; 59 ; 90-91
- (reconnaissance) ; (règles)
- conformité du j. : 90 ; 105 ; 118 sq.
- règles du j. : 160-171
- et reconnaissance : 127-137 ; 173
- définition de l'individu : 206 ; 235-239
- erreur de j. : 62-65 et 122-125 (sp. passions) ; 269-272 ; 276-283 ; 284-285 ;

- et ses conséquences : *cf.* chap. 6, 2 (*cf.* également aliénation)
- et son traitement : *cf.* chap. 7

Justice : 98 ; **128-129** ; 205 ; 253 ; 312 ; 320 ; 547 ; **574**

K.

καθῆκον

- définition : 103-104
- distinction des κ. : 165-167
- / κατόρθωμα : 103 ; 166-167

κοινωνικός : 268 ; **290** ; 311

κοινωνία : **290** ; 312 ; 327 (n3) ; 550 (n2)

κρίμα : 246 ; 252 ; **254** ; 277 ; 372

κρίσις / κρίνω : 33 ; 34 ; 36 ; **62-63** ; 245 ; 246 ; **252-253** ; **255**

κνίκα : 167

L.

λεκτόν : 38 ; 44 ; 70-71 ; 378

loi (νόμος/*lex*) :

- norme de développement *vs* contrainte : 117 (n1) ; 121 (n1)
- loi cosmique : 221-222 ; **286** ; 536
- loi(s) positive(s) : 203 ; 297 ; 298 ; 304 (n2) ; 328 ; 347 ; 362 (notes) ; 524 ; 527 ; **543-553** ; 557-559 (notes) ; 560
- rapport loi de la raison-loi cosmique/positive(s) : 544 ; 545 ; 547

M.

maître (κύριος) : 329-347 *cf.* également έξουσία

malheur (δυροία ; κακοσδαιμονία)/malheureux : 182 ; 184 ; 185 ; 189-190 ; **269-278** ; 284 ; 286 ; 302 ; 341 ; 344 ; 345 ; 351 ; 367 (spéc. malheureux) ; 379 ; 380 ; 390 ; 439

matière (*vs* usage) : 210-211

mémoire : 423 ; 429 (n1) ; 436

métaphore

- définition et enjeux : 415 ; 448 ; 457-460
- m. dans le système stoïcien : 416
- m. de l'acteur : *cf.* acteur
- m. du théâtre (*theatrum mundi*) : 449 ; 460-471
- m. de l'archer : 119 ; 237 (n3)
- m. de la lettre de recommandation : 120
- m. de la cour du roi : 143-145
- m. diverses pour le rapport du profane au monde : 286-287
- m. de la digestion : 387
- m. de l'athlète : 404
- m. ludiques : 449
- m. des pensées de cire : 371 sq. ; 441
- m. platonicienne du bon boucher : 87

μέλετή=*meditatio*/μελετή-ω : 424 ; 429 (notes) ; 435 ; 487

monnaie d'échange (νόμισμα) : 245 (n14) ; **338-339**

moralité (καλόν/*honestas*) : 77-78 ; 9& ; 92 ; 104 ; 105 ; 128 ; 133

N.

Nature (φύσις) :

- etq. fondement (φύσει) : 27 ; 29 ; 35 ; **67** sq. ; 114 ; 160 ; 565 ; 570
 - critique : 74-75 (Ariston) ; 164-165 (Ariston) ; 176-178 (Sextus)
- etq. critère de distinction (conformité *κατὰ* /contrariété *παρὰ* /indifférence) : 90 ; 99-104 ; 109 sq. ; 128 ; 139 ; 141 ; 143 ; 144 ; (154-156) ; 166 ; 168 ; 172 ; 174-175 ; 204 ; 206 ; 208-209 ; 219 ; **220-223** ; 241 ; 280 ; 576 ; 577 ; 581 ; 583-584 ; 589-591 *cf.* également constitution
- / moralité : 104-105 : et *cf.* moralité
- nature de l'homme : **91-105** ; 115-116 ; 169-171 ; 285 ; 463 ; 546 ; 564 *cf.* également constitution
- nature cosmique : 55 ; 57 ; 125 ; **169-171** (**critère**) ; 222-223 ; 424 ; 479 ; 480 ; 577 (critère)
- « contre nature » : 125 ; 128 ; 133 ; 159 ; 283 ; 284-285 ; 288 ; 307

naturel(le) :

- = optimal : 13-14 ; 118-122 ; 133 ; 136 ; 193-194 ; 478 ; 523
- = qui découle logiquement des prémisses : 310 (comportement du voleur)
- = qui ressortit à l'économie cosmique : 257 ; 424
- = qui est ressortit à la nature de l'être en question : 311-312 ; 317 ; 328 (sociabilité)

O.

obligation : 531 ; **535** ; **552** ; **554-555** ; 558 ; 560 ; 565
οικείωσις : 29 ; **54-55** sq. ; 221 ; 284 ; **311-312** ; 548 ; 549

opportunité : 39 (n4) ; **172** ; **174** ; 247

P.

παρασκευή : 385 ; 428 (n2)

passions : **61-65** ; **122-130** ; 192 ; 275 ; 370 ; 407 ; 415-419

performance :

- d'un rôle (social) : 241 ; 315 ; 317 ; 320
- d'acteur comme modèle de comportement : 486 ; 490 ; **491-497** ; 498 ; 503 ; 507 ; 521
- p. d'acteur et p. cynique : **508-510**
- enjeux : 523 ; 525-528 ; 531 ; 536-541 ; 560 ; 561 ; 563

περιτροπή : **212** ; 434 ; 556 (*cf.* également « réserve ») :
personnage :

- comme archétype : 284 ; 448-450 ; 451-455 ; 520
- opposition / acteur : 492-496
- polytropie : 449 (n1) ; 467 ; 470 ; **474-476**
- pouvoir (rapports de ; relation de) : 7-12 ; **523-525** ; 528 ; 536 ; 538-539 ; **553-559** ; 560 ; 563 ; 565 ; 568 ; 569
- praemeditatio futurorum malorum* : 428-431
- préférables (*προηγμένα/praeposita*) : **143-146** et cf. également indifférents ; préférence ; bien(s)
 - une des categ. de division des êtres : 67 ; 76-77 ; 82 ; 89 ; 134 ; 138 ; 202 ; 204
 - rapport avec la nature : 99 ; 139 ; 166 cf. également nature
 - rapport avec la valeur : 35 ; **106-110** ; 112
 - vs. « dépréférable » : 73 ; 99 ; 107 ; 172
 - hétérogénéité / bien : 68 ; 78 ; 107-108 ; 119-120 : **140-142** ; 146 ; 161-164 ; 174 ; 233 et cf. règle
 - distinction des préférables : 100-103 ; 104
 - rapport avec bonheur : 142 ; 155
 - usage des p. (comportement, jugement) : 67 ; 68 ; 119-120 ; 160 ; 161-165 ; 173 (préférer, sélectionner, saisir)
 - rapport avec *καθήκον* : 103
 - refus/abandon de la catégorie de p. : 75 ; 159-160 ; 199 sq. ; 204 ; 472
 - catégorie ambivalente et « dangereuse » : 147 ; **150-157** ; 187 ; 190 ; 208
- préférence :
 - etq. critère de division des indifférents : 75
 - abandon du critère : 200 sq. ; **204-209** ; 230
 - etq. préférence personnelle : 351 ; 567
- présent : 430-431 (et n5)
- προαιρέσεις* : **215-216** ; **217-218** ; **219** ; **220** ; **224-230** ; **231-232** ; **232-233** ; **233-238** ; 241 ; 265 ; 268 ; 268 ; 282 ; 299 ; 318 ; 320 ; 341 ; 403 ; 496
- problématisation : 16-18 ; 265 ; 443 ; 552 ; 554 ; 559 ; 560 ; 563 ; 565
- progrès, progressant (*πρόκοπτων=proficiens*) : 197 ; 254 ; 259 ; 354-358 ; 368 ; 369 ; 375-377 ; 379 ; 383 ; 393 ; 395 ; 407 ; 424 ; 441 ; 443-444 ; 564
- προλήψεις* : 58 ; 153 ; 280-283
- Providence : 152 ; 156-157 ; 223 ; 462
- προσεπιδοξάζω* : 45-46 ; 260
- πρόσωπον*: lien avec schesis

Q.

qualité (éthique, de l'âme, de l'individu) : 36 ; 47 ; 61 ; 128 ; **130-136** ; 140 ; 145 ; 163 ; 167 ; 168 ; 171 ; 194 ; 203 ; 212 ; 217 ; 237 ; 238 ; 243 ; 251 ; 253 ; 254 ; 255 ; 374 ; 381 ; (438-439) ; 472 ; 533 ; 559 ; 566

R.

reconnaissance : 127-136 ; 173
règles (du jugement) : **160-173**

relation (véritable relation vs simple rapport) : 289 ; 290-294 ; 305 ; 311 ; 313 ; 318 ; **319-324** ; 324
répartition (*μέρισμος*) : 81 ; 96-97 ; 102 ; 142
réserve (avec) (*μεθ' ὑπεξαίρεσεως*) : **161** ; **164-165** ; **171-172** ; 205-207 ; 212 ; 241 ; 294 ; 552
rhétorique : **415-416** ; 436 ; 476 ; 490
résistance/résister :

- 10-12 ; 568-569
- appel à ne pas résister (*ἀντιποιεῖσθαι*) : 328 ; 343-344 ; 527
- effets de résistance : 512 ; 528 ; 531 ; 536-538 ; 539 ; 540-541

S.

sage (*σπουδαῖος* ; *σόφος* /*sapiens, bonus uir*) : 132 (et n2)

- vs fous : 132 sq. 315-317 ; 325-328

σχέσις : 314 sq.
subjectivation :

- processus de s. : 236 ; 241 ; 265 ; 267 ; 382 ; 443 ; 510
- motif de s. : **7-8** ; **11-12** ; **233-234** ; 242 ; 496 ; 518 ; 521 ; 566-568
- erronée : 289 ; 333 ; 337

 sympathie : 287-288

T / Θ

τιμά-ω : 33 ; 36 ; 60 ; 246-247 ; 572 ; 307-309 ; 341 ; 384
τιμή : 35 ; 111-112 ; 173 ; 246 ; 572-573 ; 575 ; 582-585 ; 588 ; 592
τόνος : cf. force
thérapie : 123-124 ; 391 ; 405 ; 568
tragédie, tragique (comme « catégories conceptuelles ») : 453-456
trouble (*ταραχή* ; *ἐνόχλησις*) :

- des profanes : 64 ; 124 ; 189-192 ; 250 ; 254 ; 256 ; **274-276** ; 277-278 ; 284 ; 308-310 ; 330 ; 337 ; 454 ; 513
- du disciple : cf. conviction
- occasion de : 345-348 ; 513
- absence de troubles : (cf. également bonheur ; liberté) : 226 ; 263 ; 265 ; 270 ; 518 ; 526 ; 551
- trouble opéré par le philosophe (dans les rapports de domination ; dans l'âme du disciple) : 518-519 ; 521 ; 528 ; 538 ; 561

τύφος : 409-413
tyran : 332 ; 348 ; 531-538 ; 546

θανυάζω : 237 ; 240 ; 246-247

U.

usage :

- u. des représentations : cf. *φαντασία*
- u. du présent : cf. présent

— perversions de l'u : *cf.* désir
ὑπόκρισις : 497-502
ὑπόληψις : 248-249 ; *cf.* δόγμα
utile (ὄφελος)/utilité (ὠφελεία) : *cf.* bien

V.

valeur(s) (les occurrences citées ne sont pas du tout exhaustives)

- à propos de notre actualité : 5-12
- concept structurant dans le syst. stoïcien pour exprimer le poids des choses : 106-115

- fondation des v. : 176-178 *cf.* nature
- appréciation à partir de la valeur : 169-171
- valeur de l'individu /jugement de v. : 127-133 ; 238-240

vertu (ἀρετή) (*vs* vice κακία) : 91-98 ; 128-130 et *cf.* bien

vice : *cf.* vertu, passions

victime : 306-310

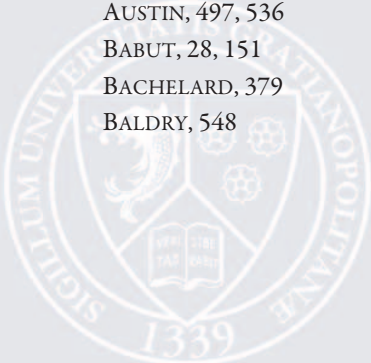
voleur : 291-296 ; 300

vrai (distinction /vérité) : 378-379

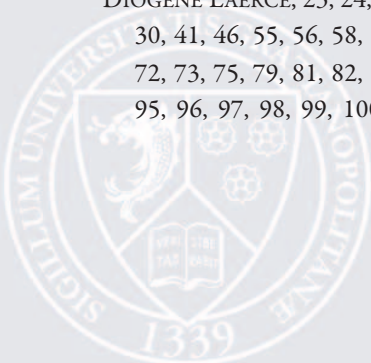


INDEX NOMINUM

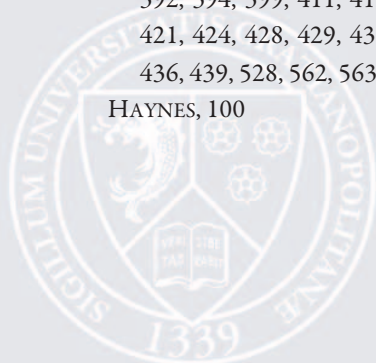
- ADKINS, 130, 572
 ALESSE, 23, 479
 ALEXANDRE D'APHRODISE, 23,
 35, 36, 60, 69, 92, 125, 287,
 312, 374, 584
 ALLEN, 145, 147
 ALTHUSSER, 8
 ANDRÉ, 413
 ANDRONICOS, 20, 23, 49, 52, 61,
 62, 64, 65, 129, 130, 574, 585,
 ANNAS, 17, 24, 27, 28, 40, 54,
 179, 181, 185, 488
 ANTIPATER, 21, 24, 103, 111,
 128, 177, 210, 326, 528, 575,
 582, 585, 587
 ANTISTHÈNE, 334, 335, 411, 421,
 451, 452, 455, 457, 463, 467,
 474, 475
 APICIUS, 413
 ARENDT, 555
 ARISTIPPE, 457, 460, 467, 475,
 477, 484
 ARISTON, 74, 75, 89, 151, 152,
 159, 160, 172, 200, 204, 210,
 231, 389, 456, 467, 471, 472,
 473, 474, 477, 480, 481, 484,
 490, 491, 501, 648
 ARISTOPHANE, 426, 573
 ARISTOTE, 3, 27, 39, 87, 88, 100,
 106, 111, 129, 132, 148, 149,
 157, 158, 177, 215, 216, 290,
 297, 300, 301, 312, 370, 406,
 410, 415, 438, 454, 458, 468,
 487, 499, 500, 501, 502, 562,
 573, 577
 ARNIM, 23, 30, 54, 72, 73, 94,
 129, 167, 575, 579, 582
 ATHÉNÉE, 102, 313, 338, 456,
 468
 AUSTIN, 497, 536
 BABUT, 28, 151
 BACHELARD, 379
 BALDRY, 548
 BANATEANU, 311, 312
 BARNES, 28, 69, 145, 393, 528
 BARNOUW, 44
 BELLINCIONI, 479
 BÉNATOUÏL, 13, 17, 18, 30, 34,
 35, 37, 40, 41, 47, 51, 99, 102,
 106, 108, 112, 120, 158, 171,
 184, 185, 197, 203, 205, 208,
 209, 210, 214, 215, 263, 282,
 298, 303, 307, 327, 351, 367,
 368, 372, 398, 400, 410, 421,
 446, 488, 509, 511, 517, 527,
 529, 533, 535, 540, 547, 553,
 560, 561, 562, 563, 568, 574,
 576, 578, 579, 581, 582, 583,
 585, 586, 590
 BENVENISTE, 572
 BILLERBECK, 396, 398, 508
 BION, 460, 467, 473, 475, 477,
 484, 491
 BOBONICH, 370
 BOBZIEN, 215, 216, 287
 BONHÖFFER, 249, 25
 BOUFFARTIGUE, 490 (n1)
 BOUTTIER, 526, 621
 BOYS-STONES, 313
 BRANCACCI, 421, 455, 475, 621
 BRÉHIER, 38, 70, 217, 240, 301,
 403, 410, 411, 413, 532
 BRENNAN, 43, 44, 51, 166, 562
 BRINK, 54
 BRISSON, 85, 86, 87, 88, 147, 362,
 426
 BROUWER, 229
 BRUGÈRE, 11
 BRUN, 414
 BRUNSCHWIG, 23, 28, 30, 37, 38,
 40, 44, 49, 62, 65, 69, 70, 81,
 84, 94, 95, 108, 122, 123, 131,
 133, 145, 161, 163, 171, 180,
 206, 207, 212, 229, 239, 281,
 294, 348, 363, 388, 418, 419,
 506, 516, 562, 576, 584, 588
 BRUNT, 550
 BURNET, 462
 BURNS, 503, 504
 BUTLER, 11, 569
 BÜTTGEN, 279
 CALAME, 415, 452
 CAMPBELL, 370
 CANETTI, 380
 CARLIER, 452
 CARNÉADE, 26, 91, 103, 151,
 153, 180, 181, 210
 CASSIN, 301, 302, 410, 421
 CASSIUS, 338, 398, 550
 CHANTRAINE, 64, 110, 249, 253,
 254, 297, 298, 360, 499, 573
 CHAUMARTIN, 557
 CHEVALLIER, 529
 CHIESA, 135, 609
 CHRYSIPPE, 21, 23, 26, 35, 39, 44,
 52, 62, 65, 80, 84, 87, 103,
 123, 124, 130, 147, 153, 154,
 156, 158, 160, 161, 167, 169,
 170, 177, 184, 204, 208, 210,
 216, 229, 287, 289, 297, 339,
 353, 359, 360, 366, 416, 452,
 456, 460, 462, 467, 476, 477,
 478, 545, 548, 560
 CICÉRON, 3, 21, 23, 24, 25, 26,
 27, 28, 30, 33, 34, 35, 38, 39,
 42, 43, 46, 48, 49, 50, 51, 52,
 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61,
 62, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 79,
 88, 90, 91, 96, 97, 100, 101,
 102, 103, 107, 108, 109, 111,
 112, 116, 117, 118, 119, 120,
 121, 122, 123, 124, 125, 127,
 128, 132, 141, 143, 145, 146,
 150, 151, 152, 153, 155, 157,
 158, 159, 163, 165, 168, 170,
 174, 176, 178, 179, 180, 181,
 182, 183, 184, 185, 186, 187,
 188, 189, 190, 191, 192, 193,
 196, 200, 204, 263, 264, 279,



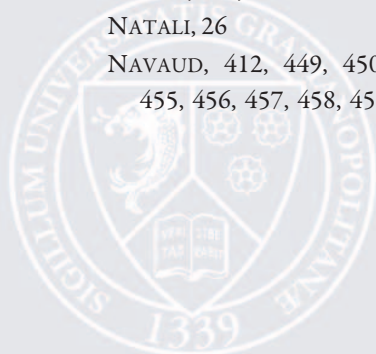
- 281, 285, 287, 297, 311, 316,
349, 362, 363, 374, 405, 428,
431, 432, 444, 449, 456, 460,
467, 468, 476, 477, 478, 479,
480, 481, 497, 498, 499, 528,
544, 545, 547, 548, 555, 557,
573, 574, 576, 584, 587, 588,
589, 590, 591, 592
- CLÉANTHE, 21, 70, 84, 123, 129,
160, 165, 169, 177, 184, 366,
374, 405, 547, 574
- COOPER, 17, 365, 418
- CORNFORD, 85, 462
- CORTI, 53
- CRATÈS, 159, 160, 409, 411, 490
- DARBO-PESCHANSKI, 291, 296,
304
- DE LACY, 55, 62, 63, 64, 145,
229, 360, 373, 418, 452, 456,
480
- DECLÉVA CAIZZI, 316, 411, 474
- DELATTE, 173, 487
- DELEUZE, 5, 17, 18, 117, 236,
278, 279, 345, 346, 351, 497
- DEMONT, 462
- DENIZOT, 346
- DENYS D'HALICARNASSE, 415
- DERRIDA, 5, 458, 459
- DESCARTES, 7, 230, 234, 517,
554
- DESCLOS, 87, 108, 302, 506, 515,
516
- DESCOMBES, 8
- DESROCHES, 352, 399, 622
- DEWEY, 16, 604
- DIDEROT, 498, 604
- DIHLE, 228
- DIOGÈNE DE BABYLONE, 21, 24,
34, 103, 128, 129, 168, 170,
528, 549, 574, 582, 585, 586,
588, 575, 583, 585, 588
- DIOGÈNE DE SÉLEUCIE, 216
- DIOGÈNE LAËRCE, 23, 24, 26, 28,
30, 41, 46, 55, 56, 58, 62, 63,
72, 73, 75, 79, 81, 82, 84, 93,
95, 96, 97, 98, 99, 100, 102,
103, 108, 109, 110, 111, 112,
116, 117, 129, 132, 140, 147,
159, 160, 162, 163, 167, 168,
177, 214, 221, 233, 373, 574,
576, 577, 578, 580, 582, 584,
586, 587, 588, 591
- DIOGÈNE DE SINOPE, 160, 226,
335, 338, 339, 366, 411, 421,
439, 474, 509, 527, 545
- DIXON, 550
- DODDS, 359
- DORANDI, 23, 125, 285, 545
- DROSS, 415, 416, 418, 438, 457
- DUDLEY, 411
- DUHEM, 495
- DUHOT, 136, 287, 334
- DUPONT, 413, 434, 448, 457,
471, 498, 499, 503, 506, 514,
542
- DURAS, 64
- DURKHEIM, 32
- ECO, 5
- EHRENBERG, 8
- EL MURR, 85, 86
- ELSE, 499, 623
- ENGBERG-PEDERSEN, 30, 418
- ENGEL, 535
- ÉPICTÈTE, 3, 15, 17, 19, 39, 46,
47, 48, 49, 56, 57, 58, 59, 64,
125, 134, 142, 153, 158, 159,
161, 163, 170, 172, 173, 194,
197, 198, 199, 200, 201, 202,
203, 204, 207, 208, 209, 210,
211, 212, 213, 214, 215, 216,
217, 218, 219, 220, 222, 224,
225, 226, 227, 229, 230, 231,
232, 233, 235, 236, 237, 240,
241, 242, 244, 245, 246, 247,
248, 249, 250, 251, 252, 253,
254, 255, 256, 257, 259, 260,
261, 263, 264, 265, 267, 268,
270, 271, 272, 273, 274, 275,
276, 277, 278, 279, 280, 281,
282, 283, 284, 285, 289, 290,
291, 292, 293, 294, 295, 296,
297, 298, 299, 300, 301, 302,
303, 304, 305, 306, 307, 308,
309, 310, 311, 312, 313, 314,
315, 316, 317, 318, 319, 320,
321, 323, 324, 325, 326, 327,
328, 330, 331, 332, 333, 334,
335, 336, 337, 338, 339, 340,
341, 342, 343, 344, 345, 346,
347, 348, 351, 354, 355, 357,
359, 360, 361, 362, 363, 364,
365, 366, 367, 368, 369, 371,
372, 373, 374, 375, 377, 379,
381, 382, 385, 386, 387, 389,
391, 392, 393, 394, 396, 397,
398, 401, 402, 404, 405, 406,
407, 411, 412, 418, 419, 420,
421, 422, 423, 424, 425, 426,
427, 428, 430, 431, 432, 435,
440, 441, 445, 446, 448, 449,
450, 451, 453, 454, 455, 456,
457, 460, 462, 467, 471, 472,
474, 481, 482, 483, 484, 485,
486, 487, 489, 490, 491, 492,
493, 494, 495, 496, 497, 498,
501, 502, 503, 505, 507, 508,
509, 510, 512, 513, 514, 516,
517, 518, 519, 520, 523, 524,
525, 526, 527, 529, 530, 534,
535, 540, 541, 543, 545, 546,
547, 549, 550, 551, 555, 559,
561, 563, 566, 568, 569, 573
- ÉPICURE, 39, 181, 182, 210, 299,
314, 318, 432, 526
- ERLER, 426
- ERSKINE, 549, 560
- FERGUSON, 474
- FIASSE, 312
- FICK, 415
- FINLEY, 297, 579
- FISCHBACH, 279
- FORTENBAUGH, 26, 54, 182, 499
- FOUCAULT, 5, 7, 8, 9, 11, 12, 13,
16, 17, 18, 212, 234, 236, 297,
313, 326, 327, 328, 351, 352,
353, 380, 386, 390, 396, 399,
413, 421, 428, 431, 435, 436,



