

## Le courage dans la philosophie stoïcienne

1 - La morale au cœur de la philosophie _____	1
2 - Il n'y a pas d'autre bien que la beauté morale _____	2
3 – la sagesse stoïcienne : une utopie _____	4
4 – Ce qui est convenable _____	6
5 – Le courage _____	7

---

### 1 - La morale au cœur de la philosophie

La pensée stoïcienne ne peut être analysée comme la pensée aristotélicienne. En effet, le stoïcisme est une philosophie qui s'étend sur six siècles environ à partir de son fondateur Zénon de Kitium (~334-262), aussi faut-il mieux parler de stoïciens que de Stoïcisme. Dans l'ancien stoïcisme<sup>1</sup>, l'enjeu fondamental de la recherche stoïcienne était l'autosuffisance de l'éthique dans son rapport à la physique et à la logique. L'aboutissement de la réflexion ne fut pas de réduire la philosophie à l'éthique mais de faire de cette dernière le cœur de la philosophie. Le philosophe stoïcien s'est révélé ainsi soucieux de l'unité de la vie morale à laquelle appartiennent la science, la religion, les arts et les obligations sociales, qui, prises séparément ne peuvent trouver leur achèvement.

La fin (τελος) poursuivie par Zénon est de vivre en accord avec soi-même, donc de parvenir à l'absence de conflits internes en contrôlant l'âme par la raison. Avec Cléanthe le telos se précisera comme un vivre en accord avec la nature de l'univers ce qui entraîne un déplacement du centre de gravité de l'éthique vers l'environnement cosmique et divin. En effet, penser un art de vivre fondé sur la conscience des rapports de l'homme avec l'univers, concerne autant la philosophie que la religion.

Chrysippe de Soles (278 – 206), considéré comme refondateur du stoïcisme, gardera l'inspiration de Zénon et de Cléanthe déclarant qu'il faut suivre tout à la fois la

---

<sup>1</sup> Fin du IV<sup>e</sup> siècle, III<sup>e</sup> siècle av. J.C. avec Zénon, Cléanthe et Chrysippe

## Le courage dans la philosophie stoïcienne

nature universelle et la nature particulière de l'homme<sup>2</sup>. Cette ouverture à la nature universelle va entraîner dans la philosophie stoïcienne une distinction subtile entre le but ( $\sigma\kappa\omicron\pi\omicron\varsigma$ ) et la fin ( $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ ) : on peut atteindre le télos, qui est la volonté de se conformer toujours à la nature, sans atteindre le skopos, qui est la satisfaction d'un instinct naturel, si l'ordre général de l'univers s'y oppose<sup>3</sup>. « ... le premier office (je traduis ainsi *cathêkon*) d'un vivant est de se conserver dans la constitution qui lui a été donnée par la nature, ensuite de retenir ce qui est conforme à la nature et de repousser le contraire : on trouve donc d'abord le choix et le rejet ; vient ensuite un choix accompagné d'office, et enfin un tel choix continuellement répété ; lorsque le choix est constant et conforme à la nature jusqu'au bout, c'est en lui d'abord que réside et que commence à être saisi ce que l'on peut appeler le bien au sens vrai du mot. Le premier penchant de l'homme est pour ce qui est conforme à la nature ; mais sitôt qu'il en a eu l'idée ou plutôt la « notion » (on dit en grec *ennoia*), et qu'il a vu l'ordre et pour ainsi dire l'harmonie entre les actions à faire, il estime cette harmonie à bien plus haut prix que les objets qu'il avait d'abord aimés ; usant de la connaissance et du raisonnement, il est amené en conclusion à décider que c'est là qu'est situé ce fameux souverain bien de l'homme, méritoire par lui-même et à rechercher pour lui-même ».

