

« Les présences du stoïcisme au cours des siècles. Entretien avec J. Pià mené par M. Goarzin. »

Janvier 2015

L'entretien qui va suivre a pour objectif de discuter la réception des idées stoïciennes et de leur influence sur la réflexion éthique de l'Antiquité tardive à nos jours. Il s'agit plus particulièrement de rappeler quels sont les courants de pensée et les auteurs qui ont fait vivre l'éthique stoïcienne jusqu'à aujourd'hui, tout en précisant ce qu'ils ont retenu de la doctrine stoïcienne. Pourquoi le stoïcisme a-t-il pu toucher autant de personnes dans des contextes historiques si différents ?

Pour répondre à cette question, Jordi Pià, agrégé de Lettres et Maître de conférences en latin à l'Université Paris III Sorbonne Nouvelle, spécialiste de la philosophie hellénistique et romaine, plus précisément des rapports entre philosophie et religion d'une part, et philosophie et littérature d'autre part. Son premier ouvrage, *Une piété de la raison. Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial romain: des Lettres à Lucilius de Sénèque aux Pensées de Marc-Aurèle*, est paru en 2014. Rattaché au laboratoire d'antiquité et du Moyen-Âge de Paris III et membre associé du Laboratoire d'Études sur les Monothéismes, Jordi Pià a accepté de répondre à nos questions.

Maël Goarzin : Quand on présente l'histoire de la pensée stoïcienne, on s'arrête très souvent à Marc-Aurèle, qui a vécu au II^{ème} siècle après JC. Marc-Aurèle est souvent cité comme le dernier stoïcien à proprement parler. Que se passe-t-il à la fin du II^{ème} siècle, et pourquoi le stoïcisme, très présent au cours de la période hellénistique, disparaît, en apparence du moins, de la scène philosophique de la fin de l'Antiquité ?

Jordi Pià : L'empereur Marc-Aurèle (121-180), fut dès sa jeunesse influencé par la philosophie stoïcienne. Il fonda à Athènes des chaires impériales de philosophie, destinées à l'enseignement des grandes philosophies grecques (le platonisme, l'aristotélisme, le stoïcisme et l'épicurisme) et a laissé une sorte de journal philosophique personnel en grec, les *Pensées*. Au II^e siècle plus encore que le platonisme, le stoïcisme gagne des couches étendues de la population de l'Empire romain. Il occupe la première place dans philosophie de l'époque¹.

À partir du III^e siècle, le stoïcisme perd rapidement son influence au profit du platonisme et de l'aristotélisme, si bien que les ouvrages des premiers stoïciens sont de moins en moins diffusés dans l'Empire et qu'ils finissent par disparaître, comme en témoigne le néoplatonicien Simplicius au VI^e siècle après J.-C., qui ne dispose plus que des ouvrages d'Épictète.

M.G. : Malgré cet effacement du stoïcisme comme école philosophique, les doctrines stoïciennes restent présentes chez les auteurs de l'Antiquité tardive. En quoi, plus particulièrement, le stoïcisme influence-t-il la réflexion éthique des penseurs de cette période ?

¹ Je remercie Carlos Lévy et Thomas Bénatouïl pour leurs conseils, ainsi que Maël Goarzin et Konstantin Büchler pour l'échange très riche que nous avons eu.

J.P. : La réception du stoïcisme est l’histoire d’un paradoxe : alors que les Stoïciens louent la perfection organique de leur doctrine, affirmant qu’en changer un seul élément équivaldrait à la ruiner, l’influence du stoïcisme dans le monde occidental se fait sous une forme fragmentée. À l’exception du XVI^e siècle, c’est non comme système totalisant mais par des aspects ponctuels que la pensée stoïcienne frappera les esprits. C’est pourquoi, la diffusion de la pensée stoïcienne est de toutes les autres écoles philosophiques de l’Antiquité à la fois la plus importante et la moins bien reconnue.

Commençons par les auteurs chrétiens. En effet, dans l’antiquité chrétienne le stoïcisme n’est pas simplement abordé comme doctrine philosophique particulière mais souvent comme la philosophie la plus représentative de la sagesse païenne dont il faut montrer soit les convergences soit les différences avec le christianisme. C’est pourquoi on peut difficilement parler d’« influence stoïcienne » *stricto sensu*. D’une part, les allusions à des points de doctrine stoïciens sont souvent teintées de platonisme chez les auteurs chrétiens et, d’autre part, le traitement du stoïcisme s’inscrit dans une visée apologétique ou polémique : tantôt il est combattu comme une pensée impie, tantôt il sert de correctif aux autres doctrines, qu’il s’agisse des philosophies païennes ou d’autres doctrines chrétiennes jugées hétérodoxes. L’influence du stoïcisme se fait par conséquent selon des modalités très subtiles et complexes. Enfin, c’est surtout l’éthique qui retient toute l’attention des auteurs chrétiens : Saint-Augustin louait par exemple la vigueur avec laquelle Perse, poète satirique stoïcien, fustigeait les vices humains.

Les auteurs chrétiens, s’ils admirent le modèle du sage, ne peuvent admettre qu’il doive à lui seul sa perfection. Par exemple, Tertullien (vers 155 – 220) présente le stoïcisme comme un auxiliaire pour accéder à la vertu chrétienne. Dans le *De patientia*, il rappelle que cette vertu a été définie par les diverses écoles philosophiques mais qu’il faut chercher sa véritable nature dans le christianisme : elle ne repose plus simplement sur le bon usage de la raison par l’homme ; elle est un don du Saint-Esprit qui permet de combattre le démon.

