

Introduction à la lecture des *Pensées* de Marc Aurèle.

Le cours qui suit voudrait être une sorte de guide pour la lecture des *Pensées*, organisé non pas d'après l'ordre qu'elles ne comportent pas, mais d'après l'ordre le plus traditionnel de l'enseignement de l'école stoïcienne. Le stoïcisme est vraiment une *doctrine d'école*, qu'on ne peut associer exclusivement à aucun nom d'auteur comme à son inventeur original : Zénon en est bien le fondateur, mais aucune de ses œuvres n'a été conservée, et plus d'un élément majeur de la doctrine est dû à certains de ses disciples, proches ou tardifs, avant tout : Chrysippe et Épictète, dont nous ne connaissons les thèses que par des recensions.

I. Particularités du texte.

Pierre Hadot écrit qu'il est " le seul de son genre dans toute l'Antiquité " (*La citadelle intérieure*, p.44).

a. Il apparaît original d'abord au sein même de l'école dont il relève.

Nous n'avons certes rien conservé d'autographe des maîtres de l'ancien stoïcisme (Zénon, Cléanthe, Chrysippe), non plus que du moyen stoïcisme (Panétius, Posidonius). Mais nous connaissons par d'autres auteurs (Diogène Laërce, Cicéron) quels écrits leur étaient attribués : il s'agit en général de traités portant un titre thématique (voir la liste des œuvres de Zénon chez Diogène Laërce, Pléiade p.52).

Le livre de Marc Aurèle n'est certes pas non plus le seul texte autographe complet qui nous soit resté du stoïcisme de l'époque impériale. Mais ici, deux remarques s'imposent.

Il nous reste de Sénèque des traités et des lettres, mais l'on s'accorde à juger le stoïcisme de Sénèque mitigé, au point que certains ont prétendu le classer parmi les épicuriens. Sénèque apparaît plus comme un écrivain et un politique, précepteur de Néron, que comme un véritable philosophe, essentiellement soucieux de réaliser la figure stoïcienne du sage, dans toute sa rigueur (voir J. Brun, *Le Stoïcisme*, pp.20-21).

Quant à Épictète, il est le philosophe majeur de son temps, le représentant le mieux connu et sans doute le plus complet de l'école stoïcienne. Mais nous ne connaissons son enseignement que par les transcriptions qu'en a laissées Arrien (*Entretiens* et *Manuel*). Il est par ailleurs le grand inspirateur de Marc Aurèle, qui l'a connu grâce à son maître Rusticus, auditeur d'Épictète. Marc Aurèle cite des paroles d'Épictète sans doute relevées par Rusticus, qu'on ne trouve pas dans les recueils d'Arrien (voir Hadot, *La citadelle intérieure*, p.74 ss).

Le texte de Marc Aurèle peut ainsi être considéré comme la seule expression autographe du stoïcisme le plus authentique, c'est-à-dire le plus fidèle aux aspects doctrinaux essentiels qui sont communs à tous les auteurs de l'école.

b. C'est peut-être cette fidélité avant tout qui se manifeste dans les particularités formelles qui donnent au texte son caractère exceptionnel au sein de la littérature antique.

Ni le titre donné à l'œuvre ni sa publication ne répondaient sans doute à une intention de Marc Aurèle : il semble bien qu'il n'ait écrit que pour lui-même, inventant un type d'écriture auquel saint Augustin reviendra dans ses *Soliloques*, mais cette fois en vue de la publication (voir Hadot, p.47).

C'est pourquoi P. Hadot range l'œuvre dans le genre des *hypomnēmata*, c'est-à-dire des " notes personnelles prises au jour le jour ". Marc Aurèle s'écrit à lui-même, en indiquant parfois (à la fin des deux premiers livres) le lieu de la rédaction.

Cela explique que les *Pensées* n'aient aucunement l'allure d'un traité en forme, alors même qu'elles se rapportent constamment au contenu des traités stoïciens, et qu'elles développent parfois des argumentations plus approfondies sur certains points. Il ne s'agit pas d'une entreprise didactique destinée à un public auquel il s'agirait d'enseigner une doctrine. À bien des égards, il faut considérer que la doctrine est supposée connue : Marc Aurèle n'a pas vraiment de doctrine personnelle originale au sein de l'école – qui au demeurant n'enseignait pas à rechercher l'originalité. On peut toutefois se dire que la manière qu'il a de s'exposer le stoïcisme à lui-même accentue l'un de ses traits essentiels (voir plus loin : II).

Cette absence de tout souci de construction formelle peut être mise au compte de l'hostilité de l'école stoïcienne à la rhétorique, voire même, chez certains stoïciens, tel Ariston, à la dialectique, c'est-à-dire à la logique, considérée comme inutile (Hadot p.26). Marc Aurèle a d'abord été l'élève d'un maître de rhétorique, Fronto, avant que la lecture d'Épictète réoriente radicalement son activité de penseur et d'écrivain – aventure qui n'est pas sans rappeler les effets sur Platon de la rencontre avec Socrate.

Ces notes personnelles ne sont pas toutefois un journal intime. Les éléments historiques ou anecdotiques y sont rares, et sont là en général à titre d'exemples, destinés à illustrer concrètement la parénèse morale. Même le Livre I relève plutôt du bilan autobiographique que du journal.

D'où le paradoxe du projet directeur de l'œuvre : Marc Aurèle n'écrit pas pour enseigner quelque chose à quiconque, puisque c'est pour lui qu'il écrit et qu'il connaît déjà la doctrine qui inspire ce qu'il s'écrit à lui-même.

Il faut donc reconnaître un autre but aux *Pensées*. Leur rédaction est un moment où l'écriture se substitue à la lecture : " Abandonne les livres " (II, 2), " Débarrasse-toi de la soif de lire " (II, 3). Marc Aurèle écrit pour écrire plus que pour se donner quelque chose à lire. P. Hadot caractérise cette entreprise en recourant à l'expression " exercices spirituels ", empruntée à Ignace de Loyola. Cela se comprend en référence à la conception stoïcienne de la philosophie.

II. La philosophie comme vie.

a. Un trait dominant du stoïcisme est son hostilité à toute forme de philosophie purement livresque, ou du moins dans laquelle l'étude des doctrines consignées dans les livres ferait toute l'occupation du philosophe. Épictète l'enseignait vigoureusement (voir *Entretiens*, IV, 8, 18, Pléiade p.1064-1065) : " La vie est faite d'autre chose que de livres ", et ce qui importe n'est pas d'étudier mais de vivre comme il faut.

Il y a là un aspect caractéristique de la conception antique de la philosophie. La conversion à laquelle en appelait Platon, par exemple dans le *Gorgias*, ou Aristote dans son *Protreptique*, était un appel à changer de genre de vie. Même quand la connaissance de la vérité est présentée comme le but suprême, le souverain bien de l'homme, il s'agit toujours en même temps de vivre selon la vérité connue et de conformer la conduite à la pensée. C'est pourquoi, si Platon et Aristote ont opposé la vie philosophique à la vie de jouissance ou d'enrichissement, jamais ils n'ont renoncé tout à fait à l'activité politique, et encore moins au perfectionnement moral, au profit d'une vie purement théorique : ils cherchaient plutôt à ordonner la vie politique en fonction des acquis de la réflexion théorique.

Le stoïcisme ne s'en caractérise pas moins par ce qu'on peut bien appeler un primat de la raison pratique. Il partage avec l'épicurisme l'idée que toute l'œuvre de la philosophie doit consister dans la rectification morale de la conduite, tout en s'opposant à lui par le rôle qu'il donne à la raison et l'indépendance qu'il lui prête par rapport aux inclinations naturelles d'ordre sensible et affectif. C'est pourquoi dans l'une et l'autre doctrine, tout ce qui concerne la théorie de la connaissance ("canonique" d'Épicure, "logique" stoïcienne) et tout ce qui concerne la connaissance de la nature ("physique") est tout à fait subordonné à la morale, et limité à ce qui est nécessaire à celle-ci : l'atomisme chez Épicure (*Lettre à Pythoclès*, 85), la doctrine du destin chez les stoïciens.

[N.B. Dans l'une et l'autre doctrine, la physique est le tout de la philosophie théorique, ou, comme eût dit Aristote, la philosophie première, parce qu'il n'existe rien d'autre que l'univers matériel : il n'y a donc pas de place pour une métaphysique, même quand il est question de Dieu].

b. L'intérêt du texte de Marc Aurèle est d'aller jusqu'au bout de cette primauté de la pratique. Les *Pensées* ne visent pas à enseigner théoriquement le primat de la pratique, mais à réaliser celui-ci en faisant entrer dans la vie les leçons de la doctrine.

Cette intention doit sans doute être comprise en référence à l'histoire personnelle de Marc Aurèle. Son engagement dans les campagnes militaires en Danubie semble avoir occasionné un sentiment un peu obsédant de l'imminence de la mort, ou en tout cas de son risque permanent, sentiment qui se traduit par la récurrence, dans le texte des *Pensées*, du thème de la brièveté de la vie. Hippocrate disait : "La vie est courte, mais l'art est long", c'est-à-dire demande plus que la durée d'une vie pour se constituer. Le stoïcisme quant à lui veut enseigner une sorte d'art de vivre, mais la matière de cet art, c'est, pour chacun, soi-même, et il ne dispose que de la durée de sa vie pour s'en rendre maître.

La philosophie, pour le stoïcisme, consiste avant tout à préférer une vie de sagesse à la vie insensée que mènent la plupart des hommes. Et la sagesse, ou vertu, est impossible sans une certaine connaissance, mais elle n'est réelle que comme vie incarnant cette connaissance. L'écriture est là, chez Marc Aurèle, pour opérer activement cette incarnation par l'acquisition d'une "maîtrise du discours intérieur" (Hadot p.65). La doctrine la plus universaliste d'esprit est ici mise au service de l'effort le plus personnel, sinon personnaliste.

Bref, le but, c'est : "Ne plus discuter sur ce sujet : "Que doit être un homme de bien ?", mais l'être" (X, 16). Le moyen : la pratique pythagoricienne de l'examen de conscience, par lequel chacun devient son propre maître. Sénèque voulait que chaque soir, avant de s'endormir, on s'interroge : "Quel mal as-tu guéri aujourd'hui ? À quel vice as-tu résisté ? En quoi es-tu meilleur ?" (*De la Colère*, III, 36, 1). Voir aussi VII, 59, et son écho dans le "Noli foras ire" de s. Augustin.

III. Entre paganisme et christianisme.

Une interprétation traditionnelle, contestée par Michel Foucault, voit dans le stoïcisme impérial une transition, avant que la sagesse chrétienne ne prenne le relais de la sagesse païenne. La position de Foucault est sans doute très marquée par son rapport peut-être névrotique à ce qu'il pense être la conception chrétienne de la sexualité, d'où sa volonté d'opposer radicalement les deux sagesse en voyant dans la seconde essentiellement une hantise de la chair, une diabolisation du plaisir, ce qui est un contresens répandu mais étonnant de la part d'un savant.

La sagesse chrétienne n'est pas avant tout une diabolisation de la chair, mais une éthique de la responsabilité personnelle, dominée par la notion de liberté qui est inhérente à l'idée fondamentale de création.

Si les deux sagesse s'opposent, c'est d'abord en ce que la sagesse païenne a d'abord été dominée, elle, par l'idée de destin et de nécessité, ainsi qu'en témoignent les tragédies grecques et certains mythes platoniciens. L'école stoïcienne a fait dès ses débuts de l'affirmation du destin l'un de ses dogmes fondamentaux.

La contestation de cette idée avait cependant été un aspect majeur de la philosophie naissante, chez Platon et plus encore chez Aristote, qui a donné la première théorie philosophique de la notion de responsabilité personnelle, en faisant de l'homme, de par sa conscience rationnelle, le "principe" de ses actes. Il restera quelque chose de cette affirmation dans les notions stoïciennes d'*hégémonikon* (principe directeur), et d'*autexousion* (pouvoir sur soi).

L'école épicurienne s'en est prise à son tour à l'idée de destin, et en a reproché l'affirmation au stoïcisme : l'atomisme matérialiste est emprunté par Épicure à Démocrite, dans le but explicite de substituer la contingence à la nécessité au principe des choses et de l'homme. À quoi le stoïcisme oppose que c'est là réduire l'ordre intelligent des choses aux effets fortuits d'un mécanisme aveugle.

Il est clair que le stoïcisme reste attaché au principe originel du paganisme. Il l'accentue même dans le sens d'un panthéisme nécessitariste, identifiant Dieu au destin, c'est-à-dire à la nécessité immanente qui ordonne toutes choses. Il est tout aussi matérialiste que l'épicurisme, mais son matérialisme est moniste et rationaliste, au lieu d'être pluraliste et casualiste.

D'un autre côté, il concentre toute sa sagesse sur ce qui, de l'intérieur même du paganisme, était venu s'opposer à l'idée de destin, à savoir l'idée d'une liberté intérieure, qui fait que l'homme dépend de soi et pas seulement de ce qui ne dépend pas de lui. Difficile de ne pas voir là quelque chose qui échappe à la nécessité universelle, alors même que son principal acte de sagesse consiste à reconnaître et approuver cette nécessité (Hadot, p.99).

La sagesse chrétienne accentuera et amplifiera l'aspect personnaliste du stoïcisme en éliminant d'abord ce qui dans celui-ci entre en tension avec la notion de liberté personnelle. Elle réinterprétera complètement la notion de providence divine sur la base de l'idée de création, et cherchera finalement dans la conception aristotélicienne de la nature de quoi penser l'insertion de la liberté humaine en son sein.

Marc Aurèle et la philosophie

I. Le paradoxe de l'empereur philosophe.

Il n'est pas seulement dans le fait que l'homme le plus puissant de l'époque prenne ses leçons de sagesse dans l'enseignement d'un esclave – Épicète –, témoignant par là de l'indifférence de cette sagesse aux différences de condition (humanisme universaliste), comme à tous les biens extérieurs qui, comme tels, ne sont pas des biens.

Il est aussi dans l'apparente incompatibilité entre une vie d'empereur et une sagesse qui n'est pas essentiellement un savoir possédé, mais une manière de vivre qui suppose avant tout l'exercice du recueillement (IV, 3).

Cette incompatibilité est soulignée avec ironie (XI, 7), et elle paraît être source de déception, voire d'indignation à l'égard de soi-même (IV, 30). D'où certains reproches (VI, 21) : la lumière de la lampe dure autant qu'elle, tandis que la sagesse de l'empereur a des éclipses.

C'est pourquoi, en VI,12, la cour est comparée à une marâtre (*mètrua*) et la philosophie à une mère (*mèter*) : revenir "souvent" à celle-ci est le moyen de rendre "supportables (*aneketa*)" les affaires de celle-là, en s'y supportant soi-même autant que les choses.

Sans doute faut-il ajouter que la vie à la cour peut aussi être considérée comme un lieu de vérification de la sagesse, laquelle veut être "inaperçue", à l'encontre de l'ostentation cynique, mais non pas "cachée" comme la sagesse épicurienne (X, 9).

D'où l'invitation à "aimer son métier" (VI, 31), et à surmonter la déception d'avoir manqué la philosophie en se livrant aux "actions qu'exige (la) nature d'être humain" (VIII, 1). Et aussi la mise en garde contre les mirages du pouvoir (VI, 30).

II. L'apprentissage de la mort comme méthode de vie.

Cf. Montaigne, *Essais*, I, ch.20 (LP p.134).

La caducité des choses humaines est un *leitmotiv* qui vise à attester la nécessité de la philosophie. En II, 27, celle-ci est désignée comme l'unique moyen de faire face aux vicissitudes de l'existence. Le verbe *parapémpsaï* est traduit par "faire supporter" dans la Pléiade, "guider" dans Budé. Le sens premier est l'idée de faire passer le long de quelque chose, ou encore au travers : la philosophie est donc là pour permettre de traverser la vie et ses... traverses.

La leçon porte d'abord sur la mort elle-même : celle-ci ne doit pas être considérée comme un mal, car rien n'est mal de ce qui est conforme à la nature. Or la dissolution de l'individu est un retour naturel des éléments à un état de séparation qui n'est pas moins naturel que l'individu entre sa naissance et sa mort (IX, 3).

C'est pourquoi la leçon porte encore plus sur la vie elle-même. La question n'est pas avant tout de bien mourir, mais plutôt de bien vivre. La méditation de la fugacité des choses à partir de l'évidence de la mort a pour fonction de rectifier les jugements de valeur : ne pas prendre les

choses éphémères pour le fond substantiel et éternel de tout ce qui est. Marc Aurèle dénonce ainsi la vaine gloire (XII, 27), et situe la sagesse du philosophe comme un juste milieu entre cette dernière et une fausse humilité qui ne serait qu'un orgueil dissimulé (cf. Descartes).

En V, 10, la philosophie est présentée comme une consolation ou une exhortation (les deux sens du verbe *paramutheisthai*), dans l'attente de la " dissolution naturelle (*phusikèn lusin*) ". Le début de la pensée renvoie à la difficulté de la connaissance théorique, qu'à la différence du sceptique le stoïcien ne considère pas comme insurmontable. Cette difficulté est ici rapportée à l'inconstance du jugement humain, mais celle-ci est aussitôt convertie en argument parénétiq ue : elle atteste que l'homme ne saurait tenir à lui-même en tant qu'il est soumis à la caducité des choses. Il ne doit tenir qu'à ce qui en lui transcende cette caducité, soit sa participation à la raison divine : c'est elle qui lui enseigne les deux " principes " de la conformité de tout événement à l'ordre naturel, et de la liberté morale dans l'obéissance ou la désobéissance au " démon ". Sur ce dernier, voir V, 27 : c'est la part de l'homme qui lui permet de " vivre avec les dieux (*suzeîn theoîs*) " - expression à comparer avec le propos d'Épicure qui dit que le sage est " comme un Dieu parmi les hommes " (*Lettre à Ménécée*, 135).

Il s'agit de trouver dans la philosophie plus qu'un enseignement : un véritable " repos " (V, 9), offert par la connaissance intellectuelle stable de ce qui est conforme à la nature. Voir aussi IV, 26.

La méditation répétée de la mortalité peut ainsi être qualifiée de " méthode " (X, 11) pour arriver à " suivre Dieu ".

Nécessaire est ici la réactivation permanente de la capacité d'étude (X, 9). La traduction de la première phrase est à revoir. Il est question de " tous ces dogmes sacrés que le physicien se représente (*ho phusiologètos phantazèi*) ", ce dernier verbe renvoyant implicitement à la doctrine stoïcienne de la représentation : il ne s'agit pas d'une imagination étrangère à la connaissance scientifique. En revanche, Marc Aurèle se reproche manifestement une négligence à leur égard (contre la trad. Budé). L'ascèse de la connaissance au sein même des affaires du monde doit permettre d'avoir en permanence à sa disposition les " dogmes (*dogmata*) " (III, 13), c'est-à-dire les enseignements fondamentaux de la doctrine stoïcienne, qu'on se remémore sans toujours s'en refaire la démonstration dont on sait qu'elle a été donnée ailleurs.

Les dogmes sont aussi appelés *képhalaïa*, c'est-à-dire " points fondamentaux " ou " têtes de chapitre " de l'enseignement stoïcien (Hadot p.53 ss), et Marc Aurèle les regroupe parfois, comme par exemple en XII, 26.

XI, 18 donne le résumé à la fois le plus synthétique et le plus complet des aspects moraux de la doctrine. Mais la première injonction demande de remonter à un principe qui met la parénése morale dans la dépendance de la connaissance physique.

III. Les parties de la doctrine.

VIII, 26 renvoie à la tripartition stoïcienne de la philosophie, classique depuis Zénon, en logique, physique et morale.

Sextus, au 3^{ème} siècle écrira que si cette division est reçue dans toute l'école – et même chez " quelques autres ", par exemple les épicuriens –, l'ordre à suivre dans l'enseignement phi-

losophique était objet de désaccord au sein de l'école, bien que la plupart commencent par la logique (*Esquisses pyrrhoniennes*, 11-13).

Diogène Laërce (VII, 39-41) cite quelques stoïciens, dont les deux plus grands représentants de l'ancien stoïcisme, Zénon et Chrysippe, qui suivent l'ordre : logique, physique, morale, mais Plutarque dit que Chrysippe lui-même ne s'y est pas toujours tenu (Hadot, p.97).

Plus importante que ces divergences apparaît l'affirmation qu'ils " ne distinguent aucune partie des autres ", ce que Diogène Laërce illustre en citant les quatre métaphores de " l'animal ", de " l'œuf ", du " champ ", et de la " ville " (PUF p.17). [L'exposition de la troisième semble pré-luder à l'image cartésienne de l'arbre dans les *Principes de la Philosophie* : la métaphysique y occupera la place que le stoïcisme donne à la logique, mais cette métaphysique aura précisément pour but de s'assurer des moyens d'atteindre la vérité certaine].

Les trois parties sont dites " intimement mêlées ", c'est-à-dire indissociables. Leur distinction est subordonnée à l'unité de " la sagesse (...) qui est une seule et souveraine vertu laquelle se divise en trois générales : la naturelle, la morale et la verbale ", selon un texte attribué de façon douteuse à Plutarque.

P. Hadot (p.96) l'explique en disant que la tripartition n'est pas constitutive de la philosophie elle-même, laquelle se confond avec la pratique active de la sagesse : de ce point de vue, il faut dire avec Aétius (*SVF*, II, 35) que " la sagesse est la science des choses divines et humaines ", que " la philosophie est la pratique d'un art convenable " et qu'il " n'y a qu'un art convenable, un art suprême, c'est la vertu ". Mais on peut aussi considérer les choses du point de vue de l'enseignement de la philosophie, c'est-à-dire du discours au sujet de la sagesse, qui n'est pas la sagesse elle-même, mais a vocation à en faire partie en s'intériorisant dans l'âme par l'ascèse. De ce deuxième point de vue, on ne peut tout simplement pas exposer tout à la fois : l'enseignement est destiné à celui qui n'a pas encore acquis la sagesse, et à qui il revient de faire en lui-même l'unité de ce qu'on ne peut lui présenter que *dis-cursivement*, c'est-à-dire à l'état divisé.

D'où la distinction, malgré la très forte affirmation de l'unité de la vertu – qui pour le stoïcisme ne connaît ni diversité ni degrés – entre " trois " vertus dites " les plus générales " : " la vertu physique, la vertu éthique et la vertu logique ". Que les trois disciplines soient appelées des vertus indique non seulement qu'elles sont parties intégrantes de l'unique sagesse, mais qu'elles sont vertus au même titre qu'elle, c'est-à-dire comme pratique plutôt que comme disposition (VIII, 13 : le texte grec comporte trois verbes qui connotent fortement l'idée d'activité).

On a là tout autre chose que la distinction aristotélicienne entre vertus intellectuelles et vertus morales d'une part, et au sein de chaque classe, entre les diverses vertus particulières, spécifiées par leur objet.

Il y a aussi, quel que soit l'ordre suivi, une subordination de tous les discours à l'éthique, qui semble renverser la subordination aristotélicienne de la vertu pratique à la vertu contemplative. Néanmoins, l'indissociabilité des trois parties de la philosophie peut signifier aussi que la perfection éthique ne va pas sans la connaissance : l'essentiel de la sagesse consiste, comme le voudra encore Descartes, dans une rectification du jugement, sans laquelle l'exhortation morale serait sans fondement et sans force. C'est pourquoi la " vertu morale ", au sens restreint du terme, suppose la connaissance vraie de la nature des choses, et celle-ci a besoin, pour s'assurer de sa propre vérité, d'une connaissance de la connaissance elle-même, c'est-à-dire d'une logique non seulement formelle, mais, si l'on peut dire, transcendante, c'est-à-dire qui porte non pas seule-

ment sur la cohérence dans l'enchaînement des propositions qui permet d'administrer des preuves, mais sur ce qui permet à la raison raisonnée d'avoir accès à ce qui est réellement.

Livre I

I. Signification générale.

L'examen de conscience est un travail de mémoire. Or la remémoration ne saurait en tant que telle intéresser le stoïcien. Le stoïcisme enseigne bien plutôt à ne vouloir prêter attention qu'au présent (III, 10). Pourtant, cette indifférence requise à l'égard du passé comme de l'avenir a pour médiation un acte de souvenir, en vue de remédier à un certain oubli, dont l'attention au seul présent comporte le risque (XII, 26 ; II, 14) : la justesse de l'attitude présente suppose qu'on maintienne *hic et nunc* la conscience de certaines leçons acquises dans le passé. Ces leçons sont indissociablement d'ordre théorique et moral, et la maîtrise de soi – la liberté – ne peut résulter que d'un exercice ascétique qui consiste à toujours les réactualiser dans l'action présente. Voir Épictète, *Manuel*, c.20 : l'*hégémonikon* a toujours le pouvoir absolu de se distancier du contenu des opinions, mais la sagesse suppose un exercice répété de ce pouvoir (voir aussi la fin du c.1).

Le Livre I doit sans doute être lu dans la perspective de cette exigence.

Il ne s'agit pas d'une reconnaissance de dettes, tels les remerciements qu'un auteur adresse au début ou à la fin d'un livre destiné à la publication. Marc Aurèle expose ce qu'il doit et à qui il le doit, mais dans le but de se dire à lui-même de quels enseignements ou de quels exemples lui vient la conception qu'il a de la sagesse. Il ne s'agit ni de remercier des personnes dont la plupart sont mortes, ni d'en faire un éloge public.

Si reconnaissance il y a, il faut la comprendre d'après le dernier chapitre du livre. Il y est question de ce que Marc Aurèle doit aux " dieux ", point culminant du Livre. Or ici une remarque s'impose. Ce dernier chapitre est rédigé à la suite des autres et comme distinct d'eux. Pourtant, tout ce qu'exposent les précédents peut être mis au compte des dieux dont il parle : les rencontres dont il est question dans les 16 premiers chapitres font en effet partie du " destin " de Marc Aurèle, c'est-à-dire tout ce qui lui est arrivé sans dépendre de lui et qui est inscrit dans l'ordre divin universel (V, 8 ; IV, 26 ; X, 5).

La reconnaissance envers les dieux se confond donc avec la sagesse elle-même : plus que d'une gratitude ressentie à l'égard de quelqu'un, il s'agit d'une conscience joyeuse du caractère providentiel de tout ce qui est arrivé à Marc Aurèle, en tant que contribution à sa quête personnelle de la sagesse (III, 16).

Ainsi, et paradoxalement, d'un côté la sagesse de l'empereur stoïcien ne dépend que de lui, car il dépend toujours de chacun de n'accorder d'importance qu'à ce qui dépend de lui, selon l'injonction d'Épictète (*Manuel*, c.1). D'un autre côté, elle consiste à librement reconnaître comment elle s'insère dans un ensemble de réalités qui y contribuent et qui trouvent en elle leur fin : elle est autant reçue que voulue, ou plutôt consiste à vouloir ce qui est reçu pour vraiment le recevoir. Et ici, la remémoration de tout ce qui a été reçu, la synthèse de l'héritage, est manifestement destinée à fortifier le consentement aux éléments de sagesse qu'il comporte, en soulignant leur convergence vers cette fin.

II. Caractères formels de la composition.

Pas plus que dans les autres livres, on ne peut trouver ici à proprement parler de structure d'ensemble. Il y pourtant manifestement un *ordre* général, et aussi ce qu'on pourrait appeler un *rythme* de la rédaction.

De 1 à 16, l'ordre est approximativement chronologique, depuis les ancêtres biologiques jusqu'au père adoptif, l'empereur Antonin le Pieux.

Il y a en outre, globalement, un effet d'amplification progressive depuis le 1 qui tient en une ligne, jusqu'au deux derniers qui occupent respectivement deux pages et demie et deux pages. Mais au sein de ce mouvement d'ensemble, il y a une variation notable puisqu'il s'inverse de 10 à 12 avant de repartir.

Ces détails ne sont pas insignifiants.

Les 9 premiers chapitres ont trait à l'éducation de Marc Aurèle : leur ordre autant que leur longueur paraissent relatifs à l'importance des personnages cités dans cette éducation. L'arrière-grand-père maternel est cité après le grand-père paternel et les parents parce qu'il a, semble-t-il, eu plus qu'eux en charge la formation de l'empereur, orphelin de père en bas âge.

Noter en 5 l'indifférence aux jeux du cirque : le stoïcien ne peut guère être le *supporter* d'une équipe...

Viennent ensuite les maîtres stoïciens : Diognète, Rusticus (élève d'Épictète), Apollonius, et Sextus.

Les trois personnages suivants sont présentés de façon nettement moins développée, surtout Fronton. Or celui-ci a été le principal maître de rhétorique de Marc Aurèle, à partir de 139. Ils échangent une abondante correspondance jusque vers 167. Marc Aurèle ne dit pas un mot ici de la fonction propre de Fronton : il ne retient de lui que certains traits de lucidité politique. En fait, les trois personnages cités ont en commun la pratique de la rhétorique : or la sagesse stoïcienne est ennemie de l'éloquence, et la conversion au stoïcisme a impliqué pour Marc Aurèle une aversion à son égard, clairement indiquée dans le c.7.

Ainsi, même ceux qui n'étaient pas stoïciens ont contribué au stoïcisme de Marc Aurèle, mais il n'en retient que ce qui s'intègre à ce dernier.

À partir de 13, il y revient, non sans faire une place à un aristotélicien, Severus, entre deux stoïciens, Catulus et Maximus. Passage assez remarquable quant à l'idée que Marc Aurèle se faisait de l'État.

Le portrait d'Antonin est celui d'un prince idéal. Aucun effort esthétique de mise en ordre. Il s'agit moins de séduire que de ruminer.

L'adresse aux dieux est à certains égards le moment le plus confidentiel du livre : c'est de lui que parle Marc Aurèle, et il avoue sa propension à l'irritation.

La discipline de l'assentiment dans les *Pensées*

I. Éléments de logique stoïcienne.

Elle se divise entre une *théorie de la connaissance* centrée sur la notion de représentation (*phantasia*), et une *dialectique*, qui correspond à ce que nous appelons la logique formelle. La dénomination de la seconde est stoïcienne. La première pourrait s'appeler *noétique*, dans la mesure où il y est question d'une activité de la partie directrice de l'âme, l'*hégémonikon*, que les stoïciens appellent aussi *dianoia*, et parfois *noûs* (intellect). C'est le cas chez Marc Aurèle. Mais il ne faut jamais oublier que le stoïcisme est un matérialisme, sa conception de la connaissance un empirisme, et sa logique un nominalisme : seul le singulier, non pas l'universel, a une réalité (Zénon disait, en visant les idées platoniciennes : “ un concept est un fantôme de la pensée ”, *SVF* I, 65). L'âme est matérielle comme le reste, et l'intellect n'a aucune sorte de transcendance immatérielle, contrairement à ce que pensaient Platon et Aristote.

A. Noétique.

Son objet se définit en référence, par anticipation, à la psychologie stoïcienne, soit à la distinction des “ parties ” et des “ facultés ” de l'âme, théorie qui relève de la physique.

Les huit parties de l'âme sont l'*hégémonikon*, la partie vocale, la partie reproductrice, et les cinq sens.

L'*hégémonikon* est lui-même crédité de quatre facultés : la représentation (*phantasia*), l'impulsion (*hormè*), l'assentiment (*sunkatathésis*), et la raison (*logos*). Les deux dernières sont en général considérées comme des caractéristiques humaines : elles permettent à l'homme d'avoir conscience de la parenté foncière, voire de l'identité de son *logos* avec le *logos* universel, divin.

Des quatre facultés, la deuxième ne relève pas de la logique, mais de la physique comme *discipline du désir*. La première et la troisième font l'objet de la noétique. La dernière de la dialectique.

a. Théorie de la représentation.

Dioclès de Magnésie, cité par Diogène Laërce (VII, 49) lui donne la priorité.

On se sert du terme *représentation* pour traduire *phantasia*, dans la mesure où il est impossible de retenir la traduction habituelle par *imagination*.

Le stoïcisme oppose en effet explicitement la *phantasia* à un autre terme de la même racine : *phantasma*. Ce dernier correspond à ce que nous entendons communément par une image ou un fantôme, ou par l'*imaginaire*, c'est-à-dire une fiction. Ainsi “ il y a une différence entre la représentation (*phantasia*) et l'imaginaire (*phantasma*) ; l'imaginaire est en effet une apparence (*dokèsis*) de pensée telle que celle qui se produit dans le sommeil ” (Diogène Laërce, VII, 50, in *Les Stoïciens*, PUF p.21). “ L'imagination est un mouvement vain, une affection qui se produit dans

l'âme, mais sans qu'il y ait un objet pour la frapper, comme lorsque quelqu'un se bat contre des ombres et contre le vide (...). L'imaginaire est ce vers quoi nous sommes attirés dans ce mouvement vain de l'imagination ; c'est ce qui arrive chez les mélancoliques et chez les fous ” (Aetius, IV, 12, PUF p.20). La suite du texte donne un exemple : “ ainsi lorsque Oreste dit dans la tragédie [d'Euripide] : “ Ô mère, je t'en supplie, ne m'envoie pas les filles au regard sanguinaire avec leurs aires de dragons. Les voilà ! Les voilà qui s'élancent vers moi ! ”, il dit cela sous l'empire de la folie. Il ne voit rien, il lui semble seulement qu'il voit ”. Chrysippe commente : “ Vraies et fausses sont les représentations qu'Oreste a eues d'Électre sous l'emprise du délire : dans la mesure où c'était la représentation d'un être existant, elle était vraie, puisque Électre était présente ; mais, dans la mesure où il la prenait pour une Érinnye, elle était fausse, car ce n'était pas une Érinnye ” (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens* [en abrégé : AM], VII 244-245).

La fiction est dépourvue d'objet réel en dehors de la conscience en qui elle se trouve. Par opposition, la *phantasia* se définit par son rapport à un tel objet : “ une représentation est un affect qui se produit dans l'âme, et qui en lui-même montre aussi ce qui l'a produit ” (Pseudo-Plutarque, *Des opinions des philosophes*, IV, 12 – *idem* dans Aetius, PUF p.19).

D'où la définition de la *phantasia* comme altération de l'âme par une chose distincte d'elle : “ la représentation est une empreinte (*τύπōσις*) dans l'âme, c'est-à-dire une altération (*αλλοιώσις*) ” (Diogène Laërce, PUF p.21). Ou encore “ la représentation est une modification (*ἡτέροϊσις*) de l'âme ” (Sextus Empiricus, AM PUF p.20). Sextus précise : “ une modification du principe directeur en tant qu'affectation (*πεῖσις*) mais non en tant qu'action (*ἐνεργεῖα*) ” (PUF p.21).

Le terme d'empreinte avait été utilisé par Zénon, et pris au pied de la lettre par Cléanthe, qui parlait de “ forme en creux et en pleins, comme l'impression du sceau dans la cire ” (Sextus Empiricus, AM VII 228). Chrysippe critique et récuse cette interprétation : en dépit du matérialisme général, elle paraît trop matérielle, parce qu'elle ne permet pas de comprendre la coexistence en l'âme de multiples représentations, ainsi que la conservation de l'une d'elles en mémoire : “ l'impression d'un second sceau oblitère toujours le premier ” (229). (Voir Diogène Laërce, VII, 50).

Qu'est-ce donc qui est modifié si ce n'est pas quelque chose comme une cire recevant un cachet ? L'âme étant un souffle, on la comparera à meilleur droit à l'air ou à l'eau, fluide, qu'à une cire solide : ainsi “ lorsque différentes personnes parlent en même temps, [l'air] est frappé au même moment de coups différents et innombrables, c'est-à-dire de modifications ” (230), et “ l'eau qui est dans un bassin se soulève en vagues circulaires quand on y jette une pierre ” (Diogène Laërce, VII 158).

Ces comparaisons sont à comprendre d'après la notion stoïcienne de tension (*tonos*). Ici encore la logique renvoie à une notion délicate de la physique. On peut la cerner provisoirement en se rappelant l'importance de la notion d'harmonie dans la cosmologie stoïcienne. Or on sait que l'harmonie d'un accord en musique résulte d'un rapport entre des tensions diverses permettant une multiplicité de vibrations, de telle sorte qu'une corde vibrante met en vibration celles qui sont par leur tension dans un rapport harmonique avec elles. L'âme, comme tout ce qui est matériel, possède une tension interne propre, qui fait tenir ensemble ses éléments, et qui ne cesse qu'à la mort. C'est cette tension qui, dans la représentation, se trouve modifiée par celle des choses qui affectent l'âme : on pourrait dire que celle-ci se met à vibrer, sinon à l'unisson des choses, du moins en harmonie avec elle. Disons que la faculté de représentation est la capacité qu'a l'âme de voir sa tension interne se modifier en fonction de la tension des choses, en correspondance avec elle.

C'est pourquoi le terme de représentation a quelque chose d'inadéquat, comme Heidegger l'a souligné. Il connote en effet l'idée d'un redoublement de présentation, ce qui n'est pas le cas de l'allemand *Vorstellung*. C'est en ce sens qu'une image est une représentation, parce qu'elle redouble la présence de son modèle. Descartes recourra à cette notion en disant que les idées sont en nous "comme des tableaux" ou "comme des images des choses" (*3^{ème} Méditation*). Il y a là comme un écho à la thèse d'Aristote selon laquelle il ne saurait y avoir connaissance sans une forme de "similitude" entre les "modifications de l'âme (*pathèmata tès psuchès*)" et les "choses (*pragmata*)" (*De l'Interprétation*, 1). Mais la métaphore de l'image pose un problème : s'il est toujours possible de comparer une image à son modèle, moyennant la représentation de l'un et de l'autre, il est pour autant impossible de comparer une représentation avec son objet, puisque c'est elle-même qui donne l'objet. C'est dire qu'une représentation en ce deuxième sens ne peut pas l'être au même sens qu'une image : autant dire qu'elle est plutôt une présentation ou une présence qu'une représentation. La *phantasia*, c'est la présence à l'âme, par la modification qu'il y provoque, de l'objet qui l'affecte : non pas présence de l'objet lui-même, mais production d'une modification qui lui correspond.

Ainsi "la représentation fait voir à la fois elle-même et ce qui l'a produite" (Aetius PUF p.19). Cette notion de vision est reprise par Cicéron lorsqu'il traduit *phantasia* par *visus* (regard) et qu'il la définit comme "une impression reproduisant ce dont elle provient et ne pouvant exprimer ce dont elle ne provient pas" (*Premiers Académiques*, PUF p.20).

On comprend alors le rapprochement étymologique fréquent chez les stoïciens entre *phantasia* et *phôs*, la lumière. Comme Aristote le disait à propos de l'intellect agent dans le traité *De l'Âme* (III), la lumière rend visible : "ainsi, de même que la lumière se montre elle-même et montre ce qui se trouve en elle, de même la représentation, qui commande le savoir dans l'animal, doit, comme la lumière, se révéler elle-même et manifester l'objet évident qui l'a produite" (Sextus Empiricus, AM VII 163).

Ce rapprochement indique en outre que la représentation, contrairement à ce que donnent à entendre les notions d'empreinte et d'affection, n'est pas un pur *pathos*, un processus de modification purement passive. Comme Aristote, mais d'un point de vue sensualiste, les stoïciens reconnaissent dans la représentation une certaine activité de l'âme. D'après Cicéron, elle résulte bien "d'une sorte d'impulsion venant de l'extérieur" (*Seconds Académiques*, I 40), mais celle-ci n'est rendue possible que parce que "la pensée a une force naturelle qu'elle tend vers les choses qui la frappent" (*Premiers Académiques*, II 30). Ainsi "c'est l'hégémonikon qui produit les représentations" (*SVF* II 836), car "la cause de la vue est dans la tension du souffle primitif" (864). Le stoïcisme rejoint ici une théorie déjà formulée par Platon dans le *Timée* : la vision se produit au point de rencontre – la pupille – entre le souffle provenant de l'hégémonikon et l'air externe qui est entre l'œil et l'objet visible. C'est pourquoi, bien qu'on ne voie rien dans l'obscurité, on voit qu'on est dans l'obscurité : "l'obscurité est visible" parce que "des rayons enflammés se diffusent depuis l'œil" (863).

C'est donc l'intentionnalité (physique) de l'âme qui permet la représentation, mais c'est la chose perçue qui détermine la représentation à être telle ou telle : s'il est vrai qu'on ne voit que ce vers quoi on tourne le regard, "il ne dépend pas de celui qui est affecté, mais de ce qui est représenté, que l'on soit disposé de telle ou telle manière, c'est-à-dire de blanchir au contact de la couleur blanche ou de s'adoucir lorsque le goût entre en contact avec quelque chose de doux" (Sextus Empiricus, AM VIII 397).

Les sceptiques n'auront pas trop de peine à conclure de là que la représentation est toujours une modification de la tension propre de l'âme, que celle-ci y est donc toujours présente, et que ce n'est jamais la tension propre de l'objet qui est donnée en elle.

b. Les espèces de la représentation.

La théorie générale donne à penser que la représentation se confond avec la sensation. Celle-ci en est assurément la forme initiale et principale, mais les stoïciens en reconnaissent d'autres espèces, dont il s'agit de comprendre la nature et la possibilité.

1/ La sensation.

Il est impossible d'en parler sans la référer aux cinq sens, et on pourrait penser qu'il y a ici une contradiction dans la mesure où les sens ont été définis comme des parties de l'âme distinctes de l'*hégémonikon*, et la représentation comme une faculté de cette dernière. Cette contradiction est évitée si l'on admet que l'affection du sens n'est que le moyen par lequel se produit la représentation sensible dans l'*hégémonikon*.

Le terme de sensation recouvre en fait une diversité irréductible, déjà soulignée par la psychologie aristotélicienne (*De l'Âme* II) : “ Ce qui est senti est, en tant que corps, composite, et les sens singuliers sentent chacun une chose : celui-ci les couleurs, cet autre le son, d'autre part celui-là discerne la saveur, celui-ci les effluves des odeurs, et celui-là la dureté et la douceur tactiles ” (*SVF* II 879).