## 2 - Il n'y a pas d'autre bien que la beauté morale

Cette conception du rapport de l'homme au cosmos fait de l'individu une partie du Tout qu'est l'univers dont la destinée est l'unique réalité. En conséquence, la destinée de l'homme étant liée à celle de l'univers, sa vie vertueuse et son bonheur résideront dans son accord avec la raison, le Destin, selon laquelle le monde est dirigé. Cet accord est la vertu et le bonheur. La vertu n'a pas besoin de biens extérieurs, elle se suffit à elle-même et est le seul bien de l'homme sage dont la volonté accordée au destin ne peut vouloir que ce que le destin veut. Puisque le sage ne veut que ce qui doit se réaliser, il est souverainement heureux, libre et tout puissant ; il atteint la perfection de la nature humaine.

<sup>2</sup> DIOGENE Laërce, VII, 87 - 89

<sup>3</sup> CICERON, *De fin*, V, 20 - 22

## Le courage dans la philosophie stoïcienne

« La vertu est une disposition bien accordée, elle est vertu en soi et non par crainte ou espoir de quelque chose d'extérieur. C'est en elle que réside le bonheur, l'âme étant faite pour être en harmonie avec la vie toute entière »<sup>4</sup>. C'est en cela que le stoïcisme se démarque de la pensée d'Aristote et se vérifie dans l'approche philosophique du courage. Alors que chez celui-ci, sa conception du courage conserve la notion de vertu guerrière, que la magnanimité fait appel à un bien extérieur comme celui de l'honneur, les philosophes stoïciens vont faire du courage un idéal proprement moral qui s'affirmera dans le combat de la raison contre les passions.

Il n'existe pas d'autres biens que le bien moral qui seul donne le bonheur. L'honneur – et les nombreux autres biens extérieurs – ne sert de rien. Les conditions extérieures, bonnes ou mauvaises fortunes, n'ont pas de prises sur l'honnête homme (homme de bien, homme vertueux). Elles sont indifférentes car elles ne contribuent en rien à la vertu et au bonheur. Le courage consiste à garder le bien moral contre les instincts, les passions et les biens extérieurs qui restent les objets immédiats des tendances naturelles.

Un point important de la doctrine stoïcienne : en ayant fait de la vertu une ascèse intérieure indépendante de tous biens extérieurs, cette philosophie a la volonté de donner à tout homme l'accès à la vie vertueuse qui était réservée, selon Aristote, à des privilégiés de par leur naissance aristocratique ou de par leur fortune. Seul le citoyen-soldat pouvait être courageux.

Notons également la rupture radicale que le stoïcisme opère avec la conception dualiste platonicienne de l'âme humaine dont la partie raisonnable se trouvait confrontée à deux parties irrationnelles, ce qui permettait de situer les passions. L'âme stoïcienne est une, mais peut-être en bon ou mauvais état. « La passion n'est pas une puissance antagoniste et indépendante de la raison : dans la passion c'est la raison elle-même qui se laisse corrompre (en ce sens la passion est une erreur de jugement) et qui se laisse emporter (en ce sens la passion est une impulsion excessive). Il en résulte qu'en principe, la stratégie morale à recommander, en face des passions, ne consiste pas à les modérer, comme on modérerait le débit d'une source indispensable d'énergie, mais à les extirper entièrement :

---

<sup>4</sup> DIOGENE Laërce, VII, 89

## Le courage dans la philosophie stoïcienne

ce ne sont pas leurs excès qui sont dangereux ; elles sont elles-mêmes dangereuses, parce qu'elles sont elles-mêmes des excès »<sup>5</sup>.

