

■ Faire usage: la pratique du stoïcisme

Thomas Bénatouïl

Paris, Vrin, 2006. 352 p.

Coll. « Histoire des doctrines de l'antiquité classique »

ISBN: 2-7116-1840-4

Au livre III du *De Finibus*, Caton achève son exposé du stoïcisme en soulignant l'extrême cohérence du système: « L'agencement admirable de la doctrine et la logique incroyable qui est au fond même des idées m'ont entraîné. Cette logique, par les dieux immortels ! ne l'admires-tu pas ? Car soit dans la nature, dont rien n'égale l'harmonie et l'ordonnance, soit dans les œuvres de la main humaine, est-il possible de trouver quelque chose qui soit mieux agencé, plus solidement lié et assemblé ? La fin n'est-elle pas de tout point en accord avec le commencement ! ? »

Cette admiration, Thomas Bénatouïl nous la fait partager dans son livre *Faire usage: la pratique du stoïcisme* en mettant en valeur la dimension systématique et presque organique du stoïcisme, à partir de l'étude de la notion d'usage. Car, si la *chrêsis* grecque ou l'*usus* latin ne sont pas à proprement parler des concepts stoïciens, ils n'en jouent pas moins un rôle fondamental sous la forme d'opérateurs qui permettent de parcourir l'ensemble du système en attirant plus particulièrement l'attention sur la question de la pratique. Cette analyse, cependant, ne se fait pas en opposition aux questions théoriques, bien au contraire. La notion d'usage permet précisément de réfléchir sur la pratique sans présupposer l'opposition aristotélicienne entre *theoria* et *praxis*, et de se situer à l'intérieur d'une théorie stoïcienne de la pratique « discrète mais fondamentale, qui analyse les conditions de possibilités et d'efficacité de toutes les activités humaines, depuis les mouvements spontanés du corps jusqu'aux déductions du philosophe » (p. 9). Cette démarche permet de retrouver le point d'unité du stoïcisme, parfois perdu dans l'opposition entre des interprétations qui se concentraient, soit sur la logique et l'épistémologie stoïciennes (dans le commentaire anglo-saxon), soit sur l'éthique ou la pédagogie stoïcienne (chez Pierre Hadot par exemple). En réalité, la structure du stoïcisme empêche de séparer la dialectique de la pratique de la sagesse, et le biais de l'usage permet justement de se situer « à l'interface stoïcienne entre doctrine et sujet, là où la première se définit comme applicable et le second comme perfectible, là où le souci du système et la construction de soi se révèlent strictement complémentaires et même identiques » (p. 8). L'auteur dégage ainsi une théorie stoïcienne de la pratique observée à partir du vocabulaire de l'usage qui se retrouve disséminé dans tout le *corpus* stoïcien, à tous les niveaux du système et de manière pourtant univoque ; dans les questions de l'usage de leurs membres par les animaux, de l'usage de la raison par l'homme, de l'usage du vin par le sage, il s'agit toujours d'un seul et même problème, celui de l'usage, « moment de la réception active de ce qu'offre l'organisation du monde » (p. 323).

■ 1. Cicéron, *De Finibus*, III, xxii, 74, trad. J. Martha.