Cette diversité se laisse toutefois ramener à un principe d'origine démocritéenne : “ Il faut que chaque sens soit altéré, afin qu'il y ait sensation : tout sens n'est pas altéré par tout sensible mais ce qui est brillant et lumineux est altéré par les couleurs, ce qui est aérien est altéré par les sons, ce qui est vaporeux est altéré par les odeurs, en un mot le semblable est connu par le semblable. Le sens aérien ne peut pas être altéré par les couleurs ” (*SVF* II 860).

Le principe démocritéen avait déjà reçu une interprétation chez Aristote : celui-ci concevait la connaissance en général, et la sensation en particulier, comme une assimilation du connaissant au connu. Or leur distinction même semble impliquer une certaine dissemblance. C'est pourquoi Aristote pensait que si on les considère en puissance, ils sont dissemblables, mais que dans l'acte de connaissance, ils deviennent d'une certaine manière semblables. Et il pensait cette similitude comme résultant de la communication d'une forme : le connu est formellement, et non matériellement, présent au connaissant.

Le stoïcisme apparaît ici encore comme une transposition matérialiste de cette doctrine : c'est une similitude matérielle entre le *sensorium* et le sensible qui permet la sensation. Et c'est elle qui explique que la réceptivité de chaque sens soit sélective, et le condamne à ignorer l'objet des autres.

Ainsi en tant que partie de l'âme, chaque sens est une partie du souffle psychique doué d'une certaine qualité que lui donne sa tension propre, accordée à la tension de telle catégorie de sensibles. Et cette partie est en contact avec celle qui constitue l'*hégémonikon*, à qui elle transmet les modifications qu'elle subit.

Le rôle de l'*hégémonikon* est ici de recomposer, de synthétiser ce que les organes sensoriels ont divisé, analysé : “ il comprend l'affect de chacun des sens et infère de leur message ce qu'est l'objet ” (*SVF* II 879). C'est ainsi à l'*hégémonikon* qu'il revient de rapporter l'impression sensible à un objet.

Il n'est pas facile de comprendre la nature de cet acte. Le fragment *SVF* II 836, déjà cité, parle des “ sensations ” comme de représentations que “ produit l'*hégémonikon* ”. Dans la mesure où il ne s'agit ici que de sensation, on peut penser qu'il ne s'agit pas d'un acte de jugement, comme dans la théorie kantienne du jugement d'expérience : le jugement relève en effet de l'autre espèce de représentations, les représentations non sensorielles (voir plus loin : b). Que l'*hégémonikon* produise les sensations peut seulement signifier qu'il subit matériellement l'effet des impressions matériellement subies par les organes sensoriels, moyennant le souffle qu'il dirige vers ceux-ci. La différence est que l'*hégémonikon* n'a pas d'organe sélectif puisqu'il reçoit au contraire toutes les impressions : il est sensible à tout, alors que chaque sens n'est sensible qu'à un certain type de qualités. Si donc il ne peut s'agir d'une inférence logique, reste qu'il s'agisse de la perception d'un sensible en tant que qualité d'un certain objet, qui possède aussi d'autres qualités.

On retrouve ici quelque chose du rôle qu'Aristote prêtait au *sens commun* : d'après *De l'Âme*, III, c'est à lui qu'il revient d'avoir conscience de la différence irréductible entre les sensations, de sentir qu'une couleur n'est pas un son, et de percevoir par leur moyen les sensibles communs qui ne relèvent d'aucun sens particulier, telle l'extension, la grandeur, ou le mouvement : par exemple, percevoir que c'est tel instrument, situé à telle place, qui est de telle couleur et qui rend tel son, et cela indépendamment du jugement qui l'énonce.

Aristote toutefois attribuait au seul intellect un rôle actif dans la connaissance. Il jugeait en effet que les réalités sensibles, c'est-à-dire les corps présents *hic et nunc* avec leurs qualités suffisaient à mettre en acte les facultés sensorielles. Mais il jugeait aussi que les sensibles ne sont, en tant que singuliers concrets, que potentiellement, et non pas actuellement, intelligibles : leur intellection requiert de la part de l'intellect la production du concept universel, qui ne subsiste pas.

Le rôle actif prêté par les stoïciens à l'*hégémonikon* dans la sensation comporte un avantage et entraîne une difficulté.

Il offre la possibilité d'une réponse à l'objection des illusions sensibles que les sceptiques n'ont cessé d'opposer au stoïcisme.

Les stoïciens admettaient l'existence de telles illusions : “ Parmi les représentations sensibles, il en est qui viennent de choses réelles et sont accompagnées de consentement et d'assentiment ; il en est qui sont des apparences, comme si elles venaient de choses réelles ” (Diogène Laërce, VII 51). Cette formulation peut paraître en contradiction avec la définition même de la représentation, mais elle revient en fait à la distinction entre le *phantaston* et le *phantasma*, et donne à entendre qu'il revient à l'*hégémonikon* de les départager.

L'objection sceptique s'appuie sur la contradiction apparente entre des sensations, par exemple une vision de loin et une vision de près. Or cette contradiction n'a de sens que si on considère les sensations isolément : c'est ce à quoi prête l'image de l'empreinte dans la cire, tandis que celles qui font appel à des milieux continus – air ou eau – invitent à considérer la continuité entre les sensations. C'est à l'*hégémonikon* qu'il revient de dire que la même tour paraît ronde de loin et carrée de près, moyennant la déformation progressive de l'image qu'il en aura eue au cours de son éloignement. Dès lors qu'une sensation est resituée avec les autres dans le courant d'activité de l'*hégémonikon*, qui fait d'elle une représentation, elle cesse d'être une représentation

isolable, et comme telle opposable à d'autres : en tant que représentation, elle n'est précisément pas isolable, et la sagesse consistera, en ce qui concerne les représentations sensorielles, à ne pas les isoler. " C'est pourquoi nous voulons souvent que l'éclairage soit changé, ainsi que la situation des objets que nous regardons ; nous diminuons ou nous augmentons les intervalles, et nous multiplions nos visées (...). La même chose arrive dans les sons, les odeurs, les saveurs " (Cicéron, *Premiers Académiques*, II 19). Le stoïcisme est à cet égard le contraire d'un empirisme atomiste, tel qu'on le trouve par exemple dans la conception humienne de *l'impression*.

L'aspect problématique du rôle prêté à l'*hégémonikon* concerne le rapport entre l'homme et les autres animaux. Les stoïciens considèrent en effet que la sensation est une représentation commune à l'homme et aux bêtes, qui ne sont pas censées posséder de principe directeur. Deux interprétations s'offrent alors. Ou bien il faut considérer que c'est chez l'homme seulement que les sensations deviennent des représentations, les animaux disposant de sens impressionnables, sans que ceux-ci donnent lieu chez eux à une véritable connaissance : c'est très exactement ce que signifiera la théorie cartésienne des animaux-machines, moyennant toutefois une conception spiritualiste de l'âme humaine incompatible avec le monisme matérialiste des stoïciens. De plus, cette interprétation est incompatible avec les textes stoïciens qui attribuent aux bêtes des représentations. Reste alors à admettre que la présence de l'*hégémonikon* en l'homme lui permet de faire des sensations autre chose que ce qu'elles sont pour les autres animaux : l'homme est l'animal chez qui le processus physique de la représentation, à l'œuvre dans la sensation, conduit à la production de représentations d'une autre sorte ; et surtout, l'*hégémonikon* est ce qui rend l'homme capable de ne donner son assentiment qu'à certaines représentations.

Ainsi il y a " une disposition de la pensée telle que non seulement nous sommes impressionnés par les sensibles lorsque nous les rencontrons, mais encore nous retenons certaines choses, nous en soustrayons d'autres, nous ajoutons, nous composons certaines choses de nous-mêmes, et, par Zeus, nous passons de certaines choses à d'autres qui leur sont conjointes " (Épictète, *Entretiens*, I, 6, 10).

2/ Les "représentations rationnelles".

Elles sont appelées " pensées (*noèsēis*) " (Diogène Laërce, VII, 51), terme qui recouvre les deux états que peuvent prendre les représentations rationnelles. Si l'on envisage leur seule possession, c'est-à-dire leur inscription et leur conservation immobile dans la mémoire, on les appelle des " notions (*ennoiaî*) ". Si on les considère dans leur usage, c'est-à-dire leur mobilisation dans l'activité de pensée, alors elles sont dites " en mouvement " et sont appelées " réflexions (*dianoēsēis*) ".

α. Définition générale.

L'expression *phantasiaî logikai* renvoie au *logos* : " une représentation rationnelle " est celle dont " il est possible que le représenté soit manifesté dans un discours " (Sextus Empiricus, AM VIII 70).

Cela renvoie à la notion stoïcienne fondamentale de *l'exprimable (to lékton)* : " Ils disent que l'exprimable est ce qui est posé (*to huphistaménon*) selon une représentation rationnelle " (Diogène Laërce, VII 63). Il est distinct du représentable au premier sens : ce qui vient s'ajouter à la perception chez l'homme, c'est le jugement qui l'exprime. Or il y a ici comme une superposition de re-

présentations, qui ne s'excluent pas mutuellement : car il y a d'une part la sensation – le lièvre poursuivi par le renard, dont je me dis que le renard le voit tout autant que moi –, et la représentation du rapport qu'entretient avec elle le jugement par lequel je l'énonce : un renard poursuit un lièvre. En l'occurrence, il y a la représentation double, tout à la fois, du sens et de la vérité de mon jugement. Mais il y a aussi de l'exprimable, c'est-à-dire du sens, dans un discours qui n'exprime pas une représentation perceptive, par exemple un commandement, discours que nous appelons *performatif*.

Ici encore, la logique se trouve connectée à la physique. Si en effet l'objet premier de la représentation, sa cause initiale, c'est le sensible, c'est-à-dire le corporel, il faut, pour en distinguer l'exprimable, reconnaître que celui-ci est au contraire *incorporel* (*asômaton*).

On serait tenté de voir là une transcendance de la représentation rationnelle par rapport à la représentation sensible, signe d'une transcendance de la pensée par rapport aux sens, dans la mesure où les représentations rationnelles sont inaccessibles à ces derniers : “ C'est déjà par l'esprit que nous comprenons et retenons ces choses-là , non par les sens ” (Cicéron, *Premiers Académiques*, II 21).

En vérité, le caractère d'incorporel peut plutôt être considéré comme une déficience, du moins quant à la réalité et à la causalité : car seul un corps peut exercer cette dernière. L'exprimable n'est rien de substantiel : il est seulement la manière dont l'*hégémonikon* s'exprime à lui-même son rapport aux choses. Et c'est justement parce que l'exprimable est sans substantialité ni causalité propres que l'*hégémonikon* en a, ou peut en avoir, une maîtrise totale, l'illusion à guérir étant de croire que nos jugements dépendent aussi peu de nous que les choses, et du coup de donner à celles-ci une puissance sur nous qu'elles ne possèdent pas par elles-mêmes, mais seulement par la manière dont nous les jugeons.

La notion d'incorporel n'introduit donc rien qui contredise le matérialisme stoïcien, mais apporte plutôt une justification physique à la puissance du principe directeur.

β. Formation des représentations rationnelles.

C'est là ce qui fait leur spécificité par rapport aux autres représentations animales : il s'agit de “ représentations par inférence et synthèse ” (Sextus Empiricus, AM VIII 276). Ces deux opérations manquent aux bêtes.

Diogène Laërce distingue six modes de formation des “ pensées ” : la *rencontre*, la *ressemblance*, l'*analogie*, le *déplacement*, la *composition*, et la *contrariété*. Les exemples sont donnés en VII 52-53 (voir l'exposition de Gourinat, *Les Stoïciens et l'Âme*, pp.52-56). Ces modes sont les diverses formes d'un travail actif opéré sur les sensations.

Ce qui caractérise la pensée en général, c'est d'être une représentation, c'est-à-dire la présence actuelle d'un certain contenu de conscience, qui n'est pas causée directement par la présence réelle d'un objet : représentation dérivée donc, plutôt qu'originale.

C'est pourquoi la première forme de la pensée est le *souvenir* gardé d'une impression passée, lequel permet la comparaison des impressions sensibles, et, par son moyen, la constitution d'une expérience et, à terme, la formation des idées générales. Le stoïcisme est ici assez proche de la définition aristotélicienne de l'expérience et de son rôle médiateur dans la genèse de la connaissance intellectuelle. Il prépare aussi les réflexions de Rousseau sur le langage. Car le souvenir d'une impression et son rappel dans l'imagination sont aussi individualisés que la sensation ini-

tiale, à la différence de la pensée qui est formée à partir d'eux : “ Selon Chrysippe, la douceur générique est pensable, tandis que la douceur spécifique, que l'on rencontre, est déjà sensible ” (*SVF* II 81). La douceur du miel est sensible ; le doux est pensable : “ La notion d'un sensible est (...) la représentation non sensorielle d'un sensible ” (Gourinat, p.53).

Cette conception de la pensée peut être étendue à la représentation de l'incorporel.

Cette dernière comporte le paradoxe que son objet est par nature incapable d'agir sur quelque faculté que ce soit : “ l'*hégémonikon* en reçoit une représentation, mais ce n'est pas de leur fait ” (Sextus Empiricus, AM VIII 409). Si une telle représentation, comme toutes les autres, est reçue, il faut que ce soit d'ailleurs que de ce qu'elle représente, et qui n'a pas d'existence indépendante, soit des autres représentations qui sont produites naturellement en nous : “ les incorporels ne font rien et ne se représentent pas en nous, mais c'est nous qui nous les représentons à l'occasion ” (406).

“ Selon les stoïciens, il y a des objets représentés qui touchent l'âme et se gravent en elle, comme le blanc et le noir ; il y en a d'autres à propos desquels, et non sous l'influence desquels, l'âme se crée une représentation ; comme les incorporels et les exprimables ” (Sextus Empiricus, AM VIII 409). Ainsi de la représentation du *lieu*, que les stoïciens, comme Aristote, jugent inséparable du corps qui l'occupe, sinon par la pensée, quand je me dis que le lieu occupé par un corps peut venir à être occupé par un autre. Cette opération, qui est une sorte d'abstraction, est ce que Diogène Laërce appelle *metabasis*, traduit par : *passage*, ou *inférence* (VII, 53).

γ. Les prénotions.

Ce concept renvoie à la distinction faite par Chrysippe entre les notions que nous acquérons “ par l'enseignement ou l'étude ” (Pseudo-Plutarque, IV 11), et celles que ces dernières présupposent logiquement, parce que l'art présuppose la nature. Les prénotions sont donc des notions naturellement possédées, par opposition aux notions construites et transmises artificiellement. Ce qui ne signifie pas que de telles notions soient innées : en dehors de rares passages ambigus d'Épictète, il n'y aucune profession d'innéisme dans les textes stoïciens.

La prénotion se caractérise moins par sa simplicité logique que par son caractère naturel. On est tenté de penser ici à ces “ mots primitifs ” dont Pascal dit que “ la nature nous en a elle-même donné, sans paroles, une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par nos explications ” (*De l'esprit géométrique*).

Le concept de prénotion a une importance particulière dans la mesure où Chrysippe y recourt pour qualifier notre représentation du juste et du bien, qui sont le cœur essentiel de la doctrine stoïcienne.

De telles notions ne sont manifestement pas simples. Si on peut les considérer comme naturelles, c'est pour autant qu'elles s'enracinent dans une inclination spontanée, un “ premier penchant de l'homme ” qui le porte à assurer sa propre conservation, et par là-même l'incline vers “ ce qui est conforme à la nature ” (Cicéron, *Des limites des biens et des maux*, III 21).

Ainsi la prénotion est, dans le domaine de la pensée comme la première approche, relativement indéterminée, d'un objet, qui demande à être complétée logiquement par l'élaboration d'une définition. En VII 60, Diogène Laërce distingue entre “ l'esquisse (*hupographie*) ” et “ la définition (*horos*) ” d'une même chose. Avoir une prénotion de quelque chose, c'est être capable de la reconnaître, ce qui n'est pas encore être capable de la définir, opération qui suppose le recours à

d'autres notions. Par exemple, il faut avoir la prénotion de l'homme pour pouvoir attribuer sa définition comme " animal mortel ayant part à la raison " (Cicéron, *Premiers Académiques*, II 21).

La prénotion n'est rien d'autre que le concept en tant qu'il est présupposé à la définition et ne peut être confondu avec elle, " la notion naturelle qu'on a des termes universels " (Diogène Laërce, VII 54). Nous avons ainsi une prénotion de la " qualité commune " – soit de l'universel – qui constitue le signifié du " nom commun " dans le discours (VII 58).

c. La représentation compréhensive (*phantasia katalèptikè*).

Notion des plus importantes puisque " les plus anciens des Stoïciens disent que le critère de la vérité est la représentation compréhensive " (Sextus Empiricus, AM VII 253). Idem chez Diogène Laërce (VII 54).

L'expression renvoie à une image utilisée par Zénon et rapportée par Cicéron (*Premiers Académiques*, II 145 – voir aussi PUF p.25) : la représentation est symbolisée par la main ouverte au contact des choses ; la contraction des doigts symbolise l'assentiment, et la fermeture du poing la compréhension. Les deux dernières images indiquent qu'une représentation peut être accompagnée d'assentiment sans pourtant être compréhensive : il y a ici comme une différence de degré, qui toutefois n'est pas dans l'assentiment, lequel est toujours le même, mais dans la représentation elle-même. En effet, l'erreur est un assentiment donné à une représentation fautive, et la sagesse consiste à se garder d'un tel assentiment : " le sage n'aura pas d'opinion, c'est-à-dire qu'il ne donnera pas son assentiment à une chose fautive " (Diogène Laërce, VII 121).

Cicéron paraît certes – comme Sextus en AM VIII 398 (PUF p.22) – contredire cette interprétation dans les *Seconds Académiques* (I, PUF p.24), où la représentation compréhensive est distinguée des autres par le fait que l'assentiment l'accompagne. Mais peut-être n'envisage-t-il alors que ce qu'il donne en exemple, à savoir la sensation en tant qu'elle est toujours naturellement accompagnée de l'assentiment à l'existence de son objet, et peut-être aussi, implicitement, le cas du sage, qui ne donne son assentiment qu'aux représentations compréhensives.

En tout état de cause, si l'assentiment dérivait toujours de la compréhension, il n'y aurait pas à le discipliner.

C'est pourquoi la représentation non compréhensive n'est pas définie par l'absence d'assentiment, mais par le manque de ce qui cause la compréhension, à savoir la vérité et la clarté : c'est " celle qui est fautive et, parmi les vraies, celle qui est obscure " (*SVF* II 70).

En VII 45-46, Diogène Laërce définit la représentation compréhensive à peu près dans les mêmes termes que Sextus Empiricus : " Parmi les représentations vraies, les unes sont compréhensives, les autres non ; celles qui ne sont pas compréhensives sont celles qui se présentent à nous comme une passion (*pathos*). (...) La représentation compréhensive est celle qui vient de ce qui existe, qui est imprimée et scellée en conformité avec ce qui existe, et telle qu'elle ne pourrait provenir de ce qui n'existe pas " (AM VII 248). Les deux premières propositions affirment la vérité de la représentation compréhensive, c'est-à-dire sa conformité à la cause qui la produit dans l'âme, et la troisième le caractère indubitable de cette vérité.

On doit comprendre que la représentation compréhensive est celle qui atteste d'elle-même sa propre vérité : selon Cicéron, elles " dénotent, par un certain tour exact, leur cor-

respondance aux objets réels qu'elles font connaître ” (*Seconds Académiques*, I PUF p.23), proposition qui annonce de loin la théorie cartésienne de l'évidence de l'idée “ claire et distincte ” (*Principes*, I 45-46). Le terme d'exactitude renvoie à l'idée d'une précision des contours que Sextus symbolise par l'image de la gravure : “ De même que les graveurs cisèlent toutes les parties de ce dont ils font la finition, et de même que les sceaux portés aux anneaux impriment toujours tous leurs caractères dans la cire, de même ceux qui comprennent les objets doivent parvenir à en saisir toutes les propriétés ” (AM VII 251).

On touche ici au point central du débat entre stoïciens et sceptiques. Ceux-ci récusait la possibilité de trouver un critère de la vérité dans l'évidence de la représentation compréhensive. Car l'illusion est un fait, qui montre que le faux peut être pris pour le vrai, et donc que ce dernier n'est jamais évident. Arcésilas argumentait contre Zénon en invoquant les cas du rêve et des délires liés à la folie et à l'ivresse comme autant d'hallucinations, et d'autre part l'impossibilité de discerner le vrai au sujet d'objets indiscernables, tels des jumeaux. Les sceptiques objectaient donc aux stoïciens qu'il “ est possible de trouver une représentation fausse exactement identique à la représentation compréhensive ” (Sextus Empiricus, AM VII 252).

Cette polémique a conduit les stoïciens à poser un principe que reprendra Leibniz (*Nouveaux Essais*, II 27) : il n'y a pas deux êtres identiques. Les êtres distincts sont en droit discernables parce que toute distinction implique une différence, même si celle-ci peut échapper à quelqu'un ou à la plupart : la mère ne confond pas ses enfants jumeaux, et les artistes voient ou entendent ce qui échappe à l'œil ou à l'oreille du commun des mortels (Cicéron, *Seconds Académiques*, II 20, cité par Gourinat p.73).

Aux autres objections, les Stoïciens, Chrysippe notamment, répondaient que les représentations vigiles ont une clarté qu'on ne trouve pas dans le rêve, et que la conscience de ne pas rêver, c'est-à-dire la distinction du rêve et de la perception, ou du sommeil et de la veille, est le trait distinctif de la conscience vigile, absent du rêve.

d. L'assentiment (*sunkatathésis*).

α. Nature de l'assentiment.

C'est l'acte intérieur de donner son accord, c'est-à-dire de reconnaître la vérité d'une représentation.

Cet acte est, comme la représentation, un mouvement (Plutarque) ou une modification de l'*hégémonikon* (Sextus Empiricus, AM VII 237).

Pour les distinguer, on ne peut se contenter de dire que l'assentiment est actif (cf. Sextus Empiricus, AM VII 237, Gourinat p.63), car la représentation comporte aussi une part d'activité. Reste alors à distinguer l'activité involontaire par laquelle l'âme coopère à ses représentations, et l'activité volontaire par laquelle elle y consent. Selon Sextus, la représentation est “ involontaire ”, autant pour le sujet que pour l'objet, tandis que “ l'acte de consentir à ce mouvement vient de celui qui accueille la représentation ” (AM VIII 398, PUF p.22).

D'après Cicéron, le caractère volontaire de l'assentiment était déjà affirmé par Zénon (*Seconds Académiques*, I 41, Gourinat p.74). Cette doctrine prépare elle aussi de loin la conception cartésienne du jugement comme acte de la volonté – qui peut toujours le suspendre – et

seule véritable activité de l'âme pour autant que l'entendement est considéré comme passif à l'égard de ses idées.

Or Descartes rencontrera un problème que les stoïciens avaient déjà débattu, quant au caractère volontaire de l'assentiment à l'indubitable, c'est-à-dire à ce que nous ne pouvons considérer que comme vrai quand il se présente à notre pensée. Selon Cicéron (*Premiers Académiques*, II 38, *ibid.*), “ de même qu'il est nécessaire que le plateau d'une balance s'abaisse quand on y pose des poids, de même l'âme doit céder à l'évidence ”. Le propre de la représentation compréhensive est en effet que, d'elle-même, elle “ nous entraîne à l'assentiment ” (Sextus Empiricus, AM VII 257), et, à la différence des autres, continue de nous y entraîner si nous l'examinons.

Il y a ici comme un dilemme.

Car la notion d'évidence, ou d'indubitabilité, paraît en fait impliquer qu'il soit impossible pour l'âme de refuser son assentiment à ce qui se présente avec ce caractère. C'est aussi en ce sens que l'on parle de la “ force contraignante ” des preuves. Mais cela semble remettre en question le caractère volontaire de l'assentiment, et la possibilité de le rectifier par l'ascèse. C'est pourquoi, d'après Sextus, les Stoïciens postérieurs à Zénon ont affirmé résolument que l'assentiment était toujours un acte libre de l'*hégémonikon*, et invoquaient la légende d'Hélène dans la pièce d'Euripide (Gourinat, p.75) : Ménélas n'en croit pas ses yeux quand il retrouve la vraie Hélène chez Protée, croyant l'avoir récupérée à Troie.

Ainsi il serait toujours possible de faire “ obstacle ” (Sextus Empiricus AM VII 254, Gourinat p.75) à la représentation compréhensive, c'est-à-dire de lui opposer quelque chose qui fasse refuser l'assentiment. Mais cela pourrait signifier tout aussi bien qu'il n'y a jamais à proprement parler d'évidence, ce qui est précisément l'aveu auquel se tient le sceptique.

β. Objet et formes de l'assentiment.

Il y a eu un débat dans l'école stoïcienne sur la question de savoir si l'objet de l'assentiment était la représentation ou la proposition (voir Gourinat pp.64-71). On pourrait penser que le débat est sans objet dans la mesure où la représentation compréhensive comporte essentiellement l'assentiment. On peut le comprendre en fonction de la théorie aristotélicienne de la vérité.

Aristote avait défini la proposition comme le discours complexe qui, attribuant un prédicat à un sujet, est susceptible d'être vrai ou faux. Par opposition, un terme ou concept peut être considéré comme n'étant ni vrai ni faux, dans la mesure où il ne comporte ni affirmation ni négation, ou comme étant toujours vrai, dans la mesure où il ne peut y avoir d'erreur dans le jugement que si ses termes sont effectivement et adéquatement conçus. La proposition par ailleurs est la matière du jugement, acte qui consiste à la poser comme vraie, c'est-à-dire à lui donner son assentiment. Ce dernier distingue donc, dans l'aristotélisme, le jugement du concept : ce dernier représente toujours quelque chose, mais ne signifie jamais sa propre vérité.

Les stoïciens pensent comme Aristote qu'une proposition est nécessairement vraie ou fautive : elle ou sa négation sont donc en tant que telles objet d'assentiment. Et cela les distingue des autres sortes de représentations rationnelles complexes, soit de discours qui ne sont pas susceptibles d'être vrais ou faux.

Gourinat fait remarquer qu'il n'en va pas de même des représentations, dans la mesure où elles peuvent être à la fois vraies et fausses : quand la tour carrée est vue de loin comme si elle était ronde, il y a représentation vraie de la tour mais pas de sa forme. De même quand il y a représentation vraie d'une chose fautive : telles les " pêches en cire " présentées à Sphéru, d'après Diogène Laërce (VII 177 – Gourinat p.68).

L'assentiment inhérent à une évidence sensorielle doit être, on l'a vu, considéré comme prélogique, antérieur à tout acte de jugement. Il n'en est pas moins vrai que la représentation n'est objet d'assentiment que dans la mesure où elle peut se traduire immédiatement dans un jugement d'existence. C'est pourquoi Gourinat écrit p.70, en référence à Sextus Empiricus (AM VII 244) : " on donne son assentiment à des représentations telles qu'il est possible d'en faire une assertion vraie ou fautive, autrement dit des représentations qui sont ou pourraient être exprimées sous une forme propositionnelle ".

Sur cette base générale, les Stoïciens distinguent les diverses formes de l'assentiment, reprenant des acquis du platonisme et de l'aristotélisme.

La notion d'*opinion* a en général chez eux le sens péjoratif de l'assentiment au faux (Diogène Laërce, VII 121) : " assentiment faible et trompeur " (Sextus Empiricus, AM VII 151).

À l'extrême opposé se trouve la *science* : " compréhension sûre, ferme et immuable fondée par la raison " (*ibid.*) ; " compréhension infaillible que la raison ne peut détruire, ou un système de telles représentations " (Stobée, *Extraits des physiciens et des moralistes*, II 128). La science produit des vérités certaines en articulant logiquement des conclusions à des évidences initiales.

Or une vérité scientifique peut aussi être l'objet d'un assentiment non scientifique, qui pourtant n'aura pas le caractère erroné de l'opinion. Entre science et opinion, il y a tout l'espace de la " conviction faible (*hupolèpsis asthénès*) " (*SVF* III 548) : c'est le cas de l'assentiment au probable (*l'endoxon* d'Aristote), par opposition au certain. La faiblesse de la conviction vient de ce qu'elle porte sur quelque chose qui n'est pas objet de compréhension.

N.B. Cette expression sert aussi à désigner les jugements de valeur qui nous sont dictés par nos passions : Marc Aurèle notamment les appelle *hupolèpseis*.

B. Dialectique.

a. Notion de la raison (*logos*).

L'objet de la dialectique est le *lèkton*, soit cet incorporel qui fait le sens de nos discours.

Le terme de *logos* peut servir à désigner la partie de l'âme qui distingue l'homme des autres animaux : " La raison n'est pas autre chose qu'une part de l'esprit divin plongée dans le corps des hommes " (Sénèque, *Lettres*, 66, 12). Il est alors synonyme de *noûs* et *dianoia*. Mais les Stoïciens lui font aussi désigner, plus souvent que la faculté elle-même, le résultat de l'exercice de celle-ci dans la première enfance, jusqu'à " l'âge de raison " (7 ans). Une définition qui remonte peut-être à Zénon la présente comme " un assemblage de certaines notions et prénotions " (Chrysippe, *SVF*, II, 841), ou " un ensemble cohérent (*systema*) de représentations d'un genre déterminé " (Épictète, *Entretiens*, I, 20, 6).

On pourrait dire, en termes modernes, que la raison est pour les Stoïciens *constituée* plutôt que *constituante*. Car en tant que faculté naturelle, elle est bien évidemment innée, mais son contenu de connaissances ne l'est pas : les prénotions sont *acquises* à partir de la sensation, et ce sont elles qui permettent ensuite d'avoir des représentations rationnelles compréhensives, et d'acquérir la science par le moyen du raisonnement fondé sur ces dernières. Encore faut-il ajouter que l'acquisition des prénotions par l'intellect dérivé de l'homme renvoie en définitive à l'originalité de l'intellect divin, dont celui-là est une partie : la raison de Zeus est constitutive de toute chose, mais la partie qui en échoit à l'homme doit se constituer en s'exerçant.

Le stimulant de cet exercice est le *langage*, soit la compétence acquise par l'audition de la parole des autres, faite de signes eux-mêmes issus de la sensation et de la saisie intellectuelle des caractères spécifiques à partir de la sensation. N.B. Le stoïcisme comporte sur ce point une singulière combinaison de naturalisme et de nominalisme : il n'accorde de réalité qu'aux individus et aux faits singuliers plutôt qu'aux essences, mais admet qu'il ne peut y avoir de science, donc de sagesse, que sur la base de représentations à la fois compréhensives et rationnelles, soit, en d'autres termes, de concepts et de principes évidents, c'est-à-dire qui comportent en eux-mêmes la certitude de se rapporter à ce qui existe.

b. Les propositions (*axiômata*).

Le terme utilisé (*axiôma*) désignait chez Aristote les principes, soit les vérités à la fois premières et nécessaires, indémontrables mais indubitables pour autant que leur négation se réfute elle-même. Les Stoïciens l'utilisent conformément au sens général du verbe *axiôô* : penser, au sens de *juger vrai* (ou *bon*). La proposition est la représentation rationnelle qui peut être l'objet d'un assentiment.

Il est classique d'opposer la conception stoïcienne de la proposition à celle d'Aristote. Selon de ce dernier, le discours propositionnel (*logos apophantikos*) énonce, s'il est affirmatif, l'appartenance d'un prédicat à un sujet – soit l'inclusion du premier dans la *compréhension* du second – ; ou, en sens inverse, l'inclusion du sujet, en tout (universelle) ou en partie (particulière), dans l'*extension* de son prédicat ; ou encore l'unité réelle des termes distingués conceptuellement. S'il est négatif, il énonce la séparation des deux termes. C'est sur la base de cette analyse qu'est construite – et, selon Lukasiewicz, axiomatisée – toute la théorie du syllogisme et de la démonstration.

Dans la conception stoïcienne, et conformément au nominalisme général de la doctrine, la proposition qui est objet d'assentiment n'est pas d'abord analysée en termes d'attribution universelle ou particulière, mais envisagée sans analyse – les modernes diront : de façon *atomique* – comme l'énonciation d'un fait singulier, par exemple : *il pleut, Zidane a marqué, Chirac parle* ; ou, pour reprendre les exemples ressassés dans l'école : *il fait jour, Dion se promène*.

La forme moderne mathématisée de la logique aristotélicienne est le *calcul des prédicats*, moyennant l'usage des quantificateurs universel (\forall) et existentiel (\exists), des variables individuelles (x, y, z), des symboles de fonctions prédicatives ($\mathbf{A}, \mathbf{B}, \mathbf{C}$), et des connecteurs logiques (\wedge : "et", \vee : "ou", \Rightarrow : "implique", etc.). *Tout homme est mortel* se transcrita : $\forall x (\mathbf{H}x \Rightarrow \mathbf{M}x)$. *Quelque homme est vertueux* : $\exists x (\mathbf{H}x \wedge \mathbf{V}x)$.

La forme moderne mathématisée de la logique stoïcienne est le *calcul des propositions* ou des *énoncés*, moyennant l'usage de variables propositionnelles et des connecteurs logiques.

Les premières renvoient à la notion stoïcienne de *proposition simple* : par exemple, *il fait jour* se transcrit a ; *il fait clair* : b . Les *propositions composées* sont celles qui résultent de l'articulation des propositions simples au moyen des fonctions logiques exprimées par les connecteurs : conjonction, disjonction, implication. Par exemple, *s'il fait jour, il fait clair* se transcrit : $a \Rightarrow b$.

Les Stoïciens ont été les premiers à définir les fonctions logiques d'une manière qui précède de loin aux "tables de vérité" de la logique contemporaine, c'est-à-dire la détermination de la valeur de vérité d'une proposition composée à partir de la valeur supposée des propositions simples qui la constituent – c'est la base du *calcul* logique. Par exemple, la fonction d'implication se définit de la manière suivante : elle est toujours vraie sauf dans le cas où l'antécédent est vrai et le conséquent faux :

a	b	$a \Rightarrow b$
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	F	V

Cette fonction logique est celle que les modernes appellent *implication matérielle*, désignant ainsi un lien de consécution entre des propositions indépendamment de toute analyse de leur contenu : *s'il fait jour, alors Zidane a marqué* est une implication vraie ; *s'il fait jour, alors il fait nuit*, est une implication vraie la nuit et fausse le jour.

Les Stoïciens distinguent six espèces de propositions composées :

- 1/ la *conditionnelle* (*to sunèmménon*), de forme **si... alors...**
- 2/ la *consécutif* (*to parasunèmménon*), de forme : **puisque'il fait jour, il fait clair**.
- 3/ la *conjonctive* (*to sumpéplegménon*) : **il fait jour et il fait clair**.
- 4/ la *disjonctive* (*to diézeugménon*) : **il fait jour ou il fait nuit** – "La providence **ou** les atomes".
- 5/ la *causale* (*to aitiôdés*) : **parce qu'il fait jour, il fait clair**.
- 6/ la *comparative*, qui "discerne le plus et le moins" (*to diasaphoîn to mállon kai to hêtton*) : **il fait plus jour que nuit**.

c. Les syllogismes.

Dans la logique aristotélicienne, le syllogisme servait à attester le rapport entre deux termes, les *extrêmes*, à partir de la connaissance du rapport de chacun d'eux à un même troisième terme appelé *moyen*.

Dans la logique stoïcienne, les propositions ne sont pas analysées, et elles ne peuvent donc servir comme telles à conclure quoi que ce soit. Un syllogisme aristotélicien se transcrit en logique stoïcienne sous la forme :

$$(a \wedge b) \Rightarrow c$$

Ce schéma ne permet pas à lui seul de dire quelque chose de la vérité de c , mais seulement de calculer la vérité de la proposition composée en fonction de la vérité ou de la fausseté supposée de ses variables. Pour qu'il y ait syllogisme, c'est-à-dire raisonnement déductif, il faut ajouter

quelque chose à ce schéma. Et la conclusion d'un tel syllogisme ne pourra consister à réunir des termes en énonçant leur rapport, mais bien plutôt à attribuer sa valeur de vérité à une proposition simple prise isolément en fonction de la valeur attribuée aux autres parties de la proposition composée. Dans l'exemple, on peut appliquer la précédente définition de l'implication en disant que c ne peut être que vrai si $(a \wedge b)$ l'est.

On obtient ainsi un schéma d'inférence que la logique appelle *modus ponens* :
si A, alors B [où A et B représentent des propositions quelconques, simples ou composées]

or A

donc B

Supposant la vérité de l'antécédent, on pose celle du conséquent.

Ce schéma est le premier des *indémontrables* (*anapodeiktá*) de la logique stoïcienne : ce terme désigne comme chez Aristote une condition première de la démonstration. Mais il ne s'agit plus, comme dans l'axiome aristotélicien, d'une proposition dont la négation se réfuterait d'elle-même : il s'agit d'une condition formelle pour pouvoir considérer l'énonciation d'un événement comme vraie à partir d'énoncés qui l'englobent.

Les Stoïciens distinguaient quatre autres indémontrables :

- le *modus tollens* : *si A, alors B ; or non-B ; donc non-A* (le conséquent étant supposé faux, l'antécédent ne peut pas être vrai, sans quoi l'implication serait fautive : donc je *supprime* l'antécédent).

- le *modus ponendo-tollens*, qui a lui-même deux formes :

- *non (A et B) ; or B ; donc non-A* (car la conjonctive A et B n'est vraie que si les deux sont vrais, et sa négation n'est donc vraie que si l'un des deux est faux ; la vérité supposée de l'un entraîne donc la fausseté de l'autre : *On ne peut pas être à la foire et au moulin ; or le meunier est à la foire ; donc il n'est pas au moulin*).

- *ou A ou B ; or A ; donc non-B* (On est "droit ou redressé" ; or le sage est droit ; donc il n'est pas redressé). [N.B. La disjonctive doit être entendue comme une disjonction exclusive : *ou bien... ou bien...*, sans quoi A et B pourraient être vraies l'une et l'autre].

- le *modus tollendo-ponens* : *ou A ou B ; or non-A ; donc B*. [Ici la disjonction n'est pas exclusive].

[Le calcul moderne montre aisément, à l'aide des tables de vérité, comment deux des derniers schémas se ramènent au premier : car la négation de la conjonctive équivaut à $A \Rightarrow \neg B$ (\neg étant le symbole de la négation), et la disjonction non-exclusive peut s'écrire : $\neg A \Rightarrow B$. Le cas de la disjonction exclusive est plus complexe.]

II. L'ascèse logique dans les *Pensées*.

Très peu de références à la dialectique proprement dite, c'est-à-dire à la logique formelle. VIII 60 suggère que les règles logiques qui rendent la pensée correcte lui permettent d'aller, telle une flèche bien tirée, droit à son but, la vérité. V 14 voit dans cette rectitude (*orthotès*) ce qui fait l'autarcie de la pensée rationnelle : celle-ci consiste en effet à tirer *méthodiquement* (image du chemin suivi) les conséquences d'un point de départ " propre " à la raison, c'est-à-dire intellectuellement évident. IV 45 lie étroitement nécessité physique et nécessité logique : les événements n'ont pas entre eux la simple nécessité de fait d'une succession, mais la nécessité intelligible d'un ordre rationnel (*sunaphēia enulogos*), comme entre l'antécédent (prémises) et le conséquent d'un raisonnement. Par quoi l'empirisme stoïcien se distingue nettement de la forme que prendra l'empirisme chez un Hume.

A. Principes de l'ascèse.

Voir XI 36 (citation d'Épictète, *Entretiens III*, XXII, 105).

a. Liberté de l'hégémonikon.

IV 13 affirme l'autosuffisance de la raison : il ne dépend que d'elle, c'est-à-dire de chacun en tant qu'il la possède, en tant qu'il est *principalement* sa raison, d'en user conformément à elle-même. III 12 affirme qu'il ne peut y avoir d'empêchement extérieur à cet usage : nul n'est maître de la raison de l'autre – et notamment le maître de celle de son esclave, ce qui signifie que la domination socio-économique n'est pas une véritable maîtrise (Platon déjà dans le *Gorgias*).

V 2 suggère que la sagesse rend facile ce que la folie, c'est-à-dire la passion, rend difficile, à savoir la libre disposition de soi de l'hégémonikon. Celle-ci est le principe d'une ataraxie qui est ici comparée à la bonace (*galênè*). Cette pensée sera entendue par le sage comme l'expression de la satisfaction heureuse qu'il tire de sa maîtrise, et par le fou comme l'expression ironique ou désabusée de ce qui lui paraît impossible.

Ce qui paraît le plus contestable ici, c'est l'immédiateté (*enthus*) prétendue du retour au calme. VI 11 apporte un correctif en reconnaissant que d'une part le trouble momentané est inévitable, même au sage, tout comme un musicien ou un danseur peuvent perdre momentanément le rythme ou la mesure ; et que d'autre part le retour à la maîtrise de " l'harmonie " a pour médiation la pratique régulière de la prise de recul.

D'après VI 8, la puissance de l'hégémonikon est triple : 1/ attention volontaire ; 2/ autodétermination ; 3/ contrôle de l'effet des apparences extérieures : " se faire apparaître tout ce qui arrive tel qu'il le veut (*poioûn dé héautôi phainesthai pân to sumbainon, hoïon auto thélei*) ". N.B. Ce dernier point pourrait prêter à contresens : les choses ne sont pas telles que le veut l'hégémonikon ; il s'agit bien plutôt de faire en sorte que son caractère de volonté libre soit sauvegardée dans l'opinion qu'il se fait des choses, ce qui suppose précisément qu'il se fasse une juste idée de ce qu'elles sont. Marc Aurèle n'est ni Protagoras, ni Sartre !

VI 56 (Budé 57) atteste le caractère inévitable de l'illusion sensorielle, et suggère que la folie passionnelle – ici la colère, *furor brevis* – revient à se mettre volontairement dans un tel état d'illusion : le passionné *se trompe* au sens propre de l'expression, car il laisse une opinion dépourvue de nécessité s'imposer à son âme, et commander sa conduite. VI 31 demande qu'on s'affranchisse des pensées troublantes comme on se réveille des songes.