La guérison de l'âme malade peut-elle passer par l'apprentissage de préceptes ? Sénèque traite de cette question dans la lettre à Lucilius 94 : « Les préceptes ne servent à rien tant que l'esprit est embrumé d'erreur. Si on la dissipe, la clarté se fera sur les exigences de chaque devoir. Autrement c'est apprendre à un malade ce qu'il doit faire quand il sera guéri, ce n'est pas le guérir... ». A Ariston qui refusait tous préceptes qu'il considérait comme inutiles, Sénèque préfère Cléanthe qui subordonne leur utilité à la connaissance des principes universels. « Quand, par ces principes, tu l'auras amené à envisager sa condition et à connaître qu'heureuse est la vie qui se conforme, non au plaisir, mais à la nature, quand il aime la vertu comme l'unique bien de l'homme et qu'il fuira la bassesse comme le seul mal, quand il saura que tout le reste, richesses, honneurs, santé, force, puissance, sont des neutres, à ne pas classer ni parmi les biens ni parmi les maux, il ne désirera pas un mentor pour le détail... ». Toutefois, la nature n'enseigne pas l'homme pour chaque situation. Ainsi comme l'oculiste ne se contente pas de guérir l'œil malade mais donne des conseils pour le réhabituer peu à peu à la pleine lumière, « l'âme a besoin de nombreux préceptes pour voir la conduite à tenir dans la vie ». La guérison de l'âme passera donc par un perfectionnement intérieur de la raison et une éducation morale en accord avec la nature, les préceptes permettant à l'homme de mettre en œuvre dans des situations concrètes les principes universels.

### 3 – la sagesse stoïcienne : une utopie

Est-il possible de concevoir le Sage comme celui qui a atteint l'union parfaite de la raison humaine et de la raison universelle ? L'élévation du Sage rend-elle le Sage invulnérable aux coups du sort, des fortunes et infortunes ? Cette autonomie du Sage a-t-

---

<sup>5</sup> BRUNSCHWIG Jacques, *Le stoïcisme ancien*, in Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale sous la direction de Monique CANTO-SPERBER, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p.1458, col 1

## Le courage dans la philosophie stoïcienne

elle jamais existé ? Sénèque se considérait comme encore loin de la sagesse<sup>6</sup> et Epictète parmi d'autres n'était pas dupe de la difficulté : « Mais montrez-moi un Stoïcien, si vous en avez un ; où est-il ? comment est-il ? Les formules stoïciennes, oui, ils sont des milliers à les répéter. [...] Qui donc est stoïcien ? [...] Montrez-moi donc quelqu'un qui soit formé selon les dogmes qu'il affirme en paroles. Montrez-le moi malade et heureux, en danger et heureux, mourant et heureux, méprisé et heureux. Allez, montrez ; par tous les dieux, je veux voir un stoïcien. Mais vous n'avez à me montrer personne qui soit entièrement formé ; montrez-moi du moins quelqu'un qui se forme, qui ait du penchant pour le stoïcisme. Soyez bon pour moi ; ne refusez pas de faire voir à un vieillard un spectacle qu'il n'a jamais vu jusqu'ici »<sup>7</sup>.

Bref, le Sage stoïcien n'est-il pas surtout un idéal vers lequel l'homme tend ? Le problème, c'est qu'il ne peut y avoir de milieu, ou bien l'homme est vertueux ou bien il ne l'est pas ; c'est ce que dit Caton (*Fin.*, III, 48) dans une image éloquente : « Ceux qui sont plongés dans l'eau, s'ils ne sont pas loin au-dessous de la surface de manière à pouvoir d'un moment à l'autre y remonter, ne peuvent pas plus respirer que s'ils étaient au même moment au fond de l'eau..., de même celui qui fait un progrès vers les dispositions vertueuses est dans le malheur tout autant que celui qui n'a pas avancé d'un pas »<sup>8</sup>.

Le moyen stoïcisme<sup>9</sup> va développer une morale qui va concerner les tendances naturelles des individus en s'intéressant, par une approche nouvelle, à l'action, aux devoirs, et aux biens naturels. L'œuvre majeure de Panétius fut un traité sur les Devoirs que Cicéron a repris dans son *De officiis*. De toute évidence, l'utopie du Sage étant dépassée, le moyen stoïcisme s'intéresse au « non-sage » et à sa vertu qui n'est plus la vertu idéale du stoïcisme ancien. Sa morale devient plus réaliste et concerne vraiment, cette fois, le commun des mortels. Plus que la loi universelle, de fait, inaccessible, c'est l'étude des tendances naturelles individuelles qui intéresse le philosophe, celles-ci étant

