

Le problème du “mal” dans la philosophie stoïcienne

Lionel Ben Ahmed (Telamonide, administrateur du forum approximations.fr)

Etudiant en master 2 de philosophie à Bordeaux 3 : « vie humaine et médecine »

M1 portant sur « destin et liberté dans le stoïcisme grec et romain » à Toulouse.

Se pencher sur la question du mal dans la philosophie stoïcienne, conduit à mettre en rapport deux thèses qui semblent être une contradiction interne à la doctrine, à savoir, celle posant l'inexistence du mal, et celle affirmant qu'il n'y a de mal que lors d'une faute morale. Il s'agit donc d'examiner ces deux thèses, et en pénétrant leur sens, voir se lever cette contradiction. Cela se fait dans une discussion avec le profane subissant ces maux, alors que le sage leur échappe. De tous les maux que subit l'homme commun, aucun n'est véritable. Tout le travail du stoïcien cherchant à guérir l'homme atteint de ces maux, va être de lui montrer que la mort fut-elle celle de millions d'hommes n'est rien, et qu'à espérer un bien ce dernier est en proie à ses maux.

Mots clés: mal, incorporel, liberté, sage, profane, logos

Le mal dans la philosophie du portique est un simple *lekton*, c'est à dire un incorporel, il n'existe pas de façon efficiente pour le stoïcien. Cette théorie place le sage dans une position d'insensibilité face au mal, il est face à quelque chose qui n'existe pas et, dès lors, le mal ne peut être nommé tel par le sage, puisqu'il ne le reconnaît pas comme tel. C'est alors le non-philosophe, mais qui est aussi l'homme ordinaire qui va pouvoir poser un mal, et en parler comme tel. C'est bien dans cette position d'étrangeté du sage face au mal qu'il va pouvoir proposer au profane de le débarrasser de ses maux puisque lui n'en est pas affecté.

Mais c'est bien qu'ici le stoïcien reconnaît les maux d'autrui et donc l'existence d'un mal affectant un individu dont il s'agit de le débarrasser. Si véritablement il n'y avait pas de mal chez le stoïcien, il n'y aurait pas lieu de tenter de guérir autrui de ses maux.

De quoi donc parle-t-on lorsque l'on use du terme « mal » dans les textes stoïciens ? Soit on pose le mal comme incorporel, c'est à dire quelque chose qui n'a pas d'existence physique et qui donc ne peut être cause de quoi que ce soit, car rappelons-le, le stoïcisme est un sensualisme, toute cause est corporelle. Cela implique qu'il n'y a rien à faire pour celui qui se dit souffrant, or cela est contraire à l'attitude adoptée par le sage.

Ainsi, soit il y a une effectivité des maux en tant qu'ils affectent un individu, et que l'on cherche à l'en débarrasser, mais aussi reconnaître ces maux comme causes et donc comme corporels. Mais dans ce cas là on contredit l'inexistence du mal. Soit le sage tient sa position selon laquelle le mal est un incorporel, mais alors, il n'a rien à faire vis à vis du profane, ce qui va à l'encontre des activités de tous les maîtres.

1) Le mal en tant qu'incorporel est étranger au sage stoïcien

Dans la physique développée par le portique, deux principes sont posés à l'origine, le principe actif (*to poion*) et le principe passif (*to paschon*)¹. Ces deux principes sont matériels, et donnent naissance au tout (*to pan*). Cependant toutes les choses ne peuvent avoir cette origine, et c'est le cas des incorporels (*asomaton*). Ils sont au nombre de quatre, il s'agit du temps (*chronos*), du vide (*kenos*), du lieu (*topos*), du mot (*lekton*). Tout le reste est corporel, et se trouve être une cause, car tout ce qui est cause est corporel². Les effets des causes vont dès lors se retrouver dans la catégorie des incorporels en tant que *lekta*.

Les effets sont ce qui va apparaître dans le langage. Par exemple, que l'on prenne deux causes comme un scalpel et un morceau de chair, l'effet qui est d'être coupé n'est qu'un incorporel, un exprimable sans aucune existence substantielle³.

Si les effets des causes sont des incorporels de la catégorie des *lekta*, lorsqu'on dit d'une personne qu'elle fait quelque chose de mal, il s'agit d'un effet de son action, et donc de quelque chose sans réalité substantielle. Cette conception stoïcienne de la cause qui reste trop souvent oubliée, conduit à une désubstantialisation du mal, en tant qu'il ne devient de par son statut d'effet qu'un incorporel.

¹ Stoicorum veterum fragmenta : tome1, II,2,B,85.

² Stoicorum veterum fragmenta : tome2, II,1,3,336.

³ Stoicorum veterum fragmenta : tome2,II,3,336.

On retrouve chez Epictète une conséquence éthique de cette théorie physique. « Un tel se baigne de bonne heure? Ne dis pas : « c'est mal », mais : « c'est de bonne heure .» Un tel boit beaucoup de vin? Ne dis pas : « c'est mal »; mais : « c'est beaucoup. » ».

Epictète qui dans le Manuel donne au progressant, c'est-à-dire à celui qui veut suivre la sagesse stoïcienne mais qui n'est pas encore sage, toute une série de conseils et de corrections à suivre. Ici, c'est le *lekton* du progressant qu'il corrige : « ne dis pas ». L'erreur du progressant, ici, est de juger les actes d'autrui comme quelque chose de mal. On peut même aller plus loin en disant que ce que le sage de Nicopolis reproche, c'est le fait de juger. En effet dans la correction de l'exprimable qu'il propose, il donne non pas un jugement, mais ce que Pierre Hadot dans l'Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle appelle une description physique. C'est-à-dire, plutôt que d'émettre un jugement sur des causes au moyen d'un exprimable, on va se contenter de donner ses causes. En décrivant plutôt qu'en jugeant, en se penchant sur ces dernières et non sur les effets, les incorporels, le mal s'efface.

On pourrait ici objecter que les corrections d'Epictète sont elles aussi des jugements, et non pas des description physiques : « de bonne heure » , « c'est beaucoup ». En effet ces termes ressemblent davantage à des jugements qu'à de simples descriptions.

Pour bien comprendre il nous faut demander des explications à la partie logique de la philosophie stoïcienne et plus précisément sur l'emploi des syllogismes et des propositions conditionnelles. Alexandre d'Aphrodise nous rapporte ce qu'est pour Chrysippe une conditionnelle non seulement valide, mais aussi saine : « si Dion est mort, celui-ci est mort », elle est dite valide car la négation du conséquent entraîne l'impossibilité de l'antécédent. Si il n'est pas vrai que celui-ci est mort (en désignant Dion), alors il est impossible que Dion soit mort.

Ce type de raisonnement qui permet au sage sachant manier la logique de ne pas tomber dans l'erreur, est à l'origine du reproche d'Epictète. En effet, reprenons la proposition du progressant : cet homme se baigne de bonne heure, c'est mal . On a un antécédent et un conséquent qui ne peuvent entrer dans cette logique, de ce fait la véracité de cette proposition est invérifiable. Si l'on dit à présent : il n'est pas vrai que c'est mal. De la négation de ce conséquent on ne peut rien dire sur l'antécédent. En revanche, si l'on reprend la correction proposée : cet homme se baigne de bonne heure, c'est de bonne heure. La négation du conséquent : il n'est pas vrai que ce soit de bonne heure, entraîne l'impossibilité de l'antécédent, car la proposition serait alors contradictoire.

Si l'on s'en tient à la simple description physique, on est certain de ne pas produire de *lekton* qui serait invérifiable. D'autant que cette description pose comme tout exprimable un signifiant et un signifié. Le signifiant doit toujours finir par renvoyer à une réalité substantielle par le signifié. Or dans le jugement : « c'est mal », nous avons un signifiant mais aucun signifié à quoi renvoyer. Alors que pour : « c'est de bonne heure », nous avons un signifié car je peux toujours pointer la pendule du doigt.

On se rend compte alors que le terme « mal » comme exprimable est refusé d'être employé par le portique, car il ne renvoie à rien, ne peut être utilisé dans un énoncé véral puisque'il est invérifiable.

