



HAL
open science

Philosophie et sciences de gestion : A propos des stoïciens – la philosophie comme maîtrise de soi

Yvon Pesqueux

► To cite this version:

Yvon Pesqueux. Philosophie et sciences de gestion : A propos des stoïciens – la philosophie comme maîtrise de soi. Master. France. 2021. halshs-03227138

HAL Id: halshs-03227138

<https://shs.hal.science/halshs-03227138>

Submitted on 17 May 2021

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.

Yvon PESQUEUX

Hesam Université

Professeur du CNAM

E-mail yvon.pesqueux@lecnam.net / yvon.pesqueux@gmail.com

Site web esd.cnam.fr

Philosophie et sciences de gestion : A propos des stoïciens – la philosophie comme maîtrise de soi

Résumé

Ce texte est organisé de la manière suivante. Après une introduction consacrée aux précautions à prendre quant à l'usage de la philosophie, ce texte abordera successivement : une éthique à l'épreuve des siècles, les présupposés physiques et métaphysique de la morale stoïcienne, la morale stoïcienne, quelques éléments de discussion.

Introduction

Avant de commencer ce texte, il est important de distinguer le travail philosophique des attendus de la Raison utilitaire compte-tenu de deux arguments¹ :

- La philosophie comme référence ;
- La philosophie comme méthode (en particulier au regard de la primauté des approches de type psychosociologique).

La philosophie est en effet vieille comme l'humanité. Pour ce qui nous concerne, en tant qu'Occidentaux, celle dont nous avons gardé la trace remonte au VI^e siècle avant Jésus-Christ et le fait que nous en ayons gardé mémoire, montre toute l'attention, au-delà du bouleversement des formes matérielles des sociétés, que l'humanité porte sur les racines de sa pensée. Mais c'est aussi le cas dans d'autres parties du monde, en particulier celles des civilisations écrites qui gardent mieux les traces du passé comme la Chine avec Confucius, à la même époque.

Malgré le statut, variable selon les époques, de la philosophie dans la cité, elle n'a jamais prétendu, en tant que telle, changer le monde. Les contradicteurs à la perspective philosophique vont même parfois jusqu'à mettre en avant qu'elle ne sert à rien et que c'est elle qui caractérise son essence dans la mesure où elle s'est toujours prétendue désintéressée, d'où sa critiquable autoréférentialité. L'action quotidienne n'est pas dans ses préoccupations.

¹ Y. Pesqueux & B. Ramanantsoa, & A. Saudan & J.-C. Tournand *Mercurie et Minerve : perspectives philosophiques sur l'entreprise*, Ellipses, Paris, 1999

La figure du philosophe émerge ainsi comme celle d'un individu à l'abri de l'agitation du monde qui observe, pense, dialogue aussi bien avec de lointains prédécesseurs que des interlocuteurs qui leurs sont contemporains et qui, s'ils s'adressent à leurs pairs, destinent aussi leurs œuvres à tous leurs successeurs.

Formuler le projet que la philosophie peut apporter une réflexion fondamentale à la compréhension des sociétés, c'est affirmer qu'un dialogue fructueux peut se développer entre les philosophes et les citoyens. Même si leurs discours s'adressaient le plus souvent aux puissants de ce monde, ils ne se souciaient pas d'autre chose que de penser et c'est en cela que les citoyens se trouveraient concernés. Toutefois, ils travaillent aujourd'hui sans trop se soucier de philosophie et, en tous les cas, sans revendiquer de se réclamer d'elle. Et pourtant, les deux univers sont de l'ordre de l'activité humaine dans une sorte d'écho révélateur d'affinités et de réminiscences dont il vaut la peine d'étudier la nature et de sonder la profondeur.

Proposer la philosophie comme référence, c'est constater que les problèmes que se posent les philosophes ne sont pas seulement de l'ordre de ces « nuées » sans consistance qu'Aristophane mettait en évidence pour qualifier le produit de l'imagination de quelque rêveur, mais qu'il s'agit de bribes de l'aventure humaine. La distance qui sépare le philosophe de la société n'est peut-être pas aussi grande qu'il y paraît dans la mesure où ce témoin et narrateur des constantes humaines peut avoir quelque chose à dire quant aux pratiques à l'œuvre dans les sociétés et, qu'à ce titre, ce témoignage-là prend sens. D'autant que, dans la mesure où la philosophie ne se nourrit pas seulement d'elle-même mais aussi de l'activité humaine, elle peut à la fois servir de référence et, pour les philosophes contemporains, aller chercher dans sa confrontation avec la société, matière à réflexion sur l'activité humaine.

De leur côté, les citoyens peuvent saisir l'occasion d'enrichir leurs connaissances dans un double mouvement qui part de la philosophie pour aller vers les situations, la philosophie, comme science des sciences offrant une issue aux catégories réduites de la Raison Utilitaire, en replaçant leur quotidien dans un arrière-plan philosophique. Peut-être certains de ces citoyens, souvent pris par l'action quotidienne dans des pratiques instinctives, discuteront ainsi la primauté accordée à l'expérience empirique et aux prétentions des méthodes codifiées à ériger en science leur savoir-faire, trouveront-ils les ressources permettant de lire, sous un autre éclairage, ce qui se passe sous leurs yeux, dans leur esprit et donner ainsi un autre sens à leurs actions.

C'est bien en cela que la philosophie vient offrir une référence à l'action. La philosophie est ainsi apte à fournir des références valides dans le temps pour d'éclairer les conduites spécifiques par l'identification des ressources permettant de se confronter aux phénomènes. C'est ce qui permet d'éclairer la mise en œuvre de principes généraux en donnant corps aux valeurs d'une société comme lieu de coproduction de valeurs par interaction entre le citoyen et la société.

Il s'agit en effet de parvenir aux « fondamentaux », c'est-à-dire aux éléments qui permettent de comprendre comment nous pensons. Les sociétés contemporaines sont redevables des formes et des activités qui s'y développent. Mais il est difficile de les comprendre sans se confronter à ce qui marque la façon dont nous pensons les choses dans un univers de rigueur et de réflexion en évitant la superficialité. Il s'agit de valider le détachement de la pensée philosophique dans ce qu'elle possède de compréhensif. Aux contraintes de l'immédiateté, il est ainsi possible

d'opposer la transcendance des cadres philosophiques et donc, à l'objectivité supposée de la conceptualisation des pratiques, on peut ainsi proposer la rigueur de la réflexion philosophique.

Pour donner un exemple, il est ainsi possible de qualifier Aristote de « modélisateur » de la pensée occidentale, de formalisateur de notre « modèle à penser » là où Confucius tiendrait la même position pour la pensée chinoise. C'est en cela, qu'en miroir, la pensée d'Aristote et de Confucius aurait quelque chose à nous dire sur la manière dont nous pensons. Mais nous serions moins les fils appliqués d'Aristote ou de Confucius qu'ils ne seraient nos pères. Disons plutôt que des philosophes comme ceux-là, dégagés des contours de l'érudition - mais il en va aussi de Kant dans ce qu'il nous rend totalement légitime à nous, Occidentaux, la dualité « impératif catégorique - impératif hypothétique », ces philosophes-là donc sont moins les modélisateurs prescriptifs de nos modes de pensée et, finalement, des comportements qui en découlent, que les formalisateurs, à un moment donné et de façon plus ou moins totalement prédictive, de nos modes de pensée, au point que l'on raisonne encore largement aujourd'hui au regard des catégories qu'ils ont formalisées.