M.G. : Pourriez-vous donner un exemple précis montrant la subtilité et la complexité de cette influence stoïcienne dans le christianisme ?

J.P. : L’« absence de passions » (*apatheia*) est sans doute l’une des doctrines de la philosophie païenne les mieux exploitées : elle suscite à la fois la fascination et la répulsion. Elle n’est pas simple maîtrise des passions (*metriopatheia*), elle implique leur éradication. Mais ce n’est pas non plus de l’indifférence ou de l’insensibilité, comme Sénèque ou Épictète s’attachent d’ailleurs à le montrer. Le sage n’est pas de marbre mais il peut éprouver de bonnes passions, comme la volonté, la circonspection ou la joie.

Ainsi Origène (vers 185-253) conçoit « l’absence de passions » comme « la protection de l’âme spirituelle » (*Exp. In Prov.*) ; il célèbre la suppression de toute passion qu’il cherche à identifier avec l’idéal évangélique du renoncement. Mais il apporte une nuance : le chrétien est *apathè* dans la main du seigneur (*In Ierem*) ; selon lui l’absence de passions procède de la grâce et ouvre sur l’*agapè*, l’amour inconditionnel de Dieu, qui lui est supérieure.

Clément d’Alexandrie (vers 150-220) souhaite « l’absence de passion » totale produite par l’amputation complète du désir. Il exclut très souvent tout penchant affectif à l’égard des réalités matérielles. Se pose dès lors la question de savoir comment « l’absence de passion »

peut être compatible avec la notion chrétienne de charité. Clément d’Alexandrie réproouve tout serrement de cœur et même la pitié (*eleos*), en tant qu’elle est la douleur provoquée par les malheurs d’autrui ; mais s’il retire l’aspect sentimental de la notion de pitié il garde le terme, en l’assimilant à la bienfaisance stoïcienne (*eupoia*) définie comme la « volonté de secourir autrui de ses souffrances ».

En revanche, les chrétiens latins semblent avoir plutôt rejeté « l’absence de passions » : Lactance (vers 250-325) se fait l’apologiste des affects (*affectus*) féconds en vertus et dans les *Institutions divines*, il traite de fous les Stoïciens qui ne se contentent pas de modérer les passions mais les détruisent. Ambroise (vers 340-397) préfère à l’ « absence de passions » la métriopathie, chère aux aristotéliens, en arguant, dans son traité *Jacob*, que la raison peut adoucir les passions, non les supprimer. Mais en même temps, il emprunte beaucoup de traits à l’ « absence de passion » stoïcienne pour dresser le portrait du sage : dans son traité *Jacob*, il fait l’éloge du sage qui ne s’attache qu’au bien moral et dans une page qui n’est pas sans rappeler la figure du cynique Démétrius dans le *De Providentia* de Sénèque, il nous dit que son bonheur ne sera entamé ni par les douleurs du corps ni par la perte de ses enfants.

M.G. : Qu’en est-il de Saint Augustin ?

J.P. : Saint-Augustin (354-430) constitue l’un des cas les plus complexes. Au moins jusqu’en 398, il trace le même portrait du sage dont il bannit la crainte et même la pitié. En revanche dans ses écrits ultérieurs, il substitue à l’ « absence de passions » qu’il condamne vigoureusement (in *Ioh. Tract.*), la notion de « passion bonne » (*eupatheia*) pour appuyer la thèse de la miséricorde de Dieu. Mais même dans ce cas, l’ « absence de passions » n’est jamais entièrement récusée puisqu’il en fait la vertu du saint dans l’au-delà. L’évolution de Saint Augustin s’explique par l’approfondissement de sa foi et aussi par la rencontre avec les pélagiens dont il combat farouchement la confiance en l’homme.

Par ailleurs, l’Évêque d’Hippone constitue un très bon exemple de la réappropriation néoplatonicienne et chrétienne du stoïcisme : si dans ses premiers écrits il manifeste de la sympathie pour le souverain bien stoïcien, le bien suprême fondé sur la seule vertu, il l’associe en même temps à la conception néoplatonicienne du bien comme étant transcendant et éternel et l’acclimate à la pensée chrétienne : le vrai bien est supérieur à la raison autarcique du sage ; c’est le Dieu chrétien qui peut seul assurer la tranquillité de l’âme humaine.

M.G. : On retrouve en effet un certain nombre d’aspects de la pensée stoïcienne dans le néoplatonisme, notamment dans le domaine de l’éthique. Comme vous l’avez montré dans le cas des auteurs chrétiens, l’ « absence de passions » est également reprise par les philosophes néoplatoniciens. Plotin, par exemple, reprend cet idéal stoïcien qu’il combine, dans le traité 19 (I, 2) *Sur les vertus*, avec l’idéal aristotélien de métriopathie, que vous avez également mentionné. Dans ce texte, qui explicite les différents types de vertus nécessaires à celui qui désire devenir semblable au dieu, l’idéal de métriopathie correspond à la première étape de la montée de l’âme vers l’Un, et l’ « absence de passions » correspond à la deuxième étape de cette ascension de l’âme, parvenue à l’Intellect et détachée de toute affection ou passion,

résultat de la purification par laquelle l'âme est passée. L'idéal plotinien du sage est donc en partie lié à l'idéal du sage stoïcien.