Nous avons pris le mal au sens d'un jugement sur l'action d'autrui, mais on peut reproduire l'opération en prenant l'exemple d'un homme qui souffre d'une pathologie. On peut prendre l'exemple de Cléanthe d'assos qui succéda à Zénon de Citium à la tête de l'école, et qui atteint d'une tumeur à la lèvre se laissa mourir de faim. On pourrait faire le raisonnement suivant : cet homme souffre, c'est un mal. Cependant on se retrouve dans le même cas où la négation du conséquent : “il n'est pas vrai que ce soit un mal”, ne puisse pas nous conduire à dire quoi que ce soit sur l'antécédent. En revanche, si je remplace la formule initiale par une description physique telle que : cet homme souffre, il ressent de la douleur ; nous avons bien là un conséquent dont la négation : il n'est pas vrai qu'il ressente de la douleur, est en contradiction avec l'antécédent : cet homme souffre. Nous devons néanmoins préciser, que cette théorie logique a été mise en place par Chrysippe qui est le successeur de Cléanthe, et il est possible qu'il n'ait pas pu tenir ce raisonnement. Cependant il n'en demeure pas moins tout à fait conforme à la philosophie stoïcienne.

Est-ce à dire que pour les stoïciens il n'y a pas de mal puisqu'il ne semble pas possible d'employer ce jugement-là dans un raisonnement où il tienne place de conséquent. Pourtant les stoïciens, et notamment ceux de l'époque impériale qu'on appelle les directeurs de conscience, n'ont cessé de travailler à soulager, à mener au bonheur ceux qui allaient vers eux pour guérir de certains maux. D'autant que s'il y a une thèse dont le portique se fait le héraut c'est celle affirmant qu'il n'y a de mal que la faute morale. Si dans la sphère du langage le mal semble être absent, il paraît néanmoins avoir une existence dans le domaine de l'éthique. Ainsi on peut se demander si cette existence éthique ne fournit pas un signifié au *lekton* « mal »? Autrement la thèse : « il n'y a de mal que la faute morale » ne pourrait même pas être énoncée. Comment peut-on donc énoncer cette thèse et qu'est ce que cela signifie ?

2) Le mal véritable dans la philosophie stoïcienne

« Il n'y a de mal que la faute morale » nous replace dans la sphère de l'éthique. « Pour moi je connais la nature du bien, c'est l'honnête, et celle du mal, c'est le vil » (Marc-Aurèle, Pensées, II,1). Zénon avait divisé le tout en trois parties : les biens (*agathoi*), les maux (*kakoi*) et les indifférents (*adiaphora*). Les biens sont : « l'intelligence raisonnable (*phronésis*), la tempérance (*sôphrosunê*), la justice (*dikaiosunê*), le courage ou l'énergie virile (*andreias*), et tout ce qui est vertueux ou appartient à la vertu »⁴. Le bien qui est la somme de tous les biens est donc la vertu, c'est-à-dire les qualités propres d'un être. C'est donc dans l'homme que va se trouver le bien, et c'est donc aussi en lui que va se trouver le mal dans une parfaite symétrie du bien. En effet, les maux sont : « l'intelligence déraisonnable (*aphronésis*), l'intempérance (*asôphrosunê*), l'injustice (*adikaiosunê*), la lâcheté ou mollesse (*deilia*), et tout ce qui est mauvais ou appartient au mal »⁵.

Partant de là, on remarque que les biens et les maux ne se trouvent pas dans les événements, mais dans les dispositions humaines. La vertu est le bien et le mal est le vice, tout le reste est indifférent. Cela va poser le clivage entre les hommes de bien et les « méchants » que l'on retrouve par exemple dans l'Hymne à Zeus de Cléanthe : « cette raison que fuient et négligent ceux d'entre les mortels qui sont les méchants ; Malheureux, qui désirent toujours l'acquisition des biens et ne discernent pas la loi commune des dieux, ni ne l'entendent ». Il peut sembler curieux que les méchants soient ici à la recherche des biens, mais il faut comprendre ici qu'ils sont ce que les méchants appellent « biens », c'est-à-dire, les honneurs, les richesses, les plaisirs, la vie. Ces « biens » sont pour le stoïcien des indifférents, ils ne sont ni des biens ni des maux. Les mauvais vont donc ignorer ce que sont les véritables biens et poursuivre des indifférents. Il faut donc différencier les biens de l'homme ordinaire, ceux du profane qui sont en réalité des *adiaphorai*, des biens du stoïcien qui sont des *agathoi*. De même pour les maux, il y a ceux du méchant qui craint la pauvreté, la peine, la mort, et celui du sage qui n'est que la faute morale.