La philosophie est d'actualité dans un contexte qualifié par J. Bouveresse de « demande philosophique »² et qu'il pose de façon très polémique : « *la demande de philosophie n'a probablement jamais été aussi forte, mais c'est de moins en moins aux producteurs de philosophie « en gros » qu'elle s'adresse pour la satisfaire* » (p.19). La philosophie est une discipline rigoureuse que l'on ne peut convoquer ainsi comme simple alibi pour qualifier les actions « de » et « dans » la société car elle questionne les choses quant au fond. C'est pourquoi, si l'on admet que la philosophie a quelque chose à dire - et donc qu'il ne s'agit pas d'un simple alibi, c'est bien à elle qu'elle s'adresse dans sa vocation à mettre en perspective les concepts et les catégories qui sont celles face auxquelles les sociétés sont confrontées. Songeons, par exemple, au concept de responsabilité dont il est fait si large usage aujourd'hui.

Face à l'attitude que fustige J. Bouveresse dans *La demande philosophique* et pour tous ceux qui sont convaincus qu'il ne s'agit pas seulement d'un phénomène de mode, deux grands types de critiques sont à envisager :

- Celle qui voit dans le privilège accordé à la philosophie un phénomène caractérisant l'expression d'une crise plus profonde à relier au déclin des idéologies, des grands systèmes ou des « grands récits » religieux, en particulier pour tout ce qui concerne les impasses et les incertitudes de la politique que l'« économisation » de la pensée ne peut pallier malgré le moralisme affiché ;
- Celle qui voit dans la philosophie un alibi, en particulier qui trouve, dans les « impératifs éthiques » et leur mise en avant hypocrite, un moyen supplémentaire pour légitimer le pouvoir discrétionnaire au nom de valeurs psychopompes.

A côté de ces attitudes dont on peut néanmoins trouver une certaine « réalité », il existe une position plus raisonnée qui, sans être trop teintée de naïveté et sans négliger les positions précédentes, fait apparaître un authentique besoin de réflexion philosophique que le développement de la pandémie COVID-19 ne fait que confirmer.

² J. Bouveresse, *La demande philosophique*, L'Eclat, Paris, 1996.

Ce que la philosophie peut ainsi apporter à la recherche et à la compréhension des phénomènes n'aboutira que si deux grands types de préjugés théoriques, au-delà des remarques précédentes, sont dépassés :

- Il n'existe principalement que des attentes économiques ; c'est le lieu de l'« horreur économique » pour reprendre la thèse de V. Forrester, constat qui fonde soit le déclassement de la philosophie comme référence, soit un comportement étranger à toute autre perspective qu'économique ;
- La philosophie est un univers théorique, désincarné et abstrait ce qui, pour les uns, fait sa grandeur et sa légitimité et, pour les autres, la justification de sa disqualification.

C'est donc au-delà de ces deux préjugés que se construit la référence à la philosophie et ceci à partir de deux grands types de position :

- L'une, classique, qui part de l'exposition des principes fondamentaux de pensées philosophiques et leur confrontation aux sociétés en évitant l'écueil de l'érudition ;
- L'autre, plus originale, que l'on peut qualifier, à l'instar de Platon et de Socrate, de maïeutique ou encore plus largement d'herméneutique.

Dans le premier cas, au regard des citoyens, on fait le pari que la lecture de certaines oeuvres philosophiques puisse permettre de découvrir ou de redécouvrir le sens de certaines activités. Les textes philosophiques sont alors compris comme des sortes de récits d'histoires où les personnages sont des concepts et interprétés comme des métaphores des activités. La convocation de la philosophie offrirait ainsi le recul par rapport à l'essence et la substance des sociétés. Bien sûr, le choix tel courant philosophique exprime des options, mais la perspective proposée ici n'est pas celle de l'érudition. Il s'agit d'éviter ces débats-là puisque la proposition est ici celle de la référence et une incitation à leur convocation en laissant le citoyen libre de telle ou telle interprétation.

Dans le second cas, il s'agit de maïeutique. Rappelons que la maïeutique nous vient de Platon : « *Platon, dans le Théète, met en scène Socrate, déclarant qu'en sa qualité de fils d'une sage-femme, et lui-même expert en accouchement, il accouche les esprits des pensées qu'ils contiennent sans le savoir (149 A et suivants). Platon le représente mettant en pratique cette méthode dans plusieurs dialogues, notamment dans le Ménon* »³. C'est au nom de cette position qu'il est possible de faire de la philosophie une référence en précisant qu'il s'agit à la fois d'une posture et d'un enjeu de compréhension. En effet, face aux questionnements, les réponses les plus diverses sont apportées avec des références puisées dans d'autres disciplines. C'est à partir de « thèmes » que la maïeutique et l'herméneutique sont envisageables dans un univers où le thème lui-même, par le recours aux fondements qu'il suppose, justifie la référence à la philosophie.

Poser ainsi la philosophie comme un des fondements possibles de la réflexion sur la société montre en quoi ses « fondamentaux » ont quelque chose à dire dans un univers où, plus qu'ailleurs, on distingue « théorie » de « pratique ».

³ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1991.

Les stoïciens : la philosophie comme maîtrise de soi⁴

Une éthique à l'épreuve des siècles

L'appellation de « stoïcien » - ou de « stoïque » - est souvent attribuée à un être ou un comportement qui n'a rien de spécifiquement philosophique et qui pourtant est reconnu digne d'être admiré, célébré voire imité. La banalisation du qualificatif indique que cette morale stoïcienne a eu beaucoup d'influence dans la pensée occidentale, sur différents esprits d'écrivains, d'intellectuels ou d'hommes d'action. Les siècles n'ont apparemment en rien atténué la portée de certains enseignements du stoïcisme. Ce consensus général que suscite l'évocation du stoïcisme rendu aussi possible par le type d'écriture de nombreux stoïciens, d'accès apparemment facile, ne doit cependant pas dissimuler les interrogations suscitées par d'éventuelles contradictions.