Dans la même perspective, le *Manuel d'Épictète* était lu et commenté dans les écoles néoplatonicienes, comme le montre le commentaire de ce texte par Simplicius. L'étude du mode de vie stoïcien et la mise en pratique de ce mode de vie par les élèves étaient considérées comme une étape nécessaire à l'étude de la philosophie platonicienne. Avant d'étudier Aristote et Platon, il fallait connaître et pratiquer le mode de vie philosophique, se purger de ses passions, ce que l'« absence de passions » prônée par l'éthique stoïcienne permettait de faire.

M.G. : À propos de l'aspect pratique du stoïcisme, Pierre Hadot dans ses *Exercices spirituels* et Michel Foucault dans *l'Herméneutique du sujet* et *l'Histoire de la sexualité* (tome III) ont beaucoup insisté dans leurs écrits sur l'importance de l'ascèse morale dans la philosophie antique, et plus particulièrement dans la philosophie stoïcienne. En quoi la pratique des exercices spirituels est-elle dans le christianisme et quelles sont les pratiques de soi que l'on retrouve à la fois dans le stoïcisme et dans le christianisme ?

J.P. : Pierre Hadot (1922-2010) emprunte à Ignace de Loyola la célèbre expression d'« exercices spirituels », méthode de méditation qui prend ses racines dans les pratiques de perfectionnement moral de la philosophie antique. Chez les Anciens, ces exercices ont pour objectif de réaliser la transformation de notre vision du monde et par là, celle de nous-mêmes. Ces exercices pratiqués aussi bien par les Stoïciens que par les Épicuriens ont une valeur à la fois morale et existentielle : ils engagent l'intellect mais aussi l'individu tout entier. Ce n'est pas un code de conduite mais une manière d'être. La réappropriation des exercices spirituels dans le christianisme y introduit une certaine attitude spirituelle, un certain style de vie qui ne s'y trouve pas originellement : on conçoit davantage la vie comme une forme d'entraînement. Par exemple, à partir du VI^e siècle, des versions chrétiennes du Manuel d'Épictète se répandent dans les milieux monastiques : même si on remplace Socrate par Saint-Paul et les citations finales de Cléanthe et de Platon par des citations de l'Évangile selon Saint Matthieu, la théorie de la discipline des désirs, des actions et des jugements, la célèbre distinction chère à Épictète entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous restent intacts et le *Manuel* devient un véritable bréviaire d'ascèse monastique, les moines étant particulièrement sensibles aux appels de rupture envers tout attachement aux objets et aux êtres. Le programme moral d'Épictète tendu vers l'acquisition de la liberté apparaît aux yeux des Chrétiens particulièrement approprié à une vie entièrement consacrée à Dieu, affranchie de toute passion et fondée sur le renoncement.

M.G. : Par exemple, quel type d'exercice est repris par les auteurs chrétiens ?

J.P. : L'une des pratiques de ces « exercices spirituels » est l'attention à soi-même (*prosochè*), l'attention à soi-même que l'on ne doit pas confondre avec l'égotisme, le narcissisme ou même l'introspection psychologique : le « moi » en question dans la philosophie antique ne correspond pas à la définition moderne de l'individu – qui fait une part importante à la psychologie. Il s'agit plutôt d'examiner si nos désirs, notre conduite et nos représentations sont conformes à la raison ou s'ils dérivent au contraire des passions. L'

« attention à soi » suppose une vigilance continue de nos pensées et de notre conduite : par exemple, pour Épictète l'analyse des représentations (*phantasiai*) doit s'apparenter au contrôle minutieux du douanier.

Ainsi, s'appuyant sur la version grecque d'un passage du Deutéronome (Deutér., 15, 9) : « Fais attention, pour qu'il n'y ait pas cachée dans ton cœur une parole d'injustice », Basile (329-379) réinterprète cette « attention de soi » à la lumière du platonisme et du stoïcisme : selon lui elle consiste à éveiller en nous les principes rationnels de pensées et d'action qui sont en nous (*In Illud Attende tibi ipsi*). Bien plus, l'« attention à soi » devient l'attitude fondamentale du moine. Dans sa *Vie d'Antoine*, quand Athanase (298-373) raconte la conversion du saint à la vie monastique, il se contente de dire qu'il se mit à « faire attention à lui-même » ; et Antoine mourant dit à ses disciples : « Vivez comme si vous deviez mourir chaque jour, en faisant attention à vous-mêmes et en vous souvenant de mes exhortations ». Cette attention suppose une continuelle concentration sur le moment présent qui doit être vécu comme le premier et le dernier.

L'« attention à soi » implique aussi la méditation et mémorisation des principes régissant la vie de chaque homme, comme en témoignent les *Pensées* de Marc-Aurèle qui, telles une sonate à thème et variations, étudient sous une forme et des angles différents un ensemble de principes de manière à les imprimer efficacement dans l'esprit de l'auteur. Chez les auteurs chrétiens, les dogmes philosophiques deviennent des commandements qu'il faudra constamment méditer et réciter.

Mais il ne faut pas non plus exagérer la portée de cette influence : celle-ci ne se manifeste que dans un milieu circonscrit, chez les écrivains chrétiens qui ont reçu une culture philosophique. Les « exercices spirituels » procurent une méthode, un mode de vie que les textes scripturaires à eux seuls n'auraient pu procurer. Ils font de l'humilité la première des vertus et supposent toujours le secours de la grâce de Dieu à la différence de l'ascèse morale des Stoïciens qui elle repose principalement sur le bon usage de la raison chez l'homme.