- 437, 438, 439, 440, 517, 524,
526, 534, 554, 562, 563
- FREDE, 44, 122, 145
- FRONTEROTTA, 147, 149
- FRONTISI-DUCROUX, 416, 426,
457, 459, 471
- FUENTES GONZALES, 467, 473,
474
- FUJISAWA, 147
- GALLO, 526
- GARCIA GONZALES, 474
- GARNSEY, 297
- GERNET, 6, 114
- GHIRON-BISTAGNE, 457, 471
- GIAVATTO, 249, 255, 260, 311,
436, 477
- GILL, 391, 452, 480, 517, 562
- GIUSTA, 25, 54
- GOLDSCHMIDT, 69, 120, 145,
147, 157, 173, 188, 281, 363,
374, 406, 478, 484, 496, 544
- GÖRANSSON, 25, 26
- GÖRGEMANNS, 54
- GÖRLER, 122, 574, 578, 582, 585
- GOULET-CAZÉ, 24, 39, 40, 44,
48, 49, 53, 54, 75, 125, 158,
159, 160, 167, 168, 260, 267,
285, 311, 313, 339, 372, 373,
387, 388, 398, 399, 411, 439,
545, 562
- GOURINAT, 24, 25, 38, 39, 44, 49,
79, 81, 83, 84, 135, 145, 161,
204, 205, 215, 216, 229, 230,
241, 255, 281, 287, 316, 349,
353, 363, 369, 370, 386, 392,
393, 448, 528, 562
- GRAVER, 197
- GRIMAL, 535
- GUATTARI, 278, 345, 346, 497
- HADOT, 32, 125, 205, 210, 215,
219, 230, 250, 257, 275, 311,
351, 352, 353, 386, 388, 390,
392, 394, 399, 411, 412, 413,
421, 424, 428, 429, 431, 435,
436, 439, 528, 562, 563
- HAYNES, 100
- HEGEL, 11, 349
- HEMPEL, 495
- HIÉROCLÈS, 3, 15, 21, 23, 29, 30,
54, 55, 58, 61, 303, 311, 326,
327
- HIJMANS, 386
- HOMÈRE, 64, 111, 284, 321, 449,
452, 475, 498, 499, 516, 570,
573, 577
- HORKHEIMER, 553
- HUMBERT, 28, 52, 62, 116, 123,
127, 128, 182, 189, 298, 360,
431, 432
- IERODIAKONOU, 388, 487, 548
- ILDEFONSE, 40, 41, 44, 49, 50, 51,
169, 230, 234, 235, 362, 363,
391, 517
- IMBERT, 38, 44, 378, 379, 515
- INWOOD, 23, 25, 26, 30, 39, 40,
43, 44, 54, 99, 145, 177, 229,
312, 388, 418, 436, 438, 556,
562, 587
- IOPPOLO, 418, 472, 477
- IRWIN, 181, 185, 197, 444
- ISNARDI PARENTE, 30
- JACQUES, 515, 516, 517
- JAFFRO, 5, 595
- JAGU, 359, 362
- JOUANNA, 506
- KANT, 7, 106, 234
- KERFERD, 30, 37, 44
- KIDD, 3, 23
- KÜHN, J., 34, 111, 575, 578
- KÜHN, W., 48, 54, 55, 56, 58,
312
- LA BOÉTIE, 279, 526, 605, 614
- LABARRIÈRE, 38, 301, 302
- LAFRANCE, 147, 626
- LAURAND, 17, 126, 132, 270,
287, 297, 298, 313, 326, 327,
328, 385, 396, 440, 526, 536,
544, 545, 547, 548, 549, 550,
551, 552, 554, 557, 560, 562
- LE BLANC, 11
- LE BOULLUEC, 145
- LE GUEN, 130, 457, 468, 503
- LEBEDEV, 25
- LEFEBVRE, 312, 349
- LESKY, 499
- LEVI, 415
- LÉVY, 17, 18, 24, 26, 27, 54, 91,
123, 126, 151, 157, 180, 181,
188, 270, 297, 313, 316, 326,
327, 351, 415, 421, 477, 479,
480, 517, 548, 550, 574, 577,
582, 585
- LISCU, 23, 28
- LLOYD, 65, 458
- LONG, 3, 17, 23, 24, 29, 30, 37,
39, 40, 41, 54, 62, 70, 81, 94,
100, 122, 129, 130, 145, 158,
185, 200, 215, 216, 315, 378,
448, 499, 547, 582, 583, 587
- LORAUX, 31, 439, 452, 569
- LUCIANI, 523
- LUCIEN, 158, 415, 463, 468, 469,
470, 572
- MAC ALDINON, 528
- MAC MULLEN, 339, 529, 555,
556, 557, 558, 559
- MAGDELAIN, 555
- MALDONADO DE LIZALDE, 542,
550
- MANNONI, 507
- MANSFELD, 24, 25, 75, 129, 312
- MARC AURÈLE, 3, 15, 17, 19, 32,
45, 55, 57, 123, 131, 161, 163,
197, 198, 199, 200, 201, 202,
203, 204, 205, 206, 207, 208,
209, 211, 212, 213, 219, 220,
221, 222, 223, 224, 225, 226,
227, 228, 229, 230, 231, 233,
235, 238, 239, 240, 241, 244,
245, 246, 247, 248, 249, 250,
251, 252, 253, 254, 255, 256,
257, 258, 259, 260, 261, 263,
264, 267, 270, 271, 272, 274,
276, 277, 280, 282, 284, 285,
286, 287, 288, 291, 300, 301,
302, 303, 308, 309, 310, 311,
312, 313, 323, 353, 354, 359,
360, 361, 362, 363, 367, 369,