Mais plutôt que de parler d'emblée de contradiction, il convient d'abord d'évoquer l'extrême diversité de la doctrine stoïcienne dans le temps comme dans l'espace. Les premiers stoïciens sont essentiellement athéniens ou orientaux. Ils apparaissent autour du III^e siècle avant Jésus-Christ, alors que le « stoïcisme impérial romain » se développa au II^e et au III^e siècle de notre ère. Les stoïciens les plus anciens accordaient une grande part à des disciplines comme la physique et la logique, que les derniers négligèrent partiellement au profit de la morale. Les personnalités de ces stoïciens furent très variées. Il suffit d'évoquer celles d'Épictète, esclave et de Marc-Aurèle, empereur romain, tous deux également stoïciens dans des situations politiques et humaines fort différentes pour souligner la diversité de leurs conditions. Le fait que la dimension morale et pratique l'ait emporté sur d'autres directions plus théoriques et plus spéculatives permet également de comprendre pourquoi le stoïcisme a pu être accessible au grand public, sans pour autant devenir réellement populaire. Il est resté pour l'essentiel l'apanage d'une aristocratie. Un tel fait explique l'accusation d'élitisme et d'égoïsme qui a été parfois portée contre lui, même s'il fut pourtant la première vision morale à avoir distingué deux types de sagesse.

Étudier le stoïcisme, malgré une difficulté supplémentaire liée au fait qu'il ne reste pratiquement plus aucun texte des premiers stoïciens (leur contenu ne nous est connu qu'à travers les critiques ou les commentaires qu'ils ont suscités), c'est donc d'abord reconnaître la richesse, mais aussi la complexité d'un ensemble philosophique qui a pris des formes très différentes et qu'on ampute parfois de sa part spéculative ou métaphysique. A cet égard, l'intérêt que l'on accorde aujourd'hui à la pensée stoïcienne, visible à travers la nouvelle publication de certains écrits dans des collections d'accès facile, peut susciter d'emblée quelques commentaires. Quel crédit attribuer à une attitude qui ne retiendrait du stoïcisme que quelques formules bien senties, sa seule dimension pratique, sans s'intéresser à ses présupposés métaphysiques ? Il en serait ici comme de l'utilisation que la société moderne et occidentale fait parfois de certaines doctrines orientales, retenues pour leur prétendue efficacité dans la vie quotidienne, considérées comme opérationnelles dans la recherche du bonheur, sans que ne soient jamais pris en compte leurs principes théoriques fondateurs très éloignés de nos repères traditionnels. Un tel usage, essentiellement utilitaire et intéressé, pragmatique, ne reconnaîtrait pas, dans les faits, l'essence

⁴ Voir aussi Y. Pesqueux & A. Saudan & B. Ramanantsoa & J.-C. Tournand, *Mercurie et Minerve*, Ellipses, Paris, 1999

véritable du stoïcisme à moins d'adopter cette attitude, cette fois encore orientale et bouddhiste selon laquelle la partie spéculative d'une doctrine ne serait que comme le radeau qui permet de franchir un fleuve : une fois la rive opposée atteinte, il n'a plus aucune valeur et mérite d'être abandonné au courant de la rivière. Il est vrai qu'un tel choix n'est pas aussi absurde qu'il paraît dans une perspective stoïcienne elle-même, tant la dimension pratique de cette oeuvre a pris le dessus sur le reste. Mais il convient cependant, pour dégager la véritable valeur et toute l'originalité de cette éthique, de la rattacher d'abord à ses présupposés physiques et métaphysiques.

Les présupposés physiques et métaphysiques de la morale stoïcienne

Les stoïciens s'accordaient pour distinguer trois parties de la philosophie, la logique, la physique et la morale, distinction que reconnaissaient déjà d'autres penseurs mais qui, chez eux, va prendre une importance spécifique. Ils différaient parfois dans la conception de la hiérarchie existant entre ces trois disciplines mais elles étaient, en tout état de cause, inséparables. Plusieurs métaphores étaient utilisées. La philosophie était parfois comparée à un verger dont la logique est le mur, la physique les arbres, la morale les fruits ; à une ville fortifiée dont le rempart est la logique, la physique et la morale les habitants et la constitution ; à un oeuf dont la coque est la logique, le blanc la physique et le jaune la morale ; à un animal dans lequel la logique est représentée par les os et les tendons, la physique par le sang et la chair, la morale par l'âme. Globalement, cette morale était cependant reconnue comme la démarche la plus fondamentale : « *La philosophie n'est pas autre chose que la méthode correcte pour vivre ou la science de vivre honnêtement ou l'art de conduire droitement celle-ci* »⁵.

Epictète dénonce ainsi un usage condamnable de la philosophie qui privilégierait l'érudition et la seule théorie. « *La première et la plus importante partie de la philosophie est de mettre les maximes en pratique, par exemple : « Qu'il ne faut pas mentir. » La deuxième est la démonstration des maximes, par exemple : « D'où vient qu'il ne faut pas mentir ? » La troisième est celle qui confirme et explique ces démonstrations, par exemple : « D'où vient que c'est une démonstration ? Qu'est-ce qu'une démonstration, qu'une conséquence, qu'une opposition, que le vrai, que le faux ? Ainsi donc, la troisième partie est nécessaire à cause de la seconde ; la seconde, à cause de la première. Mais la plus nécessaire, celle sur laquelle il faut se reposer, c'est la première. Nous, nous agissons à l'inverse. Nous nous attardons dans la troisième partie, toute notre sollicitude est pour elle, et nous négligeons absolument la première. Nous mentons en effet, mais nous sommes prêts à démontrer qu'il ne faut pas mentir* »⁶.

Mais cette morale, elle-même ainsi célébrée contre une conception essentiellement théorique de la philosophie, était impensable sans une physique, une étude de la nature qui en était le fondement : « *Il n'y a pas d'autre méthode plus essentielle pour parler des biens et des maux ou des vertus ou du bonheur que de partir de la nature en général* »⁷. Sans entrer dans des considérations érudites, il est donc nécessaire de rappeler quelques enseignements de la physique stoïcienne qui ont des conséquences sur le plan éthique.

⁵ Sénèque in G. Rodier, *Etudes de philosophie grecque, les stoïciens*, Vrin, Paris, 1957, p. 244

⁶ Epictète, *Manuel*, Garnier Flammarion, Paris 1966, p. 232

⁷ Chrysippe in G. Rodier, *op. cit.*, p. 245

Il faut d'abord se garder d'entendre par physique la démarche objective, rigoureuse, expérimentale et quantifiée que nous connaissons aujourd'hui. En fait, elle était plutôt l'expression d'une conception philosophique et métaphysique de l'ensemble des phénomènes naturels dans lesquels allait devoir s'inscrire et se développer l'action humaine. Certains critiques ont même prétendu que les théories physiques des stoïciens étaient implicitement et directement inspirées par leur conception morale et qu'elles n'avaient donc pas véritablement, à leurs yeux, de caractère objectif et spécifique. Qu'un lien de ce genre existât entre morale et physique est incontestable, mais cela ne signifie pas, pour autant, que les premiers stoïciens en particulier tenaient les conceptions physiques de la nature pour des simples fictions. Elles leur permettaient vraiment de rendre compte de la nature dont l'Homme n'est qu'un des éléments. Et pour déterminer la juste conduite de cet Homme, il était essentiel de connaître l'univers dans lequel il était amené à vivre.