<sup>6</sup> SENEQUE, *Lettre à Lucilius* 116

<sup>7</sup> EPICTETE, *Entretiens*, II, XIX, 22

<sup>8</sup> cité par LEVY Carlos, *Les philosophes hellénistiques*, Livre de Poche, 1997 pp171-172

<sup>9</sup> 1<sup>o</sup> et 2<sup>o</sup> siècle av. Jésus-Christ : Panétius et Posidonius sont les plus connus de cette période

vraisemblablement l'expression de la loi universelle. L'homme visé est celui qui désire progresser dans la recherche de la sagesse et de la vie vertueuse<sup>10</sup>.

## 4 – Ce qui est convenable

Le terme *καθηκοντα* que Cicéron traduit par *officia* peut s'interpréter en français par *fonctions* ou *conduites convenables*. Le convenable consiste à rechercher les *préférables* (*προηγμενα*), fins les plus fréquentes de la nature, et permet de rendre compte raisonnablement<sup>11</sup> de sa conduite. Il appartient à l'honnête homme, en vue du but à atteindre, de poser des actes dont la probabilité d'être conformes à la nature est la plus grande.

« A la différence de la vertu supérieure, la vertu populaire est la connaissance des biens et des maux ; ce n'est plus la sagesse (*σοφια*) ; c'est la prudence (*φρονησις*), qui permet de discerner empiriquement les fins ordinairement poursuivies par la nature. La prudence se rapporte donc toujours aux *καθηκοντα*. Mais pour que cette façon de nous comporter nous assure un bonheur relatif, il ne faut point nous proposer pour fin d'atteindre le but que nous poursuivons, mais seulement d'avoir tout fait pour l'atteindre »<sup>12</sup>. G.Rodier, citant Cicéron dans son exemple du tireur à l'arc<sup>13</sup>, confirme que « le bon archer n'est pas celui qui atteint le but par hasard, c'est celui qui a fait pour l'atteindre tout ce qui dépendait d'un bon archer, l'eût-il manqué par suite d'événements indépendants de lui ou qu'il n'a pu prévoir ».

Cette nouvelle approche stoïcienne ouvre à une morale des préceptes concernant la vie courante, la parénétiq (παραινησις). Aussi la vertu qui était indivise du point de vue du sage, ne pouvant être réalisée que partiellement par l'homme prudent se subdivise en courage, tempérance et justice.

<sup>10</sup> « la preuve de la réalité de la vertu, c'est que des gens comme Socrate, Diogène ou Antisthène sont en progrès vers elle » Diogène Laërce VII, 91

<sup>11</sup> « est raisonnable une proposition qui a bien des chances d'être vraie », Diogène Laërce, VII, 76

<sup>12</sup> RODIER Georges, *Etudes de philosophie grecque*, Vrin, Paris, 1957, p.289

<sup>13</sup> CICERON, *Fin.*, III, 6, 22

## 5 – Le courage

« On reconnaît une âme courageuse et grande surtout à deux choses, d'abord au mépris qu'elle a des choses extérieures, dans la conviction où elle est que l'homme ne doit rien admirer, souhaiter ni rechercher que l'honnêteté et la convenance, et qu'il ne doit céder ni aux hommes ni aux passions ni à la fortune ; ensuite, quand on a cette qualité d'âme dont j'ai parlé, à ce qu'on accomplit de grandes actions sans doute et très utiles, mais surtout pleines de difficultés et de labeurs, qui mettent en danger la vie même et bien des choses qui servent à la vie ; c'est dans celle-ci qu'apparaît tout l'éclat de cette vertu, toute sa grandeur, et j'ajoute son utilité ; mais c'est dans celle-là qu'est la cause et le principe qui fait la grandeur des hommes ; en elle est ce qui fait les âmes supérieures et leur inspire du mépris pour les choses humaines. Un trait enfin leur est commun : juger que seul l'honnête est le bien, être affranchi de toute passion. Tenir pour peu de choses ce que la plupart des hommes trouvent remarquable et magnifique, voilà, il faut le croire, le fait d'une âme courageuse et grande ; supporter les tristesses si nombreuses et si diverses dans la vie et la destinée des hommes, de façon à garder une contenance naturelle et à ne pas se départir de la dignité du sage, cela appartient à une âme forte et constante »<sup>14</sup>.