- 371, 380, 389, 390, 391, 392,
394, 395, 397, 398, 400, 401,
402, 405, 406, 407, 408, 409,
410, 411, 412, 413, 414, 415,
417, 419, 420, 421, 422, 423,
424, 425, 426, 427, 428, 429,
430, 431, 432, 433, 434, 436,
438, 439, 444, 456, 463, 466,
469, 470, 471, 472, 477, 503,
513, 517, 527, 535, 545, 566
- MARTIN, 599
- MAUSS, 7, 234, 235
- MEDINA, 474
- MEHL, 497
- MEINEKE, 25, 34, 64, 98, 111,
575, 582, 583, 586
- MELCHIOR-BONNET, 298
- MERLEAU-PONTY, 553, 606
- MICHEL, 13, 18, 26, 145, 188,
352, 524, 554
- MICHON, 234
- MIGNUCCI, 69
- MILLAR, 536, 555, 561
- MITSI, 388
- MITTON, 298
- MOLES, 545
- MONIME, 411
- MONTANARI, 352, 628
- MONTEILS-LAENG, 122, 197,
359, 360, 364, 369
- MONTONERI, 84
- MOUTSOPOULOS, 9
- MOUZE, 508
- MUSONIUS, 3, 15, 17, 19, 125,
126, 198, 199, 201, 203, 204,
208, 216, 270, 276, 284, 285,
296, 297, 313, 314, 325, 326,
327, 330, 342, 367, 377, 384,
385, 386, 389, 390, 398, 399,
400, 401, 437, 438, 442, 520,
527, 534, 535, 536, 545, 549,
550, 563
- NANCY, 468, 497
- NATALI, 26
- NAVAUD, 412, 449, 450, 451,
455, 456, 457, 458, 459, 460,
461, 462, 463, 464, 468, 469,
470, 475, 479, 482, 490, 496,
498, 499
- NÉDONCELLE, 457
- NEWMAN, 436
- NICOLE, 31, 497
- NUSSBAUM, 38, 122, 123, 186,
229, 275, 353, 388, 390, 418,
419, 437, 516, 535, 562
- OBINK, 548, 549
- PACHET, 348
- PANACCIO, 135
- PANETIUS, 595
- PASOLINI, 278
- PATERA, 426
- PAVIE, 431, 436
- PELLUCHON, 10
- PEMBROKE, 30, 54, 315
- PÉTRONE, 413
- PHILLIPSON, 54
- PHILODÈME, 23, 125, 167, 285,
313, 526, 538, 545, 548
- PIAGET, 427
- PIGEAUD, 8, 65, 356, 360, 506
- PLATON, 9, 28, 34, 38, 39, 74, 84,
85, 86, 87, 88, 89, 106, 122,
131, 135, 147, 148, 149, 150,
177, 197, 229, 359, 360, 361,
362, 364, 379, 385, 390, 413,
421, 426, 451, 456, 460, 462,
463, 464, 465, 466, 474, 497,
499, 506, 508, 515, 516, 562,
572, 577, 578, 587, 588
- PLINE L'ANCIEN, 414, 556, 558
- PLINE LE JEUNE, 556, 558
- PLOTIN, 132, 462, 601, 629, 639
- PLUTARQUE, 3, 23, 28, 30, 36, 40,
41, 54, 58, 72, 92, 119, 125,
129, 133, 142, 143, 146, 147,
151, 153, 154, 155, 156, 157,
158, 167, 174, 204, 230, 281,
311, 348, 353, 358, 362, 374,
385, 386, 415, 424, 425, 431,
437, 452, 461, 462, 467, 468,
499, 501, 504, 526, 557, 574,
587
- POHLENZ, 54, 56, 65, 334
- POLLITT, 130
- POMEROY, 26
- PONCELET, 28, 588
- POPPER, 178
- POSIDONIUS, 3, 15, 18, 21, 23, 24,
62, 102, 229, 287, 418, 419,
468
- PRAECHTER, 30
- QUIGNARD, 415
- RABOW, 428, 429
- RADICE, 23, 30, 578, 579
- REESOR, 37
- REINHARDT, 287
- RENAUT, 2, 34, 572
- REVAULT D'ALLONNES, 279, 553
- REYDAMS-SCHILS, 17, 25, 30,
186, 197, 315, 326, 379, 423,
517, 549, 562, 563
- RICH, 474
- RICŒUR, 312, 458, 459
- RIST, 65
- ROLKE, 477
- ROMEYER-DHERBEY, 24, 161,
287, 349
- ROUSSEAU, 279
- RUSSELL, 523
- SAMBURSKY, 373
- SCALTSAS, 17, 83, 365, 396, 426,
487, 488
- SCARPAT, 526
- SCHENKELD, 145
- SCHNAPP-GOURBEILLON, 452
- SCHNIEWIND, 132
- SCHOFIELD, 28, 44, 122, 177,
180, 181, 339, 396, 544, 545,
547, 548, 560, 588
- SEDLEY, 3, 23, 37, 40, 62, 70, 81,
83, 122, 145, 158, 582, 583,
596
- SELLARS, 17, 155, 177, 352, 353,
354, 366, 386, 387, 388, 392,
405, 435, 436, 437, 438, 440,
563
- SÈNÈQUE, 3, 15, 19, 40, 41, 42,
54, 58, 64, 69, 70, 92, 125,

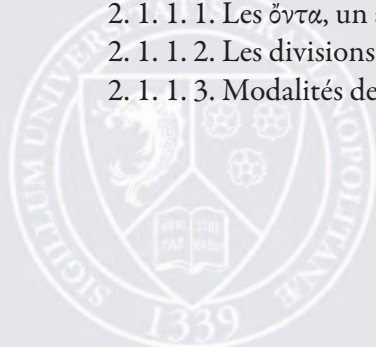


- 130, 153, 158, 159, 161, 197,
198, 199, 201, 202, 203, 208,
212, 213, 217, 223, 224, 229,
267, 353, 354, 355, 356, 357,
370, 376, 380, 386, 387, 388,
389, 396, 401, 402, 418, 419,
421, 428, 429, 431, 436, 437,
438, 439, 443, 448, 452, 463,
469, 470, 487, 498, 506, 509,
517, 527, 535, 539, 545, 551,
552, 554, 556, 566
- SEXTUS EMPIRICUS, 23, 28, 36,
38, 44, 48, 49, 68, 70, 71, 72,
73, 75, 78, 79, 80, 82, 83, 92,
93, 94, 95, 96, 97, 107, 108,
109, 110, 112, 122, 123, 139,
140, 141, 152, 159, 165, 167,
169, 176, 177, 178, 200, 214,
231, 232, 287, 362, 378, 380,
448, 472, 490, 570, 584
- SHAKESPEARE, 412, 449, 457,
461, 606, 620, 628
- SHARPLES, 155, 186, 354
- SNELL, 462
- SOCRATE, 81, 85, 86, 87, 114,
131, 148, 155, 256, 302, 343,
364, 385, 412, 425, 426, 449,
455, 457, 463, 473, 531, 533,
535, 537, 538, 546, 551, 553
- SOETARD, 16
- SONKOWSKY, 502
- SORABJI, 123, 155, 354, 388, 418,
562
- SPANNEUT, 16
- SPINOZA, 117, 126, 279, 440
- STARR, 524, 535
- STEVENS, 40, 41, 49, 418
- STOBÉE, 3, 20, 23, 24, 25, 28, 30,
34, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 44,
49, 50, 52, 58, 61, 62, 63, 64,
67, 68, 71, 72, 73, 75, 77, 79,
83, 90, 92, 93, 95, 96, 97, 98,
99, 100, 101, 102, 103, 104,
107, 108, 109, 110, 111, 112,
122, 123, 124, 125, 128, 129,
131, 132, 139, 140, 141, 142,
143, 144, 147, 159, 160, 161,
163, 166, 167, 168, 170, 172,
177, 179, 200, 207, 214, 215,
216, 233, 243, 246, 255, 273,
284, 287, 294, 296, 305, 311,
312, 326, 372, 373, 374, 385,
473, 505, 545, 547, 549, 573,
574, 575, 576, 578, 580, 581,
582, 583, 584, 585, 586, 587,
588, 590, 591, 592
- STRIKER, 44, 54, 122, 177, 180,
181
- TCHERNIA, 414
- TÉLÈS, 272, 411, 460, 461, 467,
473, 474, 475, 484, 490, 491
- THIERRY, 315, 619
- TIELEMAN, 619
- TOCQUEVILLE, 298
- TRAPP, 560
- TRÉDÉ, 464, 465, 466, 470
- TREGGIARI, 542, 550
- TSEKOURAKIS, 75, 132
- VALENTE, 132
- VAN STRAATEN, 229, 479
- VANDER WAERDT, 549
- VEGETTI, 460, 496
- VEILLARD, 2, 489, 528, 563
- VERBEKE, 229, 374, 587
- VERNANT, 31, 130, 452, 462
- VEYNE, 125, 197, 213, 356, 443,
485, 595, 596
- VIANO, 24, 26, 596
- VIENNET, 431
- VILLERS, 550
- VOELKE, 39, 44, 123, 228, 229,
286, 353, 359, 373, 374, 390,
416, 435, 480, 562
- VOGT, 560
- WATZLAWICK, 446
- WILES, 499
- WILIPERT, 474
- WILLIAM, 594, 595, 598, 599
- WILLIAMS, 130, 371
- WOERTHER, 499
- WOLFF, 210, 301
- XÉNOPHON, 385, 431, 460, 463
- ZELLER, 54
- ZÉNON, 15, 17, 18, 21, 23, 24, 26,
39, 44, 62, 65, 70, 74, 83, 102,
129, 143, 145, 151, 153, 159,
160, 167, 169, 177, 184, 189,
207, 208, 285, 289, 313, 338,
351, 416, 421, 449, 456, 472,
476, 548, 560, 574, 585
- ZUCHELLI, 499



