# Recension de Muller, R., Les Stoïciens. La liberté et l'ordre du monde, Paris, Vrin, 2006 ; Benatouïl, T., Faire usage : la pratique du stoïcisme, Paris, Vrin, 2006 ; Laurand, V., La politique stoïcienne, Paris, PUF, " Philosophies ", 2006.

Olivier Renaut

▶ **To cite this version:**

Olivier Renaut. Recension de Muller, R., Les Stoïciens. La liberté et l'ordre du monde, Paris, Vrin, 2006 ; Benatouïl, T., Faire usage : la pratique du stoïcisme, Paris, Vrin, 2006 ; Laurand, V., La politique stoïcienne, Paris, PUF, " Philosophies ", 2006.. Revue de Métaphysique et de Morale, 2008, pp.426-430. 10.3917/rmm.083.0403 . hal-01661873

**HAL Id: hal-01661873**

**https://hal.parisnanterre.fr/hal-01661873**

Submitted on 12 Dec 2017

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

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

MULLER, R., *Les Stoïciens. La liberté et l'ordre du monde,* Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des philosophies », 2006, 290 p., ISBN : 2-7116-1813-7 ; BENATOUIL, T., *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006, 364 p. ISBN : 2-7116-1840-4 ; LAURAND, V., *La politique stoïcienne,* Paris, PUF, « Philosophies », 2006, 153 p., ISBN : 2-13-054150-X.

Un certain nombre d'études et de travaux collectifs[1] récemment publiés témoignent à la fois de la solide continuité et du renouveau fécond des études stoïciennes. Les trois ouvrages que nous présentons ici en témoignent par des voies diverses.

Présenter synthétiquement l'ensemble de la philosophie stoïcienne est la gageure que R. Muller (M.) fait et tient dans cet ouvrage, dans le cadre d'une collection destinée à présenter des figures de l'histoire de la philosophie surtout à l'usage des étudiants. Les difficultés qui empêchent de synthétiser la philosophie stoïcienne sont multiples, et rappelées dans l'Introduction. Le courant stoïcien rassemblant de nombreux auteurs, M. choisit de brosser dans un chapitre à part (ch. I) le tableau historique du stoïcisme selon la division commune qu'il n'omet pas de relativiser d'ailleurs, entre les trois périodes de ce courant (stoïcisme athénien, Moyen-stoïcisme, stoïcisme impérial). Une seconde série de difficultés tient à l'attrait que représente la notion de « système », dont les trois parties sont la physique, la logique et l'éthique. Véritable invariant dans l'histoire du stoïcisme, l'A. choisit d'en faire le plan de son exposé. Chacun des chapitres est donc organisé comme une exposition des principaux points de doctrine et des principales difficultés d'interprétation des domaines de la physique (ch. II), de la logique (ch.III) et de l'éthique (ch.IV). Il faut souligner que M. expose ces points d'une manière remarquablement claire. On peut néanmoins regretter que l'A. ne puisse pas citer davantage de textes, du moins y renvoyer plus systématiquement, dans l'édition classique de Von Arnim (*S.V.F.*) ou dans le compendium de Long et Sedley qui serait sans doute plus commode pour un étudiant.

Le fil directeur qui guide l'exposition des trois pans du système stoïcien est la problématique de la liberté, sur laquelle l'A. conclut l'ouvrage. Cette porte d'entrée dans le système stoïcien, que l'A. avait déjà explorée chez Platon[2], fournit une piste interprétative classique mais peu commentée en général, et s'avère effectivement féconde pour qui veut cerner le projet éthique du stoïcisme en l'articulant à sa physique. En effet, l'A. montre que les stoïciens ne se contentent pas de ménager un espace pour une forme de responsabilité morale dans l'action, en faisant coexister Destin et Providence, mais que la reconnaissance et l'acceptation de la rationalité cosmique constitue pour l'homme une raison positive d'agir ; certes la liberté humaine trouve dans la liberté du sage sa manifestation la plus connue et la plus paradoxale, mais elle est également en jeu dans l'activité technique et l'action politique.