M.G. : Si l'on avance toujours plus dans le temps, la tradition stoïcienne a-t-elle eu une influence sur les penseurs du Moyen-Âge ?

J.P. : L'Antiquité a beaucoup légué au Moyen-Âge, mais ce sont Platon et Aristote qui occupent durant près de dix siècles la scène philosophique. La pensée du Portique était-elle donc morte ? Elle n'était pas complètement ignorée, mais elle n'était connue qu'à travers Cicéron ou Sénèque ; elle n'était plus une référence vivante. En ce sens, le Moyen-Âge semble marquer un recul du stoïcisme au profit de Platon ou d'Augustin. On peut dire que l'influence du stoïcisme est « partout et nulle part ». Le stoïcisme a laissé une empreinte si forte sur l'empire romain qu'il a marqué les Pères de l'Église. Cependant, comme on n'a qu'une connaissance très fragmentaire d'eux, leurs idées sont transmises largement par des penseurs qui ne sont pas stoïciens et usent très librement de leurs dogmes. On retient du stoïcisme son exigence morale exemplaire. La diffusion du *De officiis* de Cicéron et sa reprise dans de nombreux florilèges comme le *Moralium dogma philosophorum* de G. de Conches (vers 1080-1150) notamment, assurent la transmission de la morale du Portique. L'influence stoïcienne se retrouve cependant forte chez Abélard qui fait de Sénèque « le plus grand maître de morale parmi les philosophes ».

Dans les lettres de l'époque carolingienne, par exemple, on retient la dimension parénétiq ue des *Lettres à Lucilius*. Alcuin, clerc anglo-saxon, maître et conseiller de Charlemagne, utilise les notions chères à Sénèque, comme la grandeur d'âme ou la clémence. En même temps, ces notions sont déjà des lieux communs de la littérature.

M.G. : À la sortie du Moyen-Âge, qu'en est-il du stoïcisme ? Y a-t-il un regain d'intérêt pour ses doctrines ?

J.P. : La réception stoïcienne a pris un tour nouveau à la Renaissance : durant plus de deux siècles, le stoïcisme a hanté l'Europe moderne. Pourquoi ? Grâce aux progrès de la philologie et aux possibilités offertes par la diffusion imprimée. La redécouverte du stoïcisme et de manière générale des textes grecs et latins s'inscrivent dans le programme humaniste visant la constitution d'une mémoire fondatrice et collective : à travers le détour ou le retour aux sources antiques, l'homme aura accès à ce qu'il y a d'essentiel pour lui : la connaissance de soi. Pour ne donner que quelques exemples, en 1516 Ange Politien (1454-1494) offre une traduction latine d'Épictète, Antoine du Moulin (vers 1510-1551), une traduction française du Manuel en 1544, suivi de G. du Vair (1556-1621) en 1585 ; en 1559 apparaît l'édition princeps des Pensées de Marc-Aurèle par Xylander (1532-1576), traduit en anglais par Casaubon (1559-1614) en 1633. Les éditions et traductions des textes stoïciens prennent place dans un contexte de « guerres de religion » qui une nouvelle fois dépassent leur signification originelle : alors que le *Manuel* devient le texte clé du stoïcisme chrétien dans le camp catholique, Simon Goulart (1543-1628) mène une contre-offensive pour le camp calviniste en publiant la traduction des œuvres de Sénèque.

M.G. : Au-delà des traductions, quelle est la réception du stoïcisme chez les humanistes ?

J.P. : On distingue deux périodes dans la réception du stoïcisme : le premier humanisme (XIV^e et XV^e siècles) cherche chez les Stoïciens non un système complet de philosophie mais une morale. Dans son dialogue latin *Secretum*, Pétrarque (1304-1374) fait l'éloge du sage stoïcien mais en même temps, il considère que ce modèle n'est pas applicable à la vie humaine : pour lui, il incarne plutôt un idéal inaccessible qui du coup est incapable de pouvoir guider notre vie morale. En revanche, dans le *De tranquillitate animi*, titre emprunté à un traité de Sénèque, Alberti (1404-1472) célèbre la fermeté d'âme du sage et, à l'instar de Sénèque, il exploite les *exempla* romains qui, à ses yeux, sont utiles pour les Italiens dans les temps troublés de son époque.

Mais c'est le XVI^e siècle qui donne naissance à un nouveau stoïcisme chrétien : le néostoïcisme. À la différence du néoplatonisme, le néostoïcisme ne constitue pas une école philosophique nouvelle dont les membres se présenteraient comme les disciples fidèles de Zénon, mais bien un courant de pensée qui redonne vie à certains concepts stoïciens dans un contexte politique et religieux radicalement différent. Pour ses plus grands représentants, Juste Lipse (1547-1606) et Guillaume du Vair, il faut une philosophie à la religion chrétienne que l'on trouvera dans l'appropriation et le renouvellement de la philosophie antique. Le stoïcisme chrétien sert alors à combattre la tradition scolastique, son usage d'Aristote mais aussi la voie érasmienne d'une philosophie du Christ d'inspiration purement évangélique.