Il y a donc deux conceptions des biens et des maux qui s'affrontent, celle des stoïciens posant les biens et les maux en eux-mêmes et se rendant par là invulnérables à la fortune ; et celle des profanes posant les biens tantôt en eux, tantôt dans les choses extérieures.

⁴ Stoicorum veterum fragmenta, tome1, I,2,c,2

⁵ Stoicorum veterum fragmenta, tome1, I,2,c,2

Pour bien comprendre cette partie de la doctrine stoïcienne, il nous faut partir des bases du courant et faire un survol rapide de la physique du portique. On nous y explique que le monde est gouverné par le *logos* qui est aussi appelé Zeus, ou même Dieu. Le monde est organisé de façon rationnelle, et chacun des éléments du monde possède en lui quelque chose du *logos* qui est le principe actif dont nous parlions au début. Il s'incorpore à la matière qui est le principe passif, ainsi tout corporel, toute cause est rationnelle. Le *logos* ne s'incorpore pas cependant partout au même degré; en l'homme il y est incorporé à son plus haut degré. Si bien que l'homme peut se vanter de posséder une parcelle de Dieu : « Dieu a jeté ses semences non seulement dans mon père et mon aïeul, mais dans tout ce qui est engendré et croît sur terre et principalement dans les êtres raisonnables, parce que, en relation avec Dieu par la raison, ils sont seuls de nature à participer à une vie commune avec lui »⁶. La totalité de ce qui est (*to pan*) est le produit du *logos* que nous possédons. De par cette commune nature avec lui et cette vie commune, les productions du *logos* ne peuvent aller à l'encontre de la nature humaine. Il y a un même principe agissant chez l'homme et dans l'organisation de l'univers, il y a donc nécessairement une adéquation entre leurs actions.

Partant de là les événements qu'un homme traverse au cours de sa vie sont ceux organisés par le *logos*, cet homme ne peut donc que vouloir que les choses arrivent comme elles arrivent⁷. Rien de ce qui peut arriver au sage ne saurait être pour lui un mal puisque quelle que soit la tournure que prennent les événements, il les veut ainsi car ils arrivent ainsi conformément à l'ordre des choses.

Est-ce à dire que les stoïciens se font les avocats du pire, à savoir qu'ils vont vouloir et donc se faire les complices des pires atrocités que l'on peut rencontrer dans l'Histoire? En effet, s'il s'agit de vouloir que les choses arrivent comme elles arrivent, il faut être conséquent et vouloir les génocides, les épidémies, les injustices, etc. Car il ne s'agit pas là de supporter, c'est-à-dire d'en souffrir en faisant l'effort de vivre avec. Il s'agit de le vouloir véritablement, d'en éprouver une satisfaction parce que ces choses arrivent selon le *logos* universel qui est présent en tout être humain. Se réjouir de tout ce qui peut se faire et même du pire en affirmant qu'on ne peut en conclure un mal, est-ce là le fin mot de la philosophie stoïcienne?

Sans être complètement le fin mot, cette posture dans laquelle semble se figer le portique n'est pas fautive, mais à préciser. Et c'est sur l'agir humain que vont porter ces précisions. Dans les maux comme les épidémies, génocides et autres, se trouvent mêlés des événements qui ont

⁶ Entretiens : I, IX, 1.

⁷ Epictète, Manuel : VIII.

directement une cause humaine et d'autres qui ont une cause dont on pourrait dire qu'elle est naturelle. De ces derniers événements, on peut dire que leur cause est Zeus, et donc qu'il s'agit de les vouloir. C'est le cas pour les épidémies, les catastrophes naturelles, les famines, la mort. La position stoïcienne consiste à vouloir que ces choses-là arrivent comme elles arrivent puisqu'elles sont régies par le *logos*. Si sur ce plan-là, les stoïciens semblent se faire les avocats et même les complices du pire, c'est bien parce que justement, le pire ne se trouve pas ici.

«L'Iliade n'est rien que représentations et usage des représentations. Il a paru bon à Alexandre d'enlever la femme de Ménélas et à Hélène de le suivre; si les représentations de Ménélas lui avaient fait sentir qu'il avait avantage à être débarrassé d'une femme pareille, que serait-il arrivé? Il n'y aurait pas eu d'Iliade ni même d'Odyssée. _ De si grands événements dépendent donc d'une cause si petite? _ Qu'appelles-tu grands événements? Des guerres, des dissensions, la perte de tant d'hommes et la destruction des cités? Qu'est ce que tout cela a de grand? _ N'est-ce rien? _ Qu'y a-t-il de grand dans la mort de beaucoup de bœufs, de beaucoup de brebis, dans l'incendie ou la destruction de beaucoup de nids d'hirondelles ou de cigognes?»⁸.

Il faut noter qu'il s'agit non pas d'un fait où les forces de la nature sont seules en cause, mais où l'entreprise humaine est responsable. Si il y a un mal ici, ce n'est ni dans la mort, ni dans la destruction des choses. Pour que la position stoïcienne soit plus frappante, prenons un exemple plus contemporain. Si l'on prend celui des guerres mondiales ou du conflit au Moyen-Orient, il faut là aussi voir la mort de beaucoup de bœuf et le ravage de nids de cigognes. Le mal n'est pas dans la perte d'une chose quelle qu'elle soit, un objet, un proche, la vie ou autres. Car la perte de ces choses qui ne sont pas des biens, finalement pour le stoïcien, ce n'est rien. Ce qui semble grand ici ne l'est qu'à échelle humaine, de même qu'une hécatombe semblerait une grande chose pour un bœuf, alors qu'elle est peu de chose pour un homme. Par sa parenté avec Zeus, l'homme peut voir les choses du point de vue du *logos*, c'est-à-dire, du point de vue de l'organisation du tout. En quoi ce point de vue là primerait sur les autres? Parce qu'il est l'adéquation entre le *logos* humain et le *logos* universel. Cette adéquation entre les deux résulte du bon usage des représentations.

On peut donc dire que si dans les guerres et les destructions il y a quelque chose à blâmer, ce n'est pas tant au niveau du résultat qui est banalisé, mais au niveau des représentations de l'individu. Donc la conséquence est relativisée, mais l'antécédent lui est important.

⁸ Epictète, *Entretiens* : I, XVIII, 12.

Le mal est ici dans le mauvais usage de nos représentations. «Quand tu vois quelqu'un pleurer parce qu'il est en deuil, ou que son fils est absent, ou qu'il a perdu ses biens, prends garde à ne pas te laisser emporter par l'idée que les accidents qui lui arrivent ainsi du dehors sont des maux; mais, aussitôt, tiens prête cette pensée: ce qui meurtrit cet homme, ce n'est pas l'événement (car un autre n'en est pas meurtri), mais le jugement porté sur lui »⁹.

Les maux ne viennent pas des objets et de leur perte, ils ne viennent du monde extérieur à nous, ils viennent de nos jugements sur les événements qui sont nos représentations (*phantasia*). «La représentation est un affect qui se produit dans l'âme, en montrant en elle-même ce qui l'a produit »¹⁰. Un objet vient mettre en branle l'âme que ce soit pour Ménélas le vol de sa femme, ou la mort d'un proche, ou encore le désespoir d'un ami, c'est cette mise en branle de l'âme qu'il faut surveiller. En effet, elle conduit à des raisonnements non concluants. Ménélas par exemple suit celui-ci: un prince troyen a pris ma femme, je vais donc faire la guerre à Troie. L'homme malheureux suit celui-ci : j'ai perdu mes biens, donc je suis atteint par des maux. Alors que le bon raisonnement qui devrait découler du bon usage des représentations serait celui-ci : j'ai perdu mes biens, donc j'ai perdu mes biens. Les maux, les causes que l'on donne de notre malheur viennent du mauvais usage de ces représentations.

Une illustration marquante de cette thèse réside dans l'interprétation que l'on peut faire du mythe de Pandore. L'histoire commence avec le titan Prométhée qui avait volé le feu aux dieux et l'avait donné aux hommes, pour compenser le fait d'avoir été oubliés par Epiméthée dans la distribution des dons physiques nécessaires à la survie. En effet, l'homme se retrouve nu sans fourrure, ni griffes. Avec le feu cette lacune se trouve comblée. Mais furieux du vol, les Dieux décident de se venger. Pour cela ils fabriquent Pandore, une créature de forme féminine, ils lui confient une boîte renfermant tous les maux et l'envoient à Epiméthée en cadeau pour les hommes. Celui-ci accepte le présent, et une fois parmi les hommes, Pandore ouvre la boîte, les maux se répandent : la maladie, la vieillesse, la famine, la guerre, la folie, la misère etc., un seul doit rester enfermé, il s'agit de l'espérance que Pandore par curiosité libérera plus tard.