Ainsi l'*hégémonikon* a un unique objet propre : l'opinion (XII 25) : c'est elle qui “ dépend de nous ”, selon la distinction majeure d'Épictète (*Manuel*, 1).

b. Impuissance des choses.

C'est le corollaire de la thèse précédente.

La liberté de l'*hégémonikon* implique qu'il ne soit sous l'influence de rien d'extérieur à lui. C'est ce que pose V 19, ajoutant que la conscience de son indépendance – “ les jugements sur sa propre dignité (*hoiôn an krimatôn kataxiôsèi héautèn*) ” – est cela même qui la rend effectivement libre à l'égard des fausses opinions.

Cela ne va pas sans poser de problème. Car d'un côté *l'extériorité* entre l'âme et les choses (*ta pragmata*) peut être entendue littéralement dans le matérialisme stoïcien. D'un autre côté, on ne voit pas comment la matérialité de l'âme pourrait exclure que les choses la “ touchent (*haptétai*) ”. Il faut alors comprendre que le contact entre l'âme et le reste, à commencer par les autres parties du corps, n'implique pas que cela puisse mouvoir l'âme, alors même qu'il peut l'émouvoir. Ce qui revient à accorder à l'âme une spontanéité de mouvement qui est absente dans le reste de l'univers matériel : elle est automotrice, capable de soustraire le mouvement qui lui est propre à toute influence physique externe.

VI 52 précise en quoi consiste cette soustraction. Littéralement : “ les choses ne sont pas en elles-mêmes de nature à produire nos jugements (*auta gar ta pragmata ouk échei phusin poiêtikèn tòn hémétéron krisión*) ”. Ainsi le contact entre l'âme et le reste produit en elle, involontairement sinon passivement, des représentations. Celles-ci peuvent être, à tort ou à raison, accompagnées d'assentiment. Mais l'assentiment donné au contenu d'une proposition, transposition rationnelle d'une représentation (*phantasia logikè*), – autrement dit : le jugement – est toujours au pouvoir de l'*hégémonikon*, car l'incorporel qu'est le *lékton* est une construction artificielle du *noûs*.

IX 15 caractérise les choses en général par la simple présence dans l'extériorité : *ta pragmata exô thurôn estèken auta eph'héautôn* (les choses se tiennent à l'extérieur – littéralement : hors des portes – en soi). La suite pourrait faire penser au sensible selon Kant, ou à *l'existant brut* de Heidegger : l'existence des choses est en un sens étrangère au sens parce qu'elles “ ne savent ni ne déclarent rien d'elles-mêmes (*mèdén mètè eidota péri hautôn mètè apophainoména*) ”. Il revient à l'*hégémonikon* de les faire parler. La différence est que, pour les Stoïciens, les choses ne sont pas insensées en tant qu'elles seraient dépourvues de sens : elles sont simplement ignorantes du sens qu'elles recèlent en elles-mêmes, et qu'il incombe à la raison de reconnaître et d'exprimer. C'est des choses elles-mêmes que cette expression peut tenir sa vérité, mais elle n'existe que par la volonté de l'*hégémonikon*.

De l'impuissance des choses à commander notre jugement s'ensuit qu'elles sont moralement indifférentes, en tant qu'elles “ ne dépendent pas de nous ”. IV 39 expose cette thèse dans toute sa radicalité en montrant qu'elle s'étend logiquement au corps propre et aux autres personnes : la suspension de tout jugement attribuant une valeur morale à ces réalités extérieures est

le moyen de s'en libérer en leur ôtant toute influence. D'où une certaine indifférence aux états d'âme d'autrui (II 8).

La dernière phrase de cette pensée est complexe. Le caractère moralement indifférent de l'extérieur en tant que tel se vérifie dans le fait qu'il échoit indifféremment au sage – qui “ vit selon la nature ” – et au fou – qui “ vit contre la nature ”. Il peut s'agir dans ces expressions tout à la fois de la nature en général et de la nature humaine, puisque la folie consiste à vivre dans l'ignorance tout à la fois de la liberté de l'âme et de la bonté de l'ordre universel. Mais dans la dernière partie de la phrase, il ne peut s'agir que de la nature humaine prise en particulier, parce que ce qui arrive à l'homme indépendamment de sa qualité morale ne peut arriver que conformément à l'ordre général de l'univers.

c. Puissance de l'intellect.

L'ascèse logique a pour condition de possibilité la capacité qu'a l'intellect de saisir ce que les sens ne peuvent pas connaître à eux seuls.

VIII 38, partiellement corrompu, en appelle à un regard (*blépeîn*) inhérent à l'acte du jugement – ce qui semble attribuer à l'intellect une capacité de voir (*horân*) ce que l'œil ne voit pas, explicitement affirmée en III 15, où l'intuition intellectuelle paraît bien porter sur les concepts qui sont les signifiés (*posa sèmaïneî*) des termes du discours. VI 3 demande de “ regarder à l'intérieur (*ésô blépe*) ”, c'est-à-dire au-delà de la surface des choses, des apparences atteintes par la perception sensorielle, de manière à juger de la qualité (*poiôtès*) – c'est-à-dire de la qualité commune dont le mot est le signifiant – et de la valeur (*axiâ*), que les sens ne connaissent pas, mais dont la connaissance est nécessaire pour rectifier les éventuelles erreurs résultant de la perception.

D'après VI 19, ce pouvoir de l'intellect n'implique pas que tout ce qui est pensable le soit facilement, mais que ce qui est pensé par l'un est de droit pensable pour tout autre.

XII 9 résume le sens de l'ascèse dans l'image des deux lutteurs : le pancrace, à mains nues et poings serrés (image de la science), et le gladiateur, qui manie des armes dont il peut être dépossédé. Les armes propres et intérieures sont ici les *dogmes*, c'est-à-dire les vérités fondamentales de la doctrine.

B. Moyens de l'ascèse.

a. Travail de la représentation.

L'expression pourrait paraître déplacée du fait que la première exigence ici est celle d'une fidélité qui consiste à s'en tenir strictement à la représentation. Mais cette fidélité ne s'avère possible que moyennant une activité.

1. S'en tenir à la représentation.

La principale formulation de cette exigence est en VIII 49. Les “ représentations principales (*proègouménai phantasiâi*) ” ou “ premières (*prôtôn*) représentations ” ne peuvent désigner ici

que celles qui sont au principe des autres, c'est-à-dire les sensations : elles font connaître le fait, et rien de plus. C'est à elles qu'il ne faut rien ajouter, si ce n'est le jugement qui les énonce d'une manière purement physique – comme en VI 13 – ou les explique physiquement, c'est-à-dire comme faisant partie de l'ordre du destin universel, et devant faire comme tels l'objet d'un acquiescement et non pas d'une récrimination ou d'une inquiétude. Écho au *Manuel* d'Épictète (III).

On est tenté de voir là une séparation stricte entre l'ordre des faits et celui des valeurs. Pourtant cette interprétation paraît irrecevable. Marc Aurèle récuse bien, comme Épictète, certains jugements de valeur au profit de jugements purement factuels. Mais il n'y a là aucune subjectivisation ou relativisation de la valeur au point de vue de la conscience jugeante : il y a plutôt relativisation des jugements de valeur humains à la nature des choses, laquelle n'est pas comme telle dénuée de valeur. L'univers est plutôt censé avoir un sens général, une finalité d'ensemble qui est la perfection du tout divin (Zeus). De même, c'est en fonction de ce qu'elle *est* que l'âme hégémonique a seule une valeur morale. Les choses ont donc bien une valeur en elles-mêmes ; l'illusion qu'il faut écarter est bien plutôt qu'elles ne pourraient avoir de valeur ou être sans valeur, ou encore pourraient avoir plus ou moins de valeur à la condition d'être louées ou blâmées. Telle est la thèse exposée en IV 20 : il y a de l'« essentiellement beau (*ontós kalon*) », et tout autant dans les choses matérielles (*hulika*), et dans les artefacts (*technica kataskenasmata*), que dans les lois, les connaissances et les vertus. (Écho au *Banquet* ?).

Il ne s'agit donc pas ici d'affirmer la non-valeur essentielle des choses, mais de se départir de tous les jugements troublants qui ignorent le caractère nécessaire de toutes choses et le caractère inexpugnable de l'*hégémonikon*.

Il faut donc seulement s'en tenir à ce qu'il y a de compréhensif dans les représentations (IV 22), en écartant les opinions qui ne s'imposent pas dès lors que l'*hégémonikon* juge strictement de son propre point de vue (IV 11 et 7).

On comprend alors le sens de la formule empruntée aux Cyniques : « tout est opinion » (II 15 et XII 22). Ni relativisme ni scepticisme : il s'agit seulement de fortifier l'âme. C'est pourquoi ce dogme est « utile (*chrèsimon*) », et même « savoureux (*nostimon*) », mais dans la mesure même où la vérité est sauve, c'est-à-dire pour autant que les opinions trompeuses peuvent être éliminées par la connaissance vraie.

2. Analyser.

C'est un travail actif de décomposition qui souvent est nécessaire pour ramener la représentation à ce qu'elle comporte de compréhensif.

L'analyse peut consister d'abord à réduire la chose à ses éléments : XI 2.

N.B. 1/ L'analyse ne vise pas à nier la beauté de la musique ou de la danse mais à lui faire perdre sa puissance de séduction : comment s'avouerait-on subjugué par un tout, alors qu'on n'est subjugué par aucune de ses parties ? C'est le moyen de reconnaître la beauté sans s'en faire l'esclave.

2/ L'exception faite pour la vertu est problématique, s'il faut la définir comme qualité d'une âme décomposable. On peut certes voir là un renvoi à l'affirmation stoïcienne de l'unité de la vertu. Mais ou bien il s'agit d'une illusion consentie qui oublie la nature véritable de ce que la

vertu qualifie – l'âme. Ou bien il faut prêter à l'âme l'unité infrangible de ce qui la qualifie – la vertu.

L'analyse dont il est question en XII 18 paraît se situer sur un plan explicatif plutôt que simplement descriptif, comme la précédente. Il s'agit bien de rendre compte de l'essence de la chose représentée, mais l'attention porte ici sur tous les caractères qui font sa finitude : dépendance causale, constitution matérielle, subordination à une fin, et durée limitée. On entend ici un vague écho à la théorie aristotélicienne des quatre causes. Il s'agit en tout cas d'une sorte de grille de lecture dont le remplissement ressortit à la physique.

XI 11 suggère que le travail actif sur la représentation n'est pas réservé au moment où on l'éprouve, mais a au contraire intérêt à l'anticiper.

b. Travail de la temporalité.

Deux axes :

1. Vivre au présent.

L'activité présente de l'âme est la seule chose qui nous soit véritablement propre (VI 32).

2. Méditer la caducité des choses.

On sera convaincu de leur manque de valeur si l'on considère soit leur précarité (IV 32 33), soit leur banalité (IX 14).

On récusera dès lors les vaines gloires mondaines, pour réserver sa vénération à ce qui ne passe pas (V 33 et VI 47).

V 33 donne un bel exemple de travail sur les représentations pour rectifier l'assentiment. N.B. La phrase centrale sur les sens paraît interdire de voir dans la sensation la première forme de représentation compréhensive. Sans doute faut-il, pour éviter la contradiction, admettre : 1/ que la mouvance des choses est une évidence sensible ; 2/ que le fait des illusions sensibles requiert le travail rectificateur de l'intelligence ; 3/ qu'il appartient à l'âme de reconnaître humblement la matérialité qui la rend destructible : paradoxe d'une réalité décomposable qui se sait en même temps douée d'une volonté inexpugnable.

La finalité principale de ce travail sur la temporalité est évidemment la préparation à la mort (XII 7. IV 50. XI 34).

c. Travail de la mémoire.

1. L'examen de conscience (V 11 XI 4).

2. L'imprégnation.

V 16 utilise le verbe *baptein*, qui signifie : plonger. Il s'agit de donner une teinte à l'âme comme à un tissu. Les moyens en sont ici certains des *dogmes* fondamentaux. Ailleurs (VI 48 XI 23 28), Marc Aurèle recommande plutôt les *exemples*.

La discipline du désir dans les *Pensées*

Tout en rattachant la distinction des trois disciplines à la tripartition traditionnelle de la philosophie dans le stoïcisme, Hadot souligne un apport propre à Épictète, repris par Marc Aurèle. Ces derniers ont en effet introduit une distinction, absente de l'ancien stoïcisme, entre deux sens de la notion d'impulsion (*hormè*) : ils réservent ce dernier terme pour désigner l'impulsion active, c'est-à-dire l'acte par lequel la volonté détermine l'action, acte qui fait l'objet de la troisième discipline, dont la morale donne les principes. Dans ce domaine, la volonté est active en tant qu'elle applique à l'action la capacité active qui s'exerce dans l'assentiment à certaines représentations. Épictète et Marc Aurèle distinguent de cette impulsion active une impulsion que l'on peut qualifier de passive dans la mesure où elle est éprouvée sous l'influence du milieu extérieur, et qu'ils appellent *désir* (*oréxis*). De même que, dans l'ordre noétique, il s'agit de refuser l'assentiment à certaines représentations, de même, dans l'ordre pratique, il s'agit de refuser volontairement de céder à certains désirs.

La physique veut être le moyen d'exercer ce refus. Dans la mesure où le désir est la part de nous-mêmes, de notre intériorité, qui ne dépend pas de notre capacité active, il doit être expliqué comme un effet de l'ordre général de la nature. La distinction fondamentale entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous s'applique d'abord à la distinction entre l'extérieur et l'intérieur, mais il importe encore plus de savoir l'appliquer à l'être intérieur lui-même.

C'est pourquoi Hadot rattache le "dédoulement du vouloir" opéré par Épictète et Marc Aurèle à la distinction entre les deux sens du mot *nature* dans les *Pensées* : soit la nature universelle, soit la nature spécifique de l'homme. Il faut connaître d'une part à quel ordre nécessaire l'homme est soumis par ce qu'il a de commun avec les autres êtres, d'autre part ce qui lui convient d'après ce qu'il a en propre – cette dernière connaissance faisant la transition entre la physique et la morale. Voir XII 32, V 25 (rectifier la traduction Gallimard, qui omet tout simplement *hè émè phusis* : "je fais ce que *ma nature* veut que je fasse en ce moment"), VI 58 (Gallimard 57). N.B. Il n'y a ici aucune opposition entre les deux significations, puisque, pour l'homme, vivre conformément à sa propre nature – rationnelle –, c'est vivre conformément à la nature du tout, pour autant qu'on la comprend par la raison (XI 13, V 10, VII 55, IV 29).

I. Éléments de physique stoïcienne.

A. Notion générale de la nature.

Le terme de physique renvoie à celui de *phusis*, et ce dernier a dans le stoïcisme un sens très proche de sa signification originelle, qui connote la croissance végétale : en un sens, il n'existe pour le stoïcisme que du vivant, puisque le monde considéré en totalité est un grand vivant, dont les vivants au sens habituel sont des modalités et des manifestations particulières. L'individu vivant est un microcosme sur le modèle duquel il faut se représenter le macrocosme qu'est l'univers.

"Ils appellent *nature* tantôt ce qui tient ensemble le monde, tantôt ce qui fait croître les choses terrestres. Et la nature est une manière d'être (*hexis*) qui se meut d'elle-même selon des

raisons séminales, achevant et faisant tenir ensemble ce qui vient d'elle, dans des temps déterminés, et les produisant tels que ceux dont ils se sont détachés ” (Diogène Laërce, VII 148). La nature est ici envisagée comme un principe tout à la fois de *cobésion* et de *génération* : elle est ce qui fait tenir ensemble les êtres qu'elle engendre d'elle-même. Notons qu'il reste là quelque chose de la définition aristotélicienne de la nature comme principe *interne* de mouvement, mais transposé à l'univers envisagé comme un tout : il y a une nature de l'univers comme il y en a une propre à chacune de ses parties, cette dernière n'étant précisément qu'une partie ou une modalité de la première. Là où Aristote pensait la nature en direction de l'individualité, le stoïcisme la pense en direction de la totalité : c'est le tout qui est substantiel bien plutôt que l'individu au sein du tout.

Selon une expression que Cicéron attribue à Zénon (*De la nature des dieux*, II, 22), “ la nature est un feu artiste (*pûr technikon*) procédant méthodiquement à la génération, tel un souffle igné et industriel ” (Diogène Laërce, VII 156). Cette qualification est éclairée par la distinction entre “ deux sortes de feu : l'un dépourvu d'art et consommant en lui-même ce dont il se nourrit, l'autre artisan favorisant la croissance et observateur, tel qu'il se trouve dans les plantes et les animaux ; celui-ci est la nature, et l'âme, comme la substance des astres, est composée d'un tel feu ” (Stobée, *Extraits*, I, 25, 3 PUF p.55). Ce feu primordial fait penser à la notion d'énergie de la physique moderne, laquelle est au principe de tous les processus d'activité organisée (d'*organisation*, selon la terminologie d'Edgar Morin), en même temps quelle entraîne des processus de dissipation et un accroissement de l'entropie, par exemple dans une combustion.

En tant que principe animateur et organisateur du monde, la nature s'identifie au dieu, ou, inversement, Dieu n'est que l'un des noms possibles pour désigner ce qui joue le rôle de principe (voir Diogène Laërce VII 135, où se trouve décrite l'action inséminatrice du principe divin). N.B. Cette activité du dieu n'est possible que dans la mesure où il n'est pas séparé du monde, mais lui appartient.

B. Le monde.

D'après VII 137, “ ils entendent le monde en trois sens : c'est d'abord le dieu lui-même qui a en propre de produire à partir de la substance totale, celui qui est incorruptible et ingénéral, étant artisan de l'ordre cosmique, ramenant à lui-même périodiquement la substance totale et engendrant à nouveau à partir de lui-même ; ils entendent aussi par monde l'ordre même des astres ; et troisièmement le composé des deux ”.

a. L'unité du monde et la sympathie universelle.

Il y a en effet une *unité* fondamentale du monde : le stoïcisme est un monisme cosmothéologique, fortement réaffirmé par Marc Aurèle (VII 9).

Ce monisme a non seulement une signification ontologique (*il n'y a rien en dehors du tout*), mais aussi une signification proprement physique, qui s'exprime dans la notion de *sympathie universelle*.

Celle-ci signifie d'abord que le monde n'est pas simplement un, puisqu'il est aussi multiple, composé de choses distinctes et diverses. Le stoïcisme insiste souvent sur une idée qui paraît aller à l'encontre de son monisme, à savoir que “ toute chose a son caractère propre, rien n'est identique à autre chose ” (Cicéron, *Premiers Académiques*, Lucullus, XXVI, PUF P.48), thèse qui sous-tend le nominalisme logique des Stoïciens.

Cette affirmation de la stricte singularité des choses se combine pourtant avec celle d'une communauté de nature : le tout est dit *sumphués*. Mais il s'agit moins d'une identité formelle de toutes choses, que de l'unité du principe qui anime chaque chose en lui donnant son identité propre. D'après Proclus, " les Stoïciens fondent l'unité du monde sur l'existence d'une force unifiante de la substance corporelle " (**Commentaire sur le Timée**, 138 e).

" (Chrysippe) affirme que la substance totale est une, un fluide s'étendant partout à travers elle, par lequel elle est contenue et reste une, et le tout est en sympathie avec lui-même " (Alexandre d'Aphrodise, **Du Mélange**, SVF II 473 PUF p.48). Idée reprise par Marc Aurèle en XII 30.

La connaturalité de toutes les choses distinctes tient donc à l'unité du souffle qui les anime (*sumphnoia*), qui assure par là-même leur cohésion (*suntonia*), et fait qu'elles agissent les unes sur les autres (*sumpathéia*).

Les Stoïciens affirment parfois cette unité en reprenant la formule par laquelle Anaxagore exprimait l'état de mélange originel : " tout est dans tout " (Sénèque, **Questions de physique**, III). Cette idée prend chez eux le sens d'une possible compénétration de tous les corps : " Chrysippe dit (...) que rien n'empêche qu'une goutte de vin ne se mêle à toute la mer. Et pour que nous ne nous en étonnions pas, il ajoute que cette goutte, par le mélange, s'étendra à travers le monde entier " (Plutarque, **Notions communes**). Cette thèse est à comprendre en référence à l'affirmation de l'infinie divisibilité de la matière : la physique stoïcienne s'oppose par son continuisme à l'atomisme épicurien.

L'affirmation de l'unité se double de deux précisions (b et c) :

b. Le monde comme tout et comme partie.

Il y a d'abord une distinction exprimée à l'aide des deux adjectifs substantivés, *to pân* et *to holon* : nous traduisons les deux identiquement par *le tout*, mais le premier a un sens distributif, tandis que le second connote l'idée de totalité. Cette dualité renvoie à la cosmologie stoïcienne, qui considère que le monde, ensemble unifié, fini et plein, de tous les corps, existe dans un vide infini, qui est l'un des quatre incorporels (Diogène Laërce, VII 140 et 143). La première expression désigne à la fois le monde et le vide (*le tout* ce qui existe), la deuxième le monde tout seul (*le tout* de ce qui existe à proprement parler, car le vide n'a par définition aucune substantialité).

N.B. Il y a ici deux éléments de proximité avec l'épicurisme : 1/ la coexistence, quoiqu'en des sens opposés de l'existence, de l'être matériel et du vide infini ; 2/ la distinction entre le monde et l'univers. Les différences sont que le stoïcisme n'est pas atomiste, et qu'il n'admet qu'un seul monde.

Ainsi le monde n'est qu'en un sens la totalité de ce qui est, puisqu'il y a aussi le vide. Mais le vide en lequel est le monde n'est pas quelque chose qui s'ajoute au monde, sans quoi il en ferait partie : en un sens, il n'est *rien* du *tout*, ou il n'est que le corrélat logique de la finitude du monde matériel. [Cette finitude est affirmée aussi par l'épicurisme, pour qui seul le vide est infiniment grand, tandis que chaque atome est une grandeur finie ; seul le nombre des atomes est infini].

C'est pourquoi la sympathie interne du monde n'existe pas entre le monde et le vide : " Rien d'incorporel ne sympathise avec un corps et aucun corps ne sympathise avec un incorpo-

rel, mais un corps sympathise avec un corps ” (Némésius, *De la nature de l'homme*, 79, PUF p.48).

c. *Les principes.*

Il y a en outre la distinction inévitable, au sein même du monde, entre un principe actif (*to poioun*) et un principe passif (*to paschon*) (Diogène Laërce, VII 134). À la différence des éléments (*stoichéia*), eau, air, terre et feu, les principes (*archai*) sont toujours présents et en ce sens éternels, indestructibles sinon immuables.

Cette distinction de deux principes corrélatifs du devenir est un héritage philosophique qu'on peut faire remonter aux présocratiques. Elle avait chez Aristote le statut d'un axiome physique général, pour autant que la physique a pour objet l'être mobile : tout mouvement est une transformation qui suppose l'action d'un moteur dans un mobile, car ce qui ne possède pas de soi une certaine manière d'être, une forme, ne peut que la recevoir d'un autre.

Le stoïcisme semble assez proche de l'aristotélisme dans sa manière de concevoir les deux principes du devenir. Le dieu en effet produit les choses à partir de lui-même et les ramène à son unité. L'opération n'a de sens que comme activité génératrice et destructrice opérée sur ce que Diogène Laërce appelle en VII 137 “ la substance totale (*hè hapasè ousia*) ”. Cette dernière, en tant qu'elle est ce que le dieu forme et transforme, doit être appelée matière (*hylè*), et l'action du dieu consiste à lui donner forme, c'est-à-dire ordre sensé : aussi le principe actif est-il appelé raison (*logos*).

“ Il y a deux choses d'où tout provient : la cause et la matière ; la matière demeure inerte, préparée à tout mais devant rester inactive si personne ne la meut ; mais la cause, c'est-à-dire la raison, forme la matière et la manie à sa guise ; à partir d'elle, elle produit différentes choses. Donc il doit y avoir *ce dont* quelque chose est fait et *ce par quoi* quelque chose est fait ; ceci c'est la cause, cela la matière ” (Sénèque, Lettre 65).

Le stoïcisme se distingue cependant par son interprétation matérialiste de la nature des principes : “ nul effet, pensait Zénon, ne peut être produit par une nature incorporelle, et ni l'agent ni le patient ne peuvent être autre chose que des corps ” (Cicéron, *Seconds Académiques*, II, PUF p.46). Matière et cause doivent être des corps : “ admettant que les corps sont les seules réalités et la seule substance, (ils) disent que la matière est une ; elle est le substrat des éléments, et elle est leur substance ; toutes les autres choses, même les éléments, ne sont que des affections et des manières d'être de la matière ; ils osent l'introduire jusque chez les dieux, et ils disent finalement que Dieu lui-même n'est qu'un mode de cette matière. Ils attribuent un corps à la matière et la définissent un corps sans qualité ; ils lui donnent aussi la grandeur ” (Plotin, *Ennéades*, II, 4, 1, PUF p.41). L'expression “ un corps sans qualité ” résume à elle seule l'interprétation matérialiste de la notion aristotélicienne de matière première (Diogène Laërce, VII 150).

Dans la mesure où toutes choses reviennent périodiquement à l'unité du dieu qui les produit, il faut comprendre que Dieu est lui-même la matière de son opération : selon Posidonius, “ Dieu est un souffle igné doué d'intelligence, sans forme, se transformant en ce qu'il veut et se rendant semblable à tout ” (Stobée, *Extraits*, I, 58).

“ En général les Stoïciens définissent universellement Dieu comme un feu artiste procédant par ordre à la génération du monde, comprenant en soi toutes les raisons des semences à

partir desquelles toutes choses naissent fatalement et arrivent à l'être ; comme un esprit qui va et pénètre partout dans le monde, changeant de nom et d'appellation à travers toute la matière où il pénètre par passage de l'un à l'autre ” (Pseudo-Plutarque, *Opinions des philosophes*, I, 7, PUF p.61).

N.B. On qualifie souvent le stoïcisme de *panthéisme*, mais cette expression ne peut pas être utilisée sans précisions. Car elle ne s'applique rigoureusement qu'au moment où toutes choses sont résorbées dans l'unité divine du feu primordial. En dehors de ce moment, Dieu est plutôt le principe intérieur et intelligent de l'ordre du monde, ce pour quoi il est dit que c'est l'intelligence qui nous apparente à lui, plutôt que le reste de notre être. Il y a une certaine équivoque dans le stoïcisme en ce que le terme de Dieu y désigne soit le tout, soit la partie principielle du tout.

C. L'activité divine au sein du monde.

a. *Existence du dieu.*

Il y a dans le discours stoïcien un élément qui serait tout à fait surprenant si on ne le rattachait pas à la distinction précédente, à savoir les argumentations qui visent à prouver l'existence du dieu. On pourrait penser qu'elles sont inutiles dans la mesure où les stoïciens mettent cette existence au nombre des “ notions communes (*koïnai ennoiai*) ” ou “ prénotions naturelles (*emphutoi prolèpseis*) ”.

Paradoxalement, c'est Épicure qui présente l'existence du dieu comme une évidence qui n'a pas besoin de démonstration. Or Épicure affirmait précisément ce que le stoïcisme rejette, à savoir la séparation du monde divin et de notre monde : les dieux d'Épicure sont vraiment un autre monde, qui est ailleurs dans l'espace infini, et composé d'autres atomes que le nôtre. L'existence de cet autre monde ne fait donc sûrement pas l'objet d'une évidence immédiate. Si en revanche il n'y a pas de séparation ontologique du monde et du dieu, la reconnaissance de l'existence du premier, qui relève de l'évidence empirique, doit équivaloir à une reconnaissance du second, et celle-ci n'a pas besoin de démonstration.

La comparaison avec l'épicurisme est ici éclairante. On peut sans doute considérer que l'évidence prêtée par Épicure aux dieux est particulièrement douteuse, ainsi que la définition du dieu comme “ vivant éternel et heureux ” (*Lettre à Ménécée*, 123), alors même que les êtres divins sont censés être composés de matière, donc être fruits du hasard, et émettre les particules qui composent leurs “ simulacres ” (*Lettre à Hérodote*, 46). Ce qui est en revanche clair dans l'épicurisme, c'est la négation conjointe de la création et de la providence: les dieux ne produisent ni ne gouvernent ce monde qui est le nôtre, pas plus qu'aucun autre : il n'y a donc pas à se soucier de leurs intentions, ni à craindre leurs sentences.

La thèse épicurienne est que rien n'est à craindre, et notamment pas la mort, parce que ce qui existe ne répond à aucune intention et n'est ordonné à aucune destination. En cela, ce qui existe n'a, au fond, pas de sens : il n'y a donc pas à craindre de manquer ou de perdre un sens qui n'existe pas. Plus exactement, il faut s'en tenir à cela seul qui peut faire sens dans cet horizon de non-sens : le plaisir – vrai, c'est-à-dire modéré –, contentement de soi-même qui est la seule norme du désirable et du détestable, du bien et du mal, et qui ne peut l'être que dans les limites de la vie, c'est-à-dire de manière caduque et relative. Se dire que “ la mort n'est rien pour nous ” (*Lettre à Ménécée*, 124), c'est libérer la normativité du plaisir de toute crainte superstitieuse.

Que la mort ne soit pas à craindre est une thèse majeure du stoïcisme, mais pour des raisons diamétralement opposées à celles de l'épicurisme. Ces raisons peuvent être ramenées à deux principales : d'une part l'indépendance de l'*hégémonikon*, qui rend capable celui qui le possède d'être affranchi de toute crainte parce que libéré de tout attachement ; d'autre part l'affirmation qu'il y a un sens à toutes choses, et que c'est la connaissance de ce dernier qui permet ladite libération.

La démonstration de l'existence du dieu n'est donc pas celle d'un auteur du monde distinct de lui, mais celle de la présence au sein du monde d'un principe de sens qui explique en dernière instance que les choses doivent se produire comme elles se produisent et pourquoi.

Les arguments stoïciens nous paraissent d'un intérêt et d'une force logique inégaux.

Selon Zénon par exemple, “ on honore les dieux à juste titre ; or on ne peut honorer à juste titre ceux qui n'existent pas ; donc les dieux existent ” (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 133), ce qui a tout l'air d'une pétition de principe : la conclusion est en fait présupposée à l'établissement du “ juste titre ” qu'il y a à honorer les dieux, sans quoi le fait de l'impiété peut servir à prouver le contraire.

Cicéron présente une synthèse des grands arguments stoïciens : “ Cléanthe dit qu'il y a quatre causes d'où les esprits des hommes tirent la notion des dieux. La première qu'il pose, c'est celle qui naît de la connaissance anticipée de l'avenir (...) ; l'autre, c'est celle que nous tirons de tous les si grands avantages qui naissent d'un climat tempéré, d'une terre fertile et de tous les autres nombreux biens. La troisième, c'est la terreur qu'inspirent la foudre, les tempêtes, les nuages, les neiges... Les hommes sont épouvantés par tout cela et soupçonnent qu'il existe une force céleste et divine. La quatrième et principale cause, c'est le mouvement régulier du ciel, du soleil, de la lune, l'organisation de tous les astres, la variété, la beauté, l'ordre du monde, toutes choses qui nous indiquent suffisamment qu'il n'y a rien en elles de fortuit... Il est nécessaire d'affirmer que tant de mouvements de la nature sont ordonnés par une intelligence ” (*De la nature des dieux*, II, 5).

1/ La “ connaissance anticipée ” de l'avenir, c'est-à-dire de la divination, était une pratique commune dans le paganisme à laquelle le stoïcisme accorde la plus grande importance, sans doute parce qu'elle leur apparaît comme une forme principale de la piété religieuse.

L'argument signifie que la divination témoigne de ce que le devin possède une connaissance qui excède la plupart des intelligences humaines, limitées à la connaissance du présent et du passé, lesquelles ne reçoivent que par une révélation oraculaire une vérité que le devin est seul à connaître, mais qui n'en existe pas moins comme telle : il faut admettre alors que l'intelligence du devin participe exceptionnellement d'une connaissance du cours des choses au-delà de ce qui est déjà advenu.

N.B. On pourrait être tenté de rapprocher cet argument par la divination du thème biblique de l'inspiration prophétique. Les prophètes justifient parfois leur autorité en arguant de la réalisation de ce qu'ils ont annoncé. Mais l'idée prophétique d'inspiration s'inscrit dans le cadre général d'une métaphysique de la création, et signifie la libre révélation par Dieu, à des hommes librement choisis et envoyés aux autres, d'un dessein secret qui ne pourrait être connu autrement, parce qu'il relève de son absolue liberté, que sa réalisation est contingente et, pour cette double raison, non démontrable : cette connaissance se donne explicitement pour surnaturelle, c'est-à-dire excédant les capacités cognitives naturelles de l'homme. Les Stoïciens fondent au contraire la possibilité de la divination sur l'existence du destin, c'est-à-dire d'un ordre nécessaire

qui est le dieu lui-même, dont celui-ci a donc pleine connaissance, et dont la connaissance est accessible à l'homme pour autant qu'il a en lui une parcelle divine qui lui permet de se conformer tout à fait à la connaissance et à la volonté divines : “ Ils disent que les prédictions des devins ne seraient pas vraies si toutes choses n'étaient pas enveloppées par le destin ” (*SVF* II 939). C'est pourquoi le sage seul peut être devin : “ Les Stoïciens déniaient à tout autre qu'au sage la capacité d'être devin. Chrysippe définit ainsi la divination : la capacité de connaître, de voir et d'expliquer les signes par lesquels les dieux se manifestent aux hommes. Son rôle est de déceler à l'avance les intentions des dieux à l'égard des hommes, ce qu'ils attendent d'eux, de savoir comment on pourra les satisfaire et les rendre favorables ” (Cicéron, *De la divination*, II, 63). – On pourrait se demander s'il ne faut pas lire la proposition dans les deux sens, et dire non seulement : seul le sage peut être devin, mais aussi : tout sage doit l'être.

2/ Les deux arguments suivants, dans la liste de Cléanthe, pourraient paraître suspects dans la mesure où ils concluent l'existence des dieux à partir de prémisses opposées : les bienfaits et les dangers de la nature, c'est-à-dire les biens et les maux au sens ordinaire et non stoïcien de ces termes. L'existence des seconds paraît infirmer que les premiers ne puissent s'expliquer que par une bienveillance divine. Il semble qu'il faille les comprendre comme étant complémentaires : les aspects terrifiants de la nature attestent que l'homme est soumis à une puissance qui le dépasse, et à qui il faut par conséquent attribuer aussi tous les bienfaits dont il bénéficie.

Selon Chrysippe, “ s'il y a dans la nature quelque chose que l'esprit humain, la raison, la force, la puissance humaine ne peut produire, il est certain que son auteur est supérieur à l'homme. Or les choses célestes, et tout ce dont l'ordre est éternel, ne peuvent pas avoir été faits par l'homme, donc celui qui les a faits est supérieur à l'homme. Et comment le nommer autrement que dieu ? En effet, si les dieux n'existent pas, qu'est-ce qui, dans la nature, peut être supérieur à l'homme ? Lui seul possède la raison que rien ne peut surpasser. Or ce serait faire preuve d'une stupide vanité que de croire, alors que l'on est homme, que rien d'autre n'est supérieur dans le monde. Il y a donc quelque chose qui nous dépasse. Dieu existe donc assurément ” (Cicéron, *De la nature des dieux*, II, 6).

3/ Le dernier argument est celui que Kant dénommera “ preuve physico-théologique ”, et relève de ce que, à l'école du rationalisme classique, il appellera “ théologie rationnelle ”. C'est en fait la reprise de l'argument platonicien emprunté à Anaxagore, et ici dirigé, comme dans la *Critique de la Faculté de Juger*, contre le casualisme épicurien : expliquer l'ordre par le hasard, c'est faire sortir l'être du non-être. L'axiome de Lucrèce est ainsi retourné contre son atomisme, sinon contre son matérialisme.

N.B. L'existence du hasard est en droit exclue par le nécessitarisme stoïcien : “ Ce qui est sans cause, ou le spontané, n'existe nulle part ” (Plutarque, *Contradictions des Stoïciens*, 23). Le terme pourtant apparaît dans les textes, notamment chez Marc Aurèle. On ne peut guère l'entendre autrement que comme une rencontre factuelle dont la nécessité échappe (II 3).

Sextus Empiricus a rapporté une formulation logiquement élaborée de l'argument : “ Les philosophes du Portique et ceux qui pensent comme eux cherchent à prouver l'existence des dieux à partir du mouvement du monde. Que le monde soit mù, n'importe qui doit l'admettre pour beaucoup de raisons. Le monde est mù soit par nature, soit volontairement, soit par tourbillon et selon une nécessité. Mais il n'est pas raisonnable de dire que ce soit par tourbillon et selon la nécessité ; en effet le tourbillon est ordonné ou désordonné. S'il était désordonné, il ne pourrait pas mouvoir quelque chose de façon ordonnée, mais s'il meut quelque chose de façon ordonnée et harmonieuse, il sera un être divin et extraordinaire : en effet il ne mouvrait pas le tout d'une façon ordonnée et sûre s'il ne possédait pas une intelligence et une nature divine. S'il

en est ainsi, il n'est pas un tourbillon, le tourbillon est en effet désordonné et de brève durée. C'est pourquoi le monde n'est pas mû par tourbillon et d'une façon nécessaire comme le disait Démocrite. Il ne peut l'être non plus par une nature qui n'a pas de représentations puisque la nature intelligente est supérieure à elle, et on a vu que de semblables natures se trouvaient dans le monde ; donc il est nécessaire que le monde possède une nature intelligente qui le meuve d'une façon ordonnée, et cette nature intelligente est finalement Dieu ” (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 113-114).

Cette argumentation se complète d'un raisonnement par analogie entre l'organisme et l'univers : “ Dans tout corps composé de plusieurs parties organisées par la nature, il y a un élément directeur (*to kurieûon*) comme celui que l'on pense exister en nous dans le cœur, dans le cerveau, ou dans toute autre partie du corps ; et, pour ce qui est des plantes, pour les unes, dans les racines, pour d'autres dans les feuilles, pour d'autres dans la moelle. Donc puisque le monde qui est composé de parties est organisé par la nature, il doit y avoir en lui un principe directeur et une cause première de ses mouvements. Cela ne peut être que la nature des êtres qui est Dieu. Donc Dieu est ” (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 88).

D'après Sextus, l'argument prend aussi une forme annonciatrice du néoplatonisme et de la quatrième voie thomiste : selon Cléanthe, “ si une nature est meilleure qu'une autre nature, il y a quelque nature qui est la meilleure des natures ; si une âme est meilleure qu'une autre âme, il y a une âme qui est la meilleure de toutes les âmes ; si un animal est meilleur qu'un autre, il y a un animal qui est le meilleur, car de telles choses ne peuvent pas aller à l'infini. (...) Or un animal est meilleur qu'un autre, ainsi le cheval vaut mieux que la tortue, le taureau que l'âne, le lion que le taureau. Et l'homme, par son corps et par son âme est le meilleur et le plus élevé de tous les animaux vivant sur terre, donc il y a un animal qui est le meilleur et le plus élevé. Mais l'homme ne peut pas être absolument le meilleur des animaux (...) : il est imparfait et très éloigné de la perfection. Le parfait et le meilleur seraient meilleurs que l'homme, posséderaient toutes les vertus et n'admettraient aucun mal, ce qui ne différerait pas de Dieu. Donc Dieu est ” (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 88).

Au total, la principale preuve de l'existence de Dieu est donc celle qui se résume dans le dogme de Marc Aurèle : “ la providence ou les atomes ” (par exemple IV 3 et 27).

b. Attributs du dieu.

Diogène Laërce les résume en VII 147, en écho à l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe.

Le divin, c'est le feu à l'état pur, qui existe d'abord seul, puis au sein des choses qu'il forme et anime.

C'est en tant que tel qu'il se voit attribuer tout à la fois la vie, la perfection et l'intelligence rationnelle. C'est parce que “ Dieu, principe de toutes choses est un corps, le plus pur ” (Hippolyte, *Philosophie*, XXI, 1, *SVF* I 153) qu'il peut “ se répandre à travers la totalité du monde ” (Aetius, *SVF* II 1027). Et c'est parce que “ la raison de Dieu n'est rien d'autre qu'un fluide matériel ” (Origène, *Contre Celse*, VI 7, *SVF* II 1051), que “ sa providence s'étend à toutes choses ” (Hippolyte, *ibid.*).

c. *La providence (pronoïa) et le destin (heïmarménè).*

“ Zénon appelle *logos* l’ordonnateur des choses de la nature et l’artisan de l’univers, et il le déclare destin (*fatum*), nécessité des choses et des dieux, esprit de Jupiter ” (Lactance, *De la vraie sagesse*, 9).

Le propre du stoïcisme, ce qui le distingue du vieux paganisme en même temps que de la future théologie chrétienne, c’est l’identification des deux termes. “ Zénon le Stoïcien, dans son ouvrage sur la *Nature*, dit que le destin est une force qui met en mouvement la matière : ainsi elle ne diffère pas de la providence, et il l’appelle nature ” (Stobée, *Extraits*, I, 515).

L’ancienne idée du destin était tragique à un double titre : celui d’une nécessité aveugle et implacable qui s’exerçait notamment comme une justice punitive à l’encontre des fautes humaines. Le thème récurrent de la tragédie grecque est que l’homme est malgré lui l’artisan de son propre malheur et que son destin s’accomplit au moyen des actes mêmes par lesquels il prétend y échapper. Euripide finira par souligner le caractère absurde d’une existence soumise à pareille nécessité.

Platon et Aristote avaient critiqué, au nom de la raison philosophique, cette vision tragique de l’existence : ce qu’ils trouvaient absurde, longtemps avant Montesquieu, c’était l’hypothèse qu’une nécessité fatale puisse être la cause ultime d’un ordre sensé tel qu’il apparaît dans l’ensemble de l’univers ou dans ses parties – sensé dans la mesure où il résulte du concours régulier de multiples causes. Ils avaient par ailleurs polémique contre l’idée païenne de la jalousie divine, attribution à Dieu d’une malveillance incompatible avec sa perfection. Corrélativement, ils affirmaient la responsabilité humaine, Aristote allant jusqu’à éliminer ce qui restait de l’idée du destin dans le mythe d’Er, qui visait à l’articuler avec celle d’un choix libre.

La notion stoïcienne de providence connote avant tout l’idée de la bienveillance divine (IX 11), au sens originel du terme : l’ordre des choses n’est pas un hasard, ni une fatalité aveugle, mais un bien voulu comme tel par le principe divin. C’est ce que traduit chez Marc Aurèle l’idée de “ justice ” (IV 10), qu’il faut comprendre à la fois au sens moral où Dieu accorde à chaque chose ce qui lui revient en propre, et au sens physique d’une coordination rationnelle des causes et des effets (IV 45).

Cette notion de providence fait donc du stoïcisme un finalisme universel qui juge toute chose et tout événement d’après un principe téléologique (VIII 19), dont l’épicurisme rejette l’application au tout autant qu’aux parties. Marc Aurèle caractérise le but final comme “ réussite de Zeus ” (V 8), ce qui implique que tout ce qui arrive soit objet d’approbation joyeuse. Cette réussite consiste dans la sympathie universelle qui rend les parties de l’univers à la fois interdépendantes et solidaires, faisant du monde une cité, de laquelle la cité humaine est elle-même une partie dont le bien consiste à être à l’image du tout (IV 4 et V 16).

On comprend que les stoïciens se soient vu opposer l’objection du mal, c’est-à-dire de ce qui apparaît aller à l’encontre de la finalité censément voulue par Dieu : la coopération des êtres naturels, par exemple, ne va pas sans leur destruction mutuelle.

Platon sauvait la bienveillance divine en mettant le mal au compte de la résistance de la matière (*République*, II ; *Timée*), ou de la défaillance d’une liberté humaine ignorante (*République*, X).

La première allégation est impossible au stoïcisme puisque, selon lui, Dieu et la matière ne font qu'un. C'est pourquoi il enseigne que ce qui est habituellement considéré comme un mal n'en est pas un en vérité, dans la mesure où il répond à une certaine nécessité : c'est un principe général que l'harmonie dérive des contraires (V 48 et IX 42), et que ce qui n'est un mal que d'un point de vue partiel contribue au bien du tout, qui est le seul véritable (X 6-7). Le bien de chaque chose n'est jamais que d'être une partie du tout qu'elle compose avec les autres (IV 14).

Tel est le sens de l'identification de la providence et du destin : rien de ce qui arrive ne doit être considéré comme un mal, parce que tout a une nécessité, et cette nécessité est sensée dans la mesure où elle est le déploiement dans le devenir temporel de la perfection éternel du feu divin.

“ Chrysippe dit que le destin est une puissance spirituelle qui par ordre gouverne et administre tout l'univers ; et dans son livre sur les *Définitions*, il répète que le destin est la raison du monde, ou la loi de toutes les choses qui sont au monde régies et gouvernées par la providence, ou la raison par laquelle les choses passées ont été, les choses présentes sont, et les choses futures seront. Les Stoïciens disent que le destin est une chaîne de causes, c'est-à-dire un ordre et une connexion qui ne peuvent jamais être forcés ni transgressés ” (Pseudo-Plutarque, *Opinions des Philosophes*, I, 28).

Substitution d'un déterminisme à l'antique fatalisme.

Le seul mal qu'on puisse juger comme tel est celui qui consiste à ne pas reconnaître cette juste ordonnance de toutes choses : on n'en sera pas moins soumis au destin, mais on le sera de façon malheureuse (IX 42). Le choix est entre une soumission ignorante et contrainte, et une soumission lucide et aimante : “ Droit ou redressé ”.

D. Les incorporels.

“ Les Stoïciens comptent quatre sortes d'incorporels : l'exprimable (*lékton*), le vide (*kénon*), le lieu (*topos*) et le temps (*chronos*) ” (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, X, 218).

1. L'exprimable.

Il a été rencontré dans la logique : il désigne le contenu notionnel d'une proposition, c'est-à-dire ce qui permet à ses termes de renvoyer à leur objet.

“ Les Stoïciens ont prétendu que trois choses étaient liées : ce qui est signifié, ce qui signifie, et l'objet. Ce qui signifie, c'est la parole, par exemple le mot Dion ; ce qui est signifié c'est ce qu'exprime le mot, la chose que nous comprenons et que nous pensons mais qu'un étranger ne comprendrait pas, bien qu'il soit capable d'entendre le mot. Enfin nous trouvons l'objet extérieur : Dion en personne. Deux de ces choses sont des corps : la parole et l'objet, la troisième est incorporelle, c'est ce qui peut être vrai ou faux ” (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VIII, 10).

L'objet représenté ne peut être réel qu'en tant qu'il est matériel, de même que la parole qui l'exprime, et l'âme qui la dit ou la comprend. Mais le renvoi lui-même n'est rien de matériel : s'il fallait quelque chose de matériel pour opérer le rapport entre le signe et la chose qu'il représente, il faudrait autre chose pour assurer le rapport entre cela et le signe d'une part, le représenté

d'autre part, et on irait à l'infini. Une flèche matérielle – par exemple un panneau indicateur – peut pointer vers un endroit lui-même matériel – par exemple un monument, mais le renvoi ne se confond avec aucun des corps qui se trouvent entre les deux, et qui s'y trouveraient de la même façon en l'absence de flèche.

Ainsi le sens est quelque chose comme une intentionalité immatérielle, et la conception matérialiste de la causalité conduit à l'idée paradoxale d'une production corporelle d'effets incorporels : “ pour les Stoïciens une cause est un corps, et c'est sur un corps qu'une cause a quelque effet incorporel ; par exemple, un corps : le couteau, a sur un corps : la viande, un effet incorporel : le fait d'être coupé, qui est un attribut ; autre exemple : un corps : le feu, produit sur un corps : le bois, un effet incorporel : le fait d'être brûlé, qui est un attribut ” (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, X, 211). Cela revient à dire que ce qui est réel, c'est, par exemple, la viande coupée, corps subsistant distinctement des autres, tandis que l'attribut *coupé* n'a d'existence distincte que dans la pensée, plus précisément dans la manière que celle-ci a de viser et de signifier le corps. On retrouve en fait la distinction d'Aristote entre ce qui a une existence distincte – la *substance* – et ce qui n'en a pas – l'*accident* –, mais réinterprétée de telle sorte que l'attribut qualificatif n'est pour ainsi dire qu'une vue de l'esprit.

L'idée peut d'ailleurs être précisée en référence à la doctrine aristotélicienne des *catégories*. Les Stoïciens assument la conception de la substance naturelle comme composée de matière et de forme : ils appellent la première *substrat* (*hupokeiménon*), et la seconde *qualité* (*poion*). Ce dernier terme désignait chez Aristote une catégorie accidentelle, mais désigne dans le stoïcisme une différenciation réelle qui fait de la matière universelle tel corps, ce qui correspond à la notion aristotélicienne de forme substantielle : il s'agit là des deux aspects de ce qui seul existe réellement, le corps. Les deux autres catégories conservées de l'aristotélisme sont la *manière d'être* (*pôs échon*), et la *relation* (*pros ti*) : ces deux-là sont des incorporels.

2. Le vide.

La justification de son existence, alors qu'il n'est pas vraiment une réalité, n'est pas seulement que la finitude reconnue au monde n'a de sens qu'au sein d'un espace qui s'étend au-delà de lui. Il y en a aussi une justification physique : au moment de la conflagration universelle qui termine chaque cycle cosmique, le monde connaît, selon la théorie stoïcienne, une expansion. Cela paraît signifier que l'engendrement des corps par le feu divin est comme une contraction de celui-ci, une concrétion qui le réduit spatialement en même temps qu'il le durcit et lui fait perdre une partie de sa fluidité initiale. On peut penser aussi au fait que, d'après l'expérience, l'échauffement produit la dilatation, et que l'embrasement total doit produire la dilatation maximale.

3. Le lieu.

Ici encore l'héritage aristotélicien est évident. Aristote parvenait à sa conception du lieu à partir de l'expérience du déplacement et du remplacement mutuel des corps, et il niait qu'il faille admettre le vide à l'intérieur du monde pour expliquer ce phénomène. Il définissait le lieu, dont il faisait une catégorie, comme la “ limite du corps enveloppant ” (*Physique*, IV).

Les Stoïciens eux aussi distinguaient le lieu et le vide puisqu'ils récusaient ce dernier à l'intérieur du monde. Pour définir le lieu, ils ne recouraient pas à la notion de limite mais à celle d'intervalle (*diastéma*), entendant par là un espace toujours occupé par quelque corps, mais pas

toujours par le même, ce qui permet de l'en distinguer par la pensée alors même qu'il ne s'en distingue pas réellement.

4. *Le temps.*

Chrysippe se sert de cette même notion pour définir le temps comme “ intervalle du mouvement, au sens où on l'appelle parfois mesure de la rapidité et de la lenteur ” (*SVF* II, 509). Cette dernière formulation rappelle la définition aristotélicienne du temps, mais il y manque la référence à l'avant et à l'après, sans laquelle les notions d'intervalle et de mesure paraissent à Aristote insuffisantes pour la définition, parce qu'applicables tout aussi bien aux aspects spatiaux du mouvement.

Chrysippe apportait une précision en définissant le temps comme “ l'intervalle du mouvement du monde ” (*SVF* II, 509), ce qui peut être compris soit au sens d'un cycle régulier mais partiel, tel que l'année solaire, soit au sens du cycle total qu'est la Grande Année, soit encore au sens où cette dernière se reproduit éternellement, c'est-à-dire est toujours précédée et suivie d'une autre semblable, puisque “ toutes choses seront restaurées éternellement ” (Némésius, *De la nature de l'homme*, 38, *SVF* II, 625).

L'incorporité du temps signifie qu'il ne produit par lui-même aucun effet sur les choses qui cependant ne peuvent exister qu'en lui. Elle se vérifie dans le fait qu'il faut attribuer au passé et au futur une infinité en amont et en aval du présent, tout comme au vide à l'entour du monde, mais que ces infinis sont sans réalité : selon Chrysippe, “ c'est dans le temps que toutes choses se meuvent et existent. Toutefois, le temps se prend dans deux acceptions, ainsi que la terre, la mer et le vide : le tout et les parties. De même que le vide total est infini de toutes parts, de même le temps total est infini à ses deux extrémités ; en effet, le passé et le futur sont infinis. C'est ce qu'affirme très clairement sa thèse : aucun temps n'est entièrement présent ; car, puisque la division des continus va à l'infini, et que le temps est un continu, chaque temps aussi comporte la division à l'infini ; en sorte qu'aucun temps n'est rigoureusement présent, mais on l'entend selon une certaine étendue. Il soutient que seul le présent existe ; le passé et le futur (...) n'existent pas du tout ” (Stobée, *Extraits*, I, 106, *SVF* II, 509). Paradoxe du temps, qui ne peut exister que comme présent, lequel, ne pouvant comporter ni passé ni futur, ne peut être qu'instantané, mais ne peut être vécu que comme “ une certaine étendue ”, ou, comme nous disons, avec une certaine épaisseur. Ces apories de la conscience du temps témoignent de l'impossibilité de lui prêter une existence autre qu'intentionnelle, c'est-à-dire incorporelle.

E. L'homme dans le monde.

a. *L'homme comme animal.*

Génériquement, l'homme est apparenté aux animaux, c'est-à-dire aux êtres animés, ceux qui, à la différence des autres corps naturels, possèdent une âme. Aristote avait fait l'âme coextensive à la vie, d'où l'idée d'une âme végétale ou végétative. Dans le stoïcisme, la notion d'âme est fondée sur l'expérience du mouvement autonome des animaux, c'est-à-dire de leur capacité de déplacement. Ce mouvement étant orienté dans l'espace et tendant vers un but, par exemple la quête d'un aliment, les Stoïciens y voient l'effet d'une impulsion commandée par la visée de ce but, ce qui suppose chez tout animal une certaine capacité de représentation là même où n'existe pas, comme chez l'homme, la forme intellectuelle et logique de la conscience : “ on sait avec quel soin se gardent les animaux, faisant le guet tout en paissant, et se cachant dans des gîtes ” (Cicéron, *De la nature des dieux*, II, 49).

On pourrait dire que la vie animale, c'est la nature devenue consciente : selon une thèse rapportée par Philon, " l'âme, c'est la nature ayant pris avec soi la représentation et la tendance " (*SVF* II 458). Mais il vaudrait mieux dire que l'animal est cet être naturel dans lequel il reste quelque chose de ces deux capacités originelles du feu divin primordial, lesquelles ont disparu de ces autres transformations du feu primordial que sont les corps inertes ou les végétaux.

Principe d'automotricité, l'âme ne peut l'être que parce qu'elle est un corps capable de produire des effets sur le reste de l'organisme animal. Aussi est-elle définie comme un " feu " (Zénon), ou comme un " souffle (*pneuma*, ou, en latin : *spiritus*) igné " (Chrysippe). En V, 33, Marc Aurèle reprend l'idée, traditionnelle dans l'école, selon laquelle l'âme est une " exhalaison du sang ". C'est là l'origine de la notion médiévale et classique des *esprits animaux*, dont Descartes voudra distinguer rigoureusement l'âme en tant que substance immatérielle : pour le stoïcisme, il n'existe pas de telle substance, et l'âme se confond avec cet *esprit animal* " continûment répandu à travers tout le corps tant que la respiration normale de la vie reste à la disposition de ce corps " (Chrysippe).

Le fait de la respiration, supposé propre à l'animal (la respiration végétale ne se laisse pas voir de la même façon), vient donc compléter celui de l'automotricité pour la définition de l'âme comme " souffle connaturel " : Zénon fait valoir que " ce qui, disparu du corps, entraîne par là la mort de l'animal, est certainement l'âme ; or, quand le souffle connaturel disparaît du corps, l'animal meurt : donc l'âme est le souffle connaturel " (*SVF* II 879).

N.B. La notion de *souffle* joue un rôle complexe dans le stoïcisme, lié sans doute à la thèse selon laquelle toutes choses sont dérivées du souffle-feu divin primordial, lequel demeure nécessairement et éternellement inhérent, immanent à toutes choses. Selon le fragment *SVF* II 786, il faut en conséquence distinguer trois sortes de souffle, qui sont trois états ou trois formes de l'activité du feu divin, qui ont en commun d'assurer la consistance des corps, c'est-à-dire leur cohérence interne et leur cohésion : " la cause en est l'air qui les maintient et qu'on appelle dureté dans le fer, consistance dans la pierre, blancheur dans l'argent " (Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens*, 43, *SVF* II 449). Il y a ainsi, même dans l'inerte, un souffle appelé " dispositif ", pour le distinguer du souffle " physique ", commun aux plantes et aux animaux, ainsi que du souffle " psychique " propre à ces derniers, et caractérisé par les capacités de représentation et d'impulsion. On voit que les Stoïciens assignent au souffle le rôle qu'Aristote donnait à la forme substantielle, mais que, ne concevant sans doute pas une causalité qui soit structurelle et non pas mécanique, ils pensent que ce rôle ne peut précisément être assuré que par un agent matériel, à qui sa subtilité permet de pénétrer tous les autres et d'en être comme le liant. Aristote quant à lui reconnaissait un souffle naturel essentiel à la vie animale, mais n'y voyait qu'un instrument de l'âme et non pas l'âme elle-même.

Ce qui spécifie l'âme humaine, c'est la possession de l'*hégémonikon*, avec son double aspect d'intelligence et de volonté, soit en tant que faculté de représentation rationnelle, et d'impulsion rationnelle, active, par-delà l'impulsion irrationnelle et passive du désir. " Les Stoïciens disent que la plus noble partie de l'âme, c'est l'*hégémonikon*, qui guide les autres : c'est elle qui fait les représentations, les consentements, les sentiments, les appétits, et ce qu'on appelle discours de la raison. De cette partie principale en sortent sept autres qui s'étendent à travers le reste du corps ni plus ni moins que les bras d'un poulpe. De ces sept parties **les sens naturels** en constituent cinq : la vue, l'odorat, l'ouïe, le goût et le toucher. La vue est l'esprit qui tend depuis la raison et la partie maîtresse jusqu'aux yeux, l'ouïe est l'esprit qui tend depuis l'entendement jusqu'aux oreilles, l'odorat est l'esprit qui passe de la raison jusqu'au nez, le goût est l'esprit partant de la partie maîtresse et passant jusqu'à la langue, le toucher est l'esprit passant de la partie maî-

tresse jusqu'à la surface sensible des choses propres au toucher. La sixième partie s'appelle **la partie reproductrice** qui est un esprit venant de la partie principale jusqu'aux organes sexuels. La septième partie est ce que Zénon appelle **la voix** qui est un esprit partant de la partie maîtresse jusqu'au gosier, à la langue et aux autres organes propres à la parole. Pour le reste, la partie maîtresse est logée, comme au milieu de son monde, dans la tête ronde en forme de boule" (Pseudo-Plutarque, *Des opinions des philosophes*, IV, 21).

Chrysippe fait état du débat, à l'intérieur de l'école, sur la localisation du principe directeur de l'âme : tête ou poitrine ? Lui-même le situe dans le cœur et s'en explique à partir de considérations tout à la fois physiologiques et linguistiques : " Il faut chercher la vérité dans les propos que les gens tiennent couramment quand ils se prêtent à la façon habituelle de dire (...). D'abord, nous disons couramment que la colère nous *monte* parfois, ou encore que nous *dévorons* notre bile (...). Nous disons pareillement : "Cela ne *descend* pas", ou : "Il a *avalé* l'insulte avant de partir", ou, comme Zénon à ceux qui lui reprochaient d'avoir toujours à la bouche l'objet de ses recherches : "C'est que je ne les *dévore* pas toutes". Or comment pourrait-on parler légitimement de "dévorer" ou de "faire descendre" des paroles si l'*hégémonikon* vers quoi tout converge ne se situait pas dans la région thoracique ? (...) Il est raisonnable que la part dominante et directrice de l'âme, ce soit celle où les notions vont s'imprimer, celle dont le discours procède. Car discours et entendement d'une part, voix et discours d'autre part, dérivent du même principe – si bien que la source dernière de la voix ne peut être que la partie maîtresse de l'âme. Nous approuvons par conséquent ceux qui définissent l'entendement comme l'origine du discours. Car le lieu d'où le discours provient contient nécessairement le discursif, la réflexion et l'élaboration des concepts. Il est trop clair que tout ce travail se fait dans la région du cœur puisqu'en sortant de là, voix et discours empruntent le pharynx ”.

b. La liberté humaine.

1. La découverte grecque de la liberté.

On peut certainement définir le stoïcisme comme une philosophie de la liberté pour autant qu'elle n'a d'autre objet que d'enseigner à l'homme une sagesse qui est avant tout libération à l'égard de l'emprise des passions résultant de sa constitution naturelle. Du moins subordonne-t-il toute la vie philosophique à cet objectif général. Et il fait reposer sur cette sagesse sur ce qui est tout à la fois une distinction intellectuelle et une expérience de volonté, ou, si l'on préfère, une distinction intellectuelle rendue possible par une expérience de volonté. Pour distinguer, selon l'injonction d'Épictète, *ta éph'hèmin* et *ta ouk éph'hèmin* (*Manuel*, 1), il faut avoir éprouvé qu'il y a quelque chose qui dépend de soi indépendamment de tout le reste : faute d'avoir fait cette expérience, le fou reste dans l'ignorance à cet égard, mais le sage sait qu'il peut la faire, et c'est pourquoi Marc Aurèle se recommande à lui-même de l'admonester avec une ferme douceur pour l'amener à raisonner (voir par exemple XI 18). Cette expérience est la découverte – à laquelle Descartes renverra à son tour – du *liberum arbitrium*, c'est-à-dire d'une liberté qui est avant tout une liberté de *jugement*, soit une indépendance de l'intellect dans son activité propre, par rapport aux inclinations naturelles.

On ne peut pas dire que les Stoïciens aient été les inventeurs de cette notion, ni même d'ailleurs de sa désignation moderne, héritée de la théologie des Pères de l'Église. Le terme de liberté a eu d'abord en grec une signification exclusivement socio-politique et qualifiait le maître par opposition à l'esclave. Or cette liberté consiste précisément à " être à soi-même sa propre fin " (*Métaphysique*, A 982b 26), et à décider par ses ordres de la conduite d'un autre, c'est-à-dire à pouvoir décider aussi bien pour soi que pour lui. C'est pourquoi Aristote, sans em-

ployer le terme de liberté en ce sens, enseigne que l'homme est responsable en tant qu'il est "principe" (*Éthique à Nicomaque*, III) de ses actes volontaires et, indirectement, des dispositions qui lui font préférer telle conduite à telle autre. Cette volonté s'exerce dans le choix délibéré (*prohairesis*), qu'il fait d'après le jugement qu'il porte sur le bien à faire ; et les vertus morales autant qu'intellectuelles sont là pour assurer à l'homme la libre disposition de soi dans la délibération, la décision et l'action, disposition que les Stoïciens dénommeront *authéxousion*. La liberté accomplie ne se limite pas dès lors au pouvoir de choix – ce qui sera appelé *libre arbitre* –, mais consiste plutôt dans ce que nous appelons la responsabilité – par opposition à l'irresponsabilité –, c'est-à-dire la capacité acquise d'agir de façon à la fois volontaire et réfléchie.

Cette conception philosophique de la liberté s'articulait à une physique et une cosmologie dans laquelle la contingence et même le hasard avaient leur place, au sein même de l'ordre naturel, et sans aucunement l'annuler : c'est en effet du fait de la détermination naturelle de leurs mouvements spécifiques que des causes naturelles indépendantes peuvent produire des effets fortuits par leur rencontre.

2. Conception stoïcienne de la liberté.

L'originalité du stoïcisme est de penser la liberté dans le cadre d'une ontologie, c'est-à-dire ici d'une physique qui est en même temps une théologie, excluant toute forme de contingence et toute spontanéité : "Ce qui est sans cause, ou le spontané, n'existe nulle part" (Plutarque, *Les contradictions des Stoïciens*, 23).

Ne voyant pas de contradiction entre la régularité des déterminations naturelles et la contingence de certains effets qu'elles rendent possibles, un Aristote pouvait envisager une liberté qui ne soit pas seulement une liberté de jugement (*libertas arbitrii*), mais une liberté d'action, c'est-à-dire une capacité d'action libre en tant qu'elle dépend de la liberté de jugement : l'action consiste ici à donner aux événements un certain cours parmi d'autres possibles.

Le stoïcisme de son côté fait bien appel à la liberté de jugement : il m'invite à effacer volontairement certaines opinions, et à réaliser par là-même qu'elles n'ont d'autre force que celle que je leur donne. Il me renvoie donc à l'expérience d'une spontanéité, à savoir que mon jugement ne dépend que de moi et de rien d'autre : or cela paraît aller à l'encontre de la dénégation citée plus haut de toute forme de spontanéité.

Qui plus est, le libre changement qui permet ici d'entrer dans la sagesse consiste précisément dans cette dénégation, et dans la reconnaissance qu'il est illusoire de vouloir changer quoi que ce soit à l'ordre du monde.

Ainsi, en tant qu'acte de rectification intérieure, la liberté paraît contredire le principe de sagesse qu'elle revendique. Et d'autre part il paraît impossible, d'après ce principe même, qu'elle puisse se traduire dans une véritable liberté d'action extérieure.

Il semble que les Stoïciens aient affronté en cela un problème déjà rencontré par Platon, et auquel ce dernier n'avait donné réponse que sous la forme du mythe d'Er, au 10^{ème} livre de la *République*. Pour concilier la représentation tragique traditionnelle du Destin, et l'affirmation philosophique de la responsabilité humaine, Platon situait celle-ci dans le choix prénatal d'une destinée en elle-même fixée de toute éternité, et ce en fonction du degré de sagesse acquis dans les vies antérieures – ce qui ne va sans doute pas sans quelque contradiction, que la beauté poétique du mythe a peine à dissimuler tout à fait. Tout au moins suggérerait-il que, si destinée il y a, c'est-à-dire si le cours des vies humaines est soumis à la nécessité d'un destin, un choix à son

égard ne pourrait être situé que dans un temps et un espace transcendant au leur. Or précisément, une telle transcendance est ce qui se trouve radicalement éliminé dans le monisme stoïcien.

La position des Stoïciens peut être éclairée à partir de leur controverse avec l'épicurisme. Les Épicuriens leur objectaient que l'affirmation du destin anéantissait la liberté humaine, et entendaient fonder celle-ci sur leur casualisme. À quoi les Stoïciens rétorquaient que ce dernier était incapable de rendre compte de l'ordre du monde, posant en principe que rien ne peut provenir du néant, mais contredisant ce principe en prétendant expliquer l'ordre naturel comme s'il pouvait être causé par son contraire, ou si l'on veut par son absence (qu'il s'agisse du tourbillon démocritéen, ou, dans l'épicurisme, de la déclinaison à la fois spontanée et infinitésimale des atomes, supposés en déplacement rectiligne uniforme).

Ce débat paraît commandé par l'opposition de deux notions, dont chaque doctrine absolutise l'une au détriment de l'autre, l'épicurisme renvoyant tout à une contingence radicale, le stoïcisme à une nécessité universelle. Tout se passe comme s'il ne pouvait y avoir d'autre contingence que celle d'un hasard absurde (même s'il s'agit de fonder sur lui, contradictoirement, une liberté rationnelle), et que cette absurdité ne pouvait être évitée que par un déterminisme intégral. Ce qui a disparu dans ce débat, c'est la distinction, pourtant déjà faite par Aristote, et que Leibniz reprendra, entre la détermination causale et la nécessité, la contingence et la pure indétermination, de sorte qu'on ne voit pas comment il peut y avoir une nature au sein de laquelle une liberté *sensée* trouve à s'exercer, ou comment il peut y avoir une liberté au sein d'une nature dont la nécessité exclut que celle-là s'y *exerce*.

3. Objections et réponses : Chrysippe.

Le stoïcisme, pour autant qu'il apparaissait comme un fatalisme, se voyait objecter "l'argument paresseux (*argos logos*)", qui visait manifestement à mettre en contradiction la pratique des stoïciens et leur doctrine, tout comme les stoïciens le faisaient à l'encontre des sceptiques. La question de Tchernychevski, de Lénine, et de tout un chacun : *Que faire ?* semble n'avoir pas de sens s'il est admis que, quoi qu'il arrive, le cours des choses ne peut être autrement qu'il n'est. Que, étant malade, on guérisse ou meure, l'un et l'autre doit être tenu pour nécessaire, et la question de savoir s'il faut se soigner et ce qu'il faut faire pour cela ne doit pas avoir de sens.

La réponse que Chrysippe opposait à cet argument revenait à le déclarer captieux du point de vue même du fatalisme qu'il invoque : " Parmi les choses il y en a qui sont simples et d'autres qui sont associées. " *Socrate mourra tel jour* " est une chose simple ; quoi qu'il fasse ou ne fasse pas, le jour de sa mort est déterminé. Mais si c'est la destinée qu'Œdipe naisse de Laïos, on ne pourra pas dire " *que Laïos ait été ou non avec une femme* ", car c'est là une chose associée et **confatale** : ainsi la désigne-t-il, car le destin, c'est que Laïos partage la couche de sa femme et que d'elle naisse Œdipe. Si après avoir dit " *Milon luttera à Olympie* ", on ajoutait : " *Donc qu'il ait ou non un adversaire, il luttera* ", on se tromperait, car " *il luttera* " est une chose associée, puisque sans adversaire il ne saurait y avoir de combat. Par conséquent, tous les raisonnements captieux de cette sorte se réfutent de la même façon. " *Que tu fasses venir ou non le médecin, tu guériras* " est captieux, car **il est aussi fatal de consulter un médecin que de guérir**. C'est ce que [Chrysippe] appelle des **confataux** (*confatalia*) " (Cicéron, *Du destin*, XIII, 30).

Chrysippe paraît pourtant s'en prendre au fatalisme lorsqu'il polémique contre un argument fameux de Diodore Cronos appelé " le Dominateur (*kurieuôn logos*) ". Cet argument, cité par Épictète (*Entretiens*, II, 19) visait à établir le nécessitarisme intégral à partir de trois propositions : 1/ " Tout ce qui est vrai du passé est nécessaire ", puisque cela ne peut plus ne pas avoir été. 2/ " L'impossible ne s'ensuit pas du possible ", ce qui paraît logiquement évident. 3/ " Est

possible ce qui n'est ni ne sera vrai". Les deux premières propositions servent à réfuter la troisième, qui donne à entendre que l'état actuel des choses pourrait être autre, et que l'avenir n'est pas déterminé : si on dit que le futur est simplement possible, c'est-à-dire contingent, on ne peut éviter la contradiction que ce possible une fois advenu est devenu nécessaire, puisque irréversiblement passé, et que le contraire, qui était supposé également possible, est devenu impossible. Pour éviter la contradiction il faut alors admettre que " toute affirmation fautive concernant l'avenir énonce une impossibilité " (Cicéron, *Du destin*, VI, 12).

L'argument peut certes paraître sophistique quand il prétend que la proposition nécessairement vraie qui énonce un événement passé était déjà telle avant qu'il se produise : à ce moment-là, l'événement ne pouvait être énoncé qu'au futur, et cette énonciation au futur est précisément devenue fautive une fois l'événement passé, tout comme il aurait été faux de l'énoncer au passé avant qu'il arrive. Le sophisme consiste à prétendre démontrer quelque chose sur les événements temporels en faisant comme si le temps n'existait pas, et comme si une proposition au futur pouvait être la même qu'une proposition au passé pour la seule raison qu'elles parleraient de la même chose. C'est pourquoi Aristote disait qu'une proposition ne saurait être vraie à l'exclusion de sa contradictoire quand son objet n'existe pas encore : tout ce qu'on peut dire, c'est que l'une ou l'autre sera vraie, et c'est tout ce qu'exige le principe de non-contradiction. Sinon, on fait comme si l'être en puissance pouvait être considéré comme déjà actuel, ce qui revient à nier le devenir, et donc en fait à supprimer l'objet même du débat.

Telle n'était pas l'argumentation de Chrysippe, qui pourtant s'opposait à Diodore afin de conserver une place à la notion de possible, alors même que cela paraissait s'opposer au nécessaire qui fondait le crédit accordé à la divination : " D'un côté, ce qui ne doit pas arriver, tu dis que c'est possible : par exemple on peut briser cette gemme même si cela ne doit jamais arriver ; et d'un autre côté, il n'était pas nécessaire que Cypselos régnât à Corinthe bien que l'oracle d'Apollon l'eût prédit mille ans auparavant " (Cicéron, *Du destin*, VII, 13).

Le problème était bien pour Chrysippe de concilier l'indépendance de l'*hégémonikon* et la liberté de l'assentiment avec l'affirmation que rien n'existe sans cause. Sa solution consistait à distinguer deux sortes de causes :

" Les anciens philosophes qui pensaient que tout arrivait selon le destin disaient que l'assentiment était contraint et nécessaire ; mais ceux qui pensaient le contraire le libéraient du destin et disaient que si le destin était appliqué à l'assentiment, la nécessité ne pourrait plus en être ôtée. Et ils raisonnaient ainsi : "Si tout arrive selon le destin, tout arrive selon une cause antécédente ; s'il en va de même pour la tendance, il en est ainsi pour ce qui la suit, et par conséquent pour l'assentiment. Mais si la cause de la tendance ne se trouve pas en nous, la tendance non plus ne se trouve pas en notre pouvoir ; s'il en est ainsi, les effets de la tendance ne sont pas non plus en nous. Donc ni les assentiments ni les actes ne sont en notre pouvoir. Par conséquent ni les éloges, ni les blâmes, ni les honneurs, ni les supplices ne sont justes ". Cela étant scandaleux, ils pensent pouvoir conclure que tout ce qui arrive n'arrive pas selon le destin.

Mais Chrysippe, puisqu'il rejette la nécessité et ne veut pas que quelque chose arrive sans être précédé d'une cause, distingue différentes causes afin d'éviter la nécessité et de conserver le destin. " Parmi les causes dit-il, il en est qui sont **parfaites et principales** (*perfectae et principales*), et d'autres qui sont **auxiliaires et prochaines** (*adjuvantes et proximae*). C'est pourquoi lorsque nous disons que tout arrive fatalement par des causes antécédentes, nous ne voulons pas que l'on comprenne : par des causes parfaites et principales, mais : par des causes auxiliaires et prochaines (...). Si tout arrive selon le destin, il en résulte bien que tout arrive selon des causes antérieures, seulement il ne s'agit pas de causes principales et parfaites, mais bien de causes auxiliaires et pro-

chaines. Si celles-ci ne sont pas en notre pouvoir, il ne s'ensuit pas que la tendance non plus ne soit pas en notre pouvoir. C'est bien ce qui arriverait si nous disions que tout arrive par des causes parfaites et principales : ces causes n'étant pas en notre pouvoir, la tendance alors ne serait pas davantage en notre pouvoir.

(...) L'assentiment ne peut se produire s'il n'a été ébranlé par une représentation, puisqu'il a cette représentation comme cause prochaine et non principale ; (...) il ne peut donc avoir lieu sans une cause extérieure : cela nous ramène au cylindre ou au cône qui ne peuvent commencer à se mouvoir s'ils n'ont reçu une impulsion, mais lorsque celle-ci est donnée, c'est en vertu de leur nature particulière que le cylindre roule et que le cône tourne. Donc, **de même que celui qui poussa le cylindre lui donna le départ du mouvement, mais ne lui conféra pas sa manière de rouler, de même la représentation qui se présente imprimera, et pour ainsi dire grave-ra une image dans notre esprit, mais notre assentiment sera en notre pouvoir et, ainsi qu'il a été dit pour le cylindre déclenché par une cause extérieure, il se mouvra ensuite selon la force de sa nature propre.** Si quelque chose se produisait sans cause antérieure, il serait faux de dire que tout est fatal ; si, en revanche, il est vraisemblable que tout ce qui arrive est précédé d'une cause, que pourra-t-on alléguer pour dire que tout n'arrive pas fatalement ? Que l'on comprenne seulement la distinction et la différence qu'il faut établir entre les causes ” (Cicéron, *Du destin*, XVII-XIX).

L'argumentation ne manque pas d'intérêt ni de subtilité en ce qu'elle conduit à refuser de confondre causalité et nécessité. Dire que l'*hégémonikon* est la cause principale de l'assentiment dont la représentation n'est que la cause adjuvante, c'est dire que celle-ci cause celui-là sans le nécessiter. Dès lors, si l'assentiment est lui-même un événement à l'intérieur du monde – et comment en serait-il autrement dans le monisme matérialiste ? –, cela veut dire que le cours des événements qui constituent le devenir du monde comporte des moments de non-nécessité, soit de contingence. Et si ces moments sont eux-mêmes une cause produisant des effets dans la conduite extérieure – comme l'indique très nettement le début du *Manuel* d'Épictète –, c'est non seulement l'intériorité de la pensée, mais tout autant l'extériorité de l'action qui se trouvent irréductibles à la seule nécessité.

La notion de destin, explicitement opposée par Chrysippe à celle de nécessité, paraît alors vidée de son sens : on ne voit pas comment y faire une place à la liberté, et maintenir sa définition comme “ disposition du tout, depuis l'éternité, de chaque chose, suivant et accompagnant chaque autre chose, disposition qui est inviolable ” (Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, VI, 2). Il faut toutefois comprendre qu'elle est sans doute pour un Stoïcien l'unique moyen de concevoir un ordre providentiel irréductible à une nécessité aveugle, autant qu'à une série de hasards : que le cours divin des choses puisse être autre serait en contradiction avec, précisément, son caractère divin. Le monisme stoïcien, qui ne sépare pas Dieu et le monde, doit attribuer à celui-ci la perfection de celui-là, c'est-à-dire une nécessité sensée, mais une nécessité quand même. Pour que la liberté cesse d'être problématique, il faudrait que soit admise, pour le moins, la séparation que ce monisme récuse.

c. Destination de l'âme.

Le matérialisme stoïcien se présentait comme une réponse au problème des rapports entre l'âme et le corps, ou, pour parler grec, du psychologique et de l'organique : il faut que l'âme soit un corps pour pouvoir être en interaction avec le reste du corps.

Ce corps qu'est l'âme a toutefois une fonction bien particulière au sein de l'organisme, puisque son rôle est d'assurer la cohésion de ce dernier : selon Sextus Empiricus, elle est pour les stoïciens " ce qui tient ensemble le composé ", bref un principe unificateur.

Cela conduit Chrysippe à distinguer trois formes de composition : la *juxtaposition*, la *mixtion*, et le *mélange*.

La première caractérise ces tous que nous appelons des *agrégats*, tels un tas ou une armée : chacun des éléments constituants garde ici sa propre essence ; si serré soit le contact, il n'en subsiste pas moins distinctement des autres.

La deuxième comporte au contraire destruction de cette essence, et constitue une nouvelle substance possédant des propriétés autres que celles de ses composants : les Stoïciens l'admettent au sujet de parfums ou de médicaments composés. Ce type de composition était impliqué dans la conception aristotélicienne de la génération comme changement substantiel, dans lequel les éléments naturels, préexistants et subsistant d'abord à part, viennent à composer une substance spécifiquement autre. La chimie moderne en donne un exemple aussi remarquable que simple avec le cas de l'eau, liquide composé de deux gaz, qui acquièrent à l'état composé des propriétés qu'ils n'ont pas à l'état séparé, dans les mêmes conditions de température et de pression (cité par Edgar Morin, *La Méthode*, t.I, p.107).

" La composition par mélange est encore différente : chaque substance y est intimement unie à l'autre, mais préserve ses qualités propres, de telle sorte que l'une ne peut être affectée sans l'autre, mais que le processus de fusion est réversible " (J.B. Gourinat, *Les Stoïciens et l'âme*, p.30). C'est ainsi que " l'âme, qui a sa propre existence comme le corps qui la reçoit, est diffusée à travers l'ensemble du corps dans son mélange avec lui tout en préservant sa propre essence " (*SVF* II 473).

Il faut ajouter que c'est la nature ignée de l'âme qui fait qu'elle n'est pas seulement fusionnée avec le corps, mais principe de la fusion elle-même : Chrysippe compare l'union de l'âme et du corps à la fusion qui résulte du fait que l'on met un métal au feu. Mais dans le cas de l'être animé, cette fusion est en quelque sorte originaire puisqu'elle est constitutive de l'animal lui-même : c'est elle en effet qui cause la croissance de ce dernier en transformant les matériaux inertes à partir desquels il se constitue – dynamisme énergétique plus encore que causalité structurelle.

Cette conception du rôle de l'âme dans le corps paraît impliquer qu'elle n'a pas d'autre destination que lui : elle est " engendrée et corruptible " (*SVF* II 809), thèse qui oppose le stoïcisme à la doctrine platonicienne de la préexistence des âmes.

N.B. La génération de l'âme ne peut rien signifier d'autre que sa production par parcellisation du feu divin primordial.

Les Stoïciens n'en reconnaissent pas moins à l'âme humaine une destination autre que celle de l'âme des bêtes : celles-ci périssent avec le corps, mais pour l'âme possédant l'*hégémonikon*, il est admis que la décomposition du corps qu'elle animait n'implique pas de soi la disparition de tous ses composants. L'âme rationnelle est censée ne pas être détruite mais seulement " amoindrie " (*SVF* II 809).

D'où une thèse qui peut paraître étrange mais s'inscrit assez bien dans la logique de la doctrine : la sagesse n'étant rien d'autre qu'une fortification de l'âme qui l'unifie jusqu'à lui don-

ner la cohésion et la solidité d'une sphère (Marc Aurèle, XI 12, XII 3), le privilège du sage est que son âme conserve cette indestructibilité acquise jusqu'à l'embrasement périodique de toutes choses. C'était du moins la thèse de Chrysippe qui, sur ce point, paraît s'être opposé à Cléanthe, lequel disait " que toutes les âmes persistent jusqu'à la conflagration " (Diogène Laërce, VII 157).

N.B. Les Stoïciens enseignaient le retour éternel – " il y aura de nouveau un Socrate, un Platon, et chacun des hommes avec les mêmes amis et les mêmes concitoyens (...) et cette restauration ne se produira pas une fois, mais plusieurs fois ; ou plutôt toutes choses seront restaurées éternellement " (*SVF* II 625) –, mais ils récusaient l'idée d'une réincarnation de l'âme.

II. L'ascèse physique dans les *Pensées*.

Comme toujours, la doctrine de l'école est essentiellement sous-jacente au texte de Marc Aurèle, qui ne développe que rarement des explications justificatives : au fond, la philosophie n'atteint son but, ne fait ses preuves, que lorsqu'elle n'a plus besoin d'exposer ses preuves, mais a suffisamment inscrit dans l'âme leur force persuasive pour qu'il ne soit plus nécessaire que de rappeler les *dogmes* qui en sont les résultats.

La philosophie doit en effet se révéler efficace, c'est-à-dire source de bonheur en même temps que de vertu, dans l'action, qui est souvent le domaine de l'urgence, notamment de cette sorte d'urgence qui consiste à devoir réagir vite et sagement à ses impulsions naturelles, urgence beaucoup plus fréquente pour l'homme en général que celles de la guerre ou de la politique.

Or, comme en témoignent II 9, VIII 52, XII 24 et surtout 26, le moyen de répondre à cette urgence est la remémoration des grandes thèses de la physique stoïcienne qui enseignent à l'homme sa place dans l'univers, et le sens de ce tout dont il fait partie : seules les thèses elles-mêmes, et non pas les longues justifications qu'en soi elles requièrent, peuvent alors être invoquées.

A. L'ordre divin du monde.

Thème quantitativement autant que théoriquement majeur.

a. Existence du dieu.

D'après XII, 28, la connaissance de la divinité relève : 1/ de la vision sensorielle [Rémiscence de théologie astrale ? En *Métaphysique*, E, 1, Aristote parlait des astres comme de " ceux des êtres divins qui sont visibles "] ; 2/ de la compréhension intellectuelle (*katalambanô*) à partir de l'expérience de la puissance (*dunamis*) des causes à l'œuvre dans le monde. Quant à la vénération d'une réalité invisible, elle est justifiée par le respect dont l'âme est l'objet.

En un sens la preuve ne fait qu'un avec la reconnaissance d'un ordre providentiel.

b. La providence.