Le biais de l'usage permet d'éclairer deux spécificités de la doctrine stoïcienne : l'articulation qu'elle propose de la nature et de la raison et son refus du relativisme. La théorie stoïcienne de la pratique permet tout d'abord de comprendre l'ambition métaphysique particulière du système : la volonté de penser la coexistence de la providence et de la liberté, ou de la nature et de la raison, trouve dans le motif de l'usage une expression adéquate. En effet, pour les Stoïciens il n'y a d'usage que d'outils donnés dans et par la nature, mais par l'usage nous nous approprions leurs finalités naturelles. Cette caractéristique permet de penser la théorie stoïcienne de l'appropriation (*oikeiôsis*) qui rend compte du rapport de tout vivant à son corps. Elle s'insère dans le cadre plus large de « l'usage de la nature » dont l'étude occupe la première partie du livre et fait ressortir les différents moments de la réappropriation par le vivant, puis par l'homme, des données naturelles. À cette occasion l'auteur distingue les positions aristotélicienne, épicurienne et stoïcienne sur les rapports entre l'organe et la fonction : le stoïcisme se présente comme un « finalisme *a posteriori* » où chaque être vivant découvre plus qu'il n'invente la fonction naturelle propre à ses organes, mais où la découverte de cette fonction – l'usage de l'organe – constitue sa véritable appropriation. Cette première partie permet de comprendre d'emblée la spécificité de la question de l'usage : la réflexion sur l'expérience même de l'usage situe l'analyse précisément au carrefour de l'activité et de la passivité, là où l'homme, et plus généralement tout vivant, reçoit sa nature et l'accomplit. On retrouve ensuite dans tout le livre d'excellents passages qui rendent compte de manière spéculative de l'articulation entre la nature et la raison dans le stoïcisme à partir du plan d'immanence que dessine l'unicité ou l'univocité de l'usage dans le stoïcisme, « un plan unique mais feuilleté de la nature et de la raison, où tous les progrès ne sont que des perfectionnements et tous les exploits des retours sur nos premiers mouvements » (p. 287). Ces pages font de ce livre, plus qu'une introduction au stoïcisme, un exposé spéculatif de la doctrine qui n'est pas sans rappeler celui de Victor Goldschmidt, *Les Stoïciens et l'idée de temps*.

Mais ce livre ne nous place ni directement ni uniquement à ce niveau métaphysique, il rend compte aussi des particularités philosophiques propres à la question de l'usage. En effet, en reprenant toute la tradition antique de réflexion sur les ambivalences ou la duplicité de l'usage, l'auteur replace le stoïcisme à l'intérieur du problème général du relativisme. De toute chose, il y a pluralité d'usages et leur variabilité engage à réfléchir sur la question des normes de l'usage. L'auteur rappelle l'origine sophistique du relativisme ainsi que ses avatars (comme la Nouvelle Académie, Pyrrhon, Ariston de Chios et Antiochus d'Ascalon) auxquels s'oppose le stoïcisme et dégage la spécificité de la réponse stoïcienne en la distinguant des autres réponses rationalistes : il ne s'agit ni de céder aux arguments relativistes ni d'éviter le problème en produisant une norme transcendante à l'usage. Face au défi relativiste, les Stoïciens montrent comment il est possible d'élaborer des normes à partir de l'expérience pratique. La deuxième partie du livre étudie la production d'une norme rationnelle de tout usage à partir de « l'usage de la raison ». En montrant comment les Stoïciens, et vraisemblablement

Chrysippe, sont à l'origine de notre compréhension de la raison – le *logos* – comme une faculté, sens que ce terme ne prend pas chez Platon et Aristote, l'auteur définit le sens et la norme du bon usage de la raison chez les Stoïciens. L'important n'est pas tant de posséder la raison que de l'utiliser, l'usage désignant une forme plus accomplie de possession et de réalisation. C'est à ce moment qu'interviennent précisément les ambiguïtés de l'usage et la question du relativisme : n'y a-t-il pas une pluralité des usages de la raison ? Comment s'assurer de ce que l'usage stoïcien de la raison soit le bon usage que tous recherchent ? En s'opposant à la pratique de la dialectique des néo-académiciens et des discours contradictoires qui caractérisaient la philosophie d'Arcésilas et de Carnéade, les Stoïciens font de la cohérence la norme de l'usage de la raison. La définition stoïcienne de la science comme « compréhension sûre, ferme et que la raison ne peut ébranler² » s'appuie sur la volonté de fonder la norme de l'usage de la raison sur la valeur de la cohérence. Elle s'appuie sur une conception logique mais aussi psychologique et pratique de la cohérence qui est résumée par la définition de la fin par Zénon comme *homologoumenôs zèn*, que l'auteur traduit de manière originale et suggestive par la « mise en cohérence de la vie³ ». Ainsi, la norme de l'usage de la raison est-elle aussi bien la norme de tout usage qui trouve dans la cohérence sa meilleure expression et dans le stoïcisme sa philosophie. En effet, comme philosophie de la cohérence, le stoïcisme produit une « méta-norme » capable de réduire toutes les autres, et quand les philosophies adverses travaillent à être cohérentes, le stoïcisme se présente comme « le système de la cohérence plutôt que comme un système cohérent » (p. 130) ; le stoïcisme comprend et réduit ainsi toutes les autres philosophies. En retour, le lien entre la raison cohérente et la vie cohérente permet de comprendre qu'il n'y a pas vraiment pour les Stoïciens de « mauvais usage de la raison » mais plutôt une « perversion de la raison », touchée durablement par les erreurs produites par ces mauvais choix et encouragée par « les sophismes des pyrrhoniens et des académiciens » comme le dit Épictète (*Manuel*, I, 27).