L'Homme n'est qu'une partie d'un grand Tout, le microcosme d'un macrocosme. L'univers est composé de deux parties, un principe passif et un principe actif qui l'anime. Mais ces deux principes sont tous deux « corporels ». Il n'est donc pas question d'un dualisme comme chez Platon, d'une séparation entre deux mondes. La physique stoïcienne est en effet matérialiste. Il n'y a, pour les Stoïciens, de réel que ce qui est corporel car seul le corps est susceptible d'agir et de pâtir. De telles conceptions les conduisent à des affirmations parfois étonnantes à nos yeux. Le jour et la nuit, un mois, une année sont aussi des corps. L'été n'est en effet qu'un certain état matériel où la terre est réchauffée par le soleil. Mais Dieu et l'âme sont également matériels, puisqu'ils agissent comme le Bien et la Sagesse qui sont également capables d'actions et d'effets.

Le fait que tout soit matière permettait également aux stoïciens d'expliquer l'interaction que les différents corps parvenaient à exercer les uns sur les autres. Comme l'écrit G. Rodier : « *Tout corps est à quelque degré présent dans tous les autres, présent dans tout l'univers. Tout l'univers est immanent à chacun et chacun est immanent à l'univers* »⁸. Dans un tel matérialisme, la matière n'est pas passive mais active puisque les choses sont des êtres animés et vivants.

Le principe intelligible qui gouverne toutes choses est parfois décrit comme un fluide qui coule dans la chair ou un feu qui se répand partout : « *Dieu est un fluide se répandant à travers la totalité du monde ... Dieu est identique à la matière ou plutôt Dieu est une qualité inséparable de la matière et il circule à travers la matière comme le sperme circule à travers les organes génitaux* »⁹. Les stoïciens évitaient ainsi les difficultés soulevées par la référence au monde des Idées chez Platon ou à la finalité chez Aristote. Pour eux, la vérité est d'ordre matériel et corporel et n'est pas extérieure à une nature qui est régie par la nécessité universelle jouant le rôle qu'occupait la finalité chez Aristote.

Si l'explication reste purement physique, leur matérialisme diffère aussi de celui qui était défendu par les Epicuriens. Ces derniers voyaient dans la nature un mouvement d'atomes relevant du pur hasard, n'obéissant donc à aucun ordre nécessaire. La conception épicurienne se voulait d'une certaine manière, être une démystification de la nature. Pour les stoïciens, au contraire, le monde est semblable à un seul être animé, un animal doué de raison. Les qualités, la vie et la pensée

⁸ G. Rodier, article « les stoïciens, *op. cit.*, p. 260

⁹ *Les stoïciens : textes choisis*, PUF, collection « SUP », Paris, 1966, p. 57

sont, dès le début dans la matière, et la matière est ici assimilée à Dieu si bien que l'on pourrait parler d'une sorte de panthéisme. Comme l'écrit Marc Aurèle : « *L'univers entier n'est qu'un seul être vivant ayant un corps et une âme* »¹⁰.

La nécessité qui lie les choses entre elles engendre l'harmonie. Un texte célèbre d'un des premiers stoïciens, Cléanthe, *L'hymne à Zeus*¹¹, a parfois été interprété comme l'une des premières manifestations de monothéisme. Son auteur s'adresse à Zeus en des termes qui nous paraissent proches de certaines invocations religieuses plus modernes.

Même si un tel Dieu se confond avec la nature et ne peut donc être assimilé à celui de la religion judéo-chrétienne, la possibilité d'une telle évocation indique que la physique matérialiste des stoïciens impliquait une conception de la matière très différente de celle d'Epicure et de nos physiciens modernes. Pour les stoïciens, la physique sera ainsi le fondement de la morale, puisque l'action de l'homme s'exerce dans une nature rationnelle et gouvernée par Dieu. De ce point de vue, la physique est déjà sagesse. Il faut ajouter que, dans la mesure où la nature est rationnelle, l'union entre la vertu et le bonheur trouve une sorte de garantie dans la structure du monde naturel lui-même et elle est donc accessible à tous dans ce même monde, même si, comme on le verra, les stoïciens feront une distinction entre deux types de sagesse.

La morale stoïcienne

Le principe fondamental : l'accord avec la nature

Le principe fondamental du stoïcisme paraît bien être celui qui fut énoncé par Zénon : « *Vivre conformément à la nature* »¹², principe qu'il faut entendre d'une double manière, conformément à sa nature propre et à la nature conçue comme l'ensemble de l'univers. Tout être vivant tend à la conservation de soi et la morale se conçoit comme la confirmation de cette affirmation initiale. L'Homme étant par essence un être rationnel, il vit sa véritable vie à travers l'accord de sa nature et de sa raison avec la Nature et la Raison car la raison humaine n'est qu'une partie de la raison universelle. Cette adéquation « nature - raison individuelle et universelle » est source du Souverain Bien, l'union du bonheur et de la vertu. En fonction de cet optimisme éthique et ontologique fondamental, chez les stoïciens comme chez d'autres penseurs de l'Antiquité grecque, toute faute est une erreur et toute erreur est une contradiction. L'insensé, le passionné qui se détournent de la raison, submergés et étouffés par leur passion et leur sensibilité, ne peuvent, ici encore, qu'être malheureux et le sont dans la mesure où ils font un mauvais usage ou un usage insuffisant de leur raison. La faute est donc une erreur de connaissance, une perspective erronée sur le déroulement des choses et du monde.

La méthode employée

La doctrine stoïcienne est intellectualiste dans la mesure où le jugement détermine l'action, mais elle est également volontariste car la volonté contrôle le jugement. La méthode qui permet

¹⁰ Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, Garnier Flammarion, Paris, 1966, p. 75

¹¹ *Les Stoïciens*, La Pléiade, Paris, 1962, pp. 7-8

¹² Diogène Laërce, in *Les stoïciens, textes choisis*, PUF, collection « SUP », Paris 1966, p. 82

d'atteindre le Souverain Bien à travers l'acceptation de la nécessité universelle réside d'abord dans un bon usage de notre jugement qui manifeste l'autonomie de l'être humain. Une telle attitude repose sur une conception psychologique selon laquelle toute passion et toute sensation sont des jugements. Aimer un être, c'est juger qu'il est aimable. Or tout jugement est libre et dépend de notre volonté. Il nous appartient donc, si besoin est, de le modifier en sachant, avec Epictète que : *« Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les jugements qu'ils portent sur ces choses. Ainsi, la mort n'est rien de redoutable, puisque, même à Socrate, elle n'a point paru telle. Mais le jugement que nous portons sur la mort en la déclarant redoutable, c'est là ce qui est redoutable. Lorsque donc nous sommes traversés, troublés, chagrinés, ne nous en prenons jamais à un autre, mais à nous-mêmes, c'est-à-dire à nos jugements propres. Accuser les autres de ses malheurs est le fait d'un ignorant ; s'en prendre à soi-même est d'un homme qui commence à s'instruire ; n'en accuser ni un autre ni soi-même est d'un homme parfaitement instruit »*¹³.