La systématicité et la subtilité de la philosophie stoïcienne ne sont pas faciles à concilier dans un ouvrage de synthèse ; c'est ce que R. Muller réussit à faire, offrant au lecteur à la fois une introduction au stoïcisme, et un manuel de référence à partir duquel il devient aisé de replacer dans leurs contextes les points les plus importants de la philosophie du Portique.

À partir de l'ouvrage de synthèse de R. Muller, on peut aborder la monographie de T. Benatouïl (B.), *Faire usage : La pratique du stoïcisme,* qui prend comme point de départ

---

[1] Saluons notamment la nouvelle édition, avec supplément bibliographique et notices complémentaires, du fondamental ouvrage collectif édité par Jacques Brunschwig, *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 2006, 512 p. Un autre volume collectif, qui constitue un outil de travail très complet sur le Portique, l'avait précédé de peu : G. Romeyer Dherbey (dir.) et J.-B. Gourinat (éd.), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, 622 p.

[2] *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997, 375 p.

d'interprétation ce qui pourrait apparaître comme un point de doctrine concernant la seule partie éthique du système stoïcien. En effet, plutôt que d'étudier un concept particulier du système stoïcien, avec l'espoir d'éclairer la totalité du système par une de ses parties, l'A. a choisi la perspective suivante : lire le système stoïcien à partir de sa prétention à être *usé* ou *pratiqué*. La théorie stoïcienne se donne dans l'action, et cette solidarité de la théorie et de la pratique ne peut se faire que grâce à une certaine conception de l'usage qui lie organiquement l'utilisateur à ce qui est utilisé. Ainsi, la perspective choisie par l'auteur n'est pas seulement de savoir si le système stoïcien est une philosophie si exigeante qu'elle ne peut se pratiquer à moins que l'on soit déjà un sage, mais aussi de se demander ce qu'il y a de commun entre faire usage d'un outil, de ses membres, de la nature, de préceptes, d'une philosophie, et, à un niveau supérieur de conceptualisation, d'une philosophie en tant qu'elle élabore une théorie de l'usage. L'A. choisit donc de traiter le stoïcisme comme un courant, certes protéiforme, mais qu'on peut unifier justement grâce à ce remarquable esprit de cohérence pratique. Il s'agit de saisir l'esprit du stoïcisme en mettant en perspectives la distinction entre ancien et nouveau stoïcisme par exemple, ou en explorant les divergences parfois très profondes entre des auteurs précis (Sénèque-Posidonius ; Ariston-Cléanthe). Par ailleurs, l'auteur rappelle combien le stoïcisme ne peut être saisi qu'à travers une dynamique de construction qui commande ainsi de le comparer aux courants plus anciens dont les philosophes du Portique disputent ou revendiquent l'autorité (Socrate, Platon, Aristote) et aux courants concurrents (Epicurisme et Académiciens en particulier). L'ouvrage se divise en quatre parties relativement homogènes qui se superposent, chacune étant « une réinterprétation plus systématique » de la précédente (p. 16) : l'usage de la nature (1ère partie), l'usage de la raison (2ème partie), l'usage de la vertu (3ème partie) et l'usage des indifférents (4ème partie). En réinterprétant la division classique du système stoïcien (physique, logique, éthique) pour finir sur l'usage des indifférents, l'A. montre de manière très convaincante que le système stoïcien s'achève là où il commence : le stoïcisme est capable de faire d'une chose ordinaire, indifférente ou banale, le centre de la théorie en son entier.

La première partie établit subtilement deux niveaux d'analyse de la théorie de l'usage. Un premier niveau consiste à fonder la théorie du *bon usage* sur la loi universelle d'appropriation. Obéissant à la loi fondamentale de l'*oikeiôsis*, l'animal fait bon usage de ses organes ; à son tour et à un niveau plus élevé sur l'échelle des êtres, l'homme apprend à reconnaître le bon usage de son corps (une théorie que l'auteur appelle finalisme *a posteriori* p. 32-42). Mais un second niveau d'analyse intervient : l'homme ne limite pas à son corps le domaine de ce qu'il utilise : il fait aussi usage de l'animal comme instrument, comme un membre dans le cadre plus vaste de la nature. Cette théorie de l'usage montre que les stoïciens radicalisent la téléologie aristotélicienne : tout objet est à destination de l'usage de l'homme, grâce à l'intervention de la Providence. La cosmologie stoïcienne est comprise comme une téléologie emboitée, où tout est réductible à la valeur d'usage. L'originalité de cette analyse consiste en une interprétation renouvelée de la conception stoïcienne de la Providence et du Destin : sans être des justifications *a posteriori* de la domination humaine de la nature, c'est bien à partir de la pratique de son environnement que l'homme pressent l'existence de la Providence.