La définition d'un bon usage de la raison permet, ainsi, de constituer les normes de l'action humaine et de définir l'idéal de la sagesse : il s'agit de vivre sa vie de manière conséquente. Un tel idéal s'incarne dans la vertu qui fait l'objet du troisième chapitre « L'usage des vertus ». La définition stoïcienne si connue du souverain bien comme vertu trouve dans l'expression « l'usage de la vertu » l'occasion d'une explication complète. En effet, derrière cette expression se trouve l'occasion de dépasser la distinction aristotélicienne entre l'acte et la puissance pour penser un usage sans intermittence de la vertu, en refusant qu'elle puisse disparaître de l'âme du sage. Cette conception de l'usage de la vertu comme « une activité automatique, perpétuelle et intérieure de l'âme » (p. 162) correspond à la théorie psychologique stoïcienne de l'âme attachée à penser la sagesse et la science comme des états physiologiques de l'âme. C'est que la vertu du sage n'est pas une vertu particulière, mais une « disposition générique » (p. 181) capable de s'exercer sur

■ 2. Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII, 151 = SVF I, 68.

■ 3. Stobée, *Eclogae*, II, 75, 11-76, 8.

toute la vie, un véritable art de vivre qui prépare à la maîtrise de toutes les vertus particulières. C'est même sur ce point qu'il y a un schisme dans le stoïcisme, Ariston de Chios insistant sur l'unité formelle de la vertu considérée à partir de la science universelle des biens et des maux, et Chrysippe s'attachant davantage à distinguer dans la vertu la pluralité des vertus spécialisées qui se révèlent dans l'expérience.

La dernière partie du livre est occupée par la question de l'usage des indifférents par le sage. Pour les Stoïciens la plupart des choses que nous considérons comme des biens sont des indifférents : la richesse, la santé, l'or et l'argent... rien de tout cela ne saurait toucher le sage. Pourtant, contrairement à l'image austère que l'on pourrait donner de la doctrine, la théorie des indifférents ne suppose nullement une absence de réflexion sur la part des indifférents dans notre vie. C'est justement parce que ces choses sont en elles-mêmes indifférentes que se pose à leurs propos la question de l'usage. Non seulement il y a pour les Stoïciens – contrairement à la position pyrrhonienne ou à celle d'Ariston – des différences ontologiques entre les indifférents, mais c'est justement parce qu'ils sont moralement indifférents, que la question de la norme de leur usage se pose, car c'est l'usage de ces indifférents qui détermine *in fine* leur valeur. Ici le livre de T. Bénatouïl est particulièrement intéressant parce qu'il considère des cas pratiques que les Stoïciens se posaient eux-mêmes. Après avoir donné trois modèles de bon usage, l'usage technique (pensé à partir du modèle du flûtiste et du danseur), l'usage cosmologique (l'usage du feu artisan par la raison divine) et l'usage d'autrui, il s'arrête sur l'exemple précis de l'usage du vin par le sage. On y voit que la norme d'action du sage est extrêmement souple parce qu'elle tient compte de manière très originale des circonstances et des contextes dans lesquels le sage accomplit ses actions, et les prescriptions du stoïcisme couvrent à peu près tout le spectre des positions possibles vis-à-vis de l'ébriété : « Il est tout à fait possible que Chrysippe ait non seulement soutenu contre Cléanthe la vulnérabilité du sage au vin et la nécessité d'adopter une attitude précautionneuse et modérée, mais qu'il ait aussi admis que le sage pouvait volontiers s'enivrer jusqu'au délire, dans certaines situations exceptionnelles » (p. 315). Dans la mesure où la matière de l'action est indifférente pour le sage, tout lui est possible pourvu qu'il agisse en cohérence avec la droite raison. Cette attitude vis-à-vis de la norme trouve alors comme un surcroît d'explication : elle peut provenir autant des tendances cynisantes du premier stoïcisme que de la pratique plus tardive d'une casuistique stoïcienne, ces deux voies assemblées étant « deux stratégies parallèles du stoïcisme pour contester l'illusoire absoluité des règles morales, juridiques et sociales, et établir ainsi la doctrine du bien, du mal et de l'indifférence » (p. 317). Ainsi la réflexion sur l'usage des vertus et sur l'usage en général rend compte de l'absence de contraintes et de règles extérieures pour le sage : il n'est soumis à aucune prescription en dehors de celle de la raison, ce qui ne veut pas dire évidemment qu'il échappe à la loi, mais il la comprend et la considère à la hauteur de ce qu'elle vaut et de ce que vaut, du point de vue du tout, son attachement à l'État. Il y a bel et bien une « plasticité de l'usage » qui n'est pas un relativisme mais une réflexion sur les