L'un des principaux dogmes de Marc Aurèle se résume dans la formule de IV 3, qui expose en outre un résumé de toute la doctrine : " Ou bien providence, ou bien atomes (*ètoi pronoïa è*

atomoî)” : cette “ disjonctive (*diézeugménon*) ” est le dogme fondamental auquel renvoie toute la parénèse destinée à assurer la sérénité de l’âme.

Le raisonnement, exposé chez Épictète (*Entretiens*, Livre I, ch. VI), reste ici implicite. Marc Aurèle l’explique quelque peu en X 26 : comme beaucoup d’autres, c’est dans le fonctionnement des organismes qu’il trouve la manifestation la plus évidente d’un concours de causes organisées de façon à la fois intelligible et intelligente.

Mais il semble arguer encore plus volontiers de l’incompatibilité entre la possibilité pour l’homme d’une action sensée, et d’autre part une conception du monde qui en ferait l’effet soit d’une nécessité aveugle, soit d’une rencontre fortuite d’éléments. IX 28 a l’air de proposer une simple maxime de sagesse : le bonheur que celle-ci permet est encore possible même dans l’hypothèse casualiste, mais on peut penser que cette possibilité même réfute l’hypothèse, comme le suggèrent IV 27 et XII 14.

Va dans le même sens une critique dirigée contre l’épicurisme : le casualisme ôtant tout sens à l’existence, il a pour conséquence que l’attachement à la vie ne peut être qu’inintelligent (VI 10, IX 39).

On échappe au contraire à cette conséquence si on reconnaît l’intelligence du principe de l’ordre du monde (VI 5 et 40).

Le corollaire est une sorte de principe de raison exposé en VII 75. Il est dit que “ la nature du tout (*toû holou*) ” a tendu à la “ production d’un monde (*kosmopoïian*) ”, c’est-à-dire d’un ordre. Marc Aurèle utilise le verbe *hormân* (à l’aoriste : *hormêsen*), qui renvoie à la notion stoïcienne d’impulsion, associant une fois de plus en profondeur, jusque dans les termes utilisés, la tendance générale de l’être et les tendances particulière des êtres. L’alternative qui s’ouvre alors, concernant cette production d’un monde, est entre une genèse des choses (*to ginoménon*) suivant un ordre de conséquence logique (*kath’epakolouthêsîn*), et une irrationalité générale qu’il faudrait reconnaître non seulement dans les détails mais aussi dans les effets principaux du principe directeur du monde. La consolation est trouvée dans la reconnaissance qu’il y a une raison à tout : le stoïcisme est fondamentalement un rationalisme.

Il faut comprendre à partir de là les quelques mentions du hasard dans le texte de Marc Aurèle, par exemple en II 3. On peut entendre le hasard comme la rencontre de causes adjuvantes. Présupposant l’existence de relations causales, le hasard ne peut être que second par rapport à la nature, qui manifeste la providence divine par l’ordination des parties, et par le concours des éléments à la constitution et au fonctionnement ordonnés du tout. [N.B. Il y a une omission dans la traduction Gallimard : “ Il y a en plus le nécessaire, ce qui est *utile* (*sumphéron*) à l’ensemble du monde ”]. D’après Plutarque, le hasard n’est, comme le redira Voltaire, qu’une “ cause imprévisible et cachée au raisonnement humain ” (*Du Destin*, VII, 752a – *SVF* II 966), et selon Sénèque, on peut “ parler de nature, de destin, de hasard, ce sont autant de noms du même Dieu exerçant son pouvoir suivant des modes divers ” (*Des Bienfaits*, IV, ch. VIII, 3). Le terme de hasard perd du même coup toute connotation de contingence.

c. Le finalisme universel.

Marc Aurèle reprend à son compte l’analogie aristotélicienne entre l’art et la nature (XI 10).

II 3 fait état de l'utilité mutuelle des êtres naturels, c'est-à-dire de l'utilité des parties à l'égard du tout en même temps que du tout à l'égard des parties. Il y a ici comme un entrelacement de finalité externe et de finalité interne : car chaque partie sert le tout mais le tout procure à chaque partie ce qui assure sa consistance et sa subsistance d'être composé. Les êtres composés jouent à l'égard du monde le même rôle que les éléments à l'égard des composés : microcosme et macrocosme.

Sans doute est-ce là le vrai sens de la nécessité stoïcienne : tout ce qui arrive arrive selon un ordre nécessaire en tant que cela est nécessaire à la constitution du tout (X 21). Cette nécessité sensée a une signification structurelle et comme synchronique, pour autant que tout être est ordonné à une fin (VIII 19), qui lui est propre (VI 43). Mais elle a aussi une signification diachronique : tout vient à point (IV 23, X 20 et IX 10).

De là se déduit le statut qu'il faut accorder aux maux apparents, c'est-à-dire aux nuisances extérieures que certains êtres causent à d'autres : en tant qu'extérieures, elles ne sont pas de véritables maux, mais ont une utilité réelle, même si elle reste inapparente d'un point de vue seulement partiel (VI 36). De même, les méchants font partie de l'ordre du monde (VI 42), ainsi que la disparition des meilleurs (XII 5), qui est dans l'ordre des choses (VIII 20).

C'est la conséquence de l'affirmation qu'il ne peut y avoir de malveillance dans la cause première (VI 1) : Comme Platon dans le *Timée*, Marc Aurèle affirme la bonté du principe divin de l'univers, mais contrairement à lui, il récuse l'idée que la matière pourrait résister à la puissance bienveillante du dieu : il n'y a pas dans le stoïcisme, comme dans le platonisme de séparation du monde et de la divinité ; ils sont comme les deux faces d'une même chose, le divin n'étant que la raison selon laquelle l'univers-dieu *se* modifie, même si la formulation ne peut aller sans une certaine dualité (voir VI 5).

D'où l'*amor fati* qu'enjoint V 8 : passage important dans lequel l'analogie classique entre l'art et la nature sert à défendre l'idée que toutes choses sont soumises à la providence divine : chaque événement compose l'ordre du destin (point de vue diachronique et dynamique), de même que chaque élément compose l'ordre des corps (point de vue synchronique et structurel). N.B. L'analogie ne va pas sans difficulté puisque les événements pénibles, soit les nuisances naturelles, y reçoivent le même rôle que les remèdes d'Esculape contre lesdites nuisances : est-ce à dire qu'il y aurait de l'impiété dans la médecine humaine, si elle revient à chercher la suppression de ce que la sagesse représente comme thérapeutique divine en vue précisément de la sagesse elle-même ?

La fin de V 8 introduit une nouvelle ambiguïté en présentant comme un retranchement par rapport à la perfection de l'univers le mécontentement de l'âme, qui détruit, mais en elle-même seulement, cette perfection à laquelle elle pourrait s'associer intégralement par son consentement. La liberté de l'*hégémonikon* consiste en ce qu'il peut tout aussi bien se raccorder à l'ordre universel autant que s'en retrancher (VIII 34).

Ainsi les soi-disant maux ne sont jamais que des " obstacles ", c'est-à-dire des *épreuves* qui doivent être l'occasion pour l'homme de devenir sage en s'y exerçant. Le principe est que la providence ne peut imposer à l'homme que des épreuves à sa mesure (V 18), l'invitant par là-même à faire un usage intelligent des obstacles qui ne le contrarient que s'il les juge contrariants, et s'il veut exercer sa volonté sans tenir compte de ce que lui impose le destin (VIII 35 et 41).

VIII 7 présente le bonheur de l'homme comme un cas particulier de l'accord de la nature avec elle-même. Pensée importante qui à la fois associe et différencie l'homme et les autres êtres :

le propre du premier est d'avoir à accomplir de façon consciente, par le travail des représentations et la discipline de l'assentiment, ce qui s'accomplit spontanément mais non sans comporter la contrainte de certains obstacles, qui peuvent "entraver (*empodizesthai*)" les natures non-rationnelles, alors que rien ne peut empêcher la nature rationnelle dans son acte propre, le jugement. Ainsi la nature de l'homme l'inclut comme tout le reste dans la nature universelle (voir 5), mais la forme humaine de cette inclusion consiste à pouvoir y consentir lucidement ou à prétendre illusoirement s'en affranchir.

Cela revient à reconnaître l'existence d'une justice naturelle. Cette justice est le principe de la concorde entre les êtres, dont la justice humaine est une participation consciente (VIII 5, IV 10, 34, V 30).

d. La sympathie.

On peut y voir la représentation concrète de l'unité de toutes choses.

Elle se traduit dans l'idée que le monde est un grand vivant, qui tient sa consistance de l'unité de son âme (IV 40, IX 8). Il en va du grand vivant comme du vivant singulier, mais à un degré de complexité très supérieur (VI 25) : toute unité réelle est l'unité d'une multiplicité ; rien n'est simple, car même lorsque le principe universel retourne à son état primordial, il a encore une quantité, et occupe un lieu.

Marc Aurèle présente l'union des choses comme un *entrelacement* (VII 9 – verbe *épiplékesthai*), lui-même conçu à l'aide des notions musicales de tension et d'harmonie (VI 38).

Incidentement, il recourt à la notion de relation (*schésis*), en insérant la relation sociale dans l'ensemble des relations causales, soit avec les causes prochaines, soit avec la cause première (VIII 27) : la justice de la relation sociale dépend en effet de la justesse du jugement qui sait rattacher les événements particuliers à la volonté divine ; la référence à Dieu est la médiation nécessaire à la juste relation entre les hommes.

Le texte majeur est IX 9 [Traduction Gallimard à rectifier : "Tous les êtres qui ont quelque chose en commun tendent vers leur semblable. (...) Tout ce qui participe d'une commune nature intellectuelle tend semblablement vers son semblable, et même plus (...) "]. La sympathie est elle aussi présentée d'un point de vue dynamique et non pas seulement structurel. Le principe de l'attraction mutuelle des semblables n'est pas sans rappeler la doctrine aristotélicienne des lieux naturels. Mais il s'agit surtout pour Marc Aurèle de faire entendre que le principe se vérifie d'autant plus qu'on s'élève dans l'échelle des êtres – ce qui ne va pas, une fois de plus, sans paradoxe. L'homme n'est qu'un cas particulier, mais en même temps exceptionnel, car la capacité d'être conscient de la sympathie ne va pas sans la capacité de l'ignorer ou de l'oublier. De plus, Marc Aurèle fait mention d'une violence (*bia*) qui peut faire obstacle au rapprochement des semblables. On est dès lors tenté de penser que la sympathie n'est pas universelle, car ce qui vaut pour les semblables ne saurait valoir pour les contraires. Mais sans doute faut-il replacer la sympathie à l'intérieur de l'*harmonie* universelle qui, d'après VII 48, a pour moyen non seulement la similitude, mais aussi la contrariété.

e. Tout et parties.

Leur corrélation est la synthèse de la sympathie et du finalisme.

D'une certaine manière, la partie n'est rien en comparaison du tout (V 24, X 17, XII 32) : elle pourrait apparaître comme un détail négligeable, insignifiant. Elle n'a aucune réalité propre en dehors de son appartenance au tout.

Mais cette subordination signifie tout aussi bien que le tout rend nécessaires les parties qui le constituent, et cette nécessité se vérifie en ce que les parties sont utiles au tout (VI 45). Les parties n'existeraient pas sans le tout dont elles sont issues, mais le tout n'existe que comme production de ses propres parties.

La subordination signifie seulement qu'il ne faut jamais considérer une partie à part, c'est-à-dire comme si elle n'était pas une partie, ou faire comme si on pouvait bien la connaître, en juger correctement, à partir d'elle-même, au lieu de comprendre son insertion dans l'ensemble total. L'illusion qui définit la folie, et dont la sagesse délivre, consiste précisément en ce qu'une partie, en l'occurrence un homme doué de pensée, se prend pour le tout.

B. Processus intra-mondains.

Rares éléments de physique proprement dite.

a. Mouvement.

Il est présenté comme un fait universel manifeste (IX 19, V 23), qu'il faut prendre comme principe fondamental de jugement (VII 19), mais il est surtout l'objet d'une thèse générale qui affirme son utilité, c'est-à-dire son caractère indispensable pour que se réalise l'ordre des choses (VII 18). VII 25 y voit notamment le moyen du rajeunissement perpétuel de l'univers – ce qui ne signifie pas son renouvellement, puisque selon II 14 et IV 44, il n'y a rien de nouveau sous le soleil.

On pourrait certes se dire qu'il y a là comme une tautologie, car la notion d'utilité implique la relation de moyen à fin, et la transition du moyen à la fin est en soi un mouvement.

Marc Aurèle en tire cependant une conséquence en IX 17 : si le mouvement en tant que tel est utile parce qu'indispensable, il en résulte que tout mouvement est utile, c'est-à-dire ordonné au bien et non pas seulement, comme pour Aristote, le mouvement naturel par opposition au mouvement violent. C'est qu'Aristote entendait sa distinction par rapport au mobile lui-même. En revanche le stoïcisme n'entend le bien et l'utile qu'en considération du tout : ce n'est jamais pour la pierre elle-même que son mouvement peut être jugé bon plutôt que mauvais (IV 42) ; il ne peut être jugé que du point de vue de l'ensemble de l'univers, et à cet égard il ne peut être que bon.

Reste, une fois de plus, quelque chose comme l'exception humaine (VI 17) : car l'acquisition de la vertu est aussi une sorte de mouvement, mais irréductible aux mouvements physiques observables, et tel que, s'il s'opère, on est dans le bien, tandis qu'on est dans le mal si s'opère le mouvement inverse.

b. Génération et corruption.

Il s'agit encore d'un phénomène universel qui assure non seulement le déplacement des corps mais le remplacement des uns par les autres : le devenir est, comme chez Héraclite, présenté comme un grand courant qui emporte tout de façon irrésistible (IV 36, VI 15, VII 10).

Génération et corruption sont des processus caractéristiques de l'être composé, ce qui n'est pas le cas du seul vivant, puisque Marc Aurèle semble bien l'étendre aux éléments (VII 47).

V 13 définit la composition comme union de deux principes, l'un "causal (*aítiôdes*)" et l'autre "matériel (*bulikon*)" : le second terme doit s'entendre au sens où la matière est substrat, puisque le principe causal ne peut l'être qu'à la condition d'être lui-même matériel, et cette matérialité universelle, qui n'est autre que la provenance de toute chose à partir du feu primordial, assure aussi la pérennité non pas des choses, mais de leurs principes : ce qui périt, c'est le composé ; mais il ne peut périr qu'en étant composé de et à partir de ce qui ne périt pas.

Ici encore, il s'agit de s'assurer que le phénomène de corruption ne peut être considéré comme un mal dès lors qu'on y reconnaît un aspect nécessaire du cours des choses (XI 17, IX 35, X 34).

C. L'homme.

a. Constitution de l'homme.

Il est décrit tantôt comme "composé d'un principe causal et d'un principe matériel" (V 13), tantôt comme un composé tripartite, selon deux formulations parallèles : *sarkia/pneumatation/hégémonikon* (II 2) ; *sôma/psuchè/noûs* (III 16). Il faut rappeler que l'*hégémonikon* est l'une des huit parties de l'âme humaine : l'âme spécifie les vivants parmi les corps, l'esprit l'homme parmi les vivants. D'autre part, toutes les âmes proviennent de la division d'une "âme unique" (IX 8) : les âmes des bêtes leur viennent de la division d'une unique âme animale, celles des hommes sont des parties d'une unique âme intellectuelle.

Cette provenance a pour corrélat sa destination, semblable à celle de tout le reste, c'est-à-dire sa décomposition (IX 36). En IV 21, Marc Aurèle envisage dubitativement l'hypothèse de la pérennité des âmes. Il semble lui opposer l'objection, sans justifier explicitement celle-ci, que l'air ne pourrait les avoir contenues de toute éternité. À quoi il répond qu'il n'y a pas plus là de difficulté que dans le processus de décomposition corporelle, qu'elle résulte de la mort naturelle ou de la consommation mutuelle des êtres : rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme. On peut donc envisager une persistance momentanée des âmes, avant leur retour au feu primordial, et leur remplacement par d'autres âmes "qui viennent habiter ensemble à leur place" (et non pas "avec elles", suivant la trad. Gallimard).

Aux trois parties constituantes de l'homme correspondent, selon III 16, les trois états d'âme : sensations (*aïsthèseis*), impulsions (*hormaî*), dogmes (*dogmata*). N.B. Les premières sont rapportées au corps, mais il s'agit ici du corps vivant. En outre, ce schéma physique sert immédiatement à des conclusions morales : 1/ La représentation est commune à l'homme et aux bêtes (ce qui suppose qu'il y a chez les bêtes une fonction psychique active analogue à celle de l'*hégémonikon* chez l'homme : l'âme des bêtes est elle aussi un souffle dont le mouvement va, depuis le centre de l'organisme, à la rencontre du mouvement externe produit par les corps). 2/ Chez l'homme, la soumission à l'appétit vital et sensible, qui n'est contre nature que pour l'homme, est de la *bestialité*. 3/ Il y a un usage impie de l'esprit qui consiste à l'ordonner à la recherche de "ce qui est apparemment convenable (*ta phainoména kathèkonta*)", mais dans l'indifférence à la divinité et à la vertu. – La "patrie" désigne sans doute l'univers.

Les propriétés spécifiques de l'âme raisonnable sont présentées en XI 1. Comme chez Épictète (*Entretiens*, Livre I, VI, 12 ss), il s'agit d'abord de la conscience réflexive, à laquelle Marc Aurèle associe immédiatement la spontanéité volontaire, et le caractère *autotélique* de la conscience rationnelle : ayant elle-même pour objet, elle peut être à elle-même sa propre fin, et cela de façon permanente, indépendamment du déroulement temporel des événements. C'est que le fruit propre de l'âme rationnelle n'est pas dans une œuvre externe. Et alors que les végétaux sont pour les animaux, et les bêtes les unes pour les autres ou pour l'homme, l'homme, conscient de ce rapport de finalité, peut se considérer comme étant pour lui-même, pour autant que son âme raisonnable est ce qu'il reste de la conscience que Zeus a de lui-même, au sein d'un monde dont certaines parties ne sont plus conscientes.

XI 20 traite la question de la cohésion du composé humain. Celle-ci résulte de la contrainte réciproque des composants, de telle sorte que ce qui est apparemment contre nature soit le moyen de l'ordre naturel général : comme chez Aristote, le souffle psychique est dit tendre naturellement vers le haut du fait de sa légèreté, mais il est retenu en bas par les éléments lourds du corps qui l'enserrent ; réciproquement, le corps vivant reste dressé par l'action de l'âme qui le maintient en équilibre. Marc Aurèle semble trouver là une preuve que " les éléments eux aussi obéissent à l'univers ", en ce sens que leur statut ou leur devenir n'est pas conforme à leur seule nature particulière, mais bien plutôt à l'ordre du tout dont ils font partie. Aussi la folie consiste-t-elle pour l'âme humaine à ne pas se reconnaître un pareil statut.

N.B. Marc Aurèle dit que c'est sans contrainte (*oudé biaïon*) que l'âme raisonnable tient sa place, après avoir dit que c'est par contrainte (*sun biaï*) que les éléments restent à la leur. Ce n'est pas contradictoire si l'on comprend qu'il appartient à l'âme rationnelle de consentir d'elle-même à son statut ou de le subir comme une contrainte contre laquelle elle récrimine : c'est la différence entre une nécessité subie et une nécessité voulue. Il dépend de l'âme d'éviter de se sentir contrainte, et la cohésion du composé humain est ainsi un problème plus essentiellement moral que physique.

La solution à ce problème consiste d'abord, selon X 38 (mais le texte est en partie trop corrompu pour qu'on s'y arrête), dans la juste représentation du rapport entre les parties de l'homme, soit la reconnaissance du caractère purement instrumental des organes corporels.

b. La temporalité.

Ce thème est indissociable chez Marc Aurèle de celui de la mort. Ce n'est pas la définition physique du temps comme incorporel qui lui importe, mais le fait qu'il n'est rien d'autre que la représentation de la caducité des choses (IV 35, 43, VI 58, IX 33, X 18, XII 21).

La méditation de Marc Aurèle sur la mort n'est pas sans rapport avec celle du dogme providentialiste, car elle fait place hypothétiquement à l'atomisme (VI 24, VII 32, 50). Le stoïcisme n'est pas atomiste, mais enseigne la dissipation inéluctable de tout composé (IV 6, VIII 18, 25).

Cette représentation conduit à une sorte de mépris pour l'existence composée, ou du moins au refus de lui accorder une quelconque valeur (VIII 37). Il faut pourtant en excepter l'âme raisonnable (III 3), alors qu'elle est une réalité décomposable, et même sujette au dépérissement avant le reste de l'organisme (III 1).

Il semble que le mépris pour la finitude ne soit que le revers négatif de l'estime pour ce qui la dépasse et lui confère toute sa réalité (V 4).

La consolation stoïcienne se résume donc dans l'affirmation du caractère naturel de la mort (II 12, IV 5) : la conscience est adulte quand, ne considérant que ce qu'elle est physiquement, elle ne la craint plus. Elle reconnaît même son utilité dans l'univers (" Place aux jeunes ! "), et comprend que c'est la raison qui est ce qu'il y a de plus divin en l'homme.

La méditation du temps comme mortalité doit ainsi conduire à une indifférence à son égard : non seulement du fait de l'insignifiance de la durée d'une vie humaine (III 10) eu égard à l'infinité du devenir éternel de Zeus (V 13), mais aussi parce qu'il n'y a jamais rien de vraiment nouveau dans le cours du monde (II 14, IV 44), et que tout le bien réside dans le seul présent (II 4, 14). Chaque vie n'est qu'un moment partiel de la durée du monde, inscrit par ses limites dans l'ordre de celui-ci : l'enjeu n'est pas de mourir le plus tard possible, mais de faire dès maintenant le choix de la sérénité.

c. Le citoyen du monde.

C'est le monde qui est la véritable patrie du stoïcien, et l'ignorance de son ordre, c'est-à-dire la folie, est comme un exil : le fou est un exilé de l'intérieur (IV 29), car c'est aller contre sa propre nature que vouloir aller contre l'ordre du monde (VI 57).

Ainsi le monde est " comme une cité " (IV 4), parce que la loi qui le régit est commune à tous les êtres, et que cette communauté de loi est ce qui fait une cité (cf. la *Politique* d'Aristote). L'ordre du monde est le principe de toute justice humaine, non seulement parce que celle-ci consiste avant tout à le connaître et à le prendre pour modèle, mais aussi parce que ce qui permet cette connaissance, la partie rationnelle de l'âme, provient du monde lui-même.

Discipline de l'impulsion active

I. Principes de la morale stoïcienne.

A. Théorie de l'impulsion.

C'est en tant qu'animal que l'homme est sujet à des impulsions, mais il a évidemment en propre d'être sujet à des " impulsions rationnelles (*hormai logikai*) "

N.B. Ces dernières ne sont pas des impulsions qui viendraient, chez l'homme, s'ajouter à d'autres impulsions, communes à l'homme et aux bêtes. L'impulsion rationnelle est la forme humaine générale de l'impulsion. Ce qui la caractérise, c'est la présence de ce qui est absent chez les bêtes : *l'assentiment*. Mais il n'est pas d'impulsion chez l'animal rationnel qui ne soit rationnelle – ce qui ne veut pas dire : raisonnable –, c'est-à-dire accompagnée d'un assentiment. Car le stoïcisme n'admet la division de l'âme en une partie rationnelle et une partie irrationnelle : c'est pourquoi la passion est pour lui un état de la raison elle-même.

Ainsi, selon Chrysippe, " on n'agit pas et on n'a pas d'impulsion sans assentiment préalable ; c'est énoncer au contraire une fiction et une hypothèse vide que de prétendre qu'il suffit que se soit produite la représentation appropriée pour avoir aussitôt une impulsion sans avoir préalablement cédé ni donné son assentiment " (Plutarque, *SVF* III 177).

Il faut seulement ajouter que, du fait même de son caractère rationnel, l'homme est sujet à des formes d'impulsion inexistantes chez les bêtes. La *passion*, notamment, est proprement humaine : " les bêtes ont des élans, des agitations violentes ; mais ce ne sont ni la peur, ni les soucis, ni la tristesse, ni la colère, mais des émotions qui leur ressemblent " (Sénèque, *De la colère*, I, 8).

La caractérisation de l'impulsion bestiale correspond à ce que nous appelons *l'instinct*, soit un *automatisme* comportemental, ne comportant pas la médiation d'un assentiment conscient, ni par conséquent la possibilité d'un refus d'assentiment. Ce caractère automatique se manifeste dans la régularité uniforme (*tétagménôs*) du comportement instinctif commandé par les représentations bestiales : " chez l'araignée, la représentation de tisser sa toile survient et l'impulsion de tisser s'ensuit " (*SVF* II 988). Les Stoïciens expliquent parfois l'impossibilité de l'assentiment ou de son refus par le fait que, chez la bête, " la représentation et l'apparence des choses qui provoquent ses impulsions " sont " vagues et confuses " (Sénèque, *De la colère*, I, 3, 7), ce qui est sans doute au-delà du vérifiable, et assez peu accordé à ce qu'on peut observer, par exemple chez les oiseaux de proie.

L'impulsion est une modification, c'est-à-dire " un *mouvement* de l'âme " (*SVF* III 169), dont la propriété est d'être active et non plus simplement représentative. La représentation est une modification de l'âme mue par les objets extérieurs, mouvement centripète. L'impulsion est le mouvement centrifuge qui fait suite à la représentation, et par lequel le souffle psychique, de par sa nature corporelle, meut à son tour le corps dans un certain sens : " mouvement de la pensée vers quelque chose ou s'éloignant de quelque chose " (*SVF* III 377). Chez la bête, la transi-

tion est directe, la réaction involontaire ; chez l'homme, elle est médiatisée par la spontanéité réactive volontaire de l'*hègemonikon*.

Ainsi chez l'homme, “ toutes les impulsions sont des assentiments, mais les impulsions pratiques comportent aussi un élément moteur. (...) Les assentiments vont à certaines propositions, les impulsions à des catégorèmes, qui sont contenus d'une certaine manière dans les propositions auxquelles vont les assentiments ” (Stobée *SVF* III 171). Le terme technique *catégorème* désigne la même chose que le prédicat aristotélicien, soit ce qui peut servir à composer un exprimable complet, objet possible d'assentiment, par son attribution à un sujet. Sénèque donne l'exemple du verbe *marcher* dans la proposition “ Caton marche ” (*Lettres* 117, 13). Le *quelque chose* qui est l'objet de l'impulsion est donc plutôt un acte qu'une chose.

La notion d'impulsion n'est pas univoque : le terme connote d'abord l'idée d'un élan vers quelque chose, mais il sert aussi à désigner des *répulsions*. S'abstenir ou se retenir relève encore de l'impulsion. Si on combine cette dualité avec les deux autres oppositions entre le raisonnable et le déraisonnable d'une part, la présence et l'absence de l'objet visé d'autre part, on obtient une typologie des impulsions humaines :

Impulsions rationnelles (<i>hormaï logikāi</i>)				
	Objet présent		Objet absent	
	<i>Impulsion</i>	<i>Répulsion</i>	<i>Impulsion</i>	<i>Répulsion</i>
	Décontraction (<i>éparsis</i>)	Contraction (<i>sustolè</i>)	Inclination (<i>orexis</i>)	Recul (<i>ekklisis</i>)
Impulsions raisonnables (<i>eupathēiāi</i>)	Joie (<i>charā</i>)	[“ Le mal présent n'affecte pas le sage ” (Cicéron, <i>Tusculanes</i> , IV, 14)]	Volonté (<i>boulēsis</i> , en latin : <i>voluntas</i>)	Précaution (<i>eulabēiā</i>)
Impulsions déraisonnables : passions (<i>pathē</i>)	Plaisir (<i>hēdonē</i>)	Peine, souffrance (<i>lupē</i>)	Désir (<i>épithumia</i>)	Crainte (<i>phobos</i>)

D'après J.B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, p.89.

N.B. 1/ la description en termes physiques des formes fondamentales de l'impulsion : le sage est essentiellement *décontracté* ; les formes passionnelles semblent servir de modèle pour la

caractérisation des formes rationnelles : à l'épanouissement du plaisir s'oppose le resserrement et le repliement de l'état douloureux.

2/l'absence d'impulsion raisonnable à l'égard d'un " mal " présent, inexistant pour le sage, puisque toute la sagesse consiste dans l'indifférence à l'égard de tout ce qui n'est pas le bien – le seul vrai bien – qu'est cette indifférence même. Pour le sage, il n'y a plus de mal, et le contraire de la joie n'a pas de nom propre : l'impression d'être affecté par un mal ne peut être qu'irrationnelle. D'où il s'ensuit :

3/ que le sage ne peut être que dans la joie, une joie qui doit être distinguée du plaisir qui est l'état passionnel contraire à la peine ; et ce qui fait la joie du sage, c'est sa sagesse présente, et non pas l'obtention de ces biens absents qui sont objets de volonté (*boulêsis*).

B. Axiologie.

a. Le principe.

Il s'agit de la définition du *souverain bien*. Il est appelé en grec : *télos*, terme qui désigne la fin ultime, la valeur en soi par rapport à laquelle toute autre valeur, relative, peut être appréciée.

L'autre terme utilisé est *to kalon*, dont la traduction latine est : *bonestum*. Selon Chrysippe, " seul le beau est bon " (Diogène Laërce, VII 101). Cette proposition paraît s'opposer à une autre, fréquente chez les stoïciens, qui identifie le bien à *l'utile* (*to ôphélimon*), c'est-à-dire ce qui est d'une manière ou d'une autre profitable à l'existence, au bien-être ou au bien-vivre. Mais, comme Platon et Aristote l'avaient déjà souligné, la bonté de l'utile ne peut exister que relativement à celle de ce qui est bon par soi, et en tant que tel inutile. Ainsi " parmi les biens, les uns sont des biens en tant que fins (*ta télika*), les autres sont des biens en tant que moyens (*ta poiêtika*), les autres sont et des fins et des moyens. Un ami et toutes les choses utiles qui viennent de lui sont des biens-moyens, mais l'assurance, la générosité, la liberté, la plénitude, la joie, le contentement et toute action accomplie selon la vertu, ce sont des biens-fins. Les vertus sont des biens-fins et des biens-moyens ; car en ce qu'elles donnent le bonheur, ce sont des biens-moyens, mais en tant qu'elles constituent le bonheur au point d'en être des parties, ce sont des biens-fins " (Diogène Laërce, VII 96-97).

Le terme *kalon* connote l'idée qu'un tel bien par soi ne peut être que de l'ordre de l'être plutôt que du faire ou du produire. Les moralistes grecs l'identifient au *bonheur*, et font consister celui-ci dans la sagesse ou vertu, elle-même identifiée à la vie raisonnable. La beauté dont il s'agit ici est la beauté, intelligible plutôt que sensible, de l'âme en état d'harmonie avec elle-même et avec l'être. Ainsi, pour les Stoïciens, " la vertu de l'homme heureux et le cours bien ordonné de la vie (*euroïa biou*) naissent de l'harmonie du génie de chacun avec la volonté de celui qui organise le tout " (Diogène Laërce, VII 88). Et " ils disent que le beau est le bien suprême, parce qu'il tient de la nature toutes les proportions tant cherchées et l'harmonie suprême " (100).

Ainsi le bien réside dans la vertu, et celle-ci consiste à penser qu'il n'y a aucun bien véritable en-dehors de la vertu, c'est-à-dire de la libre disposition de soi de l'*hégémonikon*. Avoir tout son bien dans sa liberté intérieure, et l'avoir en cela même que l'on sait que tout le bien est là, tel est le souverain bien. La vertu, c'est-à-dire le bonheur, réside dans l'autosuffisance de la liberté : " la vertu est une disposition bien accordée, elle est vertu en soi, et non par crainte ou espoir de quelque chose d'extérieur " (Diogène Laërce, VII 89).

Cicéron a résumé la conception stoïcienne du souverain bien dans *Les paradoxes des Stoïciens*, en la ramenant à six thèses :

1. Seul le beau est bon.
2. À celui qui possède la vertu, il ne manque rien pour être heureux.
3. Toutes les fautes se valent ; toutes les actions droites se valent.
4. Tout homme déraisonnable est un fou (*stultum*).
5. Seul le sage est libre, et tout homme déraisonnable est esclave.
6. Seul le sage est riche (il est le seul véritable propriétaire, parce que personne ne peut lui enlever son bien : parce qu'il est son propre bien, il possède le seul bien qui puisse être véritablement propre).

Cette conception de la vertu implique son unité. La distinction des vertus *cardinales* est moins une division de la vertu que l'indication des domaines dans lesquels s'exerce la liberté de l'*hégémonikon* : ce n'est pas la vertu qui est multiple, mais bien ses lieux d'exercice . Ainsi " il y a quatre sortes de beau, la justice, le courage, la tempérance, le savoir ; en elles s'accomplissent les belles actions. Par analogie, il y a quatre sortes de laid : l'injustice, la lâcheté, l'intempérance et l'ignorance. Ils disent d'autre part que le beau est simplement ce qui rend digne de louange ceux qui possèdent un bien digne d'éloge ; d'une autre façon, le beau est le fait d'être bien disposé à accomplir sa tâche propre ; ou encore, le beau, c'est ce qui est un ornement, comme lorsque nous lisons que seul le sage est bon et beau " (Diogène Laërce, VII 100).

L'unité de la vertu se manifeste aussi par l'absence en elle de degrés. La folie s'oppose à la sagesse en ce qu'on peut être plus ou moins fou. On ne peut être plus ou moins sage, ou l'être plus ou moins souvent : une sagesse variable n'est pas la sagesse, car c'est la marque d'un *hégémonikon* qui n'est pas vraiment libéré.

C'est sans doute pourquoi les Stoïciens doutent souvent de la possibilité pour l'homme d'être sage : " Je vois bien des hommes qui débitent les maximes des Stoïciens, mais je ne vois point de Stoïcien. Montre-moi donc un Stoïcien, je n'en demande qu'un. Un Stoïcien, c'est-à-dire un homme qui, dans la maladie, se trouve heureux, qui, dans le danger, se trouve heureux, qui, mourant, se trouve heureux, qui, méprisé et calomnié, se trouve heureux ! Si tu ne peux me montrer ce Stoïcien parfait et achevé, au moins montre-m'en un qui commence à l'être. Ne frustre point un vieillard comme moi de ce grand spectacle dont j'avoue que ne n'ai pu encore jouir " (Épictète, *Entretiens*, II 49).

Si l'on en croit Épictète, il y a un stoïcisme, mais il n'y a pas de Stoïcien, car celui qui ne ferait que commencer à l'être n'en est pas un.

Cela peut s'expliquer ontologiquement. En vérité, seul Zeus est sage, et encore ne peut-il l'être vraiment qu'à son état primordial. Car la folie humaine vient de ce que l'*hégémonikon* humain, parcelle de Zeus demeurée spirituelle, s'assujettit à certaines représentations qui lui viennent des éléments qui l'entourent, eux-mêmes issus de Zeus. La folie humaine, c'est Zeus comme partie devenu inadéquat à Zeus comme tout. C'est pourquoi le seul moment où la sagesse est sûre, c'est quand les éléments qui occasionnent la folie humaine sont retournés au feu primordial.

b. Les choses moyennes.

" Il y a dans la nature des choses bonnes, d'autres mauvaises, d'autres indifférentes et moyennes " (Plutarque, *Contre les Stoïciens*). Cette distinction a d'abord un sens absolu, puis prend un sens relatif.

Au sens absolu, il n'y a de vrai mal que dans la privation du seul vrai bien, chez celui qui pourrait le posséder. Tout le reste doit dès lors être considéré comme *indifférent* (*adiaphoron*) : “ parmi les choses qui existent, il y en a qui sont des biens, d'autres des maux, et d'autres qui ne sont ni l'un ni l'autre. Sont des biens les vertus, la réflexion (*phronêsis*), la justice (*dikaiosunê*), le courage (*andreia*), la sagesse (*sôphrosunê*), etc., sont des maux les choses contraires, l'irréflexion (*aphrosunê*), l'injustice (*adikia*), et le reste. Ne sont ni l'un ni l'autre les choses qui ne sont ni utiles ni nuisibles tels que la vie, la santé, le plaisir, la beauté, la force, la richesse, la gloire, la noblesse, ainsi que leurs contraires : la mort, la maladie, la douleur, la honte, la faiblesse, la pauvreté, l'obscurité, la basse naissance, etc. ” (Diogène Laërce, VII 101-102).

Le concept de chose indifférente a ici une signification essentielle puisqu'il représente tout ce qui est extérieur à la volonté libre, et qui est en même temps ce au sein de quoi et en rapport avec quoi elle doit s'exercer. Or, de ce dernier point de vue, toutes les choses ne sont pas indifférentes de la même façon. Selon Sextus Empiricus, les Stoïciens distinguent “ trois acceptions ” du terme *indifférent* : “ Selon la première, il désigne ce pour quoi il n'y a ni désir ni aversion, par exemple le fait que les étoiles ou les cheveux soient en nombre pair ou impair. Selon la seconde, il désigne ce pour quoi il y a un désir ou une aversion, mais par pour ceci plutôt que pour cela ; par exemple, lorsqu'on demande de choisir entre deux drachmes impossibles à distinguer par la valeur ou par l'éclat, on est enclin à en choisir une, mais pas plus celle-ci que celle-là. Selon la troisième et dernière acception, ils appellent *indifférent* ce qui ne contribue ni au bonheur ni au malheur ; en ce sens ils disent que sont indifférents la santé, la maladie, tout ce qui concerne le corps et la plupart des choses extérieures parce qu'elles ne concourent ni au bonheur ni au malheur ; en effet sera indifférent ce qui sera possible de servir en bien ou en mal, et alors qu'on se sert toujours bien de la vertu et toujours mal du vice, on peut se servir bien ou mal de la santé et de tout ce qui concerne le corps ” (*Contre les moralistes*, III 59 ss).

Les deux premières acceptions annoncent la définition cartésienne de la *liberté d'indifférence*, la troisième la doctrine kantienne de la *bonne volonté*.

La ligne de partage entre elles conduit à une valorisation relative des choses qui relèvent de la troisième : “ Ils disent aussi que, parmi les choses indifférentes, il y en a que l'on doit préférer, d'autres que l'on doit rejeter, d'autres qui ne sont ni à préférer ni à rejeter : les choses qui sont à préférer sont celles qui ont une valeur convenable, les choses qui sont à rejeter sont celles qui n'ont pas de valeur convenable ; par exemple, étendre ou contracter le doigt et autres choses semblables n'est ni à préférer ni à rejeter. Parmi les choses à préférer se trouvent la santé, la force, la beauté, la richesse, la gloire et choses semblables ; parmi les choses à rejeter se trouvent la maladie, la pauvreté, la douleur et choses semblables ” (Sextus Empiricus, *ibid.*).

Cette conception réintègre dans la morale stoïcienne des principes généralement admis par la plupart : intérieurement, la sage stoïcien vise une indifférence et une apathie qui peuvent paraître inhumaines au regard de la conscience ordinaire, mais extérieurement le sage rejoint le commun des hommes dans la détermination concrète de sa conduite.

Cette articulation de l'absolu et du relatif se retrouvera dans la doctrine kantienne des *devoirs indirects* : la catégoricité, c'est-à-dire l'inconditionnalité de l'impératif moral commande d'abord l'abstraction par rapport aux inclinations naturelles, mais la nécessité de satisfaire celles-ci, et d'une manière générale de chercher son bonheur en fonction de ses conditions naturelles, est retrouvée en suite comme moyen de faciliter l'accomplissement effectif du devoir moral.

c. *Les conduites convenables (ta kathèkonta).*

1/ Distinction des *kathortómata* et des *kathèkonta*.

Elle annonce elle aussi le kantisme.

Le premier terme désigne les actions du sage, c'est-à-dire celles qui sont décidées et accomplies sur fond de liberté intérieure : une action ne peut être véritablement bonne que si elle est déterminée en fonction du seul vrai bien. Kant dira que l'action ne peut être véritablement morale qu'à la condition d'être accomplie strictement *par devoir*. Mais comme Kant le reconnaîtra à son tour, il est douteux que l'action concrète puisse obéir à cette seule détermination : non seulement parce que, comme les Stoïciens l'avaient déjà admis, la sagesse ou la moralité est peut-être irréalisable, mais parce que l'action obéit toujours à d'autres déterminations, qui tiennent à la nature des choses ou aux circonstances. C'est ainsi que, pour Kant, on peut agir *conformément au devoir* sans être véritablement moral, mais cela signifie qu'une action inspirée par la moralité peut être matériellement, c'est-à-dire de l'extérieur, impossible à distinguer d'une action "intéressée". De même, celui qui se montre bienveillant par compassion n'est pas, du point de vue stoïcien, véritablement vertueux, alors même qu'il se comporte d'une manière que la sagesse exigerait du sage.

2/ Principes de la détermination des *kathèkonta*.

Elle découle de la définition des "préférables (*proègména*)", qui est en quelque sorte le point d'articulation des deux sens que prend dans le stoïcisme l'exigence de *vivre conformément à la nature*.

Fondamentalement, il s'agit de la conformité à la nature rationnelle propre à l'homme sous ses deux aspects : 1/ Conscience de la liberté absolue de l'*hégémonikon* : "Rien d'autre qu'elle-même ne peut vaincre la *prohairesis*" (Épictète, *Entretiens*, I, 29, 12). 2/ Conscience de la nécessité universelle, c'est-à-dire conformation du choix à la volonté divine : "apprendre à vouloir chaque événement tel qu'il se produit" (*Op.cit.*, I 12, 15).

Mais la conformité soit s'entendre aussi par rapport à la nature universelle, c'est-à-dire à ce qu'il y a de générique en l'homme, soit sa corporéité et son animalité.