Mais là encore les humanistes, catholiques comme protestants, oscillent entre émerveillement et indignation : car si le sage sert à repenser le saint ou le martyr, si sa fermeté d’âme se révèle être puissante pour faire face aux calamités du XVI^e siècle, on condamne de manière virulente le suicide d’un Caton, l’ascèse morale qui fonde ses règles non sur la révélation mais sur la seule raison humaine, la valorisation de l’ « absence de passions » qui ignore les notions de miséricorde et de pitié, autant d’aspects que les nouveaux défenseurs du stoïcisme se devaient de critiquer, gommer ou réinterpréter à la lumière du christianisme.

M.G. : Pouvez-vous développer en quelques mots les exemples de Juste Lipse et de Guillaume du Vair ?

J.P. : Pendant cette période, la morale stoïcienne constitue un abri contre les aléas de l’histoire, ce dont témoigne Juste Lipse qui, le premier, tente une reconstitution cohérente de la doctrine et s’efforce de concilier le stoïcisme avec la pensée chrétienne : sa philosophie doit permettre à ses contemporains d’affronter la période difficile des guerres de religion qui ravagent l’Europe. Dans son *De constantia*, il reprend la notion stoïcienne de constance : c’est, selon lui, la vertu de celui qui compte d’abord sur ses propres forces et non sur celles d’autrui, le traité étant écrit pour son salut. On croirait entendre Sénèque qui, dans ses ouvrages, et, en particulier, dans ses *Lettres à Lucilius*, porte l’attention du lecteur sur ses seules potentialités intérieures. Mais Lipse acclimate la notion de constance au contexte politique de son époque : la constance prémunit le lecteur moins de la peur de la mort ou de la tyrannie, comme c’était le cas chez Sénèque, Épictète ou Marc-Aurèle, que de la tentation de la fuite. À travers la morale stoïcienne, l’humaniste flamand développe une nouvelle éthique profane conçue comme un complément à la moralité chrétienne et biblique.

La dimension éducative retient également toute l’attention des humanistes, aussi bien l’importance donnée depuis Panétius au progressant au détriment de la figure du sage, que les « techniques » et stratégies pédagogiques adaptées à ce nouveau public. En contexte réformé, l’aspirant à la sagesse ou *proficiens* (en latin) apparaît comme la figure antique du fidèle, situé entre l’animal et l’enfant, d’une part, le sage et le martyr de l’autre. Par ailleurs, Guillaume du Vair prétend redonner vie à des idées et à des pratiques tirées de la sagesse antique tout en inscrivant ce travail de traduction et de réécriture dans le cadre d’une foi dont les fondations ne sont pas remises en cause. Visant la purgation de l’âme dans une optique chrétienne, il emprunte aux Stoïciens la pratique de l’examen de conscience et lui donne une orientation proprement chrétienne : comme le montre Jacqueline Lagrée, spécialiste du stoïcisme au XVI^e siècle, l’examen de conscience reste une puissance de contrôle qui vérifie la conformité des actes avec la raison mais Dieu est introduit comme le destinataire ultime de cette pratique. Nous ajouterons cependant que ce mouvement est déjà présent chez Épictète puisque lui aussi conçoit parfois l’ascèse morale comme une forme de dévotion au Dieu cosmique : autrement dit du Vair exploite un aspect de l’examen de conscience qui était ébauché ou sous-jacent chez certains Stoïciens impériaux. Enfin, l’ascèse morale ne peut être accomplie sans le concours actif de Dieu, l’homme étant trop faible pour y arriver seul. Guillaume du Vair reprend ainsi le souci qu’avaient les premiers auteurs chrétiens de relier le perfectionnement de l’homme à la grâce divine mais cette fois-ci avec une différence majeure : il s’agit non pas

de polémiquer simplement contre la culture païenne mais de proposer une morale stoïcienne christianisée.

M.G. : Vous nous avez parlé des catholiques, qu’en est-il des protestants ?

J.P. : La Réforme est également à la recherche d’une éthique appliquée, capable de cibler les inquiétudes quotidiennes d’un public laïc dévot avec des exemples concrets et parlants. C’est le cas d’Agrippa d’Aubigné (1552-1630) : l’auteur des *Tragiques* contracte une dette considérable à l’égard du Portique ; il connaît et médite Cicéron, Sénèque, le *Manuel* d’Épictète mais aussi Diogène Laërce. Agrippa d’Aubigné s’inspire de l’impassibilité du sage stoïcien pour rendre hommage à l’inhumaine énergie du martyr ; ce qui le frappe dans la morale stoïcienne c’est l’exaltation de la liberté et du courage. Alors qu’Henri III presse Bernard Palissy, réformé enfermé à la Bastille, d’abjurer sa foi, ce dernier oppose au prince asservi à la Ligue son inaliénable liberté : « Car je ne sais pas craindre puisque je sais mourir ». C’est la réplique d’un vers de l’*Hercule furieux* (« *Quis mori scit, cogi nescit* » « Qui sait mourir a désappris à servir ») et qui rappelle une expression des *Lettres à Lucilius* (« *Qui mori didicit, seruire dedidicit* » « Qui a appris à mourir a désappris à servir »). Les suicides pourtant d’un Caton ou d’un Socrate ne constituent pas des *exempla* car aucun d’eux ne fondent leur mort sur la foi révélée. Cependant, en des temps troublés, face à la déliquescence de l’Église catholique selon les Protestants, le stoïcisme offre quelques règles de conduite utiles, comme l’affirmation de notre liberté ou le repli dans notre âme, forteresse intérieure inexpugnable.

M.G. : Quelle est l’influence du stoïcisme sur un penseur aussi célèbre que Montaigne, au XVI^e siècle ?

