

## POURQUOI L'INDIFFÉRENTISME N'EST PAS LA DOCTRINE DE ZÉNON DE CITIUM

**Préliminaires.** Dans un Colloque, tenu en 1995 sur «Chypre et les Origines du Stoïcisme»<sup>1</sup>, où je traitais un sujet sur l'*Autarcie et logos chez Zénon de Citium*, voulant défendre au nom de la raison et de la justice la question chypriote, je conclusais en ces termes: «Depuis 1974 les compatriotes de Zénon, les Chypriotes Grecs subissent les conséquences d'une invasion qui ne peut se défendre ni par la raison ni par la justice. Zénon, cet «homme de bien», qui offrait à tous l'exemple de «sa propre vie... conforme aux théories qu'il exposait<sup>2</sup>» incarnant, 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 ajoutât à son nom propre Ζήνωνος τοῦ φιλοσόφου celui de sa cité d'origine Κιτιεύς?<sup>3</sup> 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 du Var, l'auteur de *Constance et Consolation et calamités publiques*, écrit en 1590, lors du 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 fondateur du stoïcisme. Dans l'indifférence Zénon ne voyait pas la vertu, mais le chemin qui y conduisait, puisque vivre selon la vertu est «ce qui convient toujours<sup>4</sup>, et que le καθήκον est ce que la raison αἰρεῖ ποιεῖν<sup>4</sup>. 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<sup>5</sup>».

Si je reprends aujourd'hui la réfutation de l'indifférence chez Zénon, c'est surtout pour réaffirmer la même cause et aussi pour démontrer que l'indifférentisme n'est pas adéquat à la pensée de Zénon à plusieurs égards.

1. *Colloque International*, Centre Culturel Hellénique, Paris, 12-13 mai 1995.

2. Cf. DIOG. LAËRCE, *Vie et doctrines des philosophes*, VII, 10.

3. IDEM, VII, 12.

4. IDEM, VII, 107, 110.

5. Cf. IDEM, VII, 121.



**1. Au niveau de la philosophie même.** Dans cette perspective l'indifférence est doublement étrangère à Zénon. Zénon n'est pas Plotin qui, comme il est rapporté par Porphyre<sup>6</sup>, «n'est de nulle part» et qui «à l'instar du biblique Melkisédec» est «sans père ni mère ni ancêtres<sup>7</sup>». Selon une tradition la vocation philosophique de Zénon a été déterminée par les ouvrages des philosophes socratiques que son père lui a rapportés après un des ces voyages à Athènes, et par l'intérêt qu'il a puisé dans ces lectures; selon une autre tradition, c'était la réponse de l'oracle d'après laquelle ce «à quoi il était préférable que le Chypriote «occupât sa vie» était celui qui le ferait «converser avec les morts», formule que Zénon aurait compris comme incitation à s'appliquer à l'étude des penseurs anciens, à s'intéresser à la sagesse du passé.

D'autre part, si la philosophie est, par essence, détachement de contraintes matérielles et engagement au service d'une cause, si elle opère un détour, substituant aux événements extérieurs ou matériels des événements mentaux «que la logique» du «raisonnement appelle et justifie<sup>8</sup>», Zénon est un de ses meilleurs représentants: on sait, d'après Diogène Laërce<sup>9</sup>, citant une épigramme du stoïcien Zénodote, que Zénon, indifférent aux richesses vaniteuses, a découvert «une doctrine virile» et a fondé «une école philosophique mère de liberté intrépide».

Le Chypriote a mis au coeur de cette doctrine l'idée de l'identification de la vertu avec la vie heureuse. Cette identification n'égale pas l'attitude des Cyniques, dont l'idéal est de «se moquer de tout, d'être indifférent à tout<sup>9a</sup>», pour s'assurer le bonheur et l'indépendance. Pour les Cyniques, on le sait, la science aussi est impossible, et tout ce qui n'est pas vertu et vice est indifférent; le bonheur consiste dans la totale indifférence à ce qui n'est pas vertu et vice. Zénon, lui, a été célèbre pour son intérêt à rechercher «en toutes choses des explications rigoureuses»<sup>9b</sup>. D'autre part, l'identification stoïcienne de la vertu et du bonheur peut rendre compte de l'attitude virile face au problème de l'au-delà. On sait que, pour les Stoïciens, la vie et la mort sont rangées parmi les indifférents<sup>9c</sup>. Ce qui n'est pas indifférent n'est ni la vie ni la mort ni la vie après la mort, mais la vie selon la vertu.

6. *Vie* 3.

7. J. JERPHAGNION, Plotin. Épiphanie du nous, *Diotima*, Offrande philosophique à la mémoire de J. N. Théodoropoulos, Athènes 1983, pp. 111-118, notamment, p. 112.

8. A. PIGLER-ROGERS, Le sage, les possibles et le kairos, *Le stoïcisme et la culture*, *Diotima*, 20, 1992, pp. 69-76, notamment, p. 72.

9. VII, 30.

9a. Cf. G. RODIER, *Études de Philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1957, p. 225.

9b. DIOG. LAËRCE, VII, 15.

9c. Cf. IDEM, VII, 102.