1. De ce point de vue, il y a un principe naturel des impulsions humaines, et de l'appréciation humaine des préférables, qui est avant tout *l'instinct de conservation* : "À partir du moment où un animal est né, il est ordonné à lui-même et il a une tendance à se conserver, à aimer sa nature et tout ce qui est capable de la conserver, mais il s'écarte de la destruction et de tout ce qui pourrait concourir à sa destruction. Et ils le prouvent ainsi : avant d'avoir goûté au plaisir ou à la douleur, les petits recherchent ce qui leur est utile et fuient ce qui leur est nuisible ; il n'en serait pas ainsi s'ils ne s'attachaient pas à leur nature et n'en craignaient pas la destruction. D'autre part, il ne pourrait se faire qu'ils eussent un désir quelconque, s'ils n'avaient aucune conscience d'eux-mêmes et par là aucun amour d'eux-mêmes. D'où l'on doit conclure que l'amour de soi-même a été le premier principe" (Cicéron, *Des fins*, III 5, 16).

On voit ici l'esquisse d'une distinction entre ce système de réflexes absolus que nous appelons l'instinct, et les réflexes conditionnels issus des expériences agréables ou pénibles.

2. Non moins naturel que l'instinct individuel de conservation est le principe de *sociabilité naturelle*. Certes, l'universalité de ce principe peut être discutée, car il est des espèces animales, par exemple les araignées ou les mantes, chez lesquelles l'association se limite à l'accouplement reproducteur (et parfois la femelle élimine le mâle...). Mais on vérifie par là que, même si l'application du principe est d'extension variable, il n'en est pas moins opérant, et inscrit l'individu dans l'ordre général de la sympathie universelle, par exemple comme membre d'un couple apte à perpétuer l'espèce.

Par ailleurs, il y a aussi nombre d'espèces qui sont de toute évidence sociales, et l'homme en fait partie. Or en ce qui le concerne, la socialité est non seulement un fait, mais un fait dont le sens peut être compris : comme Aristote, les Stoïciens rattachent la socialité de l'homme à sa rationalité, car non seulement la faculté logique provient chez l'individu de sa génération naturelle, mais elle est essentiellement dialogique quant à l'acquisition de ses moyens et à son exercice.

3. Le propre de l'homme est que sa socialité n'est plus simplement affaire de spontanéité instinctive, mais qu'elle peut – et doit – devenir objet de choix réfléchi.

Sur le plan moral, il y a ici un élément d'universalisme et de civisme qui contrebalance la définition quasiment subjectiviste de la sagesse. Mais les deux aspects ne s'opposent aucunement puisque toute la liberté de l'*hégémonikon* consiste à reconnaître l'inscription de l'individu dans le tout. C'est donc en toute logique que Marc Aurèle peut écrire : “ J'ai fait quelque chose au service de la communauté humaine. Donc j'ai été utile à moi-même ” (XI 4), dans la conviction que ce qui est utile au tout est utile à la partie, ou que faire du bien à autrui, c'est se faire du bien à soi-même. Car rien ne peut servir à la partie qui ne lui vienne du tout auquel elle-même contribue. Aussi Marc Aurèle n'hésite-t-il pas à soutenir la thèse apparemment paradoxale que “ ce qui vient en premier dans la constitution de l'homme, c'est (...) la tendance à agir pour le bien commun ” (VII 55) : les conduites opposées à ce dernier ne peuvent provenir que d'un dévoiement de la rationalité naturelle de l'homme, car “ les êtres raisonnables sont faits les uns pour les autres ” (*ibid.*), et il n'y a pas de conduite raisonnable qui ne soit profitable à la société de ces êtres.

Le bien commun constitue ainsi la fin qui permet à la conduite individuelle d'être raisonnable dans la mesure où elle s'y ordonne.

3/ La conduite raisonnable.

Pour que l'action soit raisonnable, il faut qu'elle soit accomplie en vue d'une fin, et non pas au hasard (Marc Aurèle, XII 20), ou au gré des impulsions irrationnelles (II 2), et que cette fin soit elle-même raisonnable en tant que consentement volontaire à l'ordre rationnel du monde (II 16). Tel était l'enseignement d'Épictète (*Entretiens*, III 23 et IV 4), qui reprend en cela l'analyse aristotélicienne du choix délibéré (*prohairesis*).

Cette notion de fin se dédouble dans le stoïcisme à travers la distinction entre *skopos* et *télos*. D'après Cicéron, “ le tireur doit tout faire pour atteindre le but (*skopos*), et pourtant c'est cet acte de tout faire pour atteindre le but, pour réaliser son dessein, c'est cet acte qui est, si je puis dire, la fin (*télos*) que recherche le tireur, et qui correspond à ce que nous appelons, quand il s'agit de la vie, le souverain bien : tandis que frapper le but n'est qu'une chose que l'on peut souhaiter, mais ce n'est pas une chose méritant d'être recherchée pour elle-même ” (*Des fins*, III 6). C'est dire que la véritable fin qui donne son sens et sa rationalité à l'action n'est pas sa réussite matérielle – tel pour l'archer le fait d'atteindre le centre de la cible. Ce qui est voulu avant tout, c'est que l'action soit déterminée comme il faut, car c'est cela qui dépend de la libre volonté, alors que

son résultat dépend aussi de circonstances qui ne dépendent pas d'elle : “ Montrez-moi un homme qui se soucie de savoir de quelle manière il agit, qui se préoccupe, non du résultat à obtenir, mais de son acte même (...), qui, en délibérant, s'inquiète de la délibération elle-même et non d'obtenir ce qui en fait le sujet ” (Épictète, *Entretiens*, II 16).

Kant à son tour voudra qu'on juge l'action d'après l'intention qui commande sa maxime, et non pas d'après son résultat ni ses conséquences.

De là résultent deux conséquences :

1. Le sage n'échoue jamais, ou plutôt il réussit même quand il échoue, parce qu'un échec extérieur n'est jamais un mal et que le bien intérieur n'en dépend pas. Selon Sénèque, “ l'homme de bien communique à tous les événements sa propre couleur ” et “ tourne en bien tout ce qui lui arrive ” (*De la providence*, II 1 et 4). La véritable fin, c'est ce que rien ne peut faire échouer (Marc Aurèle VIII 32 début), et par suite, c'est à tout instant, et non pas seulement à son terme, si elle aboutit, que l'action trouve sa réussite (XI 1).

2. Le sage n'est jamais surpris ni contrarié par les événements parce qu'il ne décide rien *ad extra* sans une “ clause de réserve (*hypexairésis – exceptio*) ”.

“ Rien n'arrive au sage contre son attente, car il prévoit que quelque chose peut intervenir qui empêche que ce qu'il a projeté se réalise ” (Sénèque, *Des bienfaits*, IV 34). “ Toutes choses lui arrivent, non selon ses désirs, mais selon ses prévisions. Et ce qu'il prévoit avant tout, c'est que des obstacles pourront toujours s'opposer à ses projets. Or il est nécessaire que la peine causée par un désir qui n'est pas satisfait soit plus légère à celui qui ne s'était pas promis d'avance le succès ” (*Id.*, *De la tranquillité de l'âme*, XIII 3).

La clause consiste à décider l'action sous réserve que rien ne vienne l'empêcher : “ Je prendrai la mer, si rien ne s'y oppose ; je deviendrai préteur, s'il n'y a pas d'obstacle ; cette affaire réussira, à moins de quelque empêchement ” ” (*ibid.* 2).

La sagesse consiste en ce sens à s'attendre à l'imprévisible, et à l'accepter d'avance en y reconnaissant un signe du destin, et sans prétendre passer outre. La nécessité d'une telle réserve est à mettre au compte de la finitude humaine : car en droit, et du point de vue de Zeus, rien n'est imprévisible ; mais l'âme humaine, malgré sa provenance divine, n'est pas en mesure de tout prévoir ; la détermination de l'action doit donc faire une place à cette forme d'incertain qu'est le *probable*, incertain pour nous alors même que tout est en soi certain :

“ Nous ne pouvons jamais attendre, pour agir, d'avoir la compréhension absolument certaine de toute la situation. Nous allons seulement par le chemin dans lequel nous conduit la vraisemblance. Tout devoir (*officium*) doit aller par ce chemin : c'est comme cela que nous semons, que nous naviguons, que nous faisons la guerre, que nous nous marions, que nous avons des enfants. En tout cela, le résultat est incertain, mais nous nous décidons néanmoins à entreprendre les actions au sujet desquelles, nous le croyons, on peut fonder quelque espoir (...). Nous allons là où de bonnes raisons, et non la vérité assurée, nous entraînent ” (Sénèque, *Des bienfaits*, IV 33).

“ Chrysippe avait bien raison de dire que, tant que les conséquences restent cachées pour moi, je m'attache aux choses qui sont les plus appropriées pour me permettre d'atteindre ce qui est conforme à la nature. Car Dieu même m'a donné le pouvoir de choisir entre les choses de ce genre. Mais, si je savais vraiment que le destin m'a réservé comme part

la maladie, je me porterais vers elle, car le pied, s'il avait l'intelligence, se porterait spontanément dans la boue ” (Épictète, *Entretiens*, II 6).

“ Le sage ne change pas sa décision, si la situation reste intégralement ce qu'elle était lorsqu'il l'a prise (...). Mais par ailleurs, il entreprend tout *avec une clause de réserve* ; (...) dans ses desseins très arrêtés, il fait la part des événements incertains ” (Sénèque, *Des bienfaits*, IV 34).

Ainsi le sage s'en remet à la nature universelle pour tout ce qui lui échoit, indépendamment de ce qu'il en sait : par là même il vit conformément à sa nature d'homme, faisant usage de ce à quoi rien ne peut faire obstacle – son *hégémonikon* – de sorte qu'aucun empêchement extérieur ne soit pour lui un obstacle véritable.

C. Pathologie.

a. Définition générale de l'état passionnel.

Le sens moderne de ce terme ne s'applique à rien mieux qu'au stoïcisme, car celui-ci est la doctrine qui a le plus fortement caractérisé et dénoncé la passion comme une *maladie de l'âme*. “ De même que l'on parle de maladies du corps, telles la goutte ou l'arthrite, de même il y a des maladies de l'âme, comme l'amour de la gloire, du plaisir, et d'autres semblables (...). Tout comme il y a des accidents auxquels le corps est facilement exposé, tels le rhume ou la diarrhée, de même l'âme a des penchants tels que l'envie, la pitié, la goût pour les querelles, etc. ” (Diogène Laërce VII 115).

Cicéron caractérise la pathologie psychique en des termes dont Nietzsche usera encore pour définir l'état de *faiblesse* : “ de même que lorsque le sang est corrompu, ou qu'il y a trop de pituite [suc gastrique] ou de bile, les maladies (*nosèmata*) et les infirmités (*arròstèmata*) naissent dans le corps, de même un afflux d'opinions fausses et les conflits qui les dressent les unes contre les autres, privent l'âme de la santé et la rendent malade ” (*Tusculanes*, X 23).

Ce texte situe la source de l'état passionnel dans le conflit des opinions fausses, car les opinions vraies, c'est-à-dire l'adhésion rationnelle à des représentations compréhensives, ne peuvent pas être en contradiction l'une avec l'autre : “ c'est des erreurs (*ek tôn pseudôn*) que vient la perversion (*diastrophè*) de la pensée, d'où naissent beaucoup de passions et causes de trouble (*akatastasia*) ” (Diogène Laërce VII 110).

Cette explication permet de comprendre en quoi consiste l'illusion passionnelle : la passion est vécue comme une emprise contre laquelle la volonté est impuissante, alors que, résultant de l'opinion, elle est en son pouvoir : “ Les Stoïciens pensent que toutes les passions naissent du jugement et de l'opinion. C'est pourquoi ils les définissent plus précisément afin qu'on comprenne non seulement combien elles sont vicieuses, mais aussi combien elles sont en notre pouvoir ” (Cicéron, *Tusculanes*, IV 7).

“ Souviens-toi que ce n'est ni celui qui te dit des injures, ni celui qui te frappe, qui t'outrage ; mais c'est l'opinion que tu as d'eux, et qui te les fait regarder comme des gens dont tu es outragé. Quand quelqu'un donc te chagrine et t'irrite, sache que ce n'est pas cet homme-là qui t'irrite, mais ton opinion. Efforce-toi donc, avant tout, de ne pas te laisser emporter par ton ima-

gination ; car si une fois tu gagnes du temps et quelque délai, tu seras plus facilement maître de toi-même ” (Épictète, *Manuel*, 20).

Cette thèse démarque le stoïcisme de l'ancien fatalisme : la conscience tragique voyait dans la passion ce par quoi l'homme est le jouet de forces transcendantes, divines ou aveugles. Le stoïcisme affirme plus que toute autre doctrine la responsabilité de l'homme dans son état passionnel, même s'il avoue que ce dernier a quelque chose d'inévitable : “ Comment ne ferions-nous pas de faux jugements ? C'est ce qu'on nous enseigne dès notre enfance. Notre nourrice qui nous fait marcher, si nous venons à heurter une pierre et à crier, au lieu de nous gronder, se met à battre la pierre. Eh ! mon Dieu, qu'a fait cette pauvre pierre ? Était-ce à elle de deviner que nous la heurterions, et à changer de place ? Quand nous sommes adultes et en charge, nous avons tous les jours devant nous les mêmes exemples. Voilà pourquoi nous vivons et mourons enfants. Qu'est-ce qu'être enfant ? De même que dans la musique et dans les lettres on appelle enfant celui qui ne les sait pas ou les sait mal, de même, dans la vie, on appelle enfant celui qui ne sait pas vivre ou qui n'a pas de saines opinions ” (Épictète, *Entretiens*, III 37). La passion est un *infantilisme* – ce que ne démentirait pas la psychanalyse, qui voit dans certains états pathologiques le résultat d'un conflit entre le principe de plaisir et le principe de réalité.

En révélant l'origine de la passion, le stoïcisme indique par là même à l'homme le moyen de s'en départir – ce que la psychanalyse semblerait en première approche récuser, mais qu'en fin de compte elle confirme puisqu'il s'agit pour elle de permettre la rectification volontaire d'un investissement psychique : pour pouvoir rectifier une opinion, encore faut-il en avoir conscience, et c'est cela même que demande le stoïcisme, avec peut-être l'illusion que c'est toujours immédiatement possible.

C'est précisément l'ignorance d'un tel pouvoir qui fait que la passion est vécue comme une emprise tyrannique : “ la passion est un mouvement déraisonnable de l'âme en marge de la nature, ou une tendance tyrannique ” (Andronicus, *Des passions*, I, *SVF* III 391). “ Zénon définit ainsi la passion : le trouble qu'il appelle *pathos* est un ébranlement de l'âme opposé à la droite raison et contre nature. Certains disent plus brièvement que la passion est une tendance trop véhémente, et lorsqu'ils disent “trop véhémente”, ils veulent dire : qui s'écarte trop de l'équilibre naturel ” (Cicéron, *Tusculanes*, IV 6). C'est ici la notion de *démésure* qui sert à définir la passion, *hormè pléonazousa*, et l'on voit que la définition stoïcienne de la passion correspond à ce qu'Aristote appelait un *vice*, c'est-à-dire le développement excessif et exclusif d'une tendance que ne contrebalance plus son opposée.

b. *Typologie des passions.*

Selon Diogène Laërce (110-115), les Stoïciens reconnaissent *quatre passions fondamentales*, dont ils distinguent des formes particulières (ce qu'on retrouvera dans la distinction cartésienne entre les passions “ primitives ” et “ dérivées ”).

Pour les premières, voir le tableau de Gourinat.

Espèces du *plaisir* : le charme (plaisir résultant de la flatterie), la joie maligne (plaisir pris au malheur des autres), la volupté (inclination de l'âme à l'abandon), la débauche.

Espèces de la *douleur* : la pitié (compassion à l'égard d'une souffrance imméritée), l'envie (tristesse causée par le bien d'autrui), la jalousie (haine à l'égard de quiconque pourrait vouloir

posséder ce que nous avons), le dépit (tristesse de voir les autres posséder des biens semblables aux nôtres), le chagrin, l'affliction (douleur accrue par la réflexion), la souffrance, la confusion.

Espèces du *désir* : l'indigence (désir de ce que nous ne pouvons avoir), la haine (désir de voir quelqu'un subir un mal), la rivalité, la colère (désir de punir une injustice), l'amour (désir d'obtenir les faveurs de qui l'on trouve beau), le ressentiment (désir de se venger par rancune), l'emportement.

Espèces de la *crainte* : la peur (crainte de ce qui effraie), l'hésitation (crainte de ce qui est à faire), la honte (crainte du déshonneur), l'épouvante (crainte de l'inhabituel), le saisissement (crainte paralysante), l'angoisse (crainte de l'inconnu).

II. La morale stoïcienne dans les Pensées.

A. Les principes.

a. Définition du vrai bien.

Ses deux caractères sont l'intériorité et la liberté, deux termes indissociables pour le Stoïcien, puisque être libre, c'est être intérieurement indépendant de l'extérieur. Le choix est entre la *rectitude* volontaire et le *redressement* imposé par la contrainte (III 5, VII 12, X 28).

La seule question importante est celle du bon usage de l'*hégémonikon* (XII 33). Il faut vivre à la hauteur de soi-même (IV 8), chercher en soi la source du bonheur (VII 59). C'est déjà l'exigence d'approfondissement que reprendra saint Augustin : *Noli foras ire : in interiore homine habitat veritas*. L'agitation extérieure (activisme), ou mentale, est une ignorance de la " source éternelle ", intérieure, du bonheur (VIII 51). La cause de tout le mal véritable est dans la considération que l'on a pour les choses que l'on devrait juger indifférentes (VI 41).

Il faut donc opposer le vrai bien et les faux biens :

V 12. [La traduction Gallimard est inintelligible]. Marc Aurèle prend à témoin la comédie pour étayer une thèse que le stoïcisme partage avec l'opinion commune : on ne rit pas du vers de Ménandre si on ne faisait pas la distinction entre les biens matériels partageables (richesses), auxquels il s'applique parce qu'ils sont accumulables au point de devenir encombrants, et les biens spirituels (vertus), communicables, auxquels il ne s'applique pas, parce qu'ils ne sont pas d'ordre quantitatif ni additif.

VI 16. Le vrai bien ne saurait être ni de l'ordre de la vitalité naturelle, commune à l'homme et aux bêtes (noter le ravalement réaliste des activités vitales au paradigme de la défécation ou du vomissement) – ni de l'ordre de la réputation (vaine gloire). Il faut plutôt le situer dans l'acquisition des arts en tant que culture de l'esprit : l'art est envisagé ici d'un point de vue fonctionnel, comme une production consciente de sa finalité, ou aptitude à exercer une certaine fonction ; et aussi en tant qu'il procure un bien qui n'est pas tant dans son résultat que dans l'estime de soi en tant qu'être intelligent. N.B. En VII 52, l'aptitude technique, en l'occurrence à la lutte, est jugée insuffisante à procurer les vertus constitutives de la sagesse.

IV 49. En tant qu'extérieurs, les événements reviennent tous au même. Ce qui ne revient pas au même, c'est la capacité d'y réagir d'une certaine manière : *l'inexpugnabilité intérieure* est le moyen de transformer tout événement en bien. Même thème en VII 58 et VIII 45. L'image est ici celle du *promontoire* : elle deviendra celle de la *citadelle* en VIII 48.

VII 3. La sagesse consiste à savoir déprécier les faux biens (cf. VII 72), sans éprouver aucune malveillance à l'égard de ceux qui y sont attachés : bref, être sage, c'est aussi ne pas être révolté par la folie des fous.

VII 44-45 [*Apologie de Socrate*, 28b et d]. La sagesse ne connaît d'autre bien que la justice, et ne se soucie pas de la mort.

Il y a toutefois, semble-t-il, une contrepartie à l'intériorité du bien : pour pouvoir juger de la sagesse, la conduite extérieure ne suffit pas ; il faut pouvoir juger la disposition intérieure de l'âme – ce qui est peut-être humainement impossible (VII 66).

b. Culte du démon intérieur.

III 6. Le " bien propre " réside dans le démon intérieur, seule réalité qui s'appartienne vraiment à elle-même. N.B. La fin de cette pensée soulève comme une objection l'identification stoïcienne traditionnelle entre le bien et l'utile (*to sumphéron*), et y répond par une distinction : ce qui est utile à l'être raisonnable en tant que tel se confond avec l'exercice même de la raison, l'usage autonome du principe directeur (cf. la notion kantienne d'un " intérêt de la raison " dans l'obéissance à la loi morale) ; si l'utilité est appréciée en fonction d'un appétit animal, ou d'un désir humain tourné vers des biens extérieurs, il faut lui faire sa place en la soumettant au jugement de la raison (cf. V 15). Application en III 7, et 16.

II 13. Définition du culte (*thérapéïa*) comme source du contentement de soi et protection contre le mécontentement à l'égard de ce qui est. Cf. VII 28.

V 21. Le culte du *daimon* est le pendant du culte rendu à Dieu.

c. Naturam sequi.

V 1. La nature humaine est norme de la bonne conduite (cf. VI 33), pour autant qu'elle en fournit la mesure (*métron*). Celle-ci est d'abord qualitative et d'ordre générique : juste appréciation des fins, qui fait juger préférable l'accomplissement des tâches à l'inaction paresseuse. Ce jugement est justifié par le caractère actif de la contribution des autres espèces à l'ordre du monde. (En sens contraire – ou complémentaire – voir VIII 12). La mesure est aussi quantitative : selon Marc Aurèle, les hommes restent en-deçà de leurs possibilités d'action, et ils recherchent excessivement les satisfactions passives. Le sage ne doit pas avoir moins d'ardeur à se consacrer à la sagesse, y compris sous ses aspects actifs, c'est-à-dire sociaux, que l'artiste à son art, ou le vicieux à son désir (cf. VI 35). Voir aussi X 2.

D'après V 3, la conformité à la nature s'entend à la fois du point de vue de la nature propre (cf. VII 11), et du point de vue de la nature universelle (VII 55, VIII 23), qui ne peuvent pas se contredire : c'est en étant conforme à sa nature propre qu'un être est conforme à la nature du tout.

En X 14 et 25, le rapport à la nature est pensé en termes d'obéissance à la *loi* : c'est avec le stoïcisme que le terme *nomos* commence d'être appliqué à la nature.

Quant à la conformité de la vertu à la nature, une des pensées les plus remarquables est sans doute V 6. La spontanéité des actions vertueuses doit finir par ressembler à la *spontanéité inconsciente* des actions naturelles : l'acte vertueux doit devenir aussi naturel à l'homme que leurs actions le sont aux autres espèces. D'où l'exemple des trois attitudes possibles par rapport à un service rendu : le service vertueux est tout à fait affranchi de toute demande, explicite ou tacite, d'action en retour. La même exigence de naturel à l'opposé de toute affectation se retrouve en XI 15.

d. Formes générales du mal et du bien.

II 16 dresse un petit catalogue des principales formes du mal, c'est-à-dire des principales manifestations de l'absence de vertu, ou des principales manières pour l'âme de se faire injure à elle-même :

- 1/ irritation devant les événements ;
- 2/ aversion à l'égard d'autrui, ou colère témoignée par des paroles hostiles ;
- 3/ soumission servile à l'attrait du plaisir, ou à la crainte de la peine ;
- 4/ hypocrisie en actes ou en paroles ;
- 5/ inconséquence pratique, c'est-à-dire défaut d'ordination des actions par rapport à la fin qui les rend bonnes, l'obéissance à la raison, ici appelée " loi la plus ancienne ", parce qu'elle est celle de l'univers avant d'être celle de la cité. (Voir aussi XI 21).

N.B. Toutes les formes du mal sont un tel défaut d'ordination à la fin nécessaire parce que fixée par la nature. Noter les métaphores physiologiques de l'abcès (*apostèma*), et de la tumeur (*phûma*) : l'âme folle – il n'y a pas d'autre mal – est comme un cancer en ce que, faute d'obéir à la raison, elle use de son pouvoir d'assentiment de façon *anarchique*, et se tue elle-même. Voir VIII 55, IX 4. En IX 2, Marc Aurèle recourt à une autre métaphore : celle de la " peste (*loimos*), c'est-à-dire de la maladie contagieuse de laquelle il est sage de se prémunir en prenant ses distances.

VI 29 dénonce la faiblesse d'âme, qui consiste à " se laisser abattre (*apaudân*) " alors même que le corps n'a pas perdu sa vitalité ; VII 37 la conjonction d'une incapacité à la maîtrise intérieure et du soin donné à la présentation extérieure (le *look*).

IX 16 énonce une thèse qui peut paraître problématique en ce qu'elle situe le bien dans l'activité (*énergeïa*), plutôt que dans l'affection éprouvée (*peïsis*). Le premier terme doit être compris d'après VI 51 : l'activité dans laquelle le vertueux situe son bien propre, par opposition à l'intempérant ou au vaniteux, c'est l'exercice même de son *hégémonikon* (IX 26). Il ne s'agit pas tant de ramener le bien au succès de l'action, qui ne dépend pas de nous, que d'exiger une vertu active (XII 17). D'où la dénonciation du *péché d'omission* en IX 5.

D'après V 5, ce qu'on appelle les dons naturels doit être considéré comme indifférent, par opposition aux qualités dont la possession résulte de l'ascèse volontaire (XII 6) : les vraies qualités morales sont celles dont on ne peut jamais se dire qu'on y est naturellement inapte.

X 8 donne une liste des formes principales de la vertu. Les trois premières sont désignées sans commentaire en termes très généraux : bonté (*agathos*), discrétion (*aïdemôn*), véracité (*alèthès*). Les trois suivantes sont énoncées, sous une forme mnémotechnique, puis définies, au moyen de trois adjectifs qui se font écho : *emphrôn*, *sumphrôn*, *huperphrôn*. La *prudence* est l'attention au détail de

l'action en vue d'assurer sa bonne coordination conformément à la fin visée. La *bienveillance* s'entend ici comme capacité d'accueillir sereinement les événements. Enfin la *noblesse* ou *magnanimité* est la domination de soi qui remédie à l'emprise des passions.

B. Thèmes dominants de la morale de Marc Aurèle.

a. Rapport à soi.

1. Maîtrise des impulsions affectives.

Il s'agit pour l'essentiel de la *colère* et du *désir*, soit de ce que les scolastiques appelleront *l'irascible* et le *concupiscible*.

En tant que passions, ces mouvements ne peuvent que rendre injustes et mauvaises les actions qu'elles détermineraient à l'encontre de la raison. Il y a pourtant, selon II 10, une gradation dans la gravité des fautes ainsi commises. Car la colère est un état douloureux devant une situation appréhendée à tort comme un mal, ce qui n'est pas le cas dans l'acte d'intempérance. L'explication n'est pourtant pas absolument claire : Marc Aurèle juge l'acte de colère plus excusable parce que celle-ci est éprouvée comme une sorte de contrainte ; mais il a dit auparavant que dans l'intempérance on est vaincu par l'attrait du plaisir, ce qui paraît connoter aussi l'idée d'une contrainte (VI 39 présente la tempérance comme une résistance). Sans doute faut-il rappeler que, selon le stoïcisme, on n'est ainsi vaincu que parce qu'on se laisse vaincre ; et aussi le refus d'Aristote de considérer l'acte intempérant comme un acte contraint dans la mesure même où le plaisir qu'on y prend atteste qu'on le commet de plein gré (*hékôn*), ce qui n'est pas autant le cas dans l'acte de colère.

L'irrationalité de la colère se vérifie dans l'irritation contre les choses, sorte de châtement mimé totalement dépourvu de raison d'être (VII 38).

Que le plaisir n'est pas un bien est justifié, de façon passablement circulaire, par le fait qu'un homme de bien ne saurait se reprocher d'en avoir laissé passer un (VIII 10). Pour renforcer le mépris du plaisir, il faut considérer le manque de qualité morale de ceux qui le recherchent (VI 34).

2. La souffrance.

Elle n'est pas un mal. Ce qui est un mal, c'est d'y céder, notamment en gémissant, sur soi ou avec autrui (VII 43).

Le principe est que la souffrance insupportable est mortelle, et que par conséquent toute souffrance non mortelle est supportable (VII 33 ; X 3). Nietzsche écrira : " Tout ce qui ne me tue pas me fortifie ".

N.B. Si la souffrance n'est pas un mal, c'est qu'elle n'affecte pas le principe directeur : elle lui donne plutôt une occasion majeure de vérifier sa liberté, cette liberté que Nietzsche, pour le coup, niera. (Voir VII 64, où Marc Aurèle, comme en IX 41, trouve une confirmation de ses vues dans l'épicurisme ; VIII 28).

3. Vivre au présent.

Commandement traditionnel de l'école : le passé n'a de poids que celui qu'on lui donne, en lui accordant de l'importance ; en un sens il n'est plus en notre pouvoir, mais en un autre sens il n'est plus là pour avoir du pouvoir sur nous, ce que l'on peut *réaliser*, aux deux sens du terme, en faisant l'expérience du pouvoir que nous avons sur notre présent intérieur (VIII 36). Il n'y a là en fait qu'un corollaire de l'exigence de s'en tenir à la représentation compréhensive : le passé et le futur ne pouvant être objet que d'imagination, y prêter attention, c'est courir le risque de laisser de l'incompréhensible (*akatalèpton*) se glisser dans la représentation (VII 54).

Concrètement, cet attachement au présent implique et permet le détachement à l'égard de toute gloire posthume (VII 44), mais aussi du désir de prolonger la vie (X 1 ; XII 1). Ce qui caractérise la vie du sage est qu'elle trouve sa perfection dans l'instant, c'est-à-dire à tout instant, et non pas dans et par la durée : la réussite de la vie n'est pas comme celle d'une pièce, qui a besoin d'être jouée du début à la fin, et qui est ratée si on l'interrompt (III 8). Comme dit le poète, " le temps ne fait rien à l'affaire " : quand on est sage, on est sage... *hic et nunc*. Il s'agit bien à certains égards d'échapper au temps en usant de son *hégémonikon* pour se rapporter à tout instant à la volonté éternelle de Zeus.

4. La disponibilité pour la mort.

" Voici la morale parfaite : vivre chaque jour comme si c'était le dernier ; ne pas s'agiter, ne pas sommeiller, ne pas faire semblant " (VII 69).

Cet aspect du stoïcisme – intimement lié au précédent, d'après XII 35 – inspirera profondément l'anthropologie heideggerienne. Heidegger définit la vie *authentique* à partir de la conscience humaine d' " être-pour-la-mort (*zum-Tode-Sein*) ", c'est-à-dire comme un consentement résolu à la finitude. Ce qui par ailleurs disparaît totalement chez Heidegger, c'est la référence à une volonté divine qui donnerait son sens à l'existence humaine. Il n'en admet pas moins que le rapport de l'homme à l'étant est commandé par un destin.

Avant Heidegger, la méditation de la mort a pris une place importante dans certaines formes de la spiritualité chrétienne : les moines chartreux se saluent par un " *Memento mori!* "

L'épicurisme pour sa part préconise une sagesse qui soit méditation de la vie plutôt que de la mort, laquelle " n'est rien pour nous ", selon la **Lettre à Ménécée** d'Épicure. Si le stoïcisme a inspiré Heidegger, Sartre est plus proche de l'épicurisme en ce qu'il considère que l'existence authentique doit laisser la mort en dehors de ses préoccupations.

Il faut d'ailleurs noter qu'en un sens, le stoïcisme enseigne une indifférence à la mort (II 11, VI 2), et en trouve même une confirmation dans l'épicurisme (XII 34). Mais la pensée constante de la possibilité de la mort est un moyen essentiel de la libération, c'est-à-dire du détachement à l'égard de tout ce qui n'a pas d'importance (II 5, VII 56). C'est en effet cette possibilité permanente qui fait l'urgence de la conversion à la sagesse (II 6, IV 37), et qui libère de l'illusion que la vie est meilleure si elle est plus longue (IV 17, 47 ; VII 46).

Encore faut-il faire de cette pensée un exercice actif de la force de l'intellect, et non pas la subir comme un facteur d'exténuation des forces vitales (II 7).

Il faut bien plutôt se préparer à mourir " de bonne humeur " (IV 48), à faire bon accueil à la mort comme à tout autre événement (IX 3). Selon cette dernière pensée, la mort a même quelque chose de désirable en ce que la vie est décevante, non pas du fait d'événements malheu-

reux, mais du fait du manque de vertu de la plupart : si la vie offrait la possibilité d'être constamment entouré de gens vertueux, il y aurait là la seule bonne raison de s'y attacher, mais ce n'est pas le cas. La mort est ainsi jugée préférable à la contagion du vice, et le suicide est un remède possible à ce risque (X 8). Juger la vie préférable à la mort, ce serait d'ailleurs ignorer que la mort est inhérente à la vie elle-même, pour autant que celle-ci est essentiellement changement, c'est-à-dire tout aussi bien disparition (IX 21 ; X 22, 29).

Pour rendre sa mort douce, se représenter qu'elle apparaît sans doute à d'autres comme un soulagement, mais sans éprouver aucune malveillance à leur égard (X 36).

b. Rapport à autrui.

1. La pensée d'autrui.

Elle est objet tout à la fois de considération et d'indifférence.

L'opinion d'autrui faisant partie des choses qui ne dépendent pas de nous, il faut y être indifférent (IV 18, VI 55, VII 36, 73), et *a fortiori* s'il s'agit de ces opinions à venir dont on serait tenté d'espérer une gloire posthume (IV 19, VI 18), ou des opinions de quelqu'un qui manque de sagesse (VI 22, VIII, 53) : la mauvaise opinion d'autrui n'importe pas au sage ; seule lui importe la bonté de sa propre conduite, y compris à l'égard de celui qui le méprise ou le hait (XI 13). L'importance accordée à l'opinion est une marque de folie, qui conduit à des attitudes contradictoires (XI 14), ou injustes (XI 32), et généralement au culte vicieux de la vaine gloire (XII 27).

Cette volonté d'indépendance à l'égard de la réputation (*doxa*) requiert toutefois paradoxalement une certaine attention à la pensée d'autrui (VII 34) : c'est en la pénétrant qu'on peut lui assigner sa juste place, l'apprécier à sa juste valeur, et ne plus en subir l'ascendant (IX 18, 34), ou au contraire s'en faire un modèle (IV 38).

Ce souci ne va d'ailleurs pas lui-même sans une exigence de réciprocité (VIII 61), ce qui peut sans doute être mis au compte de l'exigence de simplicité et de transparence que recherche l'âme sage.

2. La philanthropie, amour rationnel de l'humanité.

C'est assurément l'aspect dominant de l'éthique de Marc Aurèle, quantitativement et qualitativement, l'élément de la morale stoïcienne sur lequel il revient le plus souvent et qu'il amplifie le plus en lui donnant une signification cosmique autant qu'anthropologique. Pierre Hadot souligne que c'est l'un des points de plus grande proximité entre l'éthique stoïcienne et l'Évangile, puisque Marc Aurèle enseigne un certain amour des ennemis, ou du moins des pécheurs, au motif que leurs fautes, voire leur hostilité ne peut pas nuire au sage (VII 22). De même il associe étroitement, comme la *Torah* juive, l'amour de soi et l'amour d'autrui, suggérant que le premier est impliqué dans le second. En VIII 42, il s'encourage, longtemps avant Ricoeur, à se traiter " soi-même comme un autre " : " Je ne mérite pas de m'affliger (*lupein*) moi-même, n'ayant jamais de plein gré (*békôn*) affligé quelqu'un d'autre ".

II 1 commence sur le mode de la parénèse classique dans l'école : Marc Aurèle se fait des recommandations pour, comme on dit, se lever d'un bon pied, malgré la perspective d'avoir à affronter les vices des autres, ce qui est assurément inévitable pour un empereur. Ces conseils à

soi-même sont aussitôt référés à la doctrine rationnelle, noétique, ontologique et morale, qui lui donne son sens. La conduite vicieuse n'est qu'une manifestation de l'ignorance de la nature du bien véritable, à savoir " le beau (*kalon*) ", autrement dit le bien moral. Cette conduite résulte du mauvais usage de l'*hégémonikon* par celui qui n'a pas appris et vérifié que rien n'est bon en dehors de son bon usage, c'est-à-dire de son exercice vraiment libre, indépendant de tout le reste. Mais cette connaissance de la nature du bien moral ne va pas sans la connaissance qu'il est possible à tout homme en tant que celui-ci dispose par nature d'un *hégémonikon* : le matérialisme stoïcien implique que la possession du principe directeur résulte de la genèse naturelle, c'est-à-dire matérielle, des individus humains. C'est pourquoi Marc Aurèle affirme que chacun d'eux est " de même race (*sungénès*) " que tout autre. La naissance humaine est la transmission d'une nature dont la propriété spécifique est la capacité de disposer librement de soi dans et par ses jugements. Cet universalisme est fondé sur l'affirmation que l'homme provient non seulement d'une semence humaine, mais de Zeus lui-même, pour autant qu'il possède une part de l'intelligence divine : c'est cette provenance à la fois commune et divine qui est pour Marc Aurèle au fondement de la communicabilité – nous dirions : de l'*intersubjectivité*, à la fois noétique et morale – proprement humaine. Or le bon usage humain de l'intelligence consiste pour chacun à reconnaître qu'il a une place dans l'univers, qui le coordonne aux autres êtres, de même que les organes ont une place et une fonction à l'intérieur de l'organisme. Ainsi de même que la coopération des organes fait toute la nature de l'organisme, de même il faut considérer l'adversité mutuelle des hommes comme " contre nature (*para phusin*) " – expression reprise en VII 24.

Comme le redit II 13, c'est la parenté naturelle des hommes qui les rend aimables les uns pour les autres : il y a bel et bien ici l'idée d'une fraternité universelle puisque cette parenté consiste en ce que les hommes proviennent tous, par génération – et non pas par création –, d'un même père qui est Zeus. La folie humaine consiste à ne pas vouloir imiter la bienveillance divine pour tous les hommes (VII 70 ; IX 11, 27). Aussi la philanthropie doit-elle s'étendre au misanthrope lui-même : haïr le misanthrope, c'est approuver son attitude en prétendant la condamner (VII 65). Parce qu'il hait la misanthropie, le sage aime le misanthrope.

VII 13 reprend la métaphore des membres à l'intérieur de l'organisme et, à la faveur d'un jeu de mots, en tire une distinction entre deux manières de faire le bien – distinction qui ne manque pas d'intérêt si l'on songe à certains aspects de la philosophie pratique de Kant. Marc Aurèle distingue entre se considérer comme un " membre (*mélōs*) " et se considérer comme une " partie (*méros*) " : cette deuxième notion ne connote qu'une relation de juxtaposition additive, alors que la première connote celle d'articulation organique. S'impliquer dans le tout et s'y soumettre comme une simple partie, c'est faire le bien sans s'y complaire, c'est-à-dire sans comprendre le bien qu'on se fait à soi-même en le faisant à autrui (voir VII 74) : contrairement à Kant, Marc Aurèle enseigne que la véritable bonne action ne consiste pas à " ne faire que son devoir (*prépon psilon poieîn*) ", mais y trouver sa " complaisance (*euphraineîn*) ", dans la conscience qu'on ne peut rien *se* faire de mieux. C'est cette complaisance qui permet de vouloir le bien pour lui-même, et non pas pour une gloire ou un retour qu'on attend en échange (VII 73).

II 13 définit en outre la seule forme juste de la pitié (*eléîn*), compatible avec la sagesse : autrui n'est pas pitoyable parce qu'il souffre, ce qui supposerait que la souffrance soit un mal, mais parce qu'il se conduit mal du fait qu'il n'a pas la connaissance qui lui permettrait d'assentir à la nécessité de ce qui est, et de ce qu'il est. Les hommes s'aident " en vérité (*aléthinos*) " pour autant qu'ils s'aident mutuellement à s'accorder avec le destin (VI 39, VIII 43). VII 26 fait de la pitié raisonnable le principe du pardon (*sungignôskeîn*).

N.B. On serait tenté de voir ici un infléchissement tardif en contradiction avec la doctrine traditionnelle qui condamnait la pitié comme toute autre passion. Mais la pitié dont parle Marc

Aurèle est manifestement plutôt un jugement qu'une compassion à proprement parler : elle est la reconnaissance de la faiblesse de l'autre, plutôt qu'une sensibilité à sa souffrance, ce qui n'est pas sans annoncer la pitié généreuse de Descartes, ou la seule forme de pitié que Nietzsche acceptera.

VI 20 indique l'attitude à adopter dans les situations qui seraient cause d'adversité si on y réagissait d'une manière folle et non pas sage : *l'esquive*, soit l'éloignement prudent (*ekklineîn*), sans défiance (*bupopteuîn*), ni haine (*apécbthesthai*). Le refus de toute attitude malveillante est la forme minimale – négative – de la bienveillance.

VII 63 invoque, pour justifier la douceur à l'égard d'autrui, le principe platonicien selon lequel c'est toujours contre son gré (*akousa*) qu'une âme se porte au mal parce qu'elle est privée de la connaissance du bien, et que cette privation est contraire à son désir de vérité. Cette référence peut paraître paradoxale dans la mesure où l'enseignement central du stoïcisme est qu'on ne se trompe jamais malgré soi puisque l'assentiment, même erroné, est toujours libre. Mais l'illusion du fou est précisément de croire satisfaire son désir en jugeant d'après lui, au lieu de le ramener à la raison. C'est donc bien de lui-même qu'il se trompe et qu'il pêche, mais ce faisant, il contrarie sans le savoir son véritable désir naturel, celui dont sa nature rationnelle est porteuse.

Le sage est donc à l'égard du fou devant une alternative : le supporter, ou l'instruire (VIII 59), car la présence du fou fait partie du destin du sage (VII 71), et celui-ci n'a d'autre fin que de convertir l'autre à la sagesse (X 4). En tout état de cause, le blâme est inconvenant (VIII 17, XII 12), et il faut se garder de juger trop vite du caractère fautif d'une action (XII 16).

C'est un élément essentiel de la sagesse que d'avoir une juste conception de la folie. Car il y a deux illusions qui empêchent d'être sage : croire qu'il pourrait n'y avoir pas de fou (IX 42), et croire que la rencontre du fou est un mal pour le sage (X 13), alors que le péché ne fait de mal qu'au pécheur (IV 26, IX 20). Le sage doit aussi savoir qu'on ne peut être fou que contre son gré, et que sa folie contraint le fou à se comporter comme il le fait (VIII 14, 15 ; X 30 ; XII 16).