Table des matières

REMERCIEMENTS	2
LISTE DES ABRÉVIATIONS	3
INTRODUCTION	5
PREMIÈRE PARTIE	21
CARACTÉRISTIQUES ET LIMITES DU « DISPOSITIF D'ÉVALUATION » DANS LE STOÏCISME HELLÉNISTIQUE	21
INTRODUCTION	21
CHAPITRE 1	
« ÉVALUATION », DÉFINITION ET PORTÉE DU PROCESSUS DANS LA PENSÉE STOÏCIENNE	31
1. 1. DES TERMES ET DES NOTIONS POUR EXPRIMER LA PRATIQUE D'ÉVALUATION	33
1. 2. UN PROCESSUS PSYCHIQUE ANTHROPOLOGIQUEMENT STRUCTURANT	37
1. 2. 1. L'assentiment donné à une « représentation hormétique » (φαντασία ὁρμητική)	37
1. 2. 1. 1. Validation d'un sentiment de convenance	44
1. 2. 1. 2. Une opinion contraignante et structurante	49
1. 2. 2. Un processus qui s'inscrit dans une théorie générale du comportement animal caractérisé par la recherche de son propre intérêt	54
1. 3. DES PRATIQUES ET DES COMPORTEMENTS	59
1. 3. 1. La discrimination de son environnement	60
1. 3. 2. Le comportement passionnel	61
CONCLUSION	65
CHAPITRE 2	
UN PROCESSUS NORMÉ ET ÉTHIQUEMENT QUALIFIÉ QUI STRUCTURE L'ÉTHIQUE	67
2. 1. L'ÉVALUATION EST UN PROCESSUS NORMÉ AU SENS OÙ LA DIFFÉRENCE AXIOLOGIQUE EST FONDÉE EN NATURE	67
2. 1. 1. La division stoïcienne du réel	68
2. 1. 1. 1. Les ὄντα, un aspect du « quelque chose »	69
2. 1. 1. 2. Les divisions du réel, entre tripartition et bipartition	71
2. 1. 1. 3. Modalités de l'opération	75



2. 1. 1. 4. Remarques à propos des enjeux de la référence aux ὄντα	89
2. 1. 2 La division stoïcienne du réel se fonde sur une perspective anthropologique qui met en œuvre une certaine conception de la nature humaine	91
2. 1. 2. 1. La dimension anthropologique des deux critères	91
2. 1. 2. 2. Conséquences et implications	104
2. 1. 3. ἀξία, un concept structurant pour exprimer la valeur objective des choses	105
2. 1. 3. 1. Les caractéristiques d'un concept structurant	106
2. 1. 3. 2. ἀξία et le poids des choses	110
2. 1. 3. 3. ἀξία et jugement : des concepts qui ne sont pas sur le même plan	113
2. 1. 4. Premières conclusions sur le caractère normé du processus	115
2. 2. LE STATUT DE LA NORME : RÈGLE DE FONCTIONNEMENT OU IMPÉRATIF ?	116
2. 2. 1. La conformité du jugement à la différence des choses – un jugement selon la valeur (κατ' ἀξίαν) – est naturelle à l'homme	118
2. 2. 2. Le désaccord entre la différence des choses et le jugement – lisible dans la passion – est caractéristique du comportement de la plupart	122
2. 2. 3. Une réponse ambivalente à la question du statut de la norme	126
2. 3. RÉCIPROQUEMENT, UN PROCESSUS ÉTHIQUEMENT QUALIFIÉ QUI PERMET DE FAIRE DU JUGEMENT L'ARGUMENT D'UNE RECONNAISSANCE PAR SES PAIRS	127
2. 4. JUGEMENT DE VALEUR ET RECONNAISSANCE	134
2. 4. 1. Bien juger, c'est reconnaître	134
2. 4. 2. Bien juger, c'est être reconnu	135
2. 4. 3. Le double statut du jugement : processus d'évaluation et objet d'évaluation	136
CONCLUSIONS PROVISOIRES	136
CHAPITRE 3	
AXIOLOGIE STOÏCIENNE ET RÈGLES DU JUGEMENT	138
3. 1. LA DISTRIBUTION STOÏCIENNE DE LA DIFFÉRENCE	139
3. 1. 1. A propos de l'extension des catégories : relégation dans l'indifférence de tout ce qui ne relève pas du vice ou de la vertu	139
3. 1. 2. A propos des partages pertinents : privilège de la distinction entre ἀγαθὰ et προηγμένα	140
3. 1. 3. Invention d'une catégorie conceptuelle appropriée : le « préférable »	143
3. 2. UNE RÉPARTITION DES RÉALITÉS POUR LE MOINS PARADOXALE	146
3. 2. 1. Une rupture à l'égard de l'axiologie traditionnelle	146
3. 2. 2. Un contre pied manifeste par rapport au traitement classique de la question	147
3. 2. 3. Une réception critique	150
3. 2. 3. 1. Accusation de plagiat	151
3. 2. 3. 2. Accusation d'inconséquence et d'incongruité	152
3. 2. 4. La réappropriation d'un héritage cynique	158



3. 3. LES RÈGLES DU JUGEMENT DE VALEUR : L'AXIOLOGIE EST-ELLE À MÊME DE DONNER UNE NORME POSITIVE POUR LE JUGEMENT ?	160
3. 3. 1. Règle de non confusion entre deux états de la valeur	161
3. 3. 2. La règle d'appréciation en fonction des circonstances	164
3. 3. 2. 1. L'axiologie, à elle seule, ne permet pas de fonder une règle d'action : la conformité à la nature n'est pas un argument suffisant pour une sélection	165
3. 3. 2. 2. Au-delà de la nature ? Réaffirmation du rôle critériologique de la nature du tout et dépassement d'une conception étroitement normative de la nature humaine	169
3. 3. 2. 3. Remarques complémentaires	171

CONCLUSION	174
------------	-----

CHAPITRE 4

LA PORTÉE STRATÉGIQUE DE L'AXIOLOGIE STOÏCIENNE : LE « DISPOSITIF D'ÉVALUATION » RÉPOND À LA QUESTION DU BONHEUR

4. 1. AXIOLOGIE ET PROJET DE VIE	176
4. 1. 1. La fixation des valeurs. Le témoignage de Sextus Empiricus	176
4. 1. 2. Une certaine distribution de la valeur. La perspective cicéronienne	178

4. 2. L'AMBIVALENCE DE LA DISTRIBUTION STOÏCIENNE DE LA VALEUR DU POINT DE VUE CICÉRONIEN	180
4. 2. 1. le bonheur comme critère d'analyse de la distribution axiologique	180
4. 2. 2. le primat de la solution stoïcienne	181
4. 2. 3. Les limites de la solution stoïcienne, reformulation cicéronienne du problème	186
4. 2. 3. 1. Une cohérence purement verbale. L'accusation de formalisme (1)	187
4. 2. 3. 2. Une solution humainement indisponible	187
4. 2. 3. 3. Un dispositif sans effectivité. L'accusation de formalisme (2)	189

CONCLUSION	193
------------	-----

CONCLUSION	193
------------	-----

DEUXIÈME PARTIE

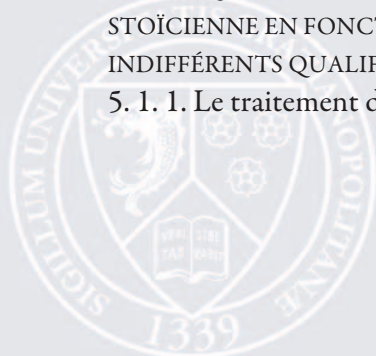
MODALITÉS ET ENJEUX DE LA RÉAPPROPRIATION ROMAINE : LE « DISPOSITIF D'ÉVALUATION » À L'ÉPREUVE DU RÉEL

INTRODUCTION	196
--------------	-----

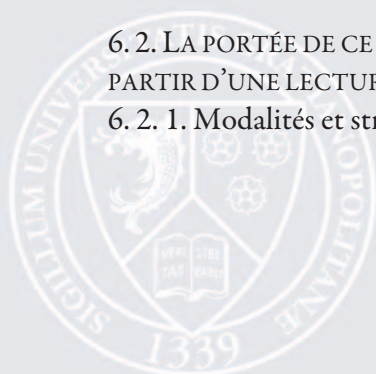
CHAPITRE 5

ÉVOLUTION DANS LES ÉLÉMENTS CARACTÉRISTIQUES DU « DISPOSITIF D'ÉVALUATION » CHEZ ÉPICTÈTE ET MARC AURÈLE

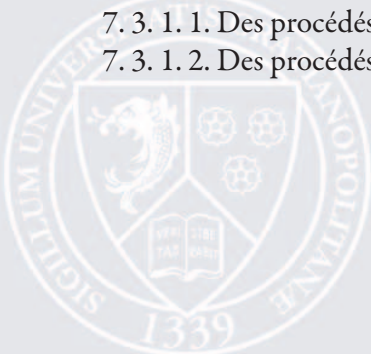
5. 1. LA QUESTION DES PARTAGES AXIOLOGIQUES : REFORMULATION BIPARTITE DE L'AXIOLOGIE STOÏCIENNE EN FONCTION DE CONCEPTS NOUVEAUX ET INTÉRÊT EXCLUSIF POUR DES INDIFFÉRENTS QUALIFIÉS INDÉPENDAMMENT DE LA CATÉGORIE DES « PRÉFÉRABLES »	199
5. 1. 1. Le traitement des indifférents	200