J.P. : Refusant de s’enfermer dans une école philosophique particulière, Montaigne (1533-1592) est profondément marqué par la méthode critique des Sceptiques, contraire à toute forme de dogmatisme. C’est pourquoi il retient du stoïcisme moins l’enseignement dogmatique qu’une posture morale, celle du sage confronté à la douleur ou à la mort, celle de l’homme politique qui résiste aux coups de la fortune. Ainsi, dans le chapitre « Des coches » des *Essais*, Montaigne dresse le portrait de l’Aztèque Cuauhtémoc en s’inspirant du sage stoïcien. A un seigneur de sa suite torturé en même temps que lui il répond, alors qu’il est lui-même cuisiné à petit feu sur un grill : « Et moi, suis-je dans un bain ? Suis-je pas plus à mon aise que toi ? ». On croirait entendre non seulement le sage d’Épictète, inébranlable devant ses tortionnaires, mais aussi Sénèque qui dans son bain d’agonie exhorte ses amis réunis à rester fermes. En revanche, Montaigne, à la différence d’Agrippa d’Aubigné, n’approuve pas l’intransigeance héroïque de certains martyrs, proscrivant dans son chapitre « De la modération » tout excès même dans la vertu : « Ne soyez pas plus sages qu’il ne faut mais soyez sobrement sages » dit-il, suivant les paroles de Saint-Paul.

M.G. : Et qu’en est-il au siècle suivant ? Qu’est-ce que Descartes, Pascal ou Spinoza doivent au (néo)stoïcisme ?

J.P. : Au XVII^e siècle, les références au néostoïcisme comme système disparaissent : l’essor de la nouvelle physique implique un renouvellement très rapide des conceptions de la

méthode, de l'étendue et de la causalité ; d'autre part, la vision de l'individu s'est aussi transformée si bien que la doctrine stoïcienne ne suffit plus à répondre aux questions complexes sur l'étude du sujet juridique, du sujet de la connaissance ou des problèmes de la vie affective. Le stoïcisme disparaît comme système mais subsiste, une nouvelle fois à l'état fragmenté, comme répertoire de thèmes détachables que l'on soutient ou que l'on condamne. Descartes (1596-1650) admire le stoïcisme pratique, comme en témoigne sa célèbre « morale par provision » dans le *Discours de la méthode* : « Ma troisième maxime était de tâcher toujours à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde ». Comment y parvient-il ? Par « un long exercice », et « une méditation souvent réitérée, pour s'accoutumer à regarder de ce biais toutes les choses ». C'est « le secret de ces philosophes, qui ont pu autrefois se soustraire de la fortune et, malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la féliciter avec leurs dieux ». On croirait presque entendre l'élan prométhéen de Sénèque qui montre qu'en dépit de leur condition de mortels, les hommes peuvent égaler les dieux. Dans son *Entretien avec M. de Sacy* (1655), Pascal (1623-1662) oscille entre admiration et rejet. Il commence par un éloge d'Épictète, « l'un des philosophes du monde qui aient mieux connu les devoirs de l'homme ». Mais autant il admire l'idée selon laquelle « toute l'étude et le désir de l'homme doit être de reconnaître la volonté de Dieu et de la suivre », autant il condamne en revanche la « superbe diabolique » d'Épictète qui ignore la misère de la condition humaine et ose prétendre que l'âme humaine est une partie de la substance de Dieu. En réalité, les attaques contre le stoïcisme s'inscrivent une nouvelle fois dans les polémiques de l'époque : selon Pascal, le néostoïcisme conforte le pélagianisme moderne car il conçoit que l'homme peut atteindre son salut par le seul usage de la raison et sans l'aide surnaturelle de Dieu.

Spinoza (1632-1677) quant à lui critique le moment stoïcien de Descartes dans la préface du dernier livre de l'*Éthique* consacré à la liberté humaine : « Que nous n'avons pas sur [les affects] un empire absolu, nous l'avons déjà démontré plus haut. Les Stoïciens, pourtant, ont cru qu'ils dépendaient absolument de notre volonté, et que nous pouvions avoir sur eux un empire absolu. Mais ils furent pourtant bien forcés d'avouer, devant les protestations de l'expérience, et non sous l'effet de leurs propres principes, qu'il faut, pour les contrarier et les maîtriser, pas mal d'exercice et d'application » (*Éthique* V, préface). Les Stoïciens impériaux supposent justement que la liberté est acquise à force d'exercices et d'application. En réalité, Spinoza s'en prend aux notions cartésiennes de libre-arbitre et de l'union de l'âme et du corps, inconnues du stoïcisme, et se montre plus proche du stoïcisme romain qu'il ne le prétend : il annonce les « remèdes aux affects, remèdes dont, je crois, tout le monde a l'expérience mais sans les observer avec soin ni les voir distinctement... ». À cela on peut ajouter que Spinoza partage avec les Stoïciens la thèse d'une vie tendue vers la conformité du moi à la nature.

M.G. : Est-ce que cette influence s'étend aussi aux arts ?

