

## Epictète

Entretiens II, V, 4-17<sup>1</sup>

**Pascal Dupond**

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Au début du passage, Epictète rappelle ce qui est pour chacun l'affaire <ergon> principale de la vie – le seuil de la sagesse - : la distinction entre ce qui dépend et ce qui ne dépend pas de nous.

Ce qui dépend de nous : « la volonté » <proairesis> ou, comme le dit I, XXII, 10, « la volonté et les actes volontaires » <proairesis kai panta ta proairetika>, c'est-à-dire non pas un vouloir qui reste purement intérieur (et qui ne serait alors qu'un souhait ou une velléité) mais un vouloir agissant dans le monde

Ce qui ne dépend pas de nous : « les choses extérieures », c'est-à-dire selon I, XXII, 10, 858 « le corps et ses parties, les biens, les parents, les frères, les enfants, la patrie, et en général tous les membres de notre communauté » - mais aussi : le résultat de nos actes

Cette distinction permet seule d'avoir une compréhension juste de ce que signifient bien et mal : il n'y a de bien et de mal que « dans les choses miennes » <en tois emois> [I, XXIX, 4, 873 : « C'est une loi instituée par Dieu ; il dit : "si tu veux un bien, prends le en toi même" »]. Le bien et le mal ne sont que dans la disposition du vouloir. Le bien consiste à

---

<sup>1</sup> *Les Stoïciens*, t. II, Gallimard, collection Tel, p. 890, 891. C'est à cette édition, tome I et II, que se réfère la pagination des textes cités.

« [maintenir] la partie directrice de l'âme en accord avec la nature », la nature raisonnable de l'homme et la nature raisonnable de l'univers. Epictète le dit en 6 : la négligence est un mal, cela signifie : elle est contraire à la nature

Le bien est pour Epictète inséparable de l'utile comme le mal du dommage [I, XXII, 1, 857 : « Qui d'entre nous n'admet que le bien est chose utile, souhaitable, à rechercher et à poursuivre en toute circonstance ? » ; II, VIII, 1, 898 : « Dieu est utile ; le bien aussi est chose utile... »]. Il n'y a aucune différence entre le bien, notre bien et notre intérêt (II, XXII, 15)

Souvenir de Socrate qui montre à Polos que si l'injuste est « plus laid » <aischion> que le juste, il est aussi plus désavantageux.

Voilà ce qu'il faut « dire », voilà le théorème qu'il faut se répéter, car ce sont toujours nos jugements, explicites ou implicites qui nous font agir.

Cette distinction s'applique dans les trois domaines de la philosophie, assentiment, désir et action. Notre passage concerne son application dans le domaine de l'action.

Le souci d'Epictète est de rectifier les conséquences erronées que l'on pourrait tirer, pour l'action, du théorème selon lequel bien se trouve en ce qui dépend de nous : si les choses qui nous sont étrangères ne sont ni un bien ni un mal, nous pouvons, semble-t-il, les négliger, user d'elles, agir avec négligence.

Sans doute s'agit-il aussi de montrer que la doctrine du destin (établie par la physique) n'autorise pas l'inaction et que l'argument paresseux est invalide.

L'interlocuteur d'Epictète pose une question qui laisse entendre que, pour lui, l'indifférence des choses qui nous sont étrangères (qui ne sont ni un bien ni un mal) implique l'indifférence dans la façon d'user d'elles (qui ne serait elle aussi ni un bien ni un mal), et autorise ainsi la négligence dans l'agir.

Epictète répond que l'action est « bipolaire » : par son objet, la situation où elle s'inscrit, donc aussi par son résultat, elle tient des choses étrangères et elle est donc indifférente. Mais par son principe, elle tient de la volonté, elle nous est intérieure et elle est donc qualifiable comme bonne ou mauvaise. La négligence est un défaut du vouloir et elle est donc un mal.

Dans la mesure où son action réunit ces deux pôles, l'agent doit faire preuve d'attention, mais aussi de calme et d'équilibre – d'attention en tant que l'action est sienne par son principe, de calme et d'équilibre en tant que l'action inscrite dans le monde lui devient étrangère et passe du côté des choses indifférentes.