5. 1. 1. 1. Maintien de la distinction entre des « indifférents » – requalifiés par Épictète en « choses qui ne dépendent pas de nous » – et ce qui relève des biens et des maux	201
5. 1. 1. 2. La restriction du traitement aux indifférents « qualifiés »	202
5. 1. 1. 3. Maintien de la différence entre des « choses qui ne dépendent pas de nous » malgré l’abandon du critère de la préférence	204
5. 1. 1. 4. Évolution des préoccupations	209
5. 1. 2. Reformulation bipartite en fonction de concepts nouveaux	213
5. 1. 2. 1. La reformulation en fonction de ἐφ’ ἡμῖν et προαίρεσις	213
5. 1. 2. 2. Le devenir de cette reformulation chez Marc Aurèle	220
5. 1. 3. Les enjeux philosophiques d’une telle reformulation	231
5. 1. 3. 1. Une fonction pédagogique	231
5. 1. 3. 2. Une structure conceptuelle plus économe qui radicalise la distinction entre deux types de réalités	232
5. 1. 3. 3. Une reformulation qui dessine un certain motif de subjectivation associé à la capacité d’évaluer	233
5. 1. 3. 4. Une reformulation qui fait référence à des « types » éthiques	242
5. 2. LA QUESTION DU PROCESSUS	243
5. 2. 1. Évolution dans l’expression de l’évaluation chez Épictète et Marc Aurèle	244
5. 2. 1. 1. Permanence et évolution du vocabulaire : les termes tombés en désuétude	245
5. 2. 1. 2. Δόγμα et ὑπόληψις, deux expressions du « jugement de valeur »	247
5. 2. 1. 3. Κριμα, κρίσις, κρίνω, διακρίνω	252
5. 2. 1. 4. Φαντασία : évolution de sens et réorchestration du processus psychique	255
5. 2. 2. Place et statut de la pratique d’évaluation	262
5. 2. 2. 1. La question de l’évaluation prend le pas, dans le discours théorique, sur l’analyse des comportements de discrimination	262
5. 2. 2. 2. Le processus d’évaluation prend le pas sur l’axiologie dans le cadre de la réflexion sur la vie heureuse	263
CONCLUSION	264
CHAPITRE 6	
PRENDRE LE SYSTÈME À REBOURS : LA PRISE EN COMPTE DU TROUBLE ET DE L’INSOCIABILITÉ QUI LUI EST ASSOCIÉE	
	267
6. 1. ANALYTIQUE DU « MALHEUR » CHEZ ÉPICTÈTE ET MARC AURÈLE	270
6. 1. 1. L’ <i>explication</i> du « malheur »	272
6. 1. 1. 1. Désir ruineux à caractère assujettissant	272
6. 1. 1. 2. La part du jugement relève de l’ « aliénation spontanée »	276
6. 1. 2. Extension du diagnostic et ses enjeux	284
6. 1. 3. Remarque : les symptômes de la détresse fonctionnent en outre comme des blasphèmes	286
6. 2. LA PORTÉE DE CE DYSFONCTIONNEMENT DANS LE CADRE DES RAPPORTS INTERINDIVIDUELS À PARTIR D’UNE LECTURE DES <i>ENTRETIENS</i>	288
6. 2. 1. Modalités et structures des relations – φιλία	290



6. 2. 1. 1. Un comportement de prédation intrinsèquement associé à toute manière – non stoïcienne – de se rapporter au monde	291
6. 2. 1. 2. La structure conflictuelle des relations	303
6. 2. 1. 3. L'irritation des « victimes »	306
6. 2. 1. 4. Les enjeux effectifs du dispositif d'évaluation (1) : être capable de de φιλία permet concrètement de ne pas être une victime, de ne pas s'abîmer dans l'amour de ses proches	310
6. 2. 2. LES CONFIGURATIONS TYPIQUES APPELÉES ΣΧΕΣΕΙΣ ET LEUR MAINTIEN	314
6. 2. 2. 1. Définition des σχέσεις, de leur rôle et de leur statut	315
6. 2. 2. 2. Seul le dispositif d'évaluation assure le maintien des σχέσεις	317
6. 2. 2. 3. La portée concrète du « dispositif d'évaluation » : absence de trouble pour celui qui s'y connaît et maintien unilatéral de la relation	324
6. 2. 2. 4. Le nécessaire maintien des σχέσεις dans le cadre d'une stratégie de libération	325
6. 2. 3. Assujettissement <i>versus</i> liberté dans le cadre de tentatives de domination. Enquête à partir des <i>Entretiens</i>	329
6. 2. 3. 1. L'assujettissement comme maîtrise d'autrui ; éléments de définition	329
6. 2. 3. 2. Les conséquences d'une axiologie non stoïcienne dans le cadre des rapports interindividuels : dominer-être dominé	336
6. 2. 3. 3. Remarque sur la notion de discours efficace	344
CONCLUSION	348
CHAPITRE 7	
COMPRENDRE ET TRAITER LES DYSFONCTIONNEMENTS DU « DISPOSITIF D'ÉVALUATION » 351	
7. 1. ANALYSE DE CAS : LE PROFANE (ΙΔΙΩΤΗΣ), L'ÉLÈVE (*Ο ΠΑΙΔΕΥΟΜΕΝΟΣ), LE PROGRESSANT (Ο ΠΡΟΚΟΠΙΤΩΝ/ <i>PROFICIENTS</i>) CHEZ SÉNÈQUE, ÉPICTÈTE ET MARC AURÈLE	354
7. 1. 1. Distinction du progressant et du profane – deux types de dysfonctionnement	354
7. 1. 2. Le profane (ὁ ιδιωτής) et l'apprenti philosophe (*ὁ παιδευόμενος) – deux formulations du dysfonctionnement de jugement	358
7. 1. 2. 1. Le cas du profane ; un problème d'ignorance et d'auto- contradiction	359
7. 1. 2. 2. Le trouble des élèves (παιδευόμενοι) ; un problème de mise en pratique	364
7. 2. APPROFONDISSEMENT DU DIAGNOSTIC À PARTIR D'ÉPICTÈTE, <i>Diss.</i> , III 16 : DÉPLACEMENT DE LA LIGNE DE PARTAGE PERTINENTE	369
7. 2. 1. Identification d'un problème de conviction	369
7. 2. 2. Explications	378
7. 2. 2. 1. Un problème de physique des forces	378
7. 2. 2. 2. Identification d'un problème de changement	379
7. 3. ΛΑΣΚΗΣΙΣ PHYSIQUE ET PSYCHIQUE COMME TRAITEMENT POUR RÉUSSIR À « PENSER AUTREMENT »	383
7. 3. 1. Préalables sur l'objet de la recherche et sur le vocabulaire employé	383
7. 3. 1. 1. Des procédés qui relèvent de l'ἄσκησις	384
7. 3. 1. 2. Des procédés thérapeutiques	389



7. 3. 1. 3. Procédés éthopoiétiques, « usage de ses représentations » et « domaines d'exercice », une nécessaire distinction	391
7. 3. 1. 4. Détermination de critères pour une typologie des procédés éthopoiétiques	392
7. 3. 2. Stratégies pour <i>modifier</i> le discours intérieur qui portent sur les représentations	400
7. 3. 1. 1. Les vertus de conditionnement de l'habitude	402
7. 3. 2. 2. φαντασία et les stratégies du « voir comme »	405
7. 3. 2. 3. Modalités concrètes : le discours dans tous ses états	435
7. 3. 3. Le travail sur le réel qui ne dépend pas de nous	437
7. 3. 3. 1. L'accoutumance et l'importance du corps	437
7. 3. 3. 2. Organiser les rencontres	440