La célèbre distinction entre les choses qui dépendent de nous et celles qui ne dépendent pas de nous permet aussi de confirmer que notre jugement est en notre pouvoir. *« Il y a des choses qui dépendent de nous ; il y en a d'autres qui n'en dépendent pas. Ce qui dépend de nous, ce sont nos jugements, nos tendances, nos désirs, nos aversions : en un mot, toutes les oeuvres qui nous appartiennent. Ce qui ne dépend pas de nous, c'est notre corps, c'est la richesse, la célébrité, le pouvoir ; en un mot, toutes les oeuvres qui ne nous appartiennent pas »*¹⁴.

Il ne faut considérer comme des biens et des maux que les choses qui dépendent de nous et être absolument indifférent aux autres. En cela réside l'indifférentisme des stoïciens, source de sagesse, mais également de nombreuses controverses et critiques. Il faut accepter avec résignation et sérénité tout ce qui survient dans notre vie dont nous ne pouvons être la cause et n'être affecté que par ce sur quoi nous pouvons agir ; ainsi nous vivons de manière rationnelle conformément à la droite raison qui correspond à notre nature et à la Nature. Ainsi, selon les célèbres formules d'Epictète, il faut « supporter » et « s'abstenir » et vouloir que les choses soient ce qu'elles sont et non comme on voudrait qu'elles fussent. *« Ainsi donc, à toute idée pénible, prends soin de dire : « Tu es idée, et tu n'es pas du tout ce que tu représentes. » Puis, examine-la, et juge-la selon les règles dont tu disposes, surtout d'après cette première qui te fait reconnaître si cette idée se rapporte aux choses qui dépendent de nous, ou à celles qui n'en dépendent pas. Et si elle se rapporte à celles qui ne dépendent point de nous, sois prêt à dire : « Cela ne me concerne pas »*¹⁵.

De telles devises et affirmations ont pu parfois paraître excessives et manifester une certaine insensibilité. Il n'y a pourtant aucun cynisme dans une telle attitude. L'« indifférence » n'est pas le but de la démarche, mais elle est le moyen d'être vertueux et d'atteindre le bonheur car elle traduit la reconnaissance de la nécessité universelle et son acceptation.

Une telle soumission à la loi universelle implique la reconnaissance de l'organisation rationnelle de l'ensemble des choses qui est, en tant que telle, positive, parce qu'elle est l'expression de l'harmonie universelle. Les jugements en termes de Bien et de Mal que l'être humain peut porter

¹³ Epictète, *op. cit.*, pp. 209-210

¹⁴ Epictète, *op. cit.*, p. 207

¹⁵ Epictète, *op. cit.*, p. 208

sur les divers événements qu'il peut vivre ne sont que relatifs et n'ont aucune valeur universelle. Comme le dit Marc-Aurèle : « *La nature se comporte comme un joueur qui lance une balle. Or quel Bien une balle trouve-t-elle à monter et quel Mal à descendre, ou même à être tombée ? Et quel Bien une bulle d'eau a-t-elle à se former ? Quel Mal à crever ?* »¹⁶. Ainsi, au regard du sage, vie et mort ne sont ni un Bien, ni un Mal mais la manifestation de la nécessité universelle qu'il convient d'accepter en tant que telle. De ce point de vue, les comportements du sage et de l'insensé apparaissent également déterminés : « *Le méchant ressemble à un acteur dont le rôle choisi d'après son caractère consisterait à blâmer la pièce qu'il entend. Le sage est comme celui qui pénétrerait si bien la pensée du poète qu'il inventerait son rôle en le jouant* »¹⁷. La liberté ainsi n'est pas la capacité de se détacher des déterminations, mais la prise de conscience et la connaissance de la nécessité. « *Souviens-toi que tu es comme un acteur dans le rôle que l'auteur dramatique a voulu te donner : court, s'il est court ; long, s'il est long. S'il veut que tu joues un rôle de mendiant, joue-le encore convenablement. Fais de même pour un rôle de boiteux, de magistrat, de simple particulier. Il dépend de toi, en effet, de bien jouer le personnage qui t'est donné ; mais le choisir appartient à un autre* »¹⁸. Le sage authentique qui n'est guidé que par la raison atteint l'ataraxie, état de sérénité, mais aussi d'indifférence à l'égard de tout ce qui survient, mais qu'il acceptera et supportera d'un cœur égal puisqu'il y verra l'expression de la nécessité universelle et rationnelle. Ainsi un acte apparemment négatif comme un crime est néanmoins positif s'il est envisagé comme expression de la nécessité universelle et il doit donc être accepté comme tel. « *Nous ne devons jamais nous indigner de ce qui nous arrive et nous devons savoir que ces événements mêmes qui paraissent nous meurtrir, contribuent à la conservation de l'univers et font partie de l'ordre qui assure la marche du monde et son déroulement régulier. Que tout ce qui a plu à Dieu plaise à l'homme* »¹⁹.

Les stoïciens admettaient cependant que cet état de sagesse dont on a pu mesurer l'exigence n'était pas accessible à tout être humain. Nous ne pouvons pas toujours connaître cette raison et cette nécessité universelles. Nous sommes ainsi conduits à nous déterminer et à agir en fonction de certains biens et maux que les stoïciens nommeront « convenables » ou « préférables » et que nous choisirons ici non pas en fonction de la nécessité, mais selon la probabilité. La prudence, connaissance des biens et des maux prend alors le relais de la sagesse.

La prudence permet en effet de déterminer un Bien relatif aux circonstances. La valeur d'un acte variera donc en fonction du changement de ces circonstances et ne sera que probable. Les choses convenables ou préférables sont conformes aux tendances naturelles de l'Être humain. Ainsi la santé satisfait au principe de la conservation de soi. Pour un malade, elle constitue donc un Bien. Mais le sage acceptera, d'une âme égale, santé et maladie qui seront toutes deux l'expression de la même Nécessité universelle et auront ainsi la même valeur. Il peut user de ses biens, mais en les situant à leur juste place : « *Sachons bien d'ailleurs que si des avantages de cette sorte se trouvent en notre possession, ils ne sont point partis de nous-mêmes ; qu'ils demeurent près de nous mais de manière que nous gardions la pensée qu'ils sont hors de nous ; même étant tout*

¹⁶ Marc-Aurèle, *op. cit.*

¹⁷ G. Rodier, *op. cit.*, p. 281

¹⁸ Epictète, *op. cit.*, pp. 213-214

¹⁹ Sénèque, *Lettre à Lucilius n°74 - Les Stoïciens*, Editions de la Pléiade, p. 796

proches qu'ils soient comptés au rang des objets dépendants et inférieurs dont nul ne doit s'enorgueillir »²⁰.

Certains commentateurs ont cru voir, dans la juxtaposition de ces deux morales, celle de la sagesse, l'atteinte de l'ataraxie, dans l'acceptation de la loi universelle et celle de la prudence qui permet de discerner entre certains biens et certains maux, une affirmation contradictoire. En fait, sans pouvoir ici résoudre ce problème, on peut constater que les stoïciens furent les premiers à introduire une distinction entre une morale théorique et une morale pratique, une morale réservée aux sages et une autre à la portée de l'ensemble de l'humanité et voir, dans une telle attitude, une preuve supplémentaire de leur réalisme.