J.P. : Dans le domaine artistique, l’influence est importante aussi. On emprunte au stoïcisme une morale des passions, mais on cherche moins à les supprimer qu’à les orienter vers la grandeur : l’adjectif stoïcien renvoie alors à une éthique de l’héroïsme. Certains spécialistes considèrent que les réminiscences stoïciennes chez Corneille (1606-1684) relèvent plus des



Figure 1 : Luca Giordano, *La mort de Sénèque*.

lieux communs du genre que d’une adhésion philosophique précise : l’éloge de la clémence dans *Cinna* découle plus d’une conception classique du héros, des lieux communs humanistes qu’elle ne manifeste l’appartenance à la philosophie du Portique. Dans les arts aussi, je pense à la mort de Sénèque par Pierre Paul Rubens (v.1612-1613) ou par Luca Giordano (1684).

De même, Dans *Le couronnement de Poppée* de

Monteverdi, Sénèque cherche à détourner Néron de sa passion, à la manière du confident dans les tragédies, et pour cela il énumère les différentes vertus stoïciennes, telles que la maîtrise des passions ou la fermeté d’âme.

M.G. : Finalement, quels sont les auteurs ou courants de pensée plus récents qui ont été influencés par le stoïcisme ?

J.P. : Le stoïcisme connaît un regain de faveur en tant que manière de vivre et art du bonheur : l’exhortation chez Sénèque et Épictète à « s’occuper de soi », à rechercher un abri et la sécurité de l’âme en nos propres ressources, le déploiement de modes de discours et de techniques thérapeutiques qui nous libéreront des passions, la création d’un véritable vocabulaire de l’intériorité semblent entrer en résonance avec l’affirmation de l’épanouissement personnel qui marque, depuis les années soixante, notre époque et avec l’intérêt accru pour les spiritualités orientales : dans certaines librairies les *Lettres à Lucilius* ou le *Manuel* sont rangés à côté d’œuvres sur la méditation zen, sur le yoga ou la sagesse confucianiste. Par exemple, Michel Foucault (1926-1984) s’intéresse aux philosophies hellénistiques comme « pratique de soi » et Paul Veyne (1930) réédite dans les années quatre-vingt-dix les œuvres de Sénèque.

M.G. : L’exemple de Michel Foucault est très intéressant, et mérite d’être développé, car il montre l’influence que la lecture des stoïciens peut apporter à un penseur contemporain. Philosophe français titulaire d’une chaire au Collège de France, il s’intéresse aux philosophies antiques et notamment au stoïcisme dans les dernières années de sa vie. Qu’est-ce que le stoïcisme apporte à la pensée de Michel Foucault ?

J.P. : Dans ses trois dernières années de cours au Collège de France, Michel Foucault s'intéresse davantage aux dimensions éthiques et politiques de la philosophie ancienne, qui lui servent à problématiser les rapports entre sujet, pouvoir et vérité. Là encore, on ne peut parler « d'influence stoïcienne » sans devoir apporter des nuances et des précisions. D'une part, chez Michel Foucault, le stoïcisme est habituellement associé à d'autres traditions philosophiques hellénistiques et romaines. D'autre part, le penseur français s'intéresse plus aux stratégies de perfectionnement moral qu'aux thèses elles-mêmes, moins aux contenus ou présupposés doctrinaux qu'à la manière dont ils décrivent la pratique éthique : ce qu'il retient d'Épicure, de Sénèque, de Galien ou de Marc-Aurèle ce sont l'institution de l'attention à soi comme exercice permanent et constant, l'utilisation de la connaissance de la nature dans la connaissance de soi, les diverses formes d'écriture de soi, comme le genre épistolaire, les exercices de mémorisation et d'appropriation des dogmes. Le stoïcisme tout comme l'épicurisme et certains textes médioplatoiciens (Ier – IVe siècles après J.-C.) constituent à ses yeux un âge d'or du « souci de soi », une parenthèse entre le moment platonicien et la période chrétienne, le détour nécessaire pour repenser le rapport à soi.

M.G. : Avec Michel Foucault, nous avons l'exemple d'un penseur du XX^e siècle dont la lecture des stoïciens a enrichi sa pensée. Mais trente années après la mort de Michel Foucault, comment peut-on, aujourd'hui encore, être stoïcien ?

J.P. : Il est vrai que l'éthique stoïcienne repose sur des thèses épistémologiques et théologiques irrecevables ; en outre, elle ne saurait se substituer aux différentes médecines de l'âme comme la psychologie, la thérapie cognitive ou la psychanalyse. Récemment Lawrence Becker, dans son ouvrage *A new Stoicism* (1998), propose une nouvelle éthique stoïcienne adaptée aux découvertes actuelles des sciences et à la psychologie. Soucieux de la rendre réalisable, Lawrence Becker s'en prend aux détracteurs du sage stoïcien, emblème de l'« absence de passion » : tout en considérant que l'ancien stoïcisme sous-estime l'importance des émotions comme composante indispensable à la santé mentale et à l'acquisition de la vertu, il revisite le modèle du *sapiens* en montrant qu'il peut manifester beaucoup d'émotions sans que cela entame les principes fondamentaux du stoïcisme. En ce sens, il est tout à fait fidèle à l'esprit du stoïcisme : il a compris que cette doctrine présente la particularité d'être un système rigoureux et cohérent qui, en même temps, connaît d'importantes variations selon la personnalité ou les époques.

M.G. : Le stoïcisme laisse-t-il aujourd'hui des traces dans la pensée commune ?