CONCLUSION 441

CONCLUSION 443

TROISIÈME PARTIE

MODÉLISATION ET ENJEUX **446**

INTRODUCTION 446

CHAPITRE 8

MODÉLISATIONS DU DISPOSITIF D'ÉVALUATION SELON ÉPICTÈTE ET ÉMERGENCE D'UN MODÈLE DE COMPORTEMENT **448**

8. 1. L'USAGE PARADIGMATIQUE DES PERSONNAGES – LE NIVEAU DE LA *FABULA* 451

8. 1. 1. Un usage très fréquent chez Épictète 451

8. 1. 2. La fiction modélise des aspects du « dispositif d'évaluation » 452

8. 1. 3. La tragédie et le « tragique » comme catégories conceptuelles 453

8. 2. LA RÉFÉRENCE À L'ACTEUR (ΥΠΟΚΡΙΤΗΣ) ET À SES RÔLES (ΠΡΟΣΩΠΑ) CHEZ ÉPICTÈTE – LE NIVEAU DE LA REPRÉSENTATION 456

8. 2. 1. Préalables : la figure de l'acteur dans ses contextes et ses usages 457

8. 2. 1. 1. Une métaphore en philosophie 457

8. 2. 1. 2. La figure de l'acteur et la métaphore théâtrale dans l'Antiquité 460

8. 2. 1. 3. Acteurs et rôles/personnages significatifs avant Épictète 471

8. 2. 2. Modélisation de la situation de l'homme dans le monde et de l'identité de l'homme 481

8. 2. 2. 1. Analyse de Manuel 17 481

8. 2. 2. 2. Un problème d'interprétation 489

8. 2. 3. La performance d'acteur comme modèle de comportement 491

8. 2. 3. 1. Une question de distanciation 496

8. 2. 3. 2. Une référence à l'art de l'acteur (l'ὑπόκρισις) ? 497

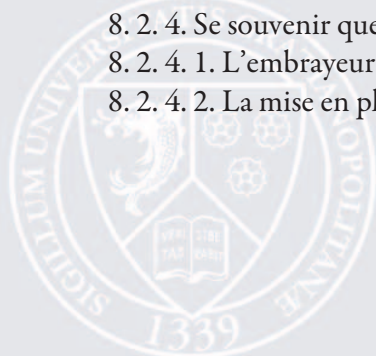
8. 2. 3. 3. Le philosophe se distingue du cabotin et de l'acteur de profession 502

8. 2. 3. 4. Performance d'acteur et performance cynique 508

8. 2. 4. Se souvenir que l'on est un acteur : usages stratégiques de la référence à l'acteur 511

8. 2. 4. 1. L'embrayeur d'une perspective pour « voir comme » 511

8. 2. 4. 2. La mise en place d'une telle perspective. Des discours efficaces en philosophie 513



CONCLUSION	520
CHAPITRE 9	
EFFETS EN RETOUR D'UNE « ALLÉGEANCE PERFORMATIVE »	523
9. 1. LES EFFETS DÉLÉTÈRES DE L'« ALLÉGEANCE PERFORMATIVE » SUR LES RAPPORTS DE POUVOIR À CARACTÈRE AGRESSIF DANS LES <i>ENTRETIENS</i> . ANALYSE INTERNE (1)	525
9. 1. 1. Des cas d'opposition qui ne sont tels que dans des contextes d'abus de pouvoir	530
9. 1. 1. 1. Des cas d'opposition	531
9. 1. 1. 2. Une désobéissance à autrui qui est une manière d'obéir à un Autre	533
9. 1. 2. Effets de résistance	536
9. 1. 3. Remarques complémentaires	538
9. 2. LES EFFETS DÉLÉTÈRES DE L'« ALLÉGEANCE PERFORMATIVE » SUR LES CODES ET LES LOIS ET SES ENJEUX À L'ÉGARD DE LA POSSIBILITÉ MÊME DU POLITIQUE. PERSPECTIVE ANALYTIQUE (2)	543
9. 2. 1. L'hétéronomie de la loi positive <i>versus</i> l'autonomie de la loi de la raison : l'articulation réside dans une certaine <i>manière</i> d'obéir	544
9. 2. 2. Effets de dysfonctionnement	552
9. 3. EFFET EN RETOUR SUR LES RAPPORTS DE POUVOIR. PERSPECTIVE HISTORIQUE	553
CONCLUSION : UNE CONTRIBUTION À LA POLITIQUE STOÏCIENNE ?	560
CONCLUSION	561
CONCLUSION GÉNÉRALE	562
<hr/>	
ANNEXE	
<u>AΞΙΑ, SES ACCEPTIONS ET SES RELAIS</u>	572
1. Acceptions et étymologie	572
2. <i>ἀξία</i> dans la pensée stoïcienne	574
BIBLIOGRAPHIE	594
ABRÉVIATIONS	594
I. TEXTES ANTIQUES	594
Textes stoïciens et témoignages attribués aux stoïciens	594
Œuvres et recueils monographiques	594
Recueils et anthologies	596
Autres auteurs anciens	597
Œuvres et ouvrages anonymes	597
Recueils et anthologies	603
Autres auteurs	603



II. RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	606
Études sur les stoïciens	606
Études générales sur la philosophie antique et sur des auteurs non stoïciens	620
III. INSTRUMENTS DE TRAVAIL	631
Dictionnaires, grammaires, lexiques	631
Ressources informatiques	632
INDICES	633
INDEX LOCORUM	633
INDEX RERUM	645
INDEX NOMINUM	651
TABLE DES MATIÈRES	656



Résumé : Cette recherche se propose d'analyser ce que nous appelons un « dispositif d'évaluation stoïcien ». Par « dispositif » nous faisons référence à un ensemble d'éléments qui interagissent entre eux d'une certaine manière, qui répondent à un enjeu et qui entrent en relation et en concurrence avec d'autres formations similaires ou pas. Parler de « dispositif d'évaluation » renvoie aussi bien à des processus psychiques, qu'aux éventuels critères auxquels satisfait ou doit satisfaire ce processus – une certaine distribution de la valeur – à l'enjeu qui lui est assigné et aux éventuels effets collatéraux. Valeur et jugement de valeur ne sont que les éléments d'un ensemble qui les englobe et se caractérise par les modalités de leur articulation. Reconstruire un « dispositif d'évaluation » stoïcien a pour enjeu de rendre compte de la manière dont les stoïciens conçoivent la discrimination « naturelle » de son environnement par le vivant humain et la portée de ce processus. Et par « naturelle », on comprendra « optimale » et « correcte » et non pas factuelle. Le dispositif d'évaluation doit en effet être compris comme l'expression du développement naturel, c'est à dire optimal et non pas effectif, de la pratique d'évaluation telle que les stoïciens la conçoivent, ce qui implique de ne pas confondre naturel et habituel, naturel et effectif. On voit d'emblée que la possibilité d'un dysfonctionnement n'est pas exclue. Réciproquement, le « dispositif d'évaluation » émerge au sens strict dans la reformulation prescriptive d'une pratique d'évaluation naturelle, c'est-à-dire optimale.

Mots-clefs : dispositif ; dysfonctionnement ; valeur ; jugement de valeur ; normes et règles ; vie heureuse et liberté ; passions ; constitution de soi ; exercice ; rapports de pouvoir ; résistance et subversion

Title : Making worth. Stoic device of evaluation. Characteristics, limits, stakes

Abstract : This research intends to analyse what we call a "Stoic device of evaluation". By "device" we make reference to a set of elements which interact between themselves in a certain way, which answer a stake and which have relations and compete with the other similar formations or not. To talk about "device of evaluation" refers to psychic processes, as well as to possible criteria which this process satisfies or has to satisfy – a certain distribution of the value – to the stake which is assigned to him and to the possible collateral effects. Value and value judgment are only the elements of a set it includes them and is characterized by the modalities of their articulation. To reconstruct a "Stoic device of evaluation" has for stake to report the way the Stoics conceive the "natural" discrimination of its environment by human being and the impact of this process. And by "natural", we shall understand "optimal" and "correct" and not actual. The device of evaluation must be indeed included as the expression of the natural, that is optimal development of the practice of evaluation such as the Stoics conceive it, what involves not to confuse natural and usual, natural and actual. We see at once that the possibility of a dysfunction is not excluded. Mutually, the "device of evaluation" emerge in the strict sense in the prescriptive reformulation of a practice of natural, that is optimal evaluation.

Keywords : device ; dysfunction ; value ; value judgement ; normes and rules ; happy life ; passions ; self constitution ; exercise ; state power ; resistance and subversion

« Philosophie, Langage & Cognition » – PLC EA 3699

Université Pierre Mendès-France – Grenoble II

Bât. ARSH 2. Domaine Universitaire. 38040 Grenoble Cedex 9