Il faut aussi prendre en compte un aspect très important de la vision stoïcienne du monde, très actuelle. La vertu ne consistera pas nécessairement dans le fait d'atteindre le but que l'on s'est fixé. Ce but n'est pas la fin véritable de notre action, qui elle, justement, constitue la vertu : « *Le bon archer n'est pas celui qui a atteint les buts par hasard, c'est celui qui a fait pour les atteindre tout ce qui dépendait d'un bon archer* »²¹. C'est donc la fin de l'action qui en fait la moralité et non son but. Pour le stoïcien, la moralité tient avant tout dans l'attitude du sujet, dans l'autonomie de son jugement et non pas dans la matérialité de l'acte. C'est là une position que l'on pourra retrouver beaucoup plus tard dans un contexte très différent dans la réflexion kantienne sur l'importance de l'intention morale à la source de l'acte. Dans les deux cas, l'attitude morale de l'agent est déterminante par rapport à la matière de l'acte. La métaphore de l'archer offre aussi l'occasion de préciser la position stoïcienne par rapport aux conceptions platonicienne et aristotélicienne dans la mesure où elle a aussi été utilisée par ces auteurs. Le sage y est en effet comparé chez eux à un archer qui vise et atteint son but. Mais pour Platon comme pour Aristote c'est la cible, le but de l'acte de l'archer qui en représentait en quelque sorte la fin. Elle était la cause finale ou l'idée qu'il fallait atteindre et réaliser : « *Dans une telle conception, la primauté de l'être est affirmée sur l'action ... La métaphore adéquate de toute action est alors fournie par l'artisan, le démiurge, lequel doit toute sa valeur à la bonté du modèle et non pas du tout à son activité même* »²². Pour les stoïciens, l'activité tire sa valeur d'elle-même. La cause finale ou formelle aristotélicienne est moins importante que la cause motrice : « *La conduite du sage ne cesse d'exprimer sa propre perfection au lieu de prendre modèle sur quelque fin transcendante* »²³. C'est pourquoi les stoïciens utiliseront parfois une autre métaphore que celle de l'archer, celle du jeu de l'acteur et de la danse « *en ce sens que c'est en elle-même que réside sa fin et qu'elle ne la cherche pas en dehors d'elle-même, cette fin étant la réalisation de l'art* »²⁴. « *L'action et la danse sont choisies à cause de leur « finalité interne » c'est-à-dire qu'elles témoignent, opposées à la médecine ou à l'art de gouverner de la profonde méfiance du Portique à l'égard de tout finalisme* »²⁵.

Quelques éléments de discussion

²⁰ Sénèque, *op. cit.*, p. 795

²¹ G. Rodier, *op. cit.*, p. 289

²² V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris, 1953, p. 147

²³ V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 149

²⁴ Cicéron, « Des fins des biens et des maux », in *Livre III*, §7, *Les Stoïciens*, Editions de la Pléiade, p. 270

²⁵ V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 150

Le stoïcisme est une des doctrines morales qui a connu la postérité la plus durable. La figure du sage qu'il dessine est esthétiquement séduisante et de nombreux personnages illustres en ont constitué des matérialisations historiques et réelles. Certains exemples très divers peuvent ainsi être évoqués parmi d'autres : celui des héros cornéliens, ceux de certains préceptes de la morale cartésienne ou spinoziste, une figure poétique comme celle du loup de Vigny, dans son célèbre poème, mais aussi certains éléments de la doctrine de Nietzsche ou de Freud. A un niveau plus modeste, mais plus universel, on peut considérer que, sans le savoir nécessairement, tout être humain, à un certain moment donné de sa vie, retrouve partiellement et temporairement une attitude et un comportement stoïque ou stoïcien dans son acceptation d'événements tragiques de son existence. La puissance de séduction de la doctrine tient peut-être aussi au fait qu'elle est capable, par sa dimension fondamentalement pratique de s'adresser à des publics très divers et de fournir des préceptes directement utilisables dans la vie quotidienne.

Ces appréciations positives ne doivent pas pourtant dissimuler les critiques qui ont été adressées au stoïcisme dont certaines méritent d'être rappelées.

La psychologie stoïcienne a pu paraître parfois assez peu convaincante. Sa conception intellectualiste de la passion, qui est définie comme la conséquence d'un jugement ne correspond pas toujours à la réalité même de l'expérience des sentiments que nous éprouvons. L'idée qui lui est attachée selon laquelle nous sommes maîtres de nos jugements, qu'il nous est donc, à tout moment, loisible de les modifier voire de les inverser, est aussi sujette à discussion. La distinction entre les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent point n'est pas toujours aisée à définir. Existe-t-il un critère vraiment déterminant pour instaurer une telle ligne de démarcation ? Une telle distinction ne peut-elle servir d'alibi à l'inaction, voire à la lâcheté ? Le stoïcisme a parfois aussi été dénoncé comme l'attitude d'un sage qui aurait échappé aux maux de ce monde par la pratique de l'indifférence. La référence à une nécessité universelle, à une Providence divine ne risque-t-elle pas, sur le plan pratique, de conduire à une résignation généralisée voire à un fatalisme qui n'est guère propice à l'action ? La conception d'une nature aussi rationnelle et finalisée est-elle encore de nos jours, crédible ? La nature n'est-elle point pour nous un ensemble de phénomènes neutres et indifférents à la condition de l'Homme, qui interdisent de parler d'harmonie et de Providence ? L'idée d'une nature bonne qui conduit à l'acceptation de tout ce qui survient évoque la tentative d'explication du mal que l'on trouve dans les Théodicées du XVIII^e siècle qui justifiaient la compatibilité de l'existence de Dieu et du mal. La démarche stoïcienne ne paraît pas plus convaincante que ces discours métaphysiques d'une autre époque.

La conception du Souverain Bien des stoïciens qui les distingue de tout ce que l'on considère habituellement comme des biens dans la vie courante et qui fait qu'au fond, tout ce qui peut advenir dans l'existence est qualifié de positif pour peu qu'il soit vécu avec un esprit d'acceptation de la loi universelle, est-elle vraiment vivable et réalisable concrètement ? N'avons-nous pas besoin de ces biens intermédiaires auxquels nous ne pouvons être indifférents ?

Toutes ces objections pourraient conduire, en fin de compte, à voir dans le stoïcisme une attitude par certains côtés satisfaisante, temporairement efficace, un comportement que l'homme peut reprendre à son compte à certains moments de son existence lorsqu'il se trouve dans un état d'impuissance ou de servitude. L'une des figures les plus connues du stoïcisme n'a-t-elle pas été celle d'un esclave : Epictète ? Le stoïcisme serait donc la philosophie la plus adéquate pour supporter l'insupportable : l'esclavage sous toutes ses formes. Mais cette capacité en constituerait

aussi les limites. On pourrait ici évoquer un parallélisme possible entre le stoïcisme et le machiavélisme. Le machiavélisme, a-t-on pu écrire, est une doctrine politique pour des États faibles et des peuples en situation d'infériorité qui, incapables d'imposer la force, en sont réduits à user de la ruse. Le stoïcisme qui est différent du machiavélisme dans son contenu jouerait cependant un rôle comparable pour des individus désarmés devant un destin funeste et qui, consciemment ou non, ruseraient aussi avec eux-mêmes.