données de l'usage pour comprendre comment l'éthique stoïcienne se fonde sur la seule raison.

Ce parcours du système stoïcien finit donc sur une explicitation «éthique» du stoïcisme, au sens moderne et spinoziste que prend ce terme quand on le distingue de celui de «morale». Sur cette conception plane, assurément, l'ombre du *Spinoza* de Deleuze. La méthode qui consiste à choisir un opérateur philosophique plus qu'un concept, la recherche d'un plan d'immanence ainsi que le projet de circuler dans une philosophie de l'univocité nous renvoie explicitement au *Spinoza et le problème de l'expression*. Mais cette référence n'écrase ni ne déforme l'objet d'étude. Elle trouve sa justification dans le portrait du sage autonome et producteur de sa propre norme que propose la pensée stoïcienne ainsi que par la profonde liaison que ces deux philosophies opèrent entre la nature et la raison.

Cette comparaison fait naître aussi une interrogation. On peut se demander, tout d'abord, s'il n'y a pas une faille dans la thèse de l'univocité et de l'unité de la pratique dans le stoïcisme décelable à partir de la distance qui sépare l'humanité de la condition du sage. Les Stoïciens veulent penser l'univocité de l'usage, l'auteur nous en a convaincu, mais y arrivent-ils véritablement ? Les sceptiques – néo-académiciens ou pyrrhoniens – ironisaient sur l'existence du sage stoïcien⁴, et l'auteur rappelle que les philosophes stoïciens eux-mêmes ne se pensaient pas comme des sages (p. 281). Les Stoïciens pensent qu'il n'y a pas de degrés vers la sagesse et que «ceux, en effet, qui sont sous l'eau ne sont pas plus capables de respirer, quand ils ne sont pas loin de la surface et déjà presque à même d'émerger, que s'ils étaient encore tout au fond⁵». Cette discontinuité entre la folie des hommes et la sagesse rend difficile la pensée d'une univocité de l'usage dans le stoïcisme. L'auteur nous assure que «l'usage est le site instable où se joue l'ajustement de l'homme à sa nature et à la Nature, c'est-à-dire à la philosophie» (p. 323), mais c'est justement la dimension intermédiaire de la philosophie et de l'opinion qui disparaît dans le *hiatus* entre l'homme commun et le sage. Pour le dire autrement, il n'y a pas dans le stoïcisme, contrairement à la philosophie de Spinoza, de réflexion sur la vérité du premier genre de connaissance ou sur l'opinion⁶ qui permette la progression vers la sagesse. Une telle objection ne donnerait-elle pas raison aux arguments de la Nouvelle Académie qui, en rendant intenable la position sur la sagesse des Stoïciens, restaure la possibilité d'une progression graduelle vers la vérité, comme en témoigne l'exposé de la philosophie de la Nouvelle Académie dans la seconde partie du *Lucullus* de Cicéron⁷ ? De la même manière, la lecture de *Faire usage : la pratique du stoïcisme* amène à poser une seconde question à la philosophie stoïcienne. L'auteur décrit, de manière tout à fait cohérente avec son propos, la pluralité des positions stoïciennes, le premier stoïcisme de Zénon,

■ 4. e. g. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, III, 240.

