

Les Stoïciens **Introduction au stoïcisme**

Michel Nodé-Langlois

Philopsis : Revue numérique
<https://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.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

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'*authexousion* (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'accroche 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.

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.

Les parties de la doctrine

La tripartition stoïcienne de la philosophie en logique, physique et morale, est classique depuis Zénon.

Sextus Empiricus, grand représentant du scepticisme antique, écrit au 3^{ème} siècle que si cette division est reçue dans toute l'école stoïcienne – et même chez « quelques autres » par exemple les épicuriens –, l'ordre à suivre dans l'enseignement philosophique était objet de désaccord au sein de l'école, bien que la plupart commencent par la logique (*Esquisses pyrrhoniennes*, 11-13).

Diogène Laërce 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.

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 ». [L'exposition de la troisième semble prélude 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 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 (Hans von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 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.

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

La discipline de l'assentiment : 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 *dianoïa*, 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 fantasme 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.

La 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 fantasme, 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 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 ».

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, *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 <*tupôsis*> dans l’âme, c’est-à-dire une altération <*alloiôsis*> » (Diogène Laërce, PUF p.21). Ou encore « la représentation est une modification <*hétéroïôsis*> de l’âme » (Sextus Empiricus, AM PUF p.20). Sextus précise : « une modification du principe directeur en tant qu’affection <*peïsis*> mais non en tant qu’action <*énergeia*> » (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 elles. 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 elles.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr