

Réflexions philosophiques

Autarcie et logos chez Zénon de Cittium

Anna Kélessidou*

Ce qui a déterminé la vocation philosophique de Zénon de Cittium, et a marqué la fin de sa vie au pays d'Aphrodite Cypris, nous est attesté par une triple tradition: selon la première, c'étaient les ouvrages des philosophes socratiques¹ que le marchand Manséas, le père de Zénon, a rapporté à son fils, après un de ses voyages à Athènes; selon la seconde², c'était la réponse de l'oracle, d'après laquelle ce "à quoi il était préférable" que Zénon "occupât sa vie" était celui qui le ferait converser avec les morts, réponse que le Chypriote aurait compris comme incitation à s'appliquer à l'étude des auteurs anciens, à s'enraciner "dans le roc ferme du passé"³; pour la troisième, c'était un naufrage du jeune commerçant en face du Pirée et la rencontre avec Cratès. Tout un sens est contenu dans chacune de ces traditions; mais on doit y ajouter un quatrième facteur: cet esprit "chercheur et aimant en toutes choses les explications rigoureuses"⁴ aurait, sans doute, éprouvé une certaine insatisfaction pour la vie facile et les mœurs "point sévères" sur l'île de Chypre, dont les ressources naturelles, la fertilité du sol et les richesses des mines "avaient attiré les colons grecs et les Phéniciens"⁵. En témoigne la grande aptitude à recevoir les enseignements de Cratès, dont Zénon a fait preuve après son installation à Athènes. Originaire d'un pays ensoleillé, le pays du blé, des figues, du vin et de l'or, Zénon une fois installé à la cité d'Athéna, se nourrit avec une extrême frugalité - peu de pain, des figues vertes et peu de vin -⁶ et lorsqu'il fait froid, il se chauffe au soleil.

Cette indépendance de Zénon, par rapport aux besoins et aux difficultés extérieures, traduit son autarcie intérieure; Zénodote en fait l'éloge dans son épigramme cité par Diogène Laërce⁷, en l'associant à la conduite conforme "au logos" viril. L'exemple de ce retour délibéré sur soi Zénon l'aurait trouvé chez un des morts avec qui il aurait conversé: Socrate, pour qui le principal bienfait de la philosophie a été "d'apprendre à vivre dans la société de soi-même"⁸, et qui a identifié le logos avec la vertu et la vertu avec le bonheur⁹; il l'aurait également trouvé chez certains vivants, son maître Cratès, qui a choisi d'abandonner ses propriétés aux troupeaux et de vivre de pain et d'eau en se donnant à la philosophie, et Xénocrate, le dirigeant de l'Académie, qui faisait de la vertu la condition du bonheur.

*Directrice du Centre de Philosophie de l'Académie d'Athènes

Mais il y a plus: une conduite d'indépendance ne se produit pas sans rapport avec la nécessité historique. Encore une fois en témoigne Socrate qui préfère se suffire à lui-même, construire dans son âme des retranchements inexpugnables, ainsi que l'affirme Platon dans la *République* (496d-e), et se soustraire ainsi à la politique active dans une cité où "il n'y a rien de sain" (488a)¹⁰. Et l'on sait¹¹ que pendant un bon siècle avant la fondation du stoïcisme le monde grec a vécu le désastre des cités, le déclin matériel, des réformes vaines, bref, la démoralisation profonde partout où la conscience humaine, accrochée aux intérêts particuliers, en faisait dépendre son bonheur.

Les vicissitudes de la réalité historique imposent le changement de point de vue sur l'homme et le monde: la recherche d'un bonheur accessible à tous - et non plus aux privilégiés d'un certain ordre social ou de l'instruction - et qui ne sont pas soumis à des conditions instables¹². G. Rodier, traitant du matérialisme stoïcien, a expliqué avec raison leur physique et leur recherche de la vérité au niveau de la connaissance sensible par leur conviction que le monde, dans lequel nous vivons, est le meilleur possible: "le monde est un vivant animé raisonnable"¹³; la solidarité de l'homme avec le monde est une vérité valable pour tous. Cependant, Rodier a surtout insisté sur l'écart qui sépare ici le stoïcisme de la pensée de Platon et d'Aristote. L'explication - pour les trois scolares du Portique, du moins - doit être complétée parce qu'on a appelé "la conscience malheureuse"¹⁴ de ce temps: la mise "en quête de biens moins précieuses que ceux procurés par les circonstances matérielles et politiques, des biens qui ne dépendent que de l'âme humaine".

La "satisfaction des besoins, auxquels la société ne peut plus répondre"¹⁵, impose l'exercice d'un art de vie concernant toutes les actions et où la fin (*telos*) des activités leur soit immanente, désirable pour elle-même, et non point extrinsèque, comme c'est le cas du succès ayant rapport à un *skopos*¹⁶. "La première inclination", selon Zénon, est "celle qu'a l'animal à se conserver, la nature l'attachant à lui-même dès le principe"¹⁷. La satisfaction de cette tendance est conforme à la nature: "suivre la nature c'est se gouverner suivant l'inclination"¹⁸. Or la nature propre de l'homme étant d'être doué de raison, le souverain bien consiste dans la vie selon la raison, ou comme le dit Zénon¹⁹, dans la vie menée "conséquemment avec soi-même". Stobée²⁰ explique ainsi la formule zénonienne *ομολογουμένως ζην*: "vivre selon un principe unique et en accord avec soi-même, car les hommes qui vivent en désaccord sont malheureux".

Confiance de l'homme à lui-même, vie selon la nature - la "force qui contient le monde", "celle qui fait pousser les êtres vivants sur la terre"²¹, vie selon la raison, selon la justice et selon la vertu, sont, pour Zénon, des idées qui se pénètrent; le bien qui en résulte est la perfection conforme à la nature de l'être

raisonnable comme tel, sa vertu, ou le bonheur solide et assuré: “la vertu suffit au bonheur”²². “Zénon”, témoigne Stobée, “définissait ainsi le bonheur: le bonheur, c’est le cours bien réglé de la vie”²³.

L’impératif de se déterminer par sa raison et de suivre le cours bien réglé de la vie sauve l’individualité et, du même coup, garantit l’ordre de la vie en commun. “C’est une seule et même raison qui, dans la dialectique, enchaîne les propositions conséquentes aux antécédentes, dans la nature lie ensemble toutes les causes, et dans la conduite établit entre les actes le parfait accord”²⁴.

Vivre conformément au principe naturel raisonnable et à sa volonté n’est pas se retirer du monde en cultivant son jardin²⁵, mais rechercher la société de ses semblables. L’homme stoïcien est “par nature sociable et agissant”²⁶. Le Logos - Héraclite, que Zénon a étudié²⁷ et dont les Stoïciens “ont, en grande partie, repris la physique”²⁸, l’a déjà enseigné - est le principe unificateur, dans lequel tous se sentent solidaires et égaux, par lequel tous se retrouvent et communient. “Le postulat que tous doivent suivre le logos... est ce qui dispose les hommes à vivre en société. L’homme agit selon la raison, lorsque son action est conforme à la loi naturelle générale, qui est la même pour tous les êtres rationnels... [la] tendance [de l’homme] à la vie commune lui est donnée par le logos, par lequel il se sent partie du tout, et qui lui indique de soumettre ses propres intérêts à l’intérêt commun. Comme le semblable attire le semblable, l’âme rationnelle, dont tous sont doués, est la même. La conscience de l’unité est à la base de la tendance de vivre en société...”²⁹

C’est ainsi que cette morale zénonienne, qui est devenue le point central de la morale stoïcienne, par son recours au logos - raison droite et langage qui lie les hommes de l’intérieur -, “a pu faire apparaître... des liens destinés à transformer la communauté humaine”³⁰.

Dans les philosophies grecques du logos on trouve trois sortes de conciliations: la conformité de l’homme avec lui-même, avec autrui, avec la loi de la nature entendue comme ensemble des existences; même quand elles admettent un ordre hiérarchique, ces philosophies défendent l’égalité de tous à l’égard du logos. Héraclite enseigne qu’ “il faut suivre ce qui est commun” à tous (VS B 2) et s’attache avec force à l’idée que “ceux qui parlent avec intelligence, il faut qu’ils s’appuient sur ce qui est commun à tous de même que sur la loi d’une cité et beaucoup plus fortement encore. Car toutes les lois humaines se nourrissent d’une seule loi, la loi divine...”(B 114). Platon recommande par la bouche de Socrate: “j’ai un principe, qui n’est pas d’aujourd’hui, mais qui fut le mien de tout temps: c’est de ne me laisser persuader par rien que par une raison unique, celle qui est reconnue la meilleure à l’examen” (*Criton*, 46b). Mais Platon “unifie la nature et l’homme, le mécanisme et le dynamisme par la croyance à la réalité des Idées, qui se révèlent en l’homme”³¹. Aristote (*Éthique à Nicomaque*

E 10 1134a 35) affine la primauté du *Logos* ou (*Physique* q 1 252a 12-13) réunit ensemble les notions de nature, de raison et d'ordre. Cependant, on sait que pour le Stagirite tout dans la nature n'est pas rationnel; la contingence et le hasard y ont leur place; comme il est dit dans la *Politique* (H 13 1331b 40 sqq), la raison peut aller quelquefois contre la nature; dans la *Métaphysique* (q 5 1048a 8) Aristote dit que l'homme, par la possession de la raison, fait régner dans sa conduite l'ordre que celle-ci n'aurait pas naturellement.

Le point de vue des anciens Stoïciens - leur optimisme - est l'idée du *Logos* qui est Dieu, "raison unique, principe demiurgique individuel, qui fait du monde un vivant plein de sagesse"³², du *Logos* gouvernant les pensées humaines; d'où la conviction de l'unité de la vie individuelle et sociale, de l'existence d'une âme et d'une vertu, et du bien conforme avec la raison et la nature.

L'expérience actuelle du renversement des principes de rationalité et d'objectivité par les volontés désaxées et perverses remet en vigueur l'idée que le "stoïcisme reprend des forces par temps d'épreuves"³³. L'actualité du stoïcisme consiste en trois thèses zénoniennes: a) la définition de la passion comme mouvement de l'âme déraisonnable, contraire à la nature, ou inclination exagérée³⁴; b) la définition du "convenable", comme "l'action qui, une fois accomplie, peut se défendre raisonnablement, par exemple l'action conséquente dans la vie". (Le terme de "convenable" Zénon, selon Diogène Laërce, le prenait "dans son sens étymologique": "advenir à quelqu'un", c'est-à-dire comme désignant "l'activité qui est en affinité avec la constitution naturelle d'un être"³⁵); c) l'idée que toutes les vertus se ramènent à la première, la *phronèsis*³⁶ et que celle-ci, suivant les choses où elle s'applique, est courage, tempérance, justice³⁷.

Depuis 1974 les compatriotes de Zénon, les Chypriotes Grecs,³⁸ subissent les conséquences d'une invasion qui ne peut se défendre par la raison et la justice. Zénon, cet "homme de bien" qui offrait à tous l'exemple de "sa propre vie... conforme aux théories qu'il exposait"³⁹ et incarnait ainsi l'incitation stoïcienne à l'imitation des vies exemplaires, se contenterait-il aujourd'hui de contribuer "à la réparation des bains publics" dans sa patrie? Lui, qui "ne reniait pas son pays" et demandait qu'on ajoute à son nom Ζήνωνος του φιλοσόφου και το κτελεύς⁴⁰? Pourrait-il être le sage indifférent qui n'est d'aucun pays? On sait qu'en pareilles circonstances la philosophie stoïcienne a pu soutenir un Guillaume Var, l'auteur de *Constance et consolation et calamités publiques*, écrit en 1950, pendant le siège de Paris; qu'elle l'a consolé par l'idée que les patries, comme les individus, sont mortelles. Cependant, l'indifférentisme n'était pas le dogme du stoïcisme. Dans l'indifférence Zénon, le philosophe de Cittium, ne voyait pas la vertu, mais plutôt le chemin qui conduisait à la vertu, puisque vivre selon la vertu est "ce qui convient toujours", que le "kathikon" est ce que la raison αἰρεῖ ποιεῖν⁴¹.

Le sage stoïcien “fera de la politique, s’il n’en est pas empêché”; cela signifie “qu’il arrêtera le vice, encouragera à la vertu ” et “ne donnera” jamais son assentiment à une chose fausse”⁴².

NOTES

1. V.D.L., **Vies et doctrines des philosophes**, VII, 32
2. D.L., **Vies**, VII, 2
3. L.GOUBERT, Préface au livre d’Alain, **La théorie de la connaissance des Stoïciens**, Paris, PUF 1964, p. VIII
4. D.L., **Vies**, VII, 15
5. G. RODIER, **Études de Philosophie Grecque**, Paris, Vrin 1957, p. 222
6. Cf. D.L., **Vies**, VII, 26-27
7. VII, 30
8. André BRIDOUX, **Le stoïcisme et son influence**, Paris, Vrin 1966, p. 16
9. Cf. p. ex. PLATON, **Phédon** 99e
10. Cf. Anna KÉLESSIDOU, **Le Concept de salut dans la pensée politique de Platon** (en grec), éd. de l’Académie d’Athènes 1982, pp. 40-41
11. A. BRIDOUX, o.c., 23 sqq. Cf. Anna KÉLESSIDOU, “Sur quelques idées de la philosophie zénonienne, leur portée, et leur actualité” in *Le Stoïcisme et la culture*, **Διοτίμα** 20 (1992), pp. 26 sqq.
12. G. RODIER, o.c., p.254
13. D.L., **Vies**, VII, 139; cf. 148: “Zénon dit que la substance de Dieu est le monde...”
14. A. BRIDOUX, o.c., p. 25
15. (P.-M. SCHUHL), **Les Stoïciens**, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 1962, pp. XXII.
16. Cf. G. RODIER, o.c., p.276
17. D.L., **Vies**, VII, 85
18. D.L., **Vies**, 86
19. STOBÉE, **Ecl.** II, 132
20. **Ecl.**, II, 7; Cf. D.L., VII, 87
21. D.L., **Vies**, VII, 148
22. D.L., **Vies**, VII, 127
23. **Ecl.**, II, 138

24. Émile BRÉHIER, **Histoire de la Philosophie**, t.2, 1961 (7), p. 303
25. Cf. (Émile BRÉHIER, Introduction au Stoïcisme), **Les Stoïciens**, p. LIX
26. D. L. VII, 122
27. NUMÉNIUS, Eus. Pr. Ev. 14, 5, 11; cf. R.D. HICK, **Stoic and Epicurean**, London, 1910, p.10. E. V. ARNOLD, **Roman Stoicism**, London, 1911, p.70
28. A. BRIDOUX, o.c., pp. 34 et 48
29. J. N. THÉODORACOPOULOS, **La morale stoïcienne** (en grec) Nea Estia 1305, 1981, pp. 1554-55
30. A. BRIDOUX, o.c., p.124; cf. pp. 126-127 (influence stoïcienne sur la "Déclaration des Droits de l'homme"). cf aussi A. JAGU, **Zénon de Cittium**, Paris, Vrin, 1946, pp. 44-45
31. Henri BERR, Avant propos au livre de L. ROBIN, **L'Évoluion de l'humanité**, Paris, Albin MICHEL 1948, p. XII
32. L. ROBIN, o.c., p.416
33. A. BRIDOUX, o.c., p.197
34. V.D.L., **Vies**, VII, 110. Cf. Cicéron, Tusc. disp. IV, II
35. D.L., VII, 107
36. ARNIM, S.V.F., 20
37. V. PLUT. I, 1, 7, 1034C
38. V.D.L., **Vies**, VII, 1. Pour l'origine grecque de Zénon v. Kyriakos HATZIOANNOU, **L'ancienne Chypre dans les sources grecques** (en grec), Nicosie, 1975, v. III, part. A/, pp. 44-48 et v. V, pp. 219-222
39. D.L., VII, 10
40. D.L., VII, 12
41. CICÉRON de FINIBUS, II, 75
42. Cf. D.L., VII, 121; cf. aussi 108, 20