N.B. Il ne faut jamais oublier, sur ce point, que le fou est contraint en ce qu'il *ignore* la nécessité divine à laquelle il est soumis, comme tout le reste, tandis que le sage est libre en ce qu'il *connaît* cette nécessité, et qu'il y acquiesce : celui-ci est “ droit (*orthos*) ”, celui-là “ redressé (*orthoménos*) ” (III 5, VII 12).

Le péché (*amartaneîn*) étant une errance (*planesthai*), qui est fondamentalement une *erreur* sur la fin de la nature (*aphamartaneîn tou prokeiménou*), il est toujours possible pour le sage, et cela lui incombe, d'instruire le fou, en le faisant avec douceur (IX 42), car “ le bienveillant est invincible (*to euménès anikèton*) ” (XI 18), non pas au sens où il l'emporterait toujours, mais au sens où la résistance du fou est sans pouvoir sur lui. La douceur est la force véritable, alors que la colère est une faiblesse (XI 9).

3. Civisme

Rien d'étonnant à ce qu'un philosophe qui fut aussi empereur soit celui de son école qui ait le plus insisté sur la portée politique de la philanthropie : à la fin de XI 1, Marc Aurèle identifie la “ règle de justice (*logos dikaiosunès*) ” à la “ droite raison (*orthos logos*) ”, qui, spécifiant la nature de l'âme raisonnable, fait de “ l'amour du semblable ” une propriété essentielle de celle-ci.

Ici encore, le thème a une signification autant cosmique qu'anthropologique, puisque la cité est le modèle de compréhension de l'univers, et que la juste inscription des hommes dans l'ordre universel est la condition de la justice civique (VI 7). Le Stoïcien est *kosmopolitès* (X 15).

Dans la cité comme dans l'univers, ce qui est bon pour le tout est en cela même bon pour la partie, et n'est vraiment bon pour la partie que ce qui est bon pour le tout (XI 4).

V 22 formule ce principe sous une forme négative : ce qui ne nuit pas au tout ne saurait nuire à la partie ; autrui ne saurait donc me nuire en ne faisant rien qui nuise à la cité ; le civisme doit ainsi commander d'une part le jugement que chacun porte sur les autres, et faire l'essentiel de l'instruction de ceux qui doivent vivre ensemble (V 22).

N.B. 1/ Pour autant qu'il s'agit ici des actions extérieures et des relations externes entre les concitoyens, on est dans l'ordre du préférable (VI 45) plutôt que dans celui du bien proprement dit, lequel ne saurait être atteint par la conduite injuste (IX 31).

2/ Ledit principe vaut pour tout homme, à qui il est demandé de ne rien faire qui contrevienne au bien commun. Mais le propre du citoyen empereur est que le souci du bien public doit constituer sa fin unique et permanente (IX 23).

c. Rapport au monde.

1. Rapport aux événements.

Le principe est celui d'une indifférence générale au cours des choses, à savoir l'absence de tout jugement de valeur subjectif, qui, au lieu d'approuver le destin, ferait considérer les événements comme bons ou mauvais (IV 15), ou donner de l'importance à ce qui est purement quantitatif, en nombre ou en durée (VI 49) : le devenir implique la caducité, et celle-ci est un grand motif de détachement (VII 6, 8, 21).

Cette indifférence se combine pourtant de façon paradoxale avec une attention sélective, qui doit permettre le bon usage des événements. La sagesse consiste : 1/ à savoir ce qu'est le bien ; 2/ à discerner par là même les préférables ; 3/ à opter pour ces derniers " avec réserve ", c'est-à-dire à la condition que rien ne vienne faire obstacle à leur accomplissement. Nous dirions aujourd'hui que la sagesse est ce qui permet au sage de faire son miel de tout ce qui lui arrive : Marc Aurèle la compare plutôt à un feu qui s'alimente de tous les matériaux qu'on y jette (IV 1).

La clause de réserve est ainsi ce qui permet de s'appuyer sur les obstacles au lieu de se heurter à eux (V 20, VI 50, VIII 32). Cet accueil de l'obstacle est ce qui permet de " recevoir sans orgueil (*atuphôs labeîn*) ", et de " se détacher facilement (*eulutôs apheînai*) " (VIII 33). La justification de cette clause est l'assentiment général au destin, qui interdit toute obstination à l'encontre d'un cours des choses apparemment défavorable.

2. L'action sensée.

Définie par opposition à une action faite au hasard, elle consiste essentiellement à régler la conduite (IV 2), ce qui n'est possible qu'en considération de la fin fixée par la nature des choses, c'est-à-dire le bien général, avec la prudence nécessaire dans le choix des préférables (IV 12, VI 21, VII 5). L'action sensée est donc celle qui est méthodiquement ordonnée (X 37), comme l'écriture correcte d'un nom : celui qui sait ne se laisse pas troubler par des interventions extérieures (VI 26). La méthodicit  de l'action est elle-même le fruit de celle de la réflexion (VII 4). La relation à autrui et l'éclaircissement mutuel – pour l'empereur : le recours à des conseillers du prince – apparaissent ici comme un moyen essentiel (VII 7). L'action sensée implique aussi que l'on s'attende non seulement à l'obstacle, mais à l'imprévu (VII 61).

Ce dernier aspect atteste que le nécessitarisme ontologique du stoïcisme conduit à une philosophie de l'action qui fait une place à l'incertitude, l'homme n'ayant pas l'omniscience de Zeus. Quand on n'a pas la science, on recourt à la conjecture (*buponoia*), mais Marc Aurèle insiste plutôt sur la possibilité de minimiser le besoin d'y recourir, ce qui est logique dès lors que l'on admet que rien n'arrive en dehors de l'ordre rationnel qui commande le tout (X 12).

La méthodicit  de l'action raisonnable consiste aussi à s'en tenir à ce qui est nécessaire, et à éliminer le superflu. C'est le sens de la maxime d mocrit enne citée en IV 24 : " Agis peu, si tu veux être content ". Comme exemple d'actes superflus, Marc Aurèle cite les paroles oiseuses. Cette pensée comporte en outre un élément particulièrement intéressant en ce qu'il suggère l'idée d'une efficience externe de la liberté. Marc Aurèle recommande en effet de bannir les représentations qui ne sont pas indispensables, ce qui est toujours au pouvoir de l'*h g monikon*. Mais il ajoute aussitôt que cet élagage de la pensée doit avoir pour conséquence d'empêcher les actions qui auraient résulté des représentations éliminées. C'est là reconnaître que l'action dépend aussi du libre assentiment de l'*h g monikon*, que rien ne peut contraindre ni empêcher. Mais dès lors la sagesse ne devrait plus consister à professer le nécessitarisme universel, sauf bien évidemment à nier la liberté du principe directeur.

D'un autre côté, on ne voit pas quel intérêt l'empereur philosophe trouverait à s'enseigner à lui-même la morale du Portique si, même sans rêver à " la république de Platon " (IX 29), c'est-à-dire à un idéal irréalisable, il n'était pas convaincu que les choses ne vont pas de la même façon suivant que l'on est sage plutôt que fou, ou qu'il y a plus de sages et moins de fous.

En d'autres termes, la sagesse stoïcienne trouverait son sens dans une ontologie et une physique qui feraient place à la contingence autant qu'à la finalité, plutôt que dans une philosophie de la nécessité.

3. Confiance en Dieu.

Sans doute ne s'agit-il pas ici, comme dans le th isme chrétien, d'une relation avec un être personnel distinct. Comme " l'amour intellectuel de Dieu " chez Spinoza, la confiance stoïcienne en la providence se confond avec l'affirmation de la nécessité universelle (VII 51, 57) : de même que la puissance de Zeus s'identifie avec la production d'un univers qui est lui-même, de même l'homme a pour " puissance (*exousia*) " propre d'approuver cette production (XII 11), approbation qui se traduit dans l'amour que le sage porte à son " métier d'homme " (IV 31).

Elle se traduit aussi dans la *prière*, à la condition de donner à celle-ci la forme qui convient, c'est-à-dire en en faisant un acte de reconnaissance de l'ordre providentiel de la nature (V 7). En IX 40, Marc Aurèle justifie la prière comme une conséquence logique de la reconnaissance de la puissance divine, mais il en tire aussitôt la nécessité d'une rectification de la forme traditionnelle de la prière dans le paganisme, dans un sens que la théologie chrétienne reprendra à son compte et accentuera : il faut savoir quoi demander à Dieu, à savoir les véritables biens et non pas les avantages simplement apparents ou mondains, car ce serait alors demander à Dieu de nous aider à devenir pires. La puissance morale de l'*h g monikon* est le plus précieux de ce qui nous vient de Dieu, et c'est donc à son bon usage qu'il nous faut lui demander de concourir.

Ici aussi, l'attitude juste qu'est la prière, en tant que manifestation du rapport obéissant à la divinité, ne saurait être déterminée quantitativement (VI 23).

*

Deux pensées (III 4 et IX 1) donnent une présentation condensée de l'ensemble de la morale stoïcienne telle que Marc Aurèle la comprend en se l'enseignant.

Appendices

L'ascèse logique : textes stoïciens.

La représentation en général

“ Lorsque Oreste dit dans la tragédie [d'Euripide] : “ Ô mère, je t'en supplie, ne m'envoie pas les filles au regard sanguinaire avec leurs airs de dragons. Les voilà ! Les voilà qui s'élancent vers moi ! ”, il dit cela sous l'empire de la folie. Il ne voit rien, il lui semble seulement qu'il voit ” (Aetius, IV, 12). Chrysippe commente : “ Vraies et fausses sont les représentations qu'Oreste a eues d'Électre sous l'emprise du délire : dans la mesure où c'était la représentation d'un être existant, elle était vraie, puisque Électre était présente ; mais, dans la mesure où il la prenait pour une Érinye, elle était fausse, car ce n'était pas une Érinye ” (Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VII 244-245).

“ Lorsque différentes personnes parlent en même temps, [l'air] est frappé au même moment de coups différents et innombrables, c'est-à-dire de modifications ” (230).

“ L'eau qui est dans un bassin se soulève en vagues circulaires quand on y jette une pierre ” (Diogène Laërce, VII 158).

“ De même que la lumière se montre elle-même et montre ce qui se trouve en elle, de même la représentation, qui commande le savoir dans l'animal, doit, comme la lumière, se révéler elle-même et manifester l'objet évident qui l'a produite ” (Sextus Empiricus, AM VII 163).

“ Il ne dépend pas de celui qui est affecté, mais de ce qui est représenté, que l'on doit disposé de telle ou telle manière, c'est-à-dire de blanchir au contact de la couleur blanche ou de s'adoucir lorsque le goût entre en contact avec quelque chose de doux ” (Sextus Empiricus, AM VIII 397).

La sensation.

“ Ce qui est senti est, en tant que corps, composite, et les sens singuliers sentent chacun une chose : celui-ci les couleurs, cet autre le son, d'autre part celui-là discerne la saveur, celui-ci les effluves des odeurs, et celui-là la dureté et la douceur tactiles ” (*Stoïcorum Veterum Fragmenta* II 879).

“ Il faut que chaque sens soit altéré, afin qu'il y ait sensation : tout sens n'est pas altéré par tout sensible mais ce qui est brillant et lumineux est altéré par les couleurs, ce qui est aérien est altéré par les sons, ce qui est vaporeux est altéré par les odeurs, en un mot le semblable est connu par le semblable. Le sens aérien ne peut pas être altéré par les couleurs ” (*SVF* II 860).

“ C'est pourquoi nous voulons souvent que l'éclairage soit changé, ainsi que la situation des objets que nous regardons ; nous diminuons ou nous augmentons les intervalles, et nous multiplions nos visées (...). La même chose arrive dans les sons, les odeurs, les saveurs ” (Cicéron, *Premiers Académiques*, II 19).

La pensée.

Il y a “ une disposition de la pensée telle que non seulement nous sommes impressionnés par les sensibles lorsque nous les rencontrons, mais encore nous retenons certaines choses, nous en soustrayons d'autres, nous ajoutons, nous composons certaines choses de nous-mêmes, et, par

Zeus !, nous passons de certaines choses à d'autres qui leur sont conjointes ” (Épictète, *Entretiens*, I, 6, 10).

“ Selon Chrysippe, la douceur générique est pensable, tandis que la douceur spécifique, que l'on rencontre, est déjà sensible ” (SVF II 81).

Sur la pensée de l'incorporel : “ les incorporels ne font rien et ne se représentent pas en nous, mais c'est nous qui nous les représentons à l'occasion (...). L'*hégémonikon* en reçoit une représentation, mais ce n'est pas de leur fait ” (Sextus Empiricus, AM VIII 406 et 409).

“ Selon les stoïciens, il y a des objets représentés qui touchent l'âme et se gravent en elle, comme le blanc et le noir ; il y en a d'autres à propos desquels, et non sous l'influence desquels, l'âme se crée une représentation ; comme les incorporels et les exprimables ” (Sextus Empiricus, AM, VIII 409).

La représentation compréhensive

“ Parmi les représentations vraies les unes sont compréhensives, les autres non ; celles qui ne sont pas compréhensives sont celles qui se présentent à nous comme une passion (*pathos*). (...) La représentation compréhensive est celle qui vient de ce qui existe, qui est imprimée et scellée en conformité avec ce qui existe, et telle qu'elle ne pourrait provenir de ce qui n'existe pas ” (Sextus Empiricus, AM VII 248).

“ De même que les graveurs cisèlent toutes les parties de ce dont ils font la finition, et de même que les sceaux portés aux anneaux impriment toujours tous leurs caractères dans la cire, de même ceux qui comprennent les objets doivent parvenir à en saisir toutes les propriétés ” (AM VII 251).

“ Sauf le sage, personne ne sait quoi que ce soit ; et cela Zénon le montrait par un geste : il montrait sa main, les doigts étendus : “ C'est là la représentation (*visum*) ”, disait-il, puis il repliait un peu les doigts : “ C'est là l'assentiment (*assensus*) ” ; ensuite, quand il avait complètement fermé la main et qu'il montrait le poing, il déclarait que c'était là la compréhension (*comprehensio*), c'est pourquoi il lui a donné le nom de *katalèpsis* qui n'était pas utilisé avant lui. Ensuite il approchait la main gauche du poing fermé et il le serrait étroitement et avec force, il disait que c'était là la science (*scientia*) que personne ne possède sauf le sage. Mais les Stoïciens eux-mêmes ne peuvent pas dire qui est ou a été sage ” (Cicéron, *Premiers Académiques*).

L'assentiment

“ Ces représentations de l'âme, que les philosophes appellent *phantasiai*, par lesquelles l'esprit de l'homme est ému sur le moment, au premier aspect de la chose qui se présente à l'âme, ne dépendent pas de la volonté et ne sont pas libres, mais, par une certaine force qui leur est propre, elles se jettent sur les hommes pour être connues. Au contraire les assentiments, que l'on appelle *sunkatathéseis*, grâce auxquels ces représentations sont reconnues et jugées, sont volontaires et se font par la liberté des hommes. C'est pourquoi lorsqu'un son terrifiant se fait entendre provenant du ciel ou d'un éboulement ou annonciateur de je ne sais quel danger, ou si quelque autre chose de ce genre se produit, il est nécessaire que l'âme du sage, elle aussi, soit quelque peu émue et serrée et terrifiée, non pas qu'il juge qu'il y a là quelque mal, mais en vertu de mouvements rapides et involontaires, qui devancent la tâche propre de l'esprit et de la raison. Mais le sage ne donne pas aussitôt son assentiment à de telles représentations qui terrifient son âme, il ne les approuve pas, mais il les écarte et les repousse et il lui apparaît qu'il n'y a rien à craindre en ces choses. Telle est la différence entre le sage et l'insensé : l'insensé pense que les choses sont

comme elles apparaissent à la première émotion de son âme, c'est-à-dire atroces et épouvantables, et ces premières impressions, qui semblent justifier la crainte, l'insensé les approuve par son assentiment. Mais le sage, bien qu'il ait été altéré un bref moment et rapidement dans la couleur de son visage, ne donne pas son assentiment, mais il garde la solidité et la force du dogme qu'il a toujours eu au sujet de telles représentations, à savoir qu'il ne faut pas du tout les craindre mais qu'elles terrifient les hommes par une apparence fautive et par une terreur vaine " (Épictète cité par Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XIX, 1 15-20).

“ De même, dit Chrysippe, qu'en poussant le cylindre, on lui a fait commencer son mouvement, mais on ne lui pas donné la propriété de rouler, de même la représentation imprimera, certes, et marquera sa forme dans l'âme, mais notre assentiment sera en notre pouvoir ; poussé de l'extérieur, comme le cylindre, il se mouvra par sa force propre et par sa nature ” (Cicéron, *Du Destin*, XIX, 43).

“ La compréhension (*katalèpsis*) consiste pour eux à donner son assentiment à une représentation compréhensive (*katalèptikè*) et il semble bien y avoir là deux choses : l'une a quelque chose d'involontaire ; l'autre, quelque chose de volontaire qui dépend de notre jugement. Car le fait de recevoir une représentation est involontaire : cela ne dépend pas de celui qui reçoit la représentation, mais de la cause de la représentation. Mais l'acte de donner son assentiment à ce mouvement de l'âme est dans le pouvoir de celui qui reçoit la représentation ” (Sextus Empiricus, *Contre les Mathématiciens*, VIII, 397).

“ C'est la même partie de l'âme, qu'ils appellent précisément *dianoia* et *hégémonikon* (faculté de réflexion et principe directeur), qui se change et se transforme totalement dans les passions et les transformations qu'elle subit... Ils veulent que la passion elle-même soit la raison, mais la raison vicieuse et dépravée qui, par l'effet d'un jugement mauvais et vicieux, prend force et vigueur ” (Plutarque, *De la Vertu morale*, 3, 441c).

La science

“ La science est une compréhension infaillible que la raison ne peut détruire, ou un système de telles représentations ” (Stobée, *Extraits*, II, 128).

“ La science est une compréhension ferme et assurée en raison (...), une manière d'être assuré fournissant, à partir des sensations, une opinion ne s'attirant aucun reproche de la raison. L'art est un système composé de représentations exercées ensemble en vue de quelque fin utile à la vie ” (Galien, *Définitions médicales*, 7-8, *SVF*, II, 93).

“ La science est une compréhension sûre, ferme et immuable, fondée par la raison ; l'opinion, un assentiment faible et trompeur ” (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 51).

“ Les Stoïciens disent que la vérité (*alèthèia*) diffère du vrai (*to alèthés*) de trois façons : par l'essence, la constitution, et la puissance. Par l'essence (*ousia*), car le vrai est un incorporel : c'est en effet une proposition et un énoncé (*lekton*), alors que la vérité est un corps (*sôma*). Car c'est la science qui affirme toute vérité, or la science est en quelque sorte le principe directeur, comme le poing est en quelque sorte la main, mais le principe directeur est un corps, puisque selon eux c'est un souffle. Par la constitution (*sustasis*), puisque le vrai est quelque chose de simple, par exemple : “ C'est moi qui discute ”, alors que la vérité est composée de la connaissance de beaucoup de choses vraies. Par la puissance (*dunamei*), puisque la vérité appartient à la science, et qu'il n'en est nullement ainsi pour le vrai. C'est pourquoi ils disent que la vérité se trouve seulement chez le

sage, alors que le vrai se trouve aussi chez l'insensé, car il est possible que l'insensé dise vrai ” (Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, II, 81).

L'ascèse physique : textes stoïciens.

La nature

“ Ils appellent *nature* tantôt ce qui tient ensemble le monde, tantôt ce qui fait croître les choses terrestres. Et la nature est une manière d'être (*bexis*) qui se meut d'elle-même selon des raisons séminales, achevant et faisant tenir ensemble ce qui vient d'elle, dans des temps déterminés, et les produisant tels que ceux dont ils se sont détachés ” (Diogène Laërce, VII 148).

“ La nature est un feu artiste (*pur technikon*) procédant méthodiquement à la génération, tel un souffle igné et industriel ” (Diogène Laërce, VII 156).

“ Il y a deux sortes de feu : l'un dépourvu d'art et consommant en lui-même ce dont il se nourrit, l'autre artisan favorisant la croissance et observateur, tel qu'il se trouve dans les plantes et les animaux ; celui-ci est la nature, et l'âme comme la substance des astres est composée d'un tel feu ” (Stobée, *Extraits*, I, 25, 3 PUF p.55).

Le monde

“ Ils entendent le monde en trois sens : c'est d'abord le dieu lui-même qui a en propre de produire à partir de la substance totale, celui qui est incorruptible et ingénérable, étant artisan de l'ordre cosmique, ramenant à lui-même périodiquement la substance totale et engendrant à nouveau à partir de lui-même ; ils entendent aussi par monde l'ordre même des astres ; et troisièmement le composé des deux ” (Diogène Laërce, VII 137).

La sympathie universelle

“ Les Stoïciens fondent l'unité du monde) sur l'existence d'une force unifiante de la substance corporelle ” (Proclus, *Commentaire sur le Timée*, 138 e).

“ (Chrysippe) affirme que la substance totale est une, un fluide s'étendant partout à travers elle, par lequel elle est contenue et reste une, et le tout est en sympathie avec lui-même ” (Alexandre d'Aphrodise, *Du Mélange*, SVFII 473 PUF p.48).

“ Chrysippe dit (...) que rien n'empêche qu'une goutte de vin ne se mêle à toute la mer. Et pour que nous ne nous en étonnions pas, il ajoute que cette goutte, par le mélange, s'étendra à travers le monde entier ” (Plutarque, *Notions communes*).

“ Rien d'incorporel ne sympathise avec un corps et aucun corps ne sympathise avec un incorporel, mais un corps sympathise avec un corps ” (Némésius, *De la nature de l'homme*, 79, PUF p.48).

Les principes

“ Il y a deux choses d'où tout provient : la cause et la matière ; la matière demeure inerte, préparée à tout mais devant rester inactive si personne ne la meut, mais la cause, c'est-à-dire la raison, forme la matière et la manie à sa guise ; à partir d'elle, elle produit différentes choses. Donc il doit y avoir ce dont quelque chose est fait et ce par quoi quelque chose est fait ; ceci c'est la cause, cela la matière ” (Sénèque, Lettre 65).

“ Nul effet, pensait Zénon, ne peut être produit par une nature incorporelle, et ni l'agent ni le patient ne peuvent être autre chose que des corps ” (Cicéron, *Seconds Académiques*, II, PUF p.46).

“ Admettant que les corps sont les seules réalités et la seule substance, (ils) disent que la matière est une ; elle est le substrat des éléments, et elle est leur substance ; toutes les autres choses, même les éléments, ne sont que des affections et des manières d'être de la matière ; ils osent l'introduire jusque même chez les dieux, et ils disent finalement que Dieu lui-même n'est qu'un mode de cette matière. Ils attribuent un corps à la matière et la définissent un corps sans qualité ; ils lui donnent aussi la grandeur ” (Plotin, *Ennéades*, II, 4, 1, PUF p.41).

“ Dieu est un souffle igné doué d'intelligence, sans forme, se transformant en ce qu'il veut et se rendant semblable à tout ” (Stobée, *Extraits*, I, 58).

“ En général les Stoïciens définissent universellement Dieu comme un feu artiste procédant par ordre à la génération du monde, comprenant en soi toutes les raisons des semences à partir desquelles toutes choses naissent fatalement et arrivent à l'être ; comme un esprit qui va et pénètre partout dans le monde, changeant de nom et d'appellation à travers toute la matière où il pénètre par passage de l'un à l'autre ” (Pseudo-Plutarque, *Opinions des philosophes*, I, 7, PUF p.61).

Le dieu.

“ Cléanthe dit qu'il y a quatre causes d'où les esprits des hommes tirent la notion des dieux. La première qu'il pose, c'est celle qui naît de la connaissance anticipée de l'avenir (...) ; l'autre, c'est celle que nous tirons de tous les si grands avantages qui naissent d'un climat tempéré, d'une terre fertile et de tous les autres nombreux biens. La troisième, c'est la terreur qu'inspirent la foudre, les tempêtes, les nuages, les neiges... Les hommes sont épouvantés par tout cela et soupçonnent qu'il existe une force céleste et divine. La quatrième et principale cause, c'est le mouvement régulier du ciel, du soleil, de la lune, l'organisation de tous les astres, la variété, la beauté, l'ordre du monde, toutes choses qui nous indiquent suffisamment qu'il n'y a rien en elles de fortuit... Il est nécessaire d'affirmer que tant de mouvements de la nature sont ordonnés par une intelligence ” (Cicéron, *De la nature des dieux*, II, 5).

Selon Chrysippe, “ s'il y a dans la nature quelque chose que l'esprit humain, la raison, la force, la puissance humaine ne peut produire, il est certain que son auteur est supérieur à l'homme. Or les choses célestes, et tout ce dont l'ordre est éternel, ne peuvent pas avoir été faits par l'homme, donc celui qui les a faits est supérieur à l'homme. Et comment le nommer autrement que dieu ? En effet, si les dieux n'existent pas, qu'est-ce qui, dans la nature, peut être supérieur à l'homme ? Lui seul possède la raison que rien ne peut surpasser. Or ce serait faire preuve d'une stupide vanité que de croire, alors que l'on est homme, que rien d'autre n'est supérieur dans le monde. Il y a donc quelque chose qui nous dépasse. Dieu existe donc assurément ” (Cicéron, *De la nature des dieux*, II, 6).

“ Les philosophes du Portique et ceux qui pensent comme eux cherchent à prouver l’existence des dieux à partir du mouvement du monde. Que le monde soit mù, n’importe qui doit l’admettre pour beaucoup de raisons. Le monde est mù soit par nature, soit volontairement, soit par tourbillon et selon une nécessité. Mais il n’est pas raisonnable de dire que ce soit par tourbillon et selon la nécessité ; en effet le tourbillon est ordonné ou désordonné. S’il était désordonné, il ne pourrait pas mouvoir quelque chose de façon ordonnée, mais s’il meut quelque chose de façon ordonnée et harmonieuse, il sera un être divin et extraordinaire : en effet il ne mouvrait pas le tout d’une façon ordonnée et sûre s’il ne possédait pas une intelligence et une nature divine. S’il en est ainsi, il n’est pas un tourbillon, le tourbillon est en effet désordonné et de brève durée. C’est pourquoi le monde n’est pas mù par tourbillon et d’une façon nécessaire comme le disait Démocrite. Il ne peut l’être non plus par une nature qui n’a pas de représentations puisque la nature intelligente est supérieure à elle, et on a vu que de semblables natures se trouvaient dans le monde ; donc il est nécessaire que le monde possède une nature intelligente qui le meuve d’une façon ordonnée, et cette nature intelligente est finalement Dieu ” (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 113-114).

Selon Cléanthe, “ si une nature est meilleure qu’une autre nature, il y a quelque nature qui est la meilleure des natures ; si une âme est meilleure qu’une autre âme, il y a une âme qui est la meilleure de toutes les âmes ; si un animal est meilleur qu’un autre, il y a un animal qui est le meilleur, car de telles choses ne peuvent pas aller à l’infini. (...) Or un animal est meilleur qu’un autre, ainsi le cheval vaut mieux que la tortue, le taureau que l’âne, le lion que le taureau. Et l’homme, par son corps et par son âme est le meilleur et le plus élevé de tous les animaux vivant sur terre, donc il y a un animal qui est le meilleur et le plus élevé. Mais l’homme ne peut pas être absolument le meilleur des animaux (...) : il est imparfait et très éloigné de la perfection. Le parfait et le meilleur seraient meilleurs que l’homme, posséderaient toutes les vertus et n’admettraient aucun mal, ce qui ne différera pas de Dieu. Donc Dieu est ” (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 88).

“ Dans tout corps composé de plusieurs parties organisées par la nature, il y a un élément directeur (*to kurieûon*) comme celui que l’on pense exister en nous dans le cœur, dans le cerveau, ou dans toute autre partie du corps ; et, pour ce qui est des plantes, pour les unes, dans les racines, pour d’autres dans les feuilles, pour d’autres dans la moelle. Donc puisque le monde qui est composé de parties est organisé par la nature, il doit y avoir en lui un principe directeur et une cause première de ses mouvements. Cela ne peut être que la nature des êtres qui est Dieu. Donc Dieu est ” (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 88).

Selon Zénon, “ on honore les dieux à juste titre ; or on ne peut honorer à juste titre ceux qui n’existent pas ; donc les dieux existent ” (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 133).

“ Ils disent que les prédictions des devins ne seraient pas vraies si toutes choses n’étaient pas enveloppées par le destin ” (*SVF* II 939).

“ Les Stoïciens dénie à tout autre qu’au sage la capacité d’être devin. Chrysippe définit ainsi la divination : la capacité de connaître, de voir et d’expliquer les signes par lesquels les dieux se manifestent aux hommes. Son rôle est de déceler à l’avance les intentions des dieux à l’égard des hommes, ce qu’ils attendent d’eux, de savoir comment on pourra les satisfaire et les rendre favorables ” (Cicéron, *De la divination*, II, 63).

Attributs du dieu

“ Dieu est un vivant immortel, raisonnable, parfait, intelligent, bienheureux, incapable d’admettre en lui aucun mal, ordonnant par sa providence le monde et les choses qui sont dans le monde ; mais il n’a pas la forme humaine ; il est l’artisan de l’univers et comme le père de toutes choses, à la fois en général et par la partie de lui-même qui pénètre toutes choses, partie qui est appelée de plusieurs noms selon les pouvoirs qu’il exerce : *Dia* parce qu’il va à travers toutes choses, etc. ” (Diogène Laërce VII 147)

La providence et le destin.

“ Zénon appelle *logos* l’ordonnateur des choses de la nature et l’artisan de l’univers, et il le déclare destin (*fatum*), nécessité des choses et des dieux, esprit de Jupiter ” (Lactance, *De la vraie sagesse*, 9).

“ Zénon le Stoïcien, dans son ouvrage sur la *Nature*, dit que le destin est une force qui met en mouvement la matière : ainsi elle ne diffère pas de la providence et il l’appelle nature ” (Stobée, *Extraits*, I, 515).

“ Chrysippe dit que le destin est une puissance spirituelle qui par ordre gouverne et administre tout l’univers ; et dans son livre sur les *Définitions*, il répète que le destin est la raison du monde, ou la loi de toutes les choses qui sont au monde régies et gouvernées par la providence, ou la raison par laquelle les choses passées ont été, les choses présentes sont, et les choses futures seront. Les Stoïciens disent que le destin est une chaîne de causes, c’est-à-dire un ordre et une connexion qui ne peuvent jamais être forcés ni transgressés ” (Pseudo-Plutarque, *Opinions des Philosophes*, I, 28).

Sur la divination.

“ Les stoïciens démontrent ainsi que la connaissance de l’avenir est possible : si les dieux existent et qu’ils ne fassent pas connaître aux hommes ce qui doit arriver, c’est ou bien qu’ils n’aiment pas les hommes, ou qu’ils pensent qu’il n’est d’aucun intérêt pour eux de savoir ce qui doit arriver, ou qu’ils ne pensent pas que cette connaissance soit compatible avec leur majesté, ou qu’ils ne peuvent même pas donner une telle connaissance. Or il n’est pas vrai que les dieux ne nous aiment pas (en effet ils sont nos bienfaiteurs et nos amis), ils n’ignorent pas les choses qu’ils ont eux-mêmes décidées et arrêtées, il est faux que la connaissance de ce qui doit arriver ne nous soit d’aucun intérêt (en effet nous serons plus prudents si nous en sommes informés), ils ne pensent pas que leur majesté (car rien n’est plus beau que la bienfaisance) leur interdise de nous faire connaître ce qui doit arriver. Il ne peut se faire que les dieux soient et ne nous communiquent pas l’avenir. Or les dieux sont, donc ils nous communiquent l’avenir. Et s’ils nous le communiquent, ils ne peuvent pas ne pas nous donner quelques moyens pour fonder une science pour le comprendre (sinon leur communication serait inutile), et s’ils nous donnent ces moyens il ne peut pas ne pas y avoir une science de la divination. Il y a donc une science de la divination. C’est là l’argument qu’utilisent Chrysippe, Diogène et Antipater ” (Cicéron, *De la divination*, I, 38).

L'ascèse morale : textes stoïciens.

Théorie de l'impulsion.

Selon Chrysippe, “ on n'agit pas et on n'a pas d'impulsion sans assentiment préalable ; c'est énoncer au contraire une fiction et une hypothèse vide que de prétendre qu'il suffit que se soit produite la représentation appropriée pour avoir aussitôt une impulsion sans avoir préalablement cédé ni donné son assentiment ” (Plutarque, *SVF* III 177).

“ Les bêtes ont des élans, des agitations violentes ; mais ce ne sont ni la peur, ni les soucis, ni la tristesse, ni la colère, mais des émotions qui leur ressemblent ” (Sénèque, *De la colère*, I, 8).

“ Chez l'araignée, la représentation de tisser sa toile survient et l'impulsion de tisser s'ensuit ” (*SVF* II 988).

Chez la bête, “ la représentation et l'apparence des choses qui provoquent ses impulsions ” sont “ vagues et confuses ” (Sénèque, *De la colère*, I, 3, 7).

Chez l'homme, “ toutes les impulsions sont des assentiments, mais les impulsions pratiques comportent aussi un élément moteur. (...) Les assentiments vont à certaines propositions, les impulsions à des catégorèmes, qui sont contenus d'une certaine manière dans les propositions auxquelles vont les assentiments ” (Stobée *SVF* III 171).

Axiologie.

Le principe.

“ Parmi les biens, les uns sont des biens en tant que fins (*ta télika*), les autres sont des biens en tant que moyens (*ta poiètika*), les autres sont et des fins et des moyens. Un ami et toutes les choses utiles qui viennent de lui sont des biens-moyens, mais l'assurance la générosité, la liberté, la plénitude, la joie, le contentement et toute action accomplie selon la vertu, ce sont des biens-fins. Les vertus sont des biens-fins et des biens-moyens ; car en ce qu'elles donnent le bonheur, ce sont des biens-moyens, mais en tant qu'elles constituent le bonheur au point d'en être des parties, ce sont des biens-fins ” (Diogène Laërce, VII 96-97).

“ La vertu de l'homme heureux et le cours bien ordonné de la vie (*euroia bion*) naissent de l'harmonie du génie de chacun avec la volonté de celui qui organise le tout ” (Diogène Laërce, VII 88). Et “ ils disent que le beau est le bien suprême parce qu'il tient de la nature toutes les proportions tant cherchées et l'harmonie suprême ” (100).

“ La vertu est une disposition bien accordée, elle est vertu en soi et non par crainte ou espoir de quelque chose d'extérieur ” (Diogène Laërce, VII 89).

“ Il y a quatre sortes de beau, la justice, le courage, la tempérance, le savoir ; en elles s'accomplissent les belles actions. Par analogie, il y a quatre sortes de laid : l'injustice, la lâcheté, l'intempérance et l'ignorance. Ils disent d'autre part que le beau est simplement ce qui rend digne de louanges ceux qui possèdent un bien digne d'éloges ; d'une autre façon, le beau est le fait d'être bien disposé à accomplir sa tâche propre ; ou encore, le beau, c'est ce qui est un ornement, comme lorsque nous lisons que seul le sage est bon et beau ” (Diogène Laërce, VII 100).

“ Je vois bien des hommes qui débitent les maximes des Stoïciens, mais je ne vois point de Stoïcien. Montre-moi donc un Stoïcien, je n’en demande qu’un. Un Stoïcien, c’est-à-dire un homme qui, dans la maladie, se trouve heureux, qui, dans le danger, se trouve heureux, qui, mourant, se trouve heureux, qui, méprisé et calomnié, se trouve heureux ! Si tu ne peux me montrer ce Stoïcien parfait et achevé, au moins montre m’en un qui commence à l’être. Ne frustre point un vieillard comme moi de ce grand spectacle dont j’avoue que ne n’ai pu encore jouir ” (Épictète, *Entretiens*, II 49).

Les choses moyennes.

“ Il y a dans la nature des choses bonnes, d’autres mauvaises, d’autres indifférentes et moyennes ” (Plutarque, *Contre les Stoïciens*).

“ Parmi les choses qui existent, il y en a qui sont des biens, d’autres des maux, et d’autres qui ne sont ni l’un ni l’autre. Sont des biens les vertus, la réflexion (*phronèsis*), la justice (*dikaïosunè*), le courage (*andréia*), la sagesse (*sôphrosunè*), etc., sont des maux les choses contraires, l’irréflexion (*aphrosunè*), l’injustice (*adikia*), et le reste. Ne sont ni l’un ni l’autre les choses qui ne sont ni utiles ni nuisibles tels que la vie, la santé, le plaisir, la beauté, la force, la richesse, la gloire, la noblesse, ainsi que leurs contraires : la mort, la maladie, la douleur, la honte, la faiblesse, la pauvreté, l’obscurité, la basse naissance, etc. ” (Diogène Laërce, VII 101-102).

“ Les Stoïciens pensent que le mot *indifférent* peut être pris selon trois acceptions. Selon la première, il désigne ce pour quoi il n’y a ni désir ni aversion, par exemple le fait que les étoiles ou les cheveux soient en nombre pair ou impair. Selon la seconde, il désigne ce pour quoi il y a un désir ou une aversion, mais par pour ceci plutôt que pour cela ; par exemple, lorsqu’on demande de choisir entre deux drachmes impossibles à distinguer par la valeur ou par l’éclat, on est enclin à en choisir une, mais pas plus celle-ci que celle-là. Selon la troisième et dernière acception, ils appellent *indifférent* ce qui ne contribue ni au bonheur ni au malheur ; en ce sens ils disent que sont indifférents la santé, la maladie, tout ce qui concerne le corps et la plupart des choses extérieures parce qu’elles ne concourent ni au bonheur ni au malheur ; en effet sera indifférent ce qui sera possible de servir en bien ou en mal, et alors qu’on se sert toujours bien de la vertu et toujours mal du vice, on peut se servir bien ou mal de la santé et de tout ce qui concerne le corps ” (*Contre les moralistes*, III 59 ss).

“ Ils disent aussi que, parmi les choses indifférentes, il y en a que l’on doit préférer, d’autres que l’on doit rejeter, d’autres qui ne sont ni à préférer ni à rejeter : les choses qui sont à préférer sont celles qui ont une valeur convenable, les choses qui sont à rejeter sont celles qui n’ont pas de valeur convenable ; par exemple, étendre ou contracter le doigt et autres choses semblables n’est ni à préférer ni à rejeter. Parmi les choses à préférer se trouvent la santé, la force, la beauté, la richesse, la gloire et choses semblables ; parmi les choses à rejeter se trouvent la maladie, la pauvreté, la douleur et choses semblables ” (Sextus Empiricus, *ibid.*).

Les conduites convenables (ta kathèkonta).

“ À partir du moment où un animal est né, il est ordonné à lui-même et il a une tendance à se conserver, à aimer sa nature et tout ce qui est capable de la conserver, mais il s’écarte de la destruction et de tout ce qui pourrait concourir à sa destruction. Et ils le prouvent ainsi : avant d’avoir goûté au plaisir ou à la douleur, les petits recherchent ce qui leur est utile et fuient ce qui leur est nuisible ; il n’en serait pas ainsi s’ils ne s’attachaient pas à leur nature et n’en craignaient pas la destruction. D’autre part, il ne pourrait se faire qu’ils eussent un désir quelconque s’ils

n'avaient aucune conscience d'eux-mêmes et par là aucun amour d'eux-mêmes. D'où l'on doit conclure que l'amour de soi-même a été le premier principe ” (Cicéron, *Des fins*, III 5, 16).

“ Le tireur doit tout faire pour atteindre le but (*skopos*), et pourtant c'est cet acte de tout faire pour atteindre le but, pour réaliser son dessein, c'est cet acte qui est, si je puis dire, la fin (*télos*) que recherche le tireur, et qui correspond à ce que nous appelons, quand il s'agit de la vie, le souverain bien : tandis que frapper le but n'est qu'une chose que l'on peut souhaiter, mais ce n'est pas une chose méritant d'être recherchée pour elle-même ” (Cicéron, *Des fins*, III 6).

“ Montrez-moi un homme qui se soucie de savoir de quelle manière il agit, qui se préoccupe, non du résultat à obtenir, mais de son acte même (...), qui, en délibérant, s'inquiète de la délibération elle-même et non d'obtenir ce qui en fait le sujet ” (Épictète, *Entretiens*, II 16).

“ L'homme de bien communique à tous les événements sa propre couleur ” et “ tourne en bien tout ce qui lui arrive ” (Sénèque, *De la providence*, II 1 et 4). “ Rien n'arrive au sage contre son attente, car il prévoit que quelque chose peut intervenir qui empêche que ce qu'il a projeté se réalise ” (Sénèque, *Des bienfaits*, IV 34). “ Toutes choses lui arrivent, non selon ses désirs, mais selon ses prévisions. Et ce qu'il prévoit avant tout, c'est que des obstacles pourront toujours s'opposer à ses projets. Or il est nécessaire que la peine causée par un désir qui n'est pas satisfait soit plus légère à celui qui ne s'était pas promis d'avance le succès ” (*Id.*, *De la tranquillité de l'âme*, XIII 3).

“ “ Je prendrai la mer, si rien ne s'y oppose ; je deviendrai préteur, s'il n'y a pas d'obstacle ; cette affaire réussira, à moins de quelque empêchement ” ” (*ibid.* 2).

“ Nous ne pouvons jamais attendre, pour agir, d'avoir la compréhension absolument certaine de toute la situation. Nous allons seulement par le chemin dans lequel nous conduit la vraisemblance. Tout devoir (*officium*) doit aller par ce chemin : c'est comme cela que nous semons, que nous naviguons, que nous faisons la guerre, que nous nous marions, que nous avons des enfants. En tout cela, le résultat est incertain, mais nous nous décidons néanmoins à entreprendre les actions au sujet desquelles, nous le croyons, on peut fonder quelque espoir (...). Nous allons là où de bonnes raisons, et non la vérité assurée, nous entraînent ” (Sénèque, *Des bienfaits*, IV 33).