Ces critiques doivent être cependant relativisées ou nuancées. Et d'abord en prenant en compte le fait que les stoïciens eux-mêmes adoptaient une certaine liberté par rapport à leurs principes physiques ou métaphysiques et user d'un tel constat pour s'autoriser une lecture relativement libre de certaines de leurs affirmations. La liberté que certains stoïciens prennent avec leurs conceptions permet peut-être au lecteur contemporain d'avoir la même attitude à l'égard de leurs positions théoriques. Marc-Aurèle témoigne de cette liberté d'esprit en affirmant : « *S'il y a un Dieu tout est pour le mieux, mais si tout marche au hasard ne te laisse pas toi-même aller au hasard* »²⁶. « *Ou bien une nécessité fatale et un ordre immuable, ou bien une Providence inexorable, ou bien un chaos fortuit, sans administrateur. Si c'est une nécessité immuable, pourquoi résistes-tu ? Si c'est une Providence accessible à la miséricorde, rends-toi digne du secours de la Divinité. Si c'est un chaos sans direction, contente-toi, au milieu d'une telle agitation, de posséder en toi-même une intelligence à même de te diriger. Mais si l'agitation t'emporte, qu'elle emporte ta chair, ton souffle, tout le reste ! Ton intelligence, elle ne l'emportera pas* »²⁷.

Ainsi Marc Aurèle reconnaît-il implicitement, serait-on tenté de dire, que même si l'existence de la Providence et de la nécessité universelle ne pouvait pas être véritablement prouvée, cela ne devrait en rien changer le comportement rationnel de l'être humain et imposerait toujours la pratique de la philosophie. « *On dira : « à quoi me sert la philosophie, s'il y a un destin ? A quoi sert-elle, s'il y a un Dieu directeur ? A quoi sert-elle si le hasard commande ? Car d'un côté ce qui est certain ne peut être changé et de l'autre, l'on ne peut rien préparer contre l'incertain - En revanche, ou bien un Dieu a devancé ma décision et arrêté ce que je ferai, ou bien la fortune ne permet rien à ma décision » Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, Lucilius, ou plutôt si toutes, elles sont vraies, il faut philosopher ; soit que les destins nous enserrant de leurs lois inexorables soit qu'un dieu arbitre ait tout ordonné dans l'univers, soit que le hasard pousse et agite les choses humaines dans le désordre, la philosophie a le devoir de nous protéger. Elle nous exhortera à obéir au Dieu de bon gré, à la fortune avec opiniâtreté ; elle t'enseignera comment suivre le Dieu, supporter le hasard* »²⁸. De telles affirmations montrent bien que, pour les stoïciens, le critère essentiel de validité des représentations est celui de l'efficacité et leur domaine d'application, celui de la pratique.

Une pareille attitude autorise donc peut être aussi une reprise tout aussi libre de leur psychologie. On pourrait voir, dans leur volontarisme ou leur intellectualisme, une sorte de philosophie du « comme si », sans chercher donc à vérifier si, en dernière analyse, elle est totalement fondée sur le plan théorique, faire « comme si » elle l'était dans la mesure où elle peut générer des attitudes et des comportements positifs. Formuler ainsi l'hypothèse que ce ne sont point les

²⁶ Marc-Aurèle, *op. cit.*, p. 152

²⁷ Marc-Aurèle, *op. cit.*, p. 194

²⁸ Senèque, *Lettres à Lucilius n°16*, Garnier Flammarion, Paris, 1992, n° 599, p. 99

choses qui nous troublent, mais le jugement que nous portons sur elles, n'est-ce pas se donner un moyen de tenter de les transformer en atténuant les effets qu'elles peuvent produire sur nous ? N'est-ce pas se reconnaître un pouvoir qui, dans certains cas, loin de dicter une acceptation passive de la réalité, pourrait être le point de départ de sa transformation ? Distinguer entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend point, n'est-ce pas affirmer que l'Homme peut et doit définir les limites de l'exercice de sa responsabilité ?

De ce point de vue, on pourrait également effectuer des rapprochements avec certaines écoles psychologiques contemporaines comme l'école de Palo Alto mettant l'accent de façon parfois très optimiste sur la capacité de l'esprit à changer les choses en les considérant différemment et également trouver des rapprochements entre la philosophie stoïcienne et un certain constructivisme. La réalité n'est-elle pas aussi, d'un certain point de vue chez les stoïciens, le résultat de la construction de notre esprit, la conséquence du regard que l'esprit jette sur cette réalité ? Il y aurait donc là, en dehors de toute considération métaphysique et physique, un certain pragmatisme dans l'utilisation de l'optimisme stoïcien qui pourrait être d'un usage utile dans le monde de l'action et qui permettrait ainsi d'écarter l'objection de résignation et de passivité.

Quant au repli sur soi auquel conduirait le stoïcisme, il ne correspond pas non plus à la réalité de la doctrine. Si le stoïcisme conduit, d'une certaine manière, à la conquête d'une forme d'autonomie du sujet, celle-ci est inséparable de la communauté dans laquelle vit le sage. Mais les cités grecques se sont effondrées, elles ne sont plus désormais que les parties d'un empire. Aussi le devoir du sage ne s'exerce-t-il plus seulement dans le contexte d'une telle cité mais également à l'égard de l'ensemble de l'humanité. On a pu ainsi parler du cosmopolitisme des stoïciens qui en fait, non les citoyens d'une cité, mais les citoyens du monde. Certains textes l'attestent clairement : « *L'intelligence universelle est sociable* »²⁹. « *Bonheur de l'homme : faire ce qui est le propre de l'homme, c'est d'être bienveillant envers ses pareils, de mépriser les mouvements des sens, de discerner les idées qui méritent créance, de contempler la nature universelle et tout ce qui arrive conformément à sa loi* »³⁰. Les stoïciens ont renoncé à toute conception politique utopique de style platonicien : « *Ne t'attends pas à la République de Platon mais sois satisfait du plus petit progrès et ce résultat ne le considère pas comme une petite chose* »³¹. L'abandon de l'utopie politique ne peut-il être considéré comme un fait positif et l'importance accordée au plus petit progrès ne dessine-t-elle pas une conduite politique réformatrice qui peut paraître très féconde ?