Alors pourquoi mettre l'espérance parmi les maux ? Pour les stoïciens, l'espoir et l'attente d'un bien à venir. Or il n'y a aucun bien à attendre, espérer n'est que l'attitude du profane qui est incapable de reconnaître son propre *logos* à l'œuvre dans le monde. L'espoir fait donc partie des maux car il est une attitude contraire à la sagesse.

⁹ Epictète, *Manuel* : XVI.

¹⁰ *Stoicorum veterum fragmenta* : Tome II, 54.

Ainsi aucun élément matériel ne possède une valeur en lui-même, la vie elle-même n'a qu'une valeur indifférente. La seule chose ayant une valeur véritable est cette adéquation entre la volonté et le *logos*, cette adéquation est en fait la pleine réalisation de la nature humaine en tant qu'apparentée à Zeus. Manquer cette adéquation, c'est ne pas réaliser cette nature et les vertus qui y sont associées. La faute morale est là, dans la non-réalisation de cette nature et la non-possession des vertus et donc des seuls biens.

Le mal est ici double, sans l'adéquation au *logos*, l'homme est nécessairement malheureux parce que rien n'advient selon ses désirs, la fortune contrarie ses projets, lui promet tout puis se refuse. L'homme devient alors le jouet des événements et ne peut atteindre le bonheur. Dans cette situation il ne possède aucun bien véritable, étant l'esclave des événements et de ses désirs, tout peut lui être enlevé. Ne possédant pas de biens, il ne possède aucune vertu propre à l'homme et ne peut réaliser sa nature.

La faute morale est celle de Ménélas qui se rend malheureux du départ de sa femme et décide de partir en guerre. Ce faisant il part à la poursuite de ce qu'il pense être un bien, mais il rejette les biens propre à l'homme. Pour poursuivre un bien extérieur, il rejette les biens intérieurs. C'est là qu'est la faute morale, c'est là qu'est le seul mal véritable qui est une erreur sur les biens véritables et conduit à être malheureux. La méconnaissance des biens et donc leur négligence constitue une faute, et c'est dans cette ignorance de l'adéquation qu'est le mal. C'est ce qui fait réclamer à Cléanthe dans l'Hymne à Zeus, que l'homme soit libéré de la “malfaisante” ignorance. Il réclame cela à Zeus de qui viennent tous les biens.

Le mal véritable est donc la non-adéquation de la volonté avec le *logos*. Cette adéquation est la propriété du sage, seul donc le sage est heureux, seul il possède les biens et les vertus. Mais le sage étant comme ils le disent aussi rare que le phénix, il faut bien en conclure que chaque homme est la proie de ce mal. Aussi le discours des stoïciens tente en premier lieu de parler des maux dont pensent souffrir les hommes, car du mal véritable personne ou presque ne peut échapper. Le portique va donc tenter de libérer des tourments qui ne sont pas des maux, et pour cela il va devoir parler de quelque chose qui n'existe pas, mais dont les profanes se plaignent.

La position stoïcienne est assez ambiguë, elle cherche à joindre l'homme commun, l'humain trop humain avec l'homme du *logos*, un homme divin car en adéquation avec Zeus. C'est cette position qui l'incite à reconnaître les maux humains mais à les rejeter. “Il n'y a pas de maux” revient à dire que ce dont souffrent les hommes, ce n'est pas des maux dont ils croient souffrir. C'est d'abord de l'ignorance du mal qu'il faut les libérer par un discours qui

devra bien utiliser le *lekton* “mal”, mais sans pouvoir se référer à quelque chose d'existant. Ce mal n'est qu'un incorporel, il n'existe que dans le discours de “l'insensé”. Le mal véritable lui est aussi un incorporel, car il est la dissonance du *logos* particulier et du *logos* originaire. C'est-à-dire qu'il n'est qu'un discours sur le rapport de ces deux causes. Dès lors ce n'est pas du mal dont nous souffrons, puisqu'il n'est qu'un effet et non pas une cause.