**2. Au niveau de l'action.** Zénon ne partage pas l'attitude qui oppose l'action à la contemplation, la pratique à la théorie; en cela il fonde un principe stoïcien<sup>10</sup> opposé à l'aristotélisme: Aristote «avait... fait de la pensée pure le but souverain de notre activité. Telle n'est pas l'opinion des Stoïciens. La spéculation n'a d'intérêt et n'est digne du philosophe que si elle sert à fournir une règle d'action»<sup>10a</sup>. On connaît la sentence zénonienne, rapportée par Plutarque<sup>11</sup>: «seul le sage est chef de guerre»; le sage zénonien n'est pas seulement «au plus haut point heureux, ...riche...; il est roi, chef de guerre, homme politique, il gouverne la maison, gère de grands biens»<sup>12</sup>. Comme il a été remarqué: «ce n'est pas seulement par ses capacités théoriques que le sage... est digne de régner ou de commander une armée, mais aussi par ses aptitudes pratiques à gouverner ou à exercer un commandement».<sup>13</sup>

Certes, Zénon ne s'est jamais occupé des affaires publiques; il a refusé l'invitation d'Antigone Gonatas, son ami, d'aller à sa cour et a envoyé à sa place ses disciples Persée et Philonide; mais la sentence: «le sage fera de la politique, si rien ne l'empêche» — qui est la leçon de Chrysippe<sup>14</sup> —, est également rapportée au Chypriote par Sénèque<sup>15</sup>. Cet impératif politique, qui n'est pas adéquat au but extramondain prôné par le stoïcisme, peut être éclairé, par la leçon du devoir que le fondateur du Portique définit comme «action qui, une fois accomplie, peut se défendre raisonnablement, par exemple «l'action conséquente dans la vie»<sup>16</sup>; leçon liée avec la doctrine de la causalité cosmique et l'idée de l'auto-conservation animale — l'appropriation à soi; au dire de Zénon: « la première inclination qu'a l' animal à se conserver, la nature l'attachant à lui-même dès le principe»<sup>17</sup>. Cette familiarité à soi», a-t-on remarqué<sup>18</sup>, «s'étend en cercles de plus en plus larges, à la protection des petits, à la famille humaine, aux amis et à la Cité, pour culminer enfin dans l'appartenance des hommes à la communauté cosmique».

Il y a plus: si pour Aristote l'homme est un animal politique et pour Epictète un animal social, pour Zénon, qui part du principe de l'homologie régissant les rapports

10. cf. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, XCV: «Philosophia autem et contemplativa est, et activa. Spectat simul agitque», Paris, Belles Lettres, 1962, t. 14, liber XV.

10a. G. RODIER, *op. cit.*, p. 244.

11. *Vie d'Aratos*, & 18; *S.V.F.*, I, 223a.

12. III, 567.

13. G. ROMÉYER DHERBEY, La stratégie du sage, *Le stoïcisme et la culture*, *Diotima*, 20, 1992, pp. 7-80, notamment, p. 78.

14. *S.V.F.*, III, 697.

15. *S.V.F.*, I, 271.

16. *DIOG. LAËRCE*, VII, 107.

17. *IDEM*, VII, 85.

18. P. RODRIGO, Une réinterprétation stoïcienne de la culture grecque: La cité et ses héros, *Le stoïcisme et la culture*, *Diotima*, 20, 1992, pp. 9-17, notamment, p. 13.

des hommes et du monde<sup>19</sup>, l'homme est co-citoyen d'une politeia universelle; le maître du stoïcisme fait un «rêve», «confus», selon Plutarque<sup>20</sup> — qui considère Alexandre comme le vrai réalisateur d'une constitution politique parfaite —, où il est manifeste que le philosophe stoïcien s'intéresse à surmonter l'isolement et les différences entre les hommes: «la politeia», dit Plutarque, «tant admirée de Zénon, ...tend en somme vers un seul but: à ce que nous ne vivions plus séparés en cités ou en communautés régies par des lois différentes, à ce que nous considérions l'humanité toute entière comme une seule communauté politique, à ce qu'il n'y ait plus qu'un mode de vie, qu'un ordre unique, comme d'un grand troupeau alimenté par une loi commune...».

Rêve ou impératif à la fois moral et politique, l'essentiel est que l'homme est ici appelé «non pas simplement à établir une fois pour toutes la cité universelle, mais bien à (la) rétablir sans cesse dans son fonctionnement<sup>21</sup>».

**3. Au niveau de la sociabilité:** Selon Dlogène Laërce<sup>22</sup> — et nous résumons ainsi nos assertions précédentes — l'homme stoïcien est «par nature sociable et agissant». Le sage stoïcien n'est pas un «homme retiré du monde et cultivant son jardin, mais le *savant* dont tous les *jugements* sont appuyés sur la droite raison». <sup>22a</sup> Cette conscience stoïcienne «de l'union des hommes par la rationalité est conscience du rapport qui lie l'individu avec la communauté, indépendamment de toute condition historique ou toute condition sociale<sup>23</sup>». Comme Héraclès est, pour les Stoïciens, le symbole du «protecteur du genre humain... par une disposition interne de l'âme... par la seule force de son exemple<sup>24</sup>», pour Zénon la sociabilité est d'abord vie exemplaire de maître sachant sculpter de véritables portraits de jeune homme idéal<sup>25</sup> et de vie propre. On connaît que les Athéniens ont voulu honorer le fondateur du Portique en lui remettant les clés de la ville d'Athènes et en lui accordant d'autres privilèges pour honorer la conformité de sa vie avec sa théorie. Cette vie paradigmatique illustre l'idée que le sage ne vit pas en solitaire; que son existence est coexistence, appel à tous et modèle pur tous au même degré que le contenu de la

19. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Les cités humaines comme répliques structurales