La modernité et l'intérêt de l'attitude stoïcienne se vérifie également dans la conception générale de l'éthique qu'elle présuppose. On a vu que le comportement stoïcien n'était pas dicté nécessairement par la référence à des présupposés physiques. Il impliquait une grande part d'imprévu, d'incertitude dans l'action humaine, puisque la garantie métaphysique fondatrice n'est pas toujours assurée. Mais cette imprévisibilité se trouve aussi dans les conséquences de l'acte. Même s'il conduit à un échec dans la mesure où il n'aboutit pas au résultat espéré, sa moralité peut ne pas en être affectée. La valeur morale d'un acte réside en effet d'abord dans l'intention avec laquelle il est accompli et celle-ci n'est pas fonction nécessairement de la possession d'un savoir. C'est là en effet un des aspects les plus intéressants de la démarche

²⁹ Marc-Aurèle, *op. cit.*, p. 91

³⁰ Marc-Aurèle, *op. cit.*, p. 134

³¹ Marc-Aurèle, *op. cit.*, p. 152

stoïcienne dans la mesure où elle annonce, en quelque sorte, l'analyse kantienne qui fait de l'intention le fondement de la moralité de l'acte.

A cet égard, on pourrait voir apparaître dans le stoïcisme les prémisses de la constitution de la conscience morale et d'une morale de l'autonomie. La pratique de l'examen de conscience, fréquent chez les stoïciens, visible dans leurs textes, institue cette conscience comme garante de la moralité de l'acte et comme une sorte de tribunal intérieur. D'une certaine manière, le stoïcien se retire du monde pour juger. On assiste ainsi à une sorte de dédoublement de la personnalité, première étape de la constitution de l'autonomie de la conscience. La capacité à s'isoler du monde dans une citadelle entraîne l'appel à un modèle, référence apparemment extérieure mais intériorisée comme l'illustre ce texte de Sénèque : « *Fais toute chose, comme si Epicure te regardait* ». *Il est profitable, sans aucun doute, de s'être imposé un gardien et d'avoir quelqu'un vers qui tourner ton regard dont tu juges qu'il participe à tes pensées. Il est, bien entendu, de loin plus grandiose de vivre sous les yeux d'un homme bon et toujours présent, mais moi, ce dont je me contente, c'est que tu fasses tout ce que tu feras comme si quelqu'un te regardait : la solitude nous inspire tous les maux. Dès que tu auras progressé assez pour avoir en toi aussi le respect de toi-même, il te sera permis de renvoyer le pédagogue : en attendant, mets-toi sous la garde de l'autorité de quelques-uns, que ce soit Caton, ou Scipion, ou Lelius ou un autre par l'intervention duquel même les hommes perdus réprimeraient leurs vices, pendant que tu te transformes en celui en compagnie de qui tu n'oserais pas commettre de faute. Lorsque tu auras effectué cette transformation et qu'aura commencé d'exister en toi quelques considérations pour toi-même, je commencerai à te permettre ce que conseille le même Epicure : « Retire-toi en toi-même principalement au moment où tu es contraint d'être dans une foule »³².*

Il faut cependant se méfier d'affirmations trop radicales : s'il est vrai que, progressivement, la maxime de conformité à la nature devient celle de l'accord avec sa propre nature, celle de l'Homme, la référence à la nature universelle est toujours présente en arrière-fond. Parler d'autonomie absolue est donc excessif.

Cette pratique par les stoïciens de l'examen de conscience définit l'éthique comme un travail sur soi, une culture de soi, thème que M. Foucault reprendra dans ses dernières oeuvres et qui est développé dans les ouvrages de P. Hadot³³. Devant le déclin des grands repères métaphysiques et religieux, on peut considérer que cette conception éthique plus humaine, personnelle, plus modeste peut fonder une démarche tout à fait moderne. Au-delà des principes métaphysiques et physiques des stoïciens, au-delà même de certains principes de leur morale, l'idée fondamentale que l'éthique est avant tout un travail sur soi qui marque en quelque sorte l'émergence de la personne et du sujet éthique, est un thème qui peut nourrir, aujourd'hui encore, une réflexion pertinente.

Si l'on songe enfin à l'image traditionnelle du stoïcisme, on pourrait être tenté d'y voir une forme de sagesse éloignée des préoccupations intéressées de la recherche vaine du pouvoir sous toutes ses formes, une méditation sur la fuite du temps et l'approche irrémédiable et imprévisible de la mort, l'éloge du détachement et de l'indifférence, la condamnation des passions. Si le stoïcisme n'est interprété qu'à partir de telles considérations, on voit mal ce qu'une réflexion sur le

³² Sénèque, *Lettre à Lucilius*, lettre 25, Garnier Flammarion, Paris, n° 599, p. 148

³³ P. Hadot, *La citadelle intérieure - Introduction aux pensées de Marc Aurèle*, Fayard, Paris 1992

management pourrait en tirer. Mais la dimension concrète et réaliste du stoïcisme en fait peut-être, par ailleurs, un auxiliaire précieux pour une pratique de l'action et une réflexion sur cette pratique. Un chef d'entreprise ne doit-il pas, dans une certaine mesure, être stoïcien à sa manière ?

Il faut aussi rappeler que, par son principe d'acceptation de la loi naturelle, de la nécessité universelle et bienveillante, le stoïcien accepte le rôle que le destin lui a confié. Ce qui signifie concrètement qu'il n'a pas à rechercher une fuite devant le monde et, si le destin lui confie le pouvoir, il a le devoir de l'exercer d'une manière éthique et rationnelle et surtout pas à chercher à l'éviter. Marc Aurèle a ainsi assumé le pouvoir d'un empereur et a également été un « vrai » stoïcien. On vérifie ici la souplesse du stoïcisme qui révèle ses capacités d'adaptation, une morale qui peut convenir à des rôles très divers, à des situations elles-mêmes très différentes, l'important étant l'intention avec laquelle la fonction est accomplie.

On a déjà dit que certaines critiques adressées au stoïcisme lui reprochant passivité et résignation étaient injustifiées et on pourrait ici les reprendre en essayant de montrer qu'il y a, dans le stoïcisme, une véritable philosophie de l'action. En particulier, sa dimension volontariste et constructiviste déjà précédemment évoquée en fait une philosophie optimiste qui, bien loin de décourager ceux qui s'en réclament, les rendent aptes à affronter les vicissitudes de l'existence. De ce point de vue, le stoïcisme développe des qualités de courage, de résistance à l'adversité et non pas d'acceptation résignée mais de reconnaissance de la capacité de l'Homme à changer certaines situations. Ce volontarisme et ce constructivisme peuvent être des éléments tout à fait pertinents dans le cadre d'une philosophie de l'action.

Comment ne pas reconnaître que le pouvoir sur soi, le « travail sur soi » que le stoïcisme évoque à travers toute sa démarche éthique confère, à celui qui s'en réclame, des qualités de sang-froid, de maîtrise qui le rendent particulièrement apte à l'action ?

Enfin, pour faire justice du reproche d'individualisme qui est adressé au stoïcisme, et sans tenter un rapprochement trop hâtif et trop superficiel, on peut considérer que le cosmopolitisme auquel aboutit le stoïcisme et qui fait du stoïcien un citoyen du monde et non pas d'un seul pays ou d'une seule cité est peut-être, là-aussi, une conception qui peut favoriser un certain type de démarche favorable au développement de l'entreprise.