Cette distinction des deux pôles de l'action permet aussi de comprendre pourquoi la liberté et la moralité de l'agent sont inséparables : rien dans le monde ne peut faire obstacle à la qualité morale de l'action ou renverser la qualité morale de l'action que l'homme pose dans le monde ; une action ne sera jamais bonne ou mauvaise *malgré moi*, ou *malgré ma volonté*, elle sera toujours telle *par ma volonté* ; l'aspect par où l'action est qualifiable comme bonne ou mauvaise est aussi l'aspect par où elle est qualifiable comme libre,

sans obstacle ou entraves ; l'aspect par où elle est passible d'obstacles est aussi l'aspect par où elle cesse d'être qualifiable moralement.

Ce qui nous rend bon ou méchant dépend entièrement de notre volonté. Une action ne reçoit aucune qualification morale de ses effets ou de son résultat.

C'est une réponse à la tragédie. Dans la tragédie, ce n'est pas l'intention, c'est l'inscription de l'action dans le cours du monde qui la rend innocente ou coupable ; c'est toujours trop tard, quand les jeux sont faits, que le héros tragique découvre la qualité morale de son action. Pour le stoïcisme, c'est toujours dans l'intention ou le principe de l'action que réside la faute ou le bien ; le monde ne rend jamais fautive une action bonne dans son principe.

Il s'agit donc de partager l'action entre ce qui dépend et ne dépend pas de nous afin de rassembler notre attention sur ce qui dépend de nous.

Dire qu'une action est « eph'èmin » cela veut dire trois choses :

1/ elle relève dans l'agent d'une « causalité propre » qui appartient à l'homme comme à tous les êtres de l'univers : un cylindre ne dévale pas la pente de la même façon qu'un cône ; voir Cicéron, *De fato*, XVII-XIX, 488-490

2/ elle relève d'une spontanéité, causalité spécifique des vivants (ils agissent d'eux-mêmes <ex éautôn> selon leur nature

3/ elle relève d'une liberté, qui est un pouvoir d'agir conformément à la nature ou à la raison, ou bien contre la nature et la raison

A la différence de l'animal dont le comportement est régi par sa nature, l'homme relève de lui-même, la responsabilité de sa vie lui est remise [II, VIII, 21-23, 900] ; l'homme a le singulier privilège de pouvoir agir « contre nature » [Marc Aurèle (MA), *Pensées*, IX, 9, 1215 : il est étrange/terrible <deinon> que la partie intelligente puisse se retourner contre la nature]; il est donc aussi responsable de sa conformité à la nature ou à la raison.

Que signifie, pour l'homme, agir conformément à sa nature ?

II, VI, 9, 894 [Epictète cite Chrysippe] : « tant que l'issue est douteuse, je m'attache toujours aux objets les plus propres à me faire atteindre mes fins naturelles ; car Dieu m'a fait tel que je choisis ces objets... »

II, X, 5-6, 904 [citation de Sénèque] : « puisque nous ne prévoyons pas, il convient de nous attacher à ce qu'il est le plus naturel de choisir parce que nous sommes nés pour un tel choix »

II, II, 20, 887

*Manuel*, XXXII, 1123 : « ... tout ce qui surviendra est indifférent et ne te concerne nullement ; quelle qu'en soit la nature, il t'appartiendra d'en tirer un bon parti, sans que personne puisse t'en empêcher »

Voir aussi MA, IX, 31 : « ... que ton impulsion à agir, que ton action ait pour fin le service de la communauté humaine, parce que cela est pour toi conforme à ta nature »

1/ *vouloir* agir conformément à notre nature *raisonnable* et *sociable*

L'homme est une partie de la société (comme il est une partie du tout) ; il est apparenté à tous ceux qui comme lui, sont des enfants de Zeus ;

et c'est pourquoi il agit en vue de sa propre utilité en agissant en vue de l'utilité des autres (I, XIV, 17, 843 : celui qui prête serment à César promet de faire passer César avant lui-même ; celui qui prête serment à dieu promet « de faire plus de cas de soi-même que de toute autre chose » ; I, XIX, 11-14, 853-854 ; II, XXII, 20, 946)

2/ ensuite *délibérer* avec soin pour savoir comment agir ici et maintenant pour agir conformément à la nature [II, XVI, 15, 920], - en d'autres termes, déterminer en chaque situation le skopos, ainsi que les moyens qui sont à notre disposition pour atteindre ce skopos, selon la vraisemblance<sup>2</sup>,

3/ rester ferme dans la résolution prise,

4/ mais aussi infléchir l'action entreprise si un obstacle se présente (MA, VIII, 32, 1206).