“ Le sage ne change pas sa décision, si la situation reste intégralement ce qu'elle était lorsqu'il l'a prise (...). Mais par ailleurs, il entreprend tout *avec une clause de réserve* ; (...) dans ses desseins très arrêtés, il fait la part des événements incertains ” (Sénèque, *Des bienfaits*, IV 34).

Pathologie.

“ De même que l'on parle de maladies du corps, telles la goutte ou l'arthrite, de même il y a des maladies de l'âme, comme l'amour de la gloire, du plaisir, et d'autres semblables (...). Tout comme il y a des accidents auxquels le corps est facilement exposé, tels le rhume ou la diarrhée, de même l'âme a des penchants tels que l'envie, la pitié, la goût pour les querelles, etc. ” (Diogène Laërce VII 115).

“ De même que lorsque le sang est corrompu ou qu'il y a trop de pituite [suc gastrique] ou de bile, les maladies (*nosèmata*) et les infirmités (*arròstèmata*) naissent dans le corps, de même un afflux d'opinions fausses et les conflits qui les dressent les unes contre les autres, privent l'âme de la santé et la rendent malade ” (*Tusculanes*, X 23).

“ C’est des erreurs (*ek tòn pseudôn*) que vient la perversion (*diastrophè*) de la pensée, d’où naissent beaucoup de passions et causes de trouble (*akatastasia*) ” (Diogène Laërce VII 110).

“ Les Stoïciens pensent que toutes les passions naissent du jugement et de l’opinion. C’est pourquoi ils les définissent plus précisément afin qu’on comprenne non seulement combien elles sont vicieuses, mais aussi combien elles sont en notre pouvoir ” (Cicéron, *Tusculanes*, IV 7).

“ Souviens-toi que ce n’est ni celui qui te dit des injures, ni celui qui te frappe, qui t’outrage ; mais c’est l’opinion que tu as d’eux, et qui te les fait regarder comme des gens dont tu es outragé. Quand quelqu’un donc te chagrine et t’irrite, sache que ce n’est pas cet homme-là qui t’irrite, mais ton opinion. Efforce-toi donc, avant tout, de ne pas te laisser emporter par ton imagination ; car si une fois tu gagnes du temps et quelque délai, tu seras plus facilement maître de toi-même ” (Épictète, *Manuel*, 20).

“ Comment ne ferions-nous pas de faux jugements ? C’est ce qu’on nous enseigne dès notre enfance. Notre nourrice qui nous fait marcher, si nous venons à heurter une pierre et à crier, au lieu de nous gronder, se met à battre la pierre. Eh ! mon Dieu, qu’a fait cette pauvre pierre ? Était-ce à elle de deviner que nous la heurterions, et à changer de place ? Quand nous sommes adultes et en charge, nous avons tous les jours devant nous les mêmes exemples. Voilà pourquoi nous vivons et mourons enfants. Qu’est-ce qu’être enfant ? De même que dans la musique et dans les lettres on appelle enfant celui qui ne les sait pas ou les sait mal, de même, dans la vie, on appelle enfant celui qui ne sait pas vivre ou qui n’a pas de saines opinions ” (Épictète, *Entretiens*, III 37).

“ La passion est un mouvement déraisonnable de l’âme en marge de la nature, ou une tendance tyrannique ” (Andronicus, *Des passions*, I, *SVF* III 391). “ Zénon définit ainsi la passion : le trouble qu’il appelle *pathos* est un ébranlement de l’âme opposé à la droite raison et contre nature. Certains disent plus brièvement que la passion est une tendance trop véhémence, et lorsqu’ils disent “trop véhémence”, ils veulent dire : qui s’écarte trop de l’équilibre naturel ” (Cicéron, *Tusculanes*, IV 6).

Éléments de logique stoïcienne dans les *Pensées* de Marc Aurèle.

Livre II

8. L'indifférence aux états d'âme d'autrui ne rend pas malheureux, mais bien l'inattention à ses propres émotions (*kinèmata*).

15. La maxime cynique " tout est opinion " n'est pas une profession de relativisme théorique, mais s'applique utilement au domaine des jugements de valeur. (Voir XII 22).

Livre III

9. La faculté de juger (*hupolèptikè dunamis*) doit être l'objet de la vraie piété en tant qu'elle suffit pour vivre conformément à la nature raisonnable, logiquement, moralement, et physiquement.

11. S'en tenir méthodiquement à la représentation – c'est-à-dire la considérer, soit dans une définition (*horos*), soit dans une esquisse descriptive (*hupographie*), à la fois totalement et sans rien y ajouter – pour en tirer le jugement correct sur son objet.

12. Application à l'action de la pensée précédente : la rectification du jugement sur l'action est toujours au pouvoir de celui qui agit.

15. Cette rectification n'est possible que parce que l'intellect peut voir (*horân*) ce qui est invisible aux yeux.

Livre IV

7 et 11. [Voir Épictète, *Manuel*, 20] Il faut néantiser – au sens sartrien – l'opinion, c'est-à-dire la détermination de son propre jugement en fonction de l'intention prêtée à autrui. Ce dernier cesse de m'être nuisible si je refuse de considérer ce qu'il m'inflige comme un tort.

13. Autosuffisance de la raison.

20. Le jugement de valeur – ici d'ordre esthétique, et par extension moral – n'ajoute rien à la chose, qui lui manquerait pour être ce qu'elle est.

22. Pour ajuster l'impulsion, s'en tenir à la représentation compréhensive.

32, 33 et 50. Ne pas accorder d'importance aux choses dont la caducité est évidente.

39. En dehors de l'*hègèmonikon* qui juge du bien et du mal, tout est moralement indifférent. Seule la sagesse est bonne parce que conforme à la nature rationnelle ; seule la folie est mauvaise en tant qu'elle est contraire à celle-ci. L'attribution d'une valeur à ce qui est extérieur (autrui ou les choses) est, par elle-même, folle.

45. Il y a entre les choses la même consécution nécessaire qu'entre l'antécédent et le conséquent d'un syllogisme, et c'est cette nécessité qui fait l'harmonie universelle.

Livre V

2. Rien n'empêche l'hégémonikon de reconnaître et d'exercer son pouvoir : le sage est celui qui le fait facilement. La folie – la passion – rend difficile ce qui est pourtant toujours intrinsèquement possible au principe directeur.

11. L'examen de conscience : en termes sartriens, de quel type d'être ma liberté fait-elle son projet ?

14. Autosuffisance du *logos* fidèle à lui-même.

16. La discipline de l'assentiment ou éducation de la pensée (*dianoia*) : imprégner (*baptēin*) l'intellect par la répétition habituelle de représentations rationnelles correctes, c'est-à-dire déduites à partir des évidences rationnelles premières.

19. Indépendance de l'âme : les choses ne peuvent la toucher [mais qu'en est-il de l'explication de la représentation ?] et tiennent toute leur force du jugement par lequel l'âme détermine elle-même sa propre qualité morale.

20. Casuistique : il faut d'abord viser l'essentiel, et aussi tenir compte de l'accidentel [mais qu'en est-il du nécessitarisme ?]. La commune vocation des hommes à l'humanité n'empêche pas que les fous soient pour le sage un obstacle. Autrui doit donc en tant que tel être considéré comme une chose extérieure indifférente.

25, 26 et 28. Il faut fortifier la citadelle intérieure en refusant l'assujettissement du centre intérieur de l'âme aux influences externes. Et comme on ne peut empêcher la production de la représentation sensorielle, qui est involontaire, il faut seulement renoncer à ajouter un jugement de valeur à la représentation.

32. La folie du fou n'inquiète pas le sage pour autant qu'il sait rapporter toute chose à la raison universelle.

33. Il faut se résigner à la vanité de tout ce qui passe, et n'avoir de vénération que pour le tout qui ne passe pas. [Bel exemple de travail sur les représentations pour rectifier l'assentiment en valorisant les vertus et en dévalorisant toute vaine gloire mondaine. N.B. La phrase centrale sur les sens paraît interdire de voir dans la sensation la première forme de représentation compréhensive. Sans doute faut-il, pour éviter la contradiction, admettre : 1/ que la mouvance des choses est une évidence sensible ; 2/ que le fait des illusions sensibles requiert le travail rectificateur de l'intelligence ; 3/ qu'il appartient à l'âme de reconnaître humblement la matérialité qui la rend destructible : paradoxe d'une réalité décomposable qui se sait en même temps douée d'une volonté inexpugnable].

34. La libre disposition des opinions, et par son intermédiaire, la rectification des désirs et la justice de l'action, apparente l'homme à Dieu.

36. Ne pas régler son action d'après le spectacle de la folie des autres [Voir Épictète, *Manuel*, 16. N.B. *Phantasia* est traduit par "imagination", mais il doit s'agir plutôt, comme chez Épictète, de la représentation d'un homme dans le deuil]. Le bonheur, c'est-à-dire la "bonne destinée (*eumoirā*)", réside dans la conjugaison des trois disciplines, logique physique et morale, par lesquelles l'homme se conforme à la destination qui l'apparente à Dieu.

Livre VI

3. Il faut pénétrer les choses par l'intellect et non pas en rester à la surface de leur apparence sensible, pour connaître leur qualité (*poiôtès*) et en inférer leur valeur (*axia*).

8. Puissance de l'*hégémonikon* : “ se faire apparaître tout ce qui arrive tel qu'il le veut ”. [Ici encore, on croirait avoir affaire à une liberté sartrienne, si le choix n'était pas entre la reconnaissance de l'ordre à la fois nécessaire et sensé de toutes choses, et la fausse croyance qu'un tel ordre n'existe pas parce que c'est le hasard qui est à l'origine de tout, et la folie qui en résulte].

11. Le trouble momentané résultant des événements extérieurs est inévitable. Le remède consiste à s'en affranchir par un retrait en soi-même aussi prompt que possible. (La métaphore est celle du danseur ou du musicien qui a perdu le rythme et qui doit rapidement compter dans sa tête pour reprendre la cadence).

13. Pour discipliner l'assentiment, s'en tenir à une description purement physique et brute des choses, sans aucune appréciation axiologique : toute valorisation d'autre chose que la liberté morale est un ensorcellement sophistique [Gorgias considérait le langage comme un “ grand sorcier ”], fruit de l'orgueil (*túphos*), c'est-à-dire de la tendance à s'attribuer plus de valeur qu'on ne mérite.

14. Hiérarchisation des valeurs attribuées aux êtres en fonction du degré d'intelligence des hommes qui les estiment : 1/ minéraux et végétaux ; 2/ animaux ; 3/ compétences techniques ; 4/ vertu et civisme.

19. Ce qui est accessible à untel doit être jugé accessible à tout un chacun ; mais ce qu'untel atteint difficilement ne doit pas être jugé inaccessible en soi.

27. Toute faute dérive d'une erreur et doit donc susciter une parénèse plutôt que de la colère.

31. S'affranchir de ses pensées troublantes comme on se réveille de ses songes.

32. Tout est de soi indifférent (*adiaphoron*) en dehors de l'acte présent (*to paron*) de la pensée (*dianoia*). [N.B. l'étonnant dualisme qui apparaît ici au sein même du matérialisme stoïcien : bien que l'âme soit matérielle, elle et le corps sont caractérisés de manière radicalement contraire. Ce dernier est jugé essentiellement indifférent parce que incapable, à la différence de l'âme, de “ faire des différences (*diaphéresthai*) ”. Et le corps est pour l'âme quelque chose d'extérieur – bien que l'âme soit mêlée matériellement au corps – et par là même d'indifférent].

47. Nouvelle méditation sur la précarité des gloires mondaines, qui paraît ici être la justification de l'indulgence à l'égard du pécheur.

48. Édification par la considération des exemples de vertu.

51. Dénonciation de conduites dues à deux illusions majeures : la vaine gloire et l'intempérance. La vertu consiste, comme pour Platon, à viser le bien propre à l'intelligence.

52. “ Les choses ne sont pas de nature à produire nos jugements (*auta gar ta pragmata ouk échei phusin poiêtikèn tòn hêmétérôn krisión*) ” [alors qu'elles sont de nature à causer en nous des représentations involontaires].

53. Contre une pratique autistique de la pensée : l'ascèse logique doit comporter un effort de pénétration de la pensée d'autrui.

56. [Remarquable utilisation d'arguments sceptiques pour discipliner l'assentiment]. Il y a des illusions sensibles, liées à des états passagers, qui échappent à la volonté, mais ce n'est pas le cas dans les passions qui, telle la colère, résultent d'une appréciation erronée qui, elle, est au pouvoir de l'*hègèmonikon*. Ce dernier se rend lui-même esclave des passions, qui n'ont d'autre force que celle qu'il leur a donnée.

Livre VIII

38. Appel au regard (*blépeîn*) de l'intellect. [Texte corrompu].

49. S'en tenir à l'évidence perceptive et n'y ajouter que sa transposition discursive en pensée rationnelle, conformément à la vérité physique, à l'exclusion de toute interprétation axiologique. [Passage essentiel : le sensualisme stoïcien trouve ici sa portée morale. L'intellect doit à la fois voir au-delà de ce que voient les sens, et s'interdire de penser qu'il puisse y avoir une valorisation intelligente en dehors de celle de l'intellect lui-même].

60. Analogie classique entre la pensée correcte et la flèche bien tirée.

Livre IX

14. Banalité des choses qui passent.

15. “ Les choses ne savent ni ne déclarent rien d'elles-mêmes (*mète eïdota peri hautôn mète apophainoména*) ” : il revient à l'*hègèmonikon* de les faire parler.

Livre XI

2. Pour ramener les choses apparemment aimables à leur juste valeur, il faut les décomposer et les réduire à leurs parties, par exemple la beauté musicale aux notes. [Qu'est-ce qui permet d'en excepter la vertu, puisque l'âme qu'elle qualifie est elle-même une réalité décomposable ? L'exception faite ici doit apparaître alors comme une illusion volontairement consentie, qui sauve la valorisation exclusive de la vertu en oubliant sa réalité véritable. Ou alors, il faut prêter à l'âme l'unité infrangible de ce qui la qualifie].

3. La vertu est la qualité de l'âme prête à mourir, dans l'incertitude d'une dissolution ou d'une survie également possibles – qualité qui n'est bonne que si elle vient d'un usage autonome de l'*hègèmonikon*, et non pas d'un acte de foi incoercible comme chez les martyrs chrétiens.

4. De la nécessité de l'examen de conscience répété, sous le principe général du bien commun.

11. Ne pas se laisser troubler par les choses, mais les devancer en s'exerçant à les juger sans trouble pour minimiser leur influence.

12. La sagesse, fruit de la lumière du *noûs*, assure à l'âme l'unité et la cohésion d'une sphère, en lui évitant de se disperser dans ce qui n'est pas elle et ne dépend pas d'elle.

16. Se rendre “ indifférent aux choses indifférentes ”. [Synthèse de VI 52, IX 15, et XI 2].

19. Condamnation de quatre mauvaises tournures (*tropas*) prises par l'*hégémonikon* : 1/ se fier à l'imaginaire (*phantasma*) ; 2/ aller contre le bien commun ; 3/ prononcer des paroles qu'on ne tire pas de soi-même ; 4/ soumettre l'*hégémonikon* aux apparences corporelles.

22. Que l'âme reste chez elle et elle ne sera pas troublée.

23. Contre l'infantilisme de la crainte superstitieuse.

23, 28. S'exhorter par l'exemple.

34. Il en est de la mort des enfants comme de la moisson des blés.

36, 37, 38. [Trois citations d'Épictète]. La volonté est notre unique bien véritablement propre. La discipline de l'assentiment doit rendre permanente l'attention à la particularité des situations (à nouveau, comme en V 20, allusion à la réalité de l'exceptionnel).

39. La sagesse, santé de l'âme, doit produire d'elle-même l'accord des esprits.

Livre XII

2. La sagesse est une imitation humaine de la connaissance divine, qui voit l'intérieur des êtres au-delà de son enveloppe charnelle, qui est comme un vêtement trompeur. [N.B. “ Représentation ” traduit ici *skênè*, c'est-à-dire le théâtre, soit la comédie de la vie].

4. La folie est un dévoiement de l'amour naturel de soi : ne s'aimer soi-même qu'à travers le regard et le jugement des autres.

7. Préparer l'âme à la mort par la méditation du caractère éphémère de la vie.

9. Compter sur ses propres armes, intérieures, et non pas sur des adjuvants extérieurs. [N.B. 1/ L'image du poing fermé sert depuis Zénon à symboliser la représentation compréhensive ; 2/ Descartes voudra à son tour, dans le traité des Passions, enseigner à l'âme l'usage de ses armes propres, qui sont ses jugements].

13. Comme le veut Horace l'épicurien : *Nil admirari*.

16. Rectification du jugement sur les actions : c'est nécessairement que le méchant commet des fautes.

18. [Reprise amplifiée de 10]. Analyser le représenté pour en comprendre l'essence (*ti esti*). Il ne s'agit pas, comme en XI 2, d'une réduction du tout aux éléments, mais d'une distinction entre cause (*aition*), relation à sa fin (*anaphora*), durée (*chronos*).

19. L'âme est servie tant qu'elle ne connaît pas la liberté essentielle de sa pensée et ne la vit que sous une forme passionnelle.

22, 25. Reprise de II 15.

29. Voir 18. La saisie de l'âme est ce qui peut donner à l'âme son unité, et, sur le plan de l'action, la continuité.

31. On ne peut craindre la mort si l'on sait mettre tout le bien dans l'obéissance à la raison et à Dieu.

Éléments de physique stoïcienne dans les *Pensées* de Marc Aurèle.

Livre II

2. Tripartition de la constitution de l'homme : *chair, souffle* et *raison*. La physique justifie, et son intériorisation non livresque permet le mépris des deux premiers et le culte exclusif de la troisième.

3. Présupposant l'existence de relations causales, le hasard ne peut être que second par rapport à la nature, qui manifeste la providence divine par l'ordination des parties et le concours des éléments à la constitution et au fonctionnement ordonnés du tout. [N.B. Il y a une omission dans la traduction Gallimard : " Il y a en plus le nécessaire, ce qui est *utile* (*sumphéron*) à l'ensemble du monde]. Cf. Aristote, *Physique* II, 6, fin.

4. Chaque vie n'est qu'un moment partiel de la durée du monde, inscrit par ses limites dans l'ordre de celui-ci : l'enjeu n'est pas de mourir le plus tard possible, mais de faire dès maintenant le choix de la sérénité.

12. La mort est naturelle, et la conscience est adulte quand, ne considérant que ce qu'elle est physiquement, elle ne la craint plus. Elle reconnaît même son utilité dans l'univers (" Place aux jeunes ! "), et comprend que c'est la raison qui est ce qu'il y a de plus divin en l'homme. [Mais en quoi la raison est-elle plus divine si elle est elle aussi une partie matérielle décomposable ?]

14. La méditation de la nature du temps engendre l'indifférence à son égard : seul le présent et réel et il n'y a rien de vraiment nouveau car l'univers connaît un éternel retour (Grande Année).

Livre III

1. Le dépérissement (vieillesse) affecte la partie rationnelle avant les autres.

2. Tout ce qui dans la nature paraît accessoire (*épigignoménon*), voire contraire aux biens qu'elle engendre (signes de dégénérescence), s'inscrit dans son ordre et ajoute à sa beauté (*kallós*) pour qui sait le reconnaître. [Voir : Aristote, *Parties des Animaux*, I, 5, 644b-645a, cité par Gourinat, *De la Philosophie*, I, p.190]

3. La mort est universelle. [N.B. 1/ L'allusion au propos d'Héraclite cité par Aristote *ibid.* 2/ L'alternative suggérée entre une conception de la mort assez proche de celle d'Épicure et celle qui y voit la possibilité d'une félicité divine].

10. Petitesse de l'homme mortel.

16. Tripartition de l'homme : corps (*sôma*), âme (*psuchê*), esprit (*noûs*). La seconde spécifie les vivants parmi les corps, le troisième l'homme parmi les vivants. Leur correspondent – chez le vivant – les trois états d'âme : sensations (*aîsthêseis*), impulsions (*hormai*), dogmes (*dogmata*). N.B. Ce schéma physique sert immédiatement à des conclusions morales : 1/ La représentation est commune à l'homme et aux bêtes (ce qui suppose qu'il y a chez les bêtes une fonction psychique active analogue à celle de l'*hégémonikon* chez l'homme : l'âme des bêtes est elle aussi un souffle dont le mouvement va, depuis le centre de l'organisme, à la rencontre du mouvement externe produit par les corps. 2/ Chez l'homme, la soumission à l'appétit vital et sensible est de la *bestialité*. 3/ Il y a un usage impie de l'esprit qui consiste à l'ordonner à la recherche de “ ce qui est apparemment convenable (*ta phainoména kathèkonta*) ”, mais dans l'indifférence à la divinité et à la vertu [La “ patrie ” désigne sans doute l'univers].

Livre IV

3. “ Ou bien providence, ou bien atomes (*ètoi pronoia è atomoi*) ” : cette “ disjonctive (*diè-zeugménon*) ” est le dogme fondamental auquel renvoie toute la parénèse destinée à assurer la sérénité de l'âme. [N.B. Le raisonnement, exposé chez Épictète (*Entretiens*, Livre I, VI), reste ici implicite (voir IV 27). Le deuxième dogme, corollaire immédiat du premier est celui de la sympathie universelle, dont l'application à l'homme est que “ le monde est comme une cité (*ho kosmos hōsaneî polis*) ” : le cosmopolitisme stoïcien a une signification indissociablement physique et éthique.

4. Développement et explication du dogme cosmopolitique : la cité humaine est ordonnée par une loi commune qui est celle de la raison, ce qui n'est possible que parce que la raison vient à l'homme du reste de l'univers, dont elle est aussi le principe ordonnateur. Cela résulte de l'axiome déjà formulé par Aristote et par Lucrèce : “ rien ne vient du néant et rien non plus n'y retourne (*oudén gar ek toû mēdénos erchétaî, hōsper mēd'eîs to ouk on aperchétaî*) ”.

5, 6 et 14. Voir II 12.

9. La nature est un principe de nécessité (*ènankastai hē phusis*).

10. “ Tout ce qui arrive arrive justement (*dikaiōs*) ” : la notion de justice a elle aussi la signification indissociablement physique et éthique d'une conformité à l'ordre naturel nécessaire qui définit équivalement le destin et la providence.

21. Provenance de l'âme. Ce développement de IV 4 est un moment de méditation dubitative sur l'hypothèse d'une pérennité des âmes, définies matériellement comme corps aériens, destinés à retourner se fondre “ dans la raison séminale universelle (*eîs ton tôn holôn spermatikon logon*) ”. L'argumentation se fait par analogie, en considération des processus de génération et de croissance des corps, ce qui conduit à une “ division en matière et en cause (*diairésis eîs to hulikon kai eîs to aitiôdés*) ” : la cause paraît être ici ce qui fait de telle matière un certain corps. On pourrait penser à la cause formelle aristotélicienne si le stoïcisme n'était pas un matérialisme : d'après V 13, il semble plutôt qu'il faille identifier le “ principe causal ” à l'âme et le “ principe matériel ” au (reste du) corps, mais l'âme ne saurait être cause si elle n'était un corps. [N.B. Il n'y a pas de questionnement ni de réponse quant ce qui produit l'individuation de l'âme].

23. Voir IV 10.

27. Brève explication de l'argumentation sous-jacente à IV 3. Cf. Montesquieu : “ quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents ? ” (*De l'Esprit des Lois*, 1^{ère} partie, Livre I, ch.I)]

28. Voir IV 9. Le caractère (*êthos*) opère comme une nature. (Voir V 17).

29. Voir IV 4. La folie passionnelle est un exil hors de la vraie patrie.

34. *Fata volentem ducunt nolentem trabunt.*

35. *Panta rhei.*

36. Voir IV 4 et 21.

40. Hylozoïsme et sympathie universelle.

41. Citation paradoxale d'Épictète qui semble assimiler le corps animé au cadavre.

42. Voir IV 36.

43. *Autant en emporte le temps...*

44. *Rien de nouveau sous le soleil...* Voir II 14.

45. La causalité naturelle a la même nécessité intelligible que le raisonnement logique.

46. Citations d'Héraclite destinées à fonder l'exigence de vivre selon la raison sur la connaissance de la loi du devenir universel, à savoir la transformation de toutes choses les unes dans les autres.

Livre V

4. Voir II 12.

8. *Amor fati* : “ Il n'y a au total qu'une seule harmonie (*Holôs gar harmonia esti mia*) ”, qui est tout à la fois “ destin (*heimarméne*) ”, “ bonne marche (*euodia*) et réussite (*eupragia*) de Zeus ”. Passage important dans lequel l'analogie classique entre l'art et la nature sert à défendre l'idée que toutes choses sont soumises à la providence divine : chaque événement compose l'ordre du destin (point de vue diachronique et dynamique) de même que chaque élément compose l'ordre des corps (point de vue synchronique et structurel). N.B. la fin : une seule chose est comme un retranchement par rapport à la perfection de l'univers : le mécontentement de l'âme, qui détruit, mais en elle-même seulement cette perfection à laquelle elle pourrait s'associer intégralement par son consentement.

13. Voir IV 21. Thème de la mutabilité universelle, appuyé sur l'axiome ontologique de IV 4. N.B. Ce dernier sert ici à présenter la Grande Année comme succession indéfinie de périodes finies en tant qu'elles ont chacune un commencement et une fin, qui sont chaque fois un embrassement universel (*ekpurôsis*).

18. Voir IV 10.

23. Voir IV 35. N.B. La traduction Gallimard coupe bizarrement la deuxième phrase. Budé traduit plus raisonnablement : “ (...) presque rien n’est stable ; et, tout proche, voici l’abîme infini du passé et du futur, où tout s’évanouit ”.

24. La vie est courte mais cette brièveté fait partie de l’ordre universel.

30. La subordination mutuelle des êtres assure la sympathie universelle, dont la forme humaine est la concorde (*homonoïa*) au sein de la cité.

Livre VI

1. Comme Platon dans le *Timée*, Marc Aurèle affirme la bonté du principe divin de l’univers, mais contrairement à lui, il récuse l’idée que la matière pourrait résister à la puissance bienveillante du dieu : il n’y a pas dans le stoïcisme, comme dans le platonisme de séparation du monde et de la divinité ; ils sont comme les deux faces d’une même chose, le divin n’étant que la raison selon laquelle l’univers-dieu *se* modifie, même si la formulation ne peut aller sans une certaine dualité (voir VI 5).

4. Voir V 13.

9. Comme Nietzsche le redira longtemps après Aristote, il n’y a rien en dehors du tout : la nature est immanente.

10. Reprise du dogme de IV 3, appuyé cette fois sur une justification morale : le casuisme épicurien ôte tout sens à la volonté de se maintenir en vie ; celle-ci n’a de sens que comme consentement à un don divin.

15. Reprise de IV 43, assorti de l’invitation à dévaloriser ce qui n’a qu’une existence passagère.

17. Elliptique et mystérieuse définition du “ mouvement de la vertu (*hè tès aretès kinèsis*) ” – sans doute faut-il penser ici à la *methodicitè* de la réflexion rationnelle qui conduit à la sagesse – en tant qu’il est d’une autre nature que les déplacements dans l’espace auxquels les “ éléments (*stoichèia*) ” sont sujets, lesquels sont rectilignes ou circulaires, et, dans le premier cas, vers le haut ou vers le bas, comme dans la cosmologie aristotélicienne.

24. Que la mort soit simple dispersion d’atomes ou retour de l’âme à la raison séminale universelle, elle annule les distinctions sociales.

25. Macrocosme et microcosme.

36. Voir V 8.

37. Voir IV 43.

38. Reprise du thème de la sympathie universelle présentée ici comme une *amitié* entre les choses, au sens purement physique d’une cohésion assurant la coopération. N.B. La notion de tension n’apparaît pas dans le texte grec, mais bien celle de “ conspiration (*sumpnoïa*) ”, que reprendra Leibniz (*Monadologie*, § 61).

40. Connexion de la définition éthique de la sagesse humaine et de la connaissance physique de la providence divine. Marc Aurèle reprend ici l'analogie avec l'art dont se servait Aristote pour concevoir la notion de nature, et il applique à la providence la définition de celle-ci comme principe "interne (*éndon*)" de mouvement.

42-43. Rien n'échappe à la providence divine, tout concourt à son œuvre, même s'il y a le choix entre une manière folle et une manière sage de s'y trouver soumis.

45 et 54. Tout ce qui est partiel est un moyen pour le tout.

46. Uniformité de toutes choses.

57. Vivre conformément à sa nature propre, c'est vivre conformément à la nature du tout.

58. Voir IV 43.

Livre VII

1. Voir IV 44.

9. Unité et unicité du dieu-monde.

10. Mutabilité universelle.

18-19-23-25. Le changement comme moyen de la perfection de l'univers. 25 présente le cycle des générations comme un rajeunissement de l'univers.

32. Voir III 3 et VI 24.

47. La méditation de l'ordre cosmique est le moyen de purifier la vie. N.B. Il y a ici quelque réminiscence de la division cosmologique aristotélicienne entre le ciel, dont le mouvement astral "enveloppe tout dans sa course" (traduction Gallimard approximative), et le monde sublunaire de la génération et de la corruption. Mais pour le stoïcisme, le deuxième ne comporte pas moins de nécessité que le premier.

48. Marc Aurèle rapporte à Platon une thèse du pythagoricien Philolaos selon laquelle l'harmonie – qu'il s'agisse de la musique, de l'âme, ou de l'univers – naît des contraires. Ce principe doit commander la considération des contrariétés humaines.

49. Voir II 14 et IV 44.

50. Citation d'Euripide qui situe dans le ciel le lieu de retour de l'âme dans la conception alternative à la définition épicurienne de la mort. [N.B. Dans la cosmologie aristotélicienne, le ciel, ou le haut, était le lieu naturel des éléments légers, air et feu].

75. Voir II 3, IV 3.

Livre VIII

3. [Texte corrompu]. Opposition entre les puissants de ce monde, qui ont été de grands ignorants et donc des esclaves, et les sages, qui devaient l'autonomie (?) de leur *hégémonikon* à la

connaissance physique. La mention de Socrate est d'ailleurs paradoxale puisque, selon Aristote, il a ramené la philosophie de la physique à la morale.

5. Rien n'échappe à la nature universelle.

6. Universalité du changement et retour éternel du même. Voir IV 44.

7. Bonté de l'ordre universel. Pensée importante qui à la fois associe et différencie l'homme et les autres êtres : le propre du premier est d'avoir à accomplir de façon consciente, par le travail des représentations et la discipline de l'assentiment, ce qui s'accomplit spontanément mais non sans comporter la contrainte de certains obstacles, qui peuvent "entraver (*empodizesthai*)" les natures non-rationnelles, alors que rien ne peut empêcher la nature rationnelle dans son acte propre, le jugement. Ainsi la nature de l'homme l'inclut comme tout le reste dans la nature universelle (voir 5), mais la forme humaine de cette inclusion consiste à pouvoir y consentir lucidement ou à prétendre illusoirement s'en affranchir.

11. Questions de physique en vue du travail de la représentation par l'analyse (Cf. XII 10 et 18).

15. Comme disait Aristote (*Métaphysique*, A, 2), l'étonnement n'est que le commencement de la philosophie, et l'acquisition de la connaissance le supprime. Pour le stoïcisme, l'étonnement ne peut être qu'une passion liée à l'état d'ignorance.

18, 25, 37. Voir VII 32 et 50.

19-20. Finalisme universel : la nature de chaque être indique la fin qui lui est propre et son existence naturelle en est comme la reconnaissance, la manifestation effective. Il appartient à l'homme de reconnaître que jouir (*to hêdesthai*) ne saurait être la fin naturelle spécifique d'un être rationnel. N.B. La traduction de 20 est ambiguë : le finalisme est connoté par le verbe "vise (*estochastai*)", mais le mot "fin" être à prendre au sens de : cessation (*apolêxis*). Le sens paraît être que le bien auquel les choses concourent – les fins de la nature – dépassent ces choses, tout comme la fin de la balle lancée appartient au lanceur et non pas à la balle.

24. Réalisme physique.

27. Introduction du concept polysémique de rapport (*schêsis*). N.B. Gallimard a retenu la leçon *aition*, traduit par : cause. Budé retient la correction en *angêion*, qui signifie : vase. Le premier rapport est alors, plus clairement, la relation physique de l'homme à son environnement immédiat, son milieu de vie. Le deuxième est la relation implicitement physique et consciemment éthique au principe divin universel. Le troisième est la relation à la fois physique et éthique aux autres hommes, au "prochain".

34-35. Voir IV 29 et V 8. La nature rationnelle a le privilège de pouvoir se retrancher illusoirement de l'ordre du monde et de s'y réintégrer par le consentement volontaire au destin.

41. Voir 7. Le propre de la nature raisonnable est que rien ne puisse faire obstacle (*empodismos*) à son acte propre. N.B. 1/ Le début semble faire retour à un finalisme de type aristotélien, où le mal de chaque être est défini en fonction de sa nature propre, substantielle, comme ce qui fait violence à cette nature en la privant d'un certain bien. Marc Aurèle semble recourir à une notion du mal qu'exclut le naturalisme universaliste stoïcien. Or selon ce dernier, il n'y a qu'un mal véritable, qui est l'illusion que les obstacles causés par le destin sont des maux. Il revient donc

à la nature raisonnable d'annuler le mal en elle-même en renonçant à cette illusion. On peut donc lire cette pensée comme un raisonnement hypothétique : si l'on prend les obstacles pour des maux, en fonction de la nature de l'être considéré, on en viendra à concevoir le mal propre à la nature rationnelle, et par là-même la guérison de ce mal qui consiste à renoncer à juger les choses autrement que comme bonnes, mais en un sens du bien qui ne l'oppose pas à un mal qui en serait la privation, c'est-à-dire simplement comme nécessaires.

2/ En résulte un principe d'action : les obstacles à la volonté doivent être considérés comme des signes du destin qui invitent à renoncer à certains projets : l'obstination est contraire à la nature raisonnable. Il s'agit ici de la poursuite des " préférables ", c'est-à-dire des " choses moyennes " avantageuses (VI 45), laquelle ne doit jamais aller, selon Sénèque, sans " réserve ".

3/ L'image de la sphère présente la sagesse comme unité acquise et durable de l'âme. [On peut se demander si cette image ne livre pas le sens qu'il faut donner aux passages des Pensées qui évoquent une possible survie de l'âme : son indestructibilité ne serait pas une propriété native, puisqu'elle est matérielle et en cela décomposable, mais acquise, comme un fruit de la sagesse. Voir VIII 58, XI 12, et XII 3-4]

46. Voir 19-20, et l'application morale à la souffrance en VII 33.

50. Voir V 20 et VIII 41, VIII 15, VI 9, V 13, VI 40.

52. Utilité morale de la physique.

54. À rapprocher de VIII 27. La sagesse est affaire d'*inspiration*, au sens le plus littéral, tout à la fois physique et spirituel, du terme.

57. La pensée est définie comme un éclaircissement à partir de l'explication physique et expérimentale du jour par le rayonnement solaire. N.B. 1/ La traduction Gallimard est peu rigoureuse, substituant l'idée d' " écoulement " à celle d'épuisement (*ekchusis*), déjà mentionnée dans la première phrase : il s'agit au contraire de penser, moyennant, en grec, un jeu sur des verbes ayant la même racine **chu-*, un écoulement (*chusis*) qui n'est pas un épuisement, mais une tension (*tasis*). Nous parlons volontiers d'un *flot* de lumière, ou d'une *onde* lumineuse, mais à la différence d'une eau, ils ne coulent pas vers le bas le long des corps qu'ils rencontrent : le rayon reste, comme tendu en ligne droite, au point de sa rencontre avec le corps qu'il éclaire. L'épuisement par écoulement est la métaphore d'une pensée qui bute contre les obstacles au lieu d'en comprendre posément le sens.

2/ La dernière phrase semble étrangement prêter aux choses la capacité de " se priver " de lumière, et en l'occurrence, compte tenu de la phrase précédente, de son éclaircissement par la pensée. On peut comprendre que le soleil éclaire tout parce qu'aucun corps ne l'empêche d'éclairer sa surface, et qu'il doit en aller de même pour la pensée, c'est-à-dire qu'il n'est rien dont elle ne puisse connaître l'essence et comprendre le sens.

58. Voir VIII 7.

Livre IX

8. Unité du monde (voir VII 9). Les âmes des bêtes leur viennent de la division d'une unique âme animale, celles des hommes sont des parties d'une unique âme intellectuelle. N.B. Au sujet des premières Marc Aurèle utilise un verbe à l'aoriste (*dièirètai*, de *diàirein*, diviser) ; au sujet des secondes d'un verbe au parfait (*méméristai*, de *mérixein*, partager), comme s'il voulait insister d'un côté sur l'unité de l'origine, et de l'autre sur l'achèvement de l'individuation.

9. La *sympathie* cosmique (*sumpathéia*) découle de l'attrait mutuel des semblables. L'homme n'est qu'un cas particulier, mais en même temps exceptionnel, car la capacité d'être conscient de la sympathie ne va pas sans la capacité de l'ignorer ou de l'oublier. [Il est fait à nouveau mention d'une violence (*bia*) qui peut faire obstacle au rapprochement des semblables. En ce sens, la sympathie n'est pas universelle, car ce qui vaut pour les semblables ne saurait valoir pour les contraires. Mais sans doute faut-il replacer la sympathie à l'intérieur de l'*harmonie* universelle qui, d'après VII 48, a pour moyen non seulement la similitude, mais aussi la contrariété].

10. La production de son fruit par un végétal est l'analogue de la nature tout entière. [Même analogie dans certaines paraboles évangéliques, mais là en liaison avec l'affirmation d'une distinction ontologique du Dieu créateur et de la nature créée].

17. Indifférence morale des mouvements physiques de sens opposé. [On peut voir ici une réminiscence de la distinction aristotélicienne entre mouvement naturel et mouvement violent. IX 9 a montré que cette distinction n'était pas éliminée. Déjà pour Aristote, les mouvements naturels des corps lourds et des corps légers, et les contraintes mutuelles qui peuvent en résulter, contribuaient à un bien qui n'était pas leur bien propre, mais la cohésion de l'univers tout entier, et il ne leur prêtait aucun désir qui puisse être frustré].

19. Voir V 13.

25. Voir VIII 11.

28. Conception cycliste du devenir et alternative sur la providence divine. N.B. L'alternative est double : 1/ il y a d'abord celle du providentialisme et du casualisme atomiste ; 2/ au sein du providentialisme, il y a celle entre la préordination générale et l'ordination de chaque détail [lointaine anticipation du débat entre l'harmonie préétablie de Leibniz et l'occasionalisme de Malebranche]. Marc Aurèle paraît vouloir montrer avant tout que dans tous les cas, l'implication morale est la même : soit bénir l'ordre du monde ; soit s'attacher à la conscience d'être soi-même principe de conduite sensée au sein du hasard supposé être le fond des choses. [Mais on peut se demander si la certitude de pouvoir ainsi agir de façon sensée n'est pas le principal argument contre le casualisme : comment pourrait-il y avoir une action sensée et efficace sur des choses dont le cours serait, en son fond, fortuit ? L'intelligence effective de la conduite humaine, dont même les épicuriens font preuve, est alors la preuve de la providence divine].

33. Voir III 3.

35. Affirmation du retour éternel et saisissante anticipation du débat entre l'*amor fati* nietzschéen et le pessimisme schopenhauérien.

36. Voir IX 19. La mutabilité universelle affecte l'âme comme le reste.

39. Voir IV 3 et IX 28.

Livre X

5. Réduction de l'alternative ouverte en IX 28, en faveur de la préordination générale. Leibniz à son tour pensera que la substance (*hypostasis*) de toute chose implique de toute éternité tout les prédicats qui lui échoient (*sumbasis*).

17-18. Caducité universelle.

20-21 et 26. Voir VIII 19.

33. Voir VIII 41. L'exemple du cylindre est emprunté à Chrysippe.

35. La corruption physique des organes est la métaphore du vice de l'âme.

38. Le corps instrument de l'âme.

Livre XI

1. Propriétés (*idia*) de l'âme raisonnable : conscience, autarcie, vertu.

10. La nature comme art (voir VI 40 et Aristote, *Physique*, II).

20. La constitution naturelle de l'homme et ses implications morales.

27. Voir VII 47.

33. *Naturam sequi*.

35. Voir IV 4.

Livre XII

3. Voir XI 20, XI 12 et II 14.

5. Marc Aurèle s'objecte un problème de théodicée : le scandale causé par la disparition de l'homme sage et juste, donc véritablement pieux. La réponse consiste à annuler la difficulté en arguant de ce qui rend possible sa formulation, à savoir la possession de la raison qui est pour l'homme la principale marque de la bienveillance et de la justice divines. Celles-ci étant présupposées, reste à admettre que tout ce qui arrive est juste (IV 10) : la vertu stoïcienne se veut donc sans récompense. Il faut par ailleurs noter que l'objection n'est guère compatible avec l'affirmation du retour éternel ; d'où, sans doute, l'incise : “ s'il en est bien ainsi...”

10 et 18. Principe de l'analyse. N.B. La “ relation (*anaphora*) ” désigne ici le rapport de finalité.

14. Reprise modifiée de IX 28. L'alternative se complique ici du fait que la “ nécessité du destin (*anankè heïmarménès*) ”, “ ordre inflexible (*aparabatos taxis*) ”, se trouve, au rebours de la doctrine fixée par Chrysippe, distinguée de la providence divine, laquelle est en outre caractérisée comme “ pitoyable (*hilasimos*) ”.

21 et 23. Voir II 12.

28. La connaissance de la divinité relève : 1/ de la vision sensorielle [Réminiscence de théologie astrale ? En *Métaphysique*, E, 1, Aristote parlait des astres comme de “ ceux des êtres divins qui sont visibles ”] ; 2/ de la compréhension intellectuelle (*katalambanô*) à partir de l'expérience de la puissance (*dunamis*) des causes à l'œuvre dans le monde. Quant à la vénération d'une réalité invisible, elle est justifiée par le respect dont l'âme est l'objet.

30. Voir VII 9 et IX 8-9.

32. Voir X 17.

36. Voir II 14 et XII 5.