Comment alors combler la brèche entre le *bon usage* d'une chose que préconise l'ordre du monde et ce qu'on peut toujours soupçonner d'être une norme autoproclamée et non fondée, celle de la raison humaine ? C'est là qu'intervient le problème de l'*usage de la raison* comme faculté intellectuelle (p. 70-71). La deuxième partie de l'ouvrage repose sur une antimétabole (« les usages de la raison / la raison dans l'usage ») qui caractérise la singularité de la théorie stoïcienne à toujours théoriser à un niveau supérieur ce qu'elle fait. Tout d'abord, l'homme n'use pas de sa raison comme l'animal use de ses membres car il peut en *mésuser* (comme c'est le cas pour les passions, qui sont en un sens des mauvais usages de représentations

fausses et d'impulsions excessives de la raison qui les élabore et les avalise (p. 105)). C'est pourquoi l'auteur affirme que la pratique du stoïcisme est un effort d'établissement de la raison comme norme d'elle-même en un sens assez précis : "la loi est à la fois norme objective et naturelle de l'administration du monde, *et* la forme subjective de la motivation et du déclenchement de l'action humaine." (p. 120). Qu'il y ait identité entre norme objective et forme subjective de la motivation n'est pourtant pas donné et c'est à la fois en usant de sa raison et en comprenant ce qu'est l'usage en général que l'on cerne l'identité des deux niveaux de normativité, subjective et objective. À ce titre, l'auteur a raison de souligner que la notion clef de l'éthique stoïcienne est la *conséquence* ou la *cohérence* (p. 120-142).

La troisième partie de l'ouvrage en vient naturellement à la théorie de la vertu. La vertu, pourrait-on se dire, c'est la *perfection de l'usage de sa raison* : ainsi la vertu serait seulement une qualification de l'usage. Pourtant la vertu est susceptible d'être « utilisée » elle aussi. En effet, seul le sage fait un « usage permanent » de la vertu. Le système stoïcien se définit théoriquement et pratiquement comme une compétence qui s'étend à l'ensemble de la vie. La vertu est une disposition universelle ou générique au sens où elle est une sagesse de l'usage des choses qui s'applique à tout et sait faire usage de tout. Mais en même temps, en tant qu'on fait usage de cette vertu, il faut bien la définir comme une sorte d'adresse ou de tact. À la méta-disposition théorique du sage répond dans l'action une sorte d'attention à la singularité circonstanciée : une sagesse « maniaque » attentive à l'usage des indifférents (p. 181).

On sait comment le stoïcisme a été accusé d'être une casuistique douteuse, lorsque face à des indifférents, le sage préfère certaines choses à d'autres. En fait, l'A. montre dans la dernière partie de l'ouvrage que l'opération de « sélection » opérée par le sage est conforme à la théorie de l'usage précédemment développée : choisir un indifférent, c'est non seulement savoir l'utiliser, mais aussi en penser les conditions d'avènement pour qu'il devienne l'instrument de la vertu. L'ouvrage s'achève sur une étude de cas emblématique et à résonnance platonicienne : l'usage du vin. Il n'y a en fait qu'une seule règle : le sage ne doit *jamais* être identifié à un ivrogne. Le vin en lui-même est indifférent, ainsi que la quantité bue (il y a même une *vertu* attachée au comportement du sage pendant les banquets). Il faut simplement que le sage sache dans quelle condition il est pour lui convenable de boire, jusque dans des situations paradoxales où l'on prendrait pour de la démesure ce qui est en réalité une sagesse exemplaire.