Quand ces conditions sont satisfaites, l'action est achevée, quelle qu'en soit le résultat.

Le refus de la négligence dans l'action, c'est aussi le refus de l'argument paresseux ; la théorie du destin et la liberté humaine ne sont pas contradictoires..

La théorie de l'action a un fondement physique ou cosmologique qui est relativement discret dans les *Entretiens* (III, XXIV, 10, 1021 ; 92, 1030) – discret mais non absent : la connaissance du monde nous en révèle les détails, la grandeur, la beauté ; elle nous révèle la réalité du gouvernement divin du monde, elle nous fait comprendre notre place et notre rôle.

La physique stoïcienne se résume dans les propositions suivantes :

a/ Seuls les corps sont des êtres » ; tout ce qui agit est corps ; tout ce qui subit l'action d'un corps est corps

La proposition selon laquelle être = être un corps n'exclut pas qu'il y ait des incorporels : lorsqu'un corps agit sur un autre corps, il produit non un corps mais un effet incorporel ; être tranché ou être brûlé son des effets incorporels

b/ Les corps résultent de l'interaction de deux principes, un principe actif et un principe passif ; le principe passif est la matière, le principe actif est le logos ou dieu, cause première et générale. Ce principe actif est un principe intelligent et tout puissant, dont l'action n'est pas mécanique ou aveugle mais orientée selon des fins. La causalité des corps les uns sur les autres est une application et une diversification de ce principe actif général.

c/ L'être est intégralement rationnel : la matière ne fait pas obstacle à la raison ; la raison ne peut être limitée que par elle-même ; l'existence de

---

<sup>2</sup> Sénèque, *Des bienfaits*, IV, 33, 2 : « Nous ne pouvons jamais attendre pour agir que nous ayons 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 »

l'insensé ne contredit pas la rationalité du tout [I, XII, 16, 839, passage de connotation héraclitienne ; MA, VIII, 55, 1210 ; IX, 42, 1120]

d/ Il n'y a pas de vide à l'intérieur du monde ; le vide n'existe qu'à l'extérieur ; les corps sont donc reliés les uns aux autres sans rupture, sans interruption dans la propagation des forces et sans indétermination (d'où la divination : si tous les corps sont reliés entre eux et si la causalité ne connaît aucune solution de continuité, un événement peut en annoncer un autre, à la façon dont la position des astres permet de prévoir une éclipse) ; c'est pourquoi il y a sympathie, conspiration ou accord (I, XIV, 1-5, 842).

Cette cosmologie conduit à une théorie du destin <heimarmenè>, où se conjuguent deux propositions

1/ Rien ne se produit sans cause *antécédente* ; le principe de causalité est universel [Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, VII, 2-3 : « Le destin est un ordre, établi par la nature, de la totalité des événements qui se suivent les uns les autres et se transmettent le mouvement depuis l'éternité, leur dépendance étant intransgressible » ; Cicéron, *De la divination* I, LXI, 126 : « J'appelle destin ce que les grecs appellent heimarmenè, c'est-à-dire l'ordre et la série des causes, quand une cause liée à une autre produit d'elle-même un effet. Il s'agit là d'une réalité qui, de toute éternité, coule sans arrêt. De ce fait il n'est rien arrivé qui n'ait été à venir et, de la même façon, il n'arrivera rien dont la nature ne contienne déjà les causes efficientes. On comprend dès lors que le destin n'est pas ce qu'entend la superstition, mais ce que dit la science, à savoir la cause éternelle des choses, en vertu de laquelle les faits passés sont arrivés, les présents arrivent et les futurs doivent arriver » ; MA, V, 8, 1171 (destin = « somme de toutes les causes »)

2/ Tous les êtres sont liés dans la nature et ils interagissent constamment

La théorie du destin est donc l'affirmation de la validité absolue et universelle du principe de causalité, au sens d'une connexion des causes synchroniques et diachroniques

Mais la théorie du destin ne détruit pas la liberté et ne doit pas conduire à l'inaction.