Ce texte nous permet de retrouver les éléments essentiels de la philosophie stoïcienne. Le courage consiste à mépriser les choses extérieures, à ne choisir que ce qui est le bien moral et de remplir sa fonction sans passion et sans désir de gloire. En un mot, il est ce qui permet à l'homme de rester indifférent à tout ce qui n'est pas la vertu. Le courage prend la forme de la patience face aux souffrances, du mépris face à la mort, du combat contre les passions. « Mais il faut être exempt de toute passion de l'âme, du désir et de la crainte aussi bien que de la peine, du plaisir et de la colère, pour que viennent en l'âme la tranquillité et l'assurance qui apportent avec elles constance et dignité »<sup>15</sup>. Le courage c'est aussi de tenir la place qui est la sienne dans la société. Sauf un motif sérieux<sup>16</sup>, les citoyens que la nature a pourvus des moyens pour s'occuper des affaires de la

<sup>14</sup> CICERON, *De officiis*, I, 66-67

<sup>15</sup> CICERON, *De officiis*, I, 69

<sup>16</sup> *ibid.*, 71

## Le courage dans la philosophie stoïcienne

cité « doivent , sans la moindre hésitation, rechercher les magistratures et entrer dans la carrière publique ; ce n'est pas autrement qu'une cité peut être gouvernée, ou que la grandeur d'âme peut se manifester »<sup>17</sup>. Cette grandeur d'âme sera d'autant plus manifeste qu'ils auront le mépris des choses humaines, donc de l'honneur de leur fonction. Ils devront aussi faire preuve d'une grande tranquillité d'âme pour ne pas désespérer dans leur souci de réussir.

Bref, tout homme doit trouver dans le courage, sans rien attendre de l'extérieur, la force d'accomplir son métier d'homme et de citoyen en accomplissant la fonction que la nature lui donne et en assumant le rang qui est le sien dans la cité.

Avec Aristote nous avons découvert que le courage était exclusivement militaire et qu'il était toujours lié à une belle mort face à laquelle l'homme était sans crainte. Devant un champ aussi restreint de la vertu de force, il avait développé la vertu de magnanimité qui intéressait les autres maux auxquels sont affrontés les hommes. Alors que Zénon considérait que la vertu était unique et prenait un nom différent selon le contexte dans lequel elle s'exerçait, Chrysippe a élaboré un système de vertus. Il existe des vertus primitives (sagesse, courage, justice et tempérance) et des vertus subordonnées :

« Les vertus sont les unes primitives, les autres subordonnées ; primitives, la sagesse, le courage, la justice, la tempérance ; comme espèces de celles-ci, la magnanimité, la maîtrise de soi, la patience, la subtilité, le bon conseil. [...] Le courage est la science de ce qui est à vouloir, de ce qui est à éviter et de ce qui n'est ni à vouloir ni à éviter. [...] la *magnanimité* est la science ou la disposition intérieure qui vous élève au dessus des événements quotidiens de moralité nulle ou importante. La *maîtrise de soi* est une disposition invincible à suivre la droite raison, ou bien une volonté que les plaisirs ne peuvent vaincre. La *patience* est la science (qui est une disposition stable) des choses dans lesquelles il faut tenir bon, ou le contraire, ou ni l'une ni l'autre attitude. La *subtilité* est la disposition à découvrir sur le champ ce qui convient. Le *bon conseil* est la science qui examine quelles actions faire et comment les faire d'une manière utile »<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> *ibid.*, 72

<sup>18</sup> DIOGENE Laërce, VII, 92 - 93

## Le courage dans la philosophie stoïcienne

Le stoïcisme marque donc une rupture avec la pensée d'Aristote et élargit la notion de courage à tout ce qui concerne la vie morale. En cela, il rejoint la pensée de Platon pour qui le courage est la science de ce qu'il faut craindre et de ce qu'il ne faut pas craindre.