J.P. : De manière plus ou moins consciente, malgré nous, nous sommes profondément marqués par le stoïcisme. On retrouve les mêmes motifs, mais toujours revisités au contact avec d'autres cultures et religions, à travers des canaux et des filtres difficilement identifiables dans une société où l'information est si abondante, disparate et diverse : le modèle fascinant ou terrifiant du sage imperturbable face aux événements, la courageuse revendication de notre liberté contre l'emprise du pouvoir tyrannique ou la manipulation des médias, l'idée que nous sommes tous citoyens du monde, l'aspiration à une communauté d'amis en dépit des distances qui nous séparent, motif bien formulé par Marc-Aurèle et repris par Montaigne, sont réaffirmés dans les livres, les films, les discours politiques ou les spots publicitaires.



Figure 2 : Peter Paul Rubens, La mort de Sénèque

Prenons deux philosophes français très médiatiques : Michel Onfray et Frédéric Lenoir. Le premier se réclame du cynisme et de l'hédonisme. Cependant, lors d'une émission télévisée, il affirme que suite à la longue maladie et à la mort de sa compagne les écrits de Sénèque et de Marc Aurèle lui ont servi de consolation.

Dans son best-seller, *Du bonheur. Voyage philosophique*, Frédéric Lenoir met en exergue dans quatre chapitres des citations de Sénèque (trois citations) et d'Épictète (une seule citation). D'une part, pour l'auteur les citations de Sénèque ont le mérite d'exprimer de manière frappante des vérités (« Tu ne seras jamais heureux tant que tu seras torturé par un plus heureux ») or

cette exigence est déjà exprimée par Sénèque dans plusieurs de ses *Lettres* (la lettre 108, par exemple). D'autre part, il rappelle l'idée stoïcienne selon laquelle le bonheur ne repose pas sur les biens matériels et extérieurs mais sur la représentation que nous pouvons nous faire d'eux. Pour cela, l'homme doit pratiquer une série d'exercices moraux, telles que la prévision des maux (*praemeditatio malorum*), ce qui lui permettra d'anticiper les maux et par conséquent de les confronter de manière plus sereine. Enfin, associé au bouddhisme, le stoïcisme, selon Frédéric Lenoir, peut être considéré comme le meilleur antidote à « l'individualisme narcissique de notre époque ».

Mais tout comme Montaigne, Frédéric Lenoir rejette les excès du stoïcisme. Selon lui, le bonheur ne peut pas reposer sur la seule vertu ; l'homme doit accorder une plus grande importance au corps et être attentif aux « petits plaisirs », tels que déguster du bon vin, ou partir en randonnée avec des amis.

M.G. : Pour conclure, peut-on, aujourd'hui encore, être stoïcien ?

J.P. : Le stoïcisme, dont la systématité faisait la fierté de ses adeptes, subsiste de manière paradoxale sous sa forme fragmentée (il reste des bouts, des morceaux du bel édifice), non comme doctrine totalisante : il peut offrir un répertoire d'idées, d'images, de postures, d'expressions percutantes - « rester stoïque », « ma forteresse intérieure » - qui détachées de leur système, revisitées, éclairées à la lueur des autres dogmes stoïciens ou d'autres horizons culturels peuvent revêtir une dimension universelle : « il y a des choses qui dépendent de toi et d'autres qui n'en dépendent pas ». Ils fournissent, surtout dans cette période de perte de

repères et de nouvelles formes de communication, un point d’ancrage « inexpugnable », un refuge dans lequel l’individu exercera librement l’usage de sa raison. En 1993, Édouard Balladur, nommé alors premier ministre, choisit de commencer son discours programmatique devant l’Assemblée nationale en citant une sentence de Marc-Aurèle : « il faut faire de tout obstacle matière à l’action ». Cette phrase, particulièrement vraie en ces temps de crise économique, ne peut-elle, par son universalisme, nous donner la force de nous battre avec lucidité, sans amertume ni faux espoirs, pour construire notre avenir ?

Bibliographie :

- BECKER, Lawrence C. *A New Stoicism*. Princeton University Press, 1999.
- BÉNATOUIL, Thomas. « Deleuze, Foucault : deux usages du stoïcisme », in Gros, Frédéric, et Carlos Lévy. *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Kimé, 2003, p. 17-49.
- BÉNATOUIL, Thomas et Rabouin, David. « Les Stoïciens », *Magazine littéraire*, 2005.
- COLISH, Marcia L. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Leiden: E.J. Brill, 1985.
- FOUCAULT, Michel, François Ewald, Alessandro Fontana, et Frédéric Gros. *L’herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris: Gallimard, 2001.
- HADOT, Pierre, et Arnold I. Davidson. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.
- LAGRÉE, Jacqueline. *Le néostoïcisme: une philosophie par gros temps*. Paris: Vrin, 2010.
- LONG, Anthony Arthur. « Stoicism in the Philosophical Tradition : Spinoza, Lipsius, Bulter » in Miller, Jon. *Hellenistic and Early Modern Philosophy*. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press, 2003.
- MOREAU, Pierre-François. *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1999.
- SPANNEUT, Michel. *Le stoïcisme des Pères de l’Église; de Clément de Rome à Clément d’Alexandrie*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.
- SPANNEUT, Michel. *Permanence du stoïcisme, de Zénon à Malraux*. Gembloux: Duculot, 1973.
- STRANGE, Steven K., and Jack Zupko. *Stoicism: Traditions and Transformations*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2004.
- TARRÊTE, A., *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance*. Textes réunis par A. Tarrête, suivi d’un Hommage à Michel Simonin. Cahiers V. L. Saulnier, n°23, Éditions rue d’Ulm, 2006.
- USHER, P. (ed.), *Stoicism Today. Selected writings*. 2014.