La compatibilité de la liberté et du destin est établie par au moins deux arguments

a/ Chrysippe distingue deux sortes de causes, que l'on désigne, à travers la traduction de Cicéron comme les causes parfaites et les causes adjuvantes. Supposons qu'un cylindre et un cône soient, en haut d'une pente, soumis à une même impulsion (c'est-à-dire à une même cause antécédente), leur mouvement ne sera pas le même, car ce mouvement dépend de la nature de chacun de ces corps (l'un dévale la pente, l'autre tourne sur lui-même). Supposons que deux hommes, l'un sage, l'autre insensé, soient soumis à une même *phantasia*, par exemple un violent coup de tonnerre ; ils répondront à l'événement de façon tout à fait différente (l'un donnant, l'autre refusant son assentiment au jugement selon lequel « c'est un mal ») ; cette réponse dépend de leur nature, comme cause principale. Notre situation dans le monde comprend de multiples événements (comme le coup de tonnerre) qui vont être les causes de nos représentations, qui vont donc être aussi les causes ad-

juvantes de nos actes, mais non pas leur cause principale, qui est notre jugement, notre caractère éthique (lequel dépend de nos jugements), et même notre nature, qui est, en partie au moins, une *seconde* nature<sup>3</sup>. Et les stoïciens ne songent pas à dissoudre cette nature en événements qui la produiraient par leur interaction<sup>4</sup>

b/ Avant que les événements se réalisent et se révèlent nécessaires en se réalisant, ils nous apparaissent comme contingents ; nous jugeons qu'ils sont dans une certaine mesure en notre pouvoir, et à bon droit, au sens où les efforts que nous faisons pour éviter les uns et réaliser les autres font partie des causes efficaces des événements.

C'est exactement ce que Chrysippe appelle confatalité : puisque tous les événements du monde sont enchaînés, nous devons donner à l'événement que nous souhaitons (notre guérison) la prémisse rationnelle qui lui correspond (le traitement médical approprié). Le sage sait que le destin agit non pas seulement *dans* l'événement futur de notre guérison ou de notre mort mais dans l'action présente (appeler le médecin) qui est la cause ou du moins l'une des causes de l'événement à venir.

Les Stoïciens soulignent l'importance du présent [II, V, 13, IV, XII. 20, 1102) ; ils disent que seul le présent existe <uparchein>, alors que le passé et le futur subsistent <uphistanai><sup>5</sup>. Cependant le présent lui-même se résout par division en passé et futur ; quand il est considéré en lui-même, il se

---

<sup>3</sup> AG, NA, VII, 2 : « Quoi que ce soit un fait qu'en raison d'une structure nécessaire et fondamentale tout soit déterminé et enchaîné par le destin, cependant la nature des esprits est soumise différemment au destin suivant leur qualité individuelle ».

Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin* : « Le destin s'exerce différemment dans les différents événements dus au destin , puisqu'il agit par la nature propre de chaque être »

<sup>4</sup> E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, 1951, p. 193 : « Chrysippe arrête son analyse aux êtres individuels et qualitativement indivisibles dont le concert compose le monde. Il ne résout pas, comme le fait la science moderne, la nature des êtres en événements ; les corps restent pour lui les sujets et principes des actions »

<sup>5</sup> Arius Didyme, fragment 26 (Stobée, I, 106)

« Chrysippe définit le temps ; intervalle du mouvement au sens où on l'appelle parfois mesure de la rapidité et de la lenteur ; ou encore : l'intervalle accompagnant le mouvement du monde ; et c'est dans le temps que toutes choses se meuvent et existent. Toutefois le temps se prend en deux acceptions, ainsi que la terre, la mer et le vide : (on peut considérer) 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 le dit (présent) selon une certaine étendue. Il soutient que seul le présent existe, le passé et le futur subsistent mais n'existent pas du tout, selon lui ; de la même manière, seuls les attributs qui sont accidents (actuels) sont dits exister : par exemple, la promenade existe pour moi, quand je me promène, mais quand je suis couché ou assis, elle n'existe pas »

Sur la question du temps, voir aussi MA, V, 23, 1175-1176 et VII, 29, 1194

dérobe. Il faut donc comprendre que le présent qui importe, c'est le présent de l'action, le temps circonscrit par l'action que nous sommes en train d'accomplir. Cette attention au présent n'implique aucune dépréciation de l'avenir, car c'est en pensant à l'avenir qu'on s'y prépare ; mais elle exclut toute attente anxieuse de l'avenir<sup>6</sup>.

Il est vrai que le fait de donner à l'événement que nous désirons la prémisse appropriée (par notre action) ne garantit pas qu'il se produira comme nous le désirons : notre causalité n'est qu'un élément du réseau causal qui produit l'événement. Du moins avons-nous fait tout ce qui dépendait de nous ; le résultat est la part de Zeus et non la nôtre.

On peut même dire, au rebours de l'argument paresseux, que le destin favorise l'action en nous montrant que tout dans l'univers est soumis à une causalité intelligible et que nous pouvons commander à la nature en lui obéissant [MA, V, 20, 1175 : « ...ce qui obstruait ma route me fait avancer... » (cela s'applique particulièrement à l'art du navigateur, qu'Epictète évoque en I, I, 17, 809) ; X, 33, 4, 1229 : « Il y a bien des obstacles et des empêchements. Mais l'intelligence et la raison peuvent avancer à travers toutes les résistances, en se conformant à leur nature et comme elles veulent » ; Sénèque, *De la tranquillité...*, X, 4, 678]

Et même quand les événements nous sont annoncés par le devin comme nécessaires, même quand nous savons que notre propre causalité ne suffira pas à produire ce que nous désirons ou à écarter ce que nous voudrions éviter, nous avons encore à agir, au sens du choix de la manière dont nous allons nous comporter en présence des événements.

On voit ainsi insensiblement la discipline de l'action devenir discipline du désir. Unir l'attention de l'homme qui s'attache aux choses et le calme de celui qui y est indifférent, c'est unir discipline de l'action et discipline du désir

Au moment où nous préparons le voyage en bateau, c'est à la discipline de l'action d'opérer. Nous sommes enclin à nous conserver nous-mêmes ; nous allons donc choisir le pilote, les matelots, le jour, l'occasion propice, tout faire pour éviter les dangers du voyage. Mais il y a une tempête. Ce n'est plus à nous, c'est au pilote d'agir (et nous l'avons choisi avec soin dans l'éventualité d'une telle situation). Mais malgré les efforts du pilote, le bateau coule ; il n'y a plus alors à agir, à proprement parler, et c'est à la discipline du désir de prendre le relais ; il reste à consentir à la volonté de Zeus

Le sage donne son consentement aux événements tels qu'ils se réalisent, parce qu'il voit dans le cours des choses une nécessité rationnelle, du même ordre que celle que l'on attribue à une proposition mathématique : de

---

<sup>6</sup> Sénèque écrit : « Voilà pourquoi il n'y a rien qu'on ne soit tenu de prévoir. Plaçons nous d'avance dans toutes les conjonctures imaginables (*Ep*, 91-4)

même qu'un triangle a nécessairement trois côtés, un être qui est né doit périr ; un être qui est une partie de l'univers<sup>7</sup> a un espace et un temps limités.

I, XII, 15-17, 839 : « Et ici, où il s'agit de la chose la plus importante, de la chose capitale, de la liberté, me serait-il donc permis de vouloir au hasard ? Nullement. S'instruire, c'est apprendre à vouloir chaque événement tel qu'il se produit [...] c'est avec la pensée de cet ordre qu'il faut aborder les leçons, dans l'intention de ne pas changer le fond des choses <tas hypotheses> [les lois fondamentales du monde] (cela ne nous est pas donné et il n'y a pas mieux à faire), mais les choses étant autour de nous comme elles sont, de conformer nous-mêmes notre volonté aux événements » ;

II, VI, 9, 894 : « "... Mais si je savais que le destin veut que je sois actuellement malade, j'aurais la volonté de l'être" »

II, X, 5, 903-904 ;

II, XVII, 22, 927 : « ne veuille rien d'autre que ce que dieu veut <thele è a o theos thelei> » ;

IV, I, 89, 1050 : « J'ai uni ma volonté à dieu. Dieu veut que j'ai la fièvre, je le veux <Thelei m'ekeinos puressein ; kagô thelô>. Veut-il que j'ai tel désir ? Moi aussi, je le veux ; veut-il qu j'obtienne telle chose ? Moi aussi je le désire <kagô boulomai> » ; 98, 1051 : « mes tendances, mes désirs, mon vouloir, je les partage avec lui <sunormô, sunoregomai, aplôs sunthelô> » ;

M, VIII, 114, XXXI, 1122 : « ... te plier à tous les événements... » ;

MA, III, 16 : « ..., 1158 : « ... accueillir les événements et tout ce qui lui vient du destin... » ; X, 11, 1225 : « ... agir avec justice dans ses actions présentes, aimer le sort qui lui est présentement attribué »

Le lien, dans la sagesse, de l'indifférence et de l'attention s'exprime très souvent dans l'image du jeu, jeu de dés, jeu de balle ou jeu théâtral.