■ 5. Cicéron, *De Finibus*, III, xiv, 48.

■ 6. Carlos Lévy fait remarquer que la *doxa* n'est comprise dans le stoïcisme que comme un dysfonctionnement, cf. «Le concept de *doxa* des Stoïciens à Philon d'Alexandrie», in J. Brunschwig et M. C. Nussbaum (ed.), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, 1993, p. 250-285.

■ 7. e. g. *Premiers Académiques*, livre II, iii, 7 ; II, xx, 65-66.

Cléanthe, et Chrysippe, le moyen stoïcisme d'Antipater, Panétius et Posidonius, et plus rarement – on peut le regretter – le stoïcisme impérial, comme des variations qui sont autant d'usages du stoïcisme. Cette position a l'élégance de ne pas recourir à des reconstitutions historiques d'évolution des positions toujours hasardeuses à cause de l'aspect fragmentaire de notre connaissance des textes. Cette méthode rompt ainsi avec un certain esprit historiciste qui guette tout spécialiste, et plus particulièrement le spécialiste de la philosophie antique; elle s'accorde, enfin, à la volonté des Stoïciens de constituer une école de philosophie pérenne à partir d'une doctrine plus que d'un maître. Mais cette position ne prête-t-elle pas trop à l'idée d'un stoïcisme conçu comme une *philosophia perennis*, ou comme un noyau dogmatique invariant autour de laquelle tournerait chacun de ses auteurs? Une telle conception du stoïcisme suppose de considérer la philosophie stoïcienne comme un système, et de renoncer au paradigme utilisé par Pierre Hadot⁸ pour penser la philosophie antique, celui d'une philosophie définie avant tout par son mode de vie. En choisissant le biais de l'usage et de la pratique, Thomas Bénatouïl prend certes en compte ce qu'on considère comme la partie éthique du stoïcisme, mais de manière tout à fait significative, il insiste plus sur la théorie de la pratique que sur les questions pratiques ou existentielles propres à la notion d'exercice ou d'effort pour philosopher. Au fond, c'est l'idée même de *pratique du stoïcisme* qui demanderait peut-être un éclaircissement et qui, dans le livre, disparaît au profit de l'analyse de la notion d'usage. Cette analyse de la pratique du stoïcisme appellerait une étude philosophique mais aussi institutionnelle et sociale de la constitution de l'école, ainsi que du rapport entre chaque philosophe stoïcien et la doctrine qu'il est censé porter, elle permettrait peut-être de comprendre davantage ce qui distingue structurellement le stoïcisme de philosophies comme l'épicurisme et le scepticisme.

On se tromperait, enfin, si l'on croyait que, dans ce livre, le traitement spéculatif du stoïcisme se fait au détriment de la précision historique. Sur ce point l'auteur fait preuve d'une rigoureuse méthode: les textes stoïciens ne sont pas commentés sans référence aux sources qui nous les transmettent ni rappel de leur contexte, et le recours au recueil des *Stoicorum Vetera Fragmenta* ne se fait pas sans discussion et sans recul sur les choix et les décisions de Von Arnim. En outre, l'attention aux différences entre les positions des Stoïciens, celles de leurs adversaires et la tradition philosophique qui les précède permet de ne pas se laisser abuser par l'aspect fragmentaire des textes et de reconstituer, autant qu'il est possible, les positions stoïciennes. Par la puissance philosophique du problème qu'il pose ainsi que par la clarté historique de ces développements sur le stoïcisme ancien, l'ouvrage de T. Bénatouïl est remarquable; on ne saurait trop en recommander l'usage. ■

S. M.

■ 8. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, Gallimard, 1995 et *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, A. Michel, 2002.