« D'après Chrysippe, le courage est une capacité de se conformer à la loi suprême dans les choses que l'on endure, ou la capacité de garder un jugement ferme lorsqu'on affronte ou repousse des choses qui sont redoutables ou au contraire négligeables sans perdre un jugement ferme à leur égard, ou plus brièvement d'après Chrysippe – car les définitions précédentes sont de Spharerus... – le courage est la connaissance de ce que l'on doit supporter ou l'aptitude d'une âme qui obéit à la loi suprême et ne connaît pas la crainte lorsqu'il faut souffrir et subir »<sup>19</sup>.

Le courage occupant tout le champ moral, la magnanimité devient une vertu subordonnée au courage. Cette subordination qui fut interprétée différemment par différents auteurs signifie, selon R.A. Gauthier, d'après les témoignages de Plutarque et de Diogène-Laërce, que « les vertus « découlent mutuellement » les unes des autres, si bien que quiconque en a une, les a toutes. Et comment Chrysippe justifiait-il cette affirmation ? C'est que disait-il, « les principes spéculatifs » (θεωρηματα) de toutes les vertus sont les mêmes. [...] Le bien moral est le seul bien, tout ce qui n'est pas lui est indifférent : voilà ce que sont pour Chrysippe les « principes spéculatifs communs » d'où découlent toutes les vertus et qu'on ne peut nier sans les détruire toutes »<sup>20</sup>.

La sagesse, qui permet à l'homme de se situer comme partie du Tout qu'est l'univers, lui apprend ce que sont ces « principes spéculatifs ». Mais cette vertu spéculative pour permettre à l'homme de diriger son action devra posséder la prudence, la justice, la force et la tempérance. Ces quatre vertus premières dépendent donc directement de la sagesse dont elles appliquent dans leur domaine propre les « principes spéculatifs », et les vertus subordonnées dépendent immédiatement des quatre principales et médiatement de la sagesse.

« Les vertus premières procèdent de la sagesse parce qu'elles appliquent aux éléments premiers de l'action les *θεωρηματα* de la sagesse. De même, les vertus

<sup>19</sup> CICERON, *Tusculanes*, IV, 53

<sup>20</sup> GAUTHIER R-A, *Magnanimité*, Vrin, Paris, 1951, pp.153-154

## Le courage dans la philosophie stoïcienne

subordonnées procèdent des vertus premières parce qu'elles appliquent à des problèmes particuliers les enseignements de celles-ci. Le courage par exemple nous apprend que nous ne devons craindre que le mal moral. Envisageons-nous, dès lors l'avenir ? Sachant que nous n'avons à craindre que le mal moral, considérant par ailleurs qu'il est en notre pouvoir de l'éviter, nous en concluons qu'il ne peut rien nous arriver de redoutable : ainsi naît la confiance ; et ainsi de suite pour les autres vertus subordonnées »<sup>21</sup>.

C'est avec Panétius que R-A Gauthier nous offre une intéressante analyse du repositionnement de la magnanimité par rapport au courage<sup>22</sup>. L'auteur conclut l'étude de différents textes en écrivant que si la magnanimité a, pour Panétius, un contenu conceptuel qui englobe le concept de courage et de persévérance, le courage, la persévérance et la magnanimité deviennent une triade indissoluble sans que rien ne distinguât ces trois vertus l'une de l'autre.

Les stoïciens se fixeront de façon définitive sur cette triade qui comporte l'*ανδρεία*, la *καρτερια* et la *μεγαλοφυχια* pour signifier une seule et même vertu.

---

<sup>21</sup> *ibid.* p.156

<sup>22</sup> *ibid.* pp157-160