1/ Jouer aux dés, jouer à la balle ce sont des activités qui ne passent pas pour particulièrement sérieuses ou importantes, qui n'ont pas non plus d'autres fins qu'elles-mêmes, qui ne produisent rien que de « l'être ensemble » et qui conduisent, selon la façon dont nous les conduisons, soit à une interaction harmonieuse, soit à une interaction conflictuelle, selon que, par notre façon de jouer nous faisons de notre partenaire, soit un adversaire soit un ennemi.

Nous devons comprendre notre vie comme un jeu de balle ; la balle est indifférente, elle peut être plus ou moins volumineuse, elle peut être sphérique ou ovale, elle peut être remplacée par des dés ; l'important c'est de jouer et de bien jouer ; de même la situation, l'occasion de l'agir et même le résultat de l'action font partie des choses indifférentes ; ce qui est important, ce qui exige la plus grande attention, c'est la façon de lancer les dés ou la balle, c'est de bien jouer, pour « gagner », sans doute, mais aussi et surtout pour produire de l'être ensemble, pour créer un échange harmonieux avec les autres. Mal jouer, ce n'est pas perdre, c'est plutôt être « mauvais joueur », c'est-à-dire aller vers le conflit. Même l'action la plus modeste

---

<sup>7</sup> « ... je suis un homme, une partie de l'univers » : je suis aussi une partie de Zeus [I, XIV, 6 : « et si nos âmes sont ainsi liées à dieu et adhèrent à lui comme ses propres parties et ses fragments... » ; II, VIII, 11, 899 ; II, XVI, 33, 922

« matériellement » (jouer aux dés) peut être (par sa forme, par notre façon de jouer) soit un affrontement violent, soit une rencontre heureuse avec les autres et même une union à Zeus et un acquiescement à la raison universelle.

2/ Les stoïciens modifient la frontière qu'Aristote avait fait passer entre *technè* et *paxis*.

Pour Aristote, la *technè* se caractérise par une finalité externe, la *praxis* par une finalité interne ; la *praxis* produit certes aussi des effets dans le monde (si la cité est défendue par des citoyens courageux, elle reste libre, si les citoyens sont lâches, elle tombe en esclavage), mais sa fin principale est interne : elle perfectionne l'agent, elle est une imitation de la perfection divine. Et si la *praxis* est supérieure à la *technè*, c'est parce que la *technè* nous situe dans le monde sublunaire, alors que la *praxis* nous conduit déjà au delà. On peut donc dire que la distinction entre *praxis* et *technè* correspond dans une certaine mesure à la différence cosmologique entre le supra-lunaire et le sub-lunaire.

Les choses changent déjà avec les Cyniques : le travail se voit reconnaître une valeur intrinsèque, une valeur d'épreuve, d'ascèse, indépendant de ce qu'il produit ; il acquiert une finalité interne qui double sa finalité externe.

Les stoïciens vont dans le même sens : l'univers est intégralement rationnel, intégralement régi par le *logos* en toutes ses parties ; il n'y a plus à distinguer une activité plus ou moins servile dont la finalité est externe et qui est voué au contingent et une activité noble qui est à elle-même sa fin et qui nous fait passer au delà du contingent. Il n'y a aucune de différence de qualité entre les différentes activités nécessaires à la vie de la cité, celle du laboureur, celle du soldat, celle du roi. Toutes ont une finalité externe (le *skopos*) et une finalité interne (le *telos*) ; toutes sont indifférentes par la matière et trouvent leur perfection par la forme.

Si la sagesse est, comme le disent les stoïciens, pratique de la technique convenable, cette technique est comparable à celle du danseur<sup>8</sup> : le mouvement du danseur, sans perdre sa finalité externe (aller ici ou là) a aussi et surtout une finalité interne et ne tend qu'à sa propre perfection.

---

<sup>8</sup> Cicéron, *De finibus* : « La sagesse ne ressemble pas, croyons-nous, à l'art du pilote ou du médecin, mais plutôt, comme je viens de le dire, à un rôle de théâtre et à une danse ; le suprême de l'art, son achèvement, est en lui-même et n'est demandé à rien qui lui soit extérieur »