L'ouvrage de T. Bénatouïl fait assurément entrevoir un autre visage du stoïcisme en accentuant sa dimension humaine, et peut-être au détriment du problème du divin et de la place du Dieu dans le système stoïcien. L'auteur montre que le stoïcisme ne préconise pas l'édification d'une citadelle intérieure que le monde alentour n'entame pas, mais que cette philosophie se construit comme une « pratique » du soi et du monde.

À l'instar des passages où T. Bénatouïl aborde le problème de la naissance des cités, du statut des lois positives relativement à la loi universelle de la raison, de l'apolitisme et du « cosmopolitisme » stoïcien, l'ouvrage de V. Laurand consiste à questionner l'existence d'une « philosophie politique » dans le système stoïcien, et à éclaircir l'apparente contradiction entre l'image galvaudée des sages stoïciens qui refusent de prendre part à la vie politique de leur cité et la prétention du système qui invente littéralement la notion de « cosmopolitisme » ou de « cité universelle ». *La Politique stoïcienne* reconstruit ainsi efficacement la question difficile de l'usage de la politique selon « deux visages : une face engagée dans le domaine des indifférents, une autre dans la vertu, dans laquelle la première se fonde et se structure » (p. 54). L'auteur enracine le problème de la politique stoïcienne dans la notion fondamentale d'*appropriation* (*oikeiosis*) (1ère partie), qui selon lui en constitue le fondement et sans doute aussi la clef. La naturalité de la loi qui pousse chaque individu à trouver ce qui lui convient peut se retrouver jusque dans la conception que les stoïciens se font de la justice ; l'*oikeiôsis*

est le « moteur secret de toutes les relations sociales » (p. 31-32). L'A. expose très clairement, notamment en confrontant le point de vue des stoïciens et celui des Académiciens, l'ambiguïté de la théorie qui fait dériver la justice de l'*oikeiôsis* : la justice oscille entre la philanthropie du sage, véritable vertu, et l'effort de tout un chacun (nécessairement insensé au regard du sage) à mener avec autrui une relation rationnelle en choisissant le préférable qu'est la loi positive de la cité. L'opposition entre la cité particulière et la cité des sages demeure pour autant bien réelle, et le cosmopolitisme paraît constituer un point de vue irréconciliable avec le particularisme des cités existantes ; la seconde partie de l'ouvrage (p. 59-120) donne ainsi un sens à cette opposition. L'auteur étaye l'hypothèse de l'inspiration cynique de la *République* de Zénon, en rappelant que l'image utopique et apolitique de la cité des sages n'est pas purement et simplement un refus de la politique humaine, mais peut-être aussi une manière provocante de rappeler que le sage appartient à un ordre politique plus haut, celui de la nature. La cité particulière n'est donc pas disqualifiée, elle est au contraire un objet d'attention particulier en tant qu'indifférent. L'auteur analyse longuement à ce sujet le problème de la propriété, dans ses dimensions naturelle et instituée (p. 100-120), et donne ainsi une solution éclairante à la manière dont on doit comprendre les différents usages de ce que l'on possède, selon la loi à laquelle on se réfère. Enfin, dans une troisième partie consacrée davantage à l'engagement politique des stoïciens dans leur cité, ou, ce qui revient au même, à trouver dans la politique un milieu adéquat pour l'éducation à la vertu, l'auteur montre de manière très convaincante aussi comment les stoïciens sont capables de renverser l'ordre attendu entre loi positive et loi naturelle : les stoïciens peuvent se livrer à une véritable « politisation de la nature » afin de faire de la cité un tremplin réel vers la sagesse. L'ouvrage de V. Laurand constitue une synthèse d'une grande qualité sur la politique stoïcienne (les références textuelles et bibliographiques très complètes sont utilisées avec parcimonie et rigueur), et d'une grande clarté : les thèmes généraux sont savamment mis en lumière avec des problèmes précis, et son analyse rend justice à la manière dont le stoïcisme se construit comme un courant dynamique, en dialogue perpétuel avec d'autres écoles.

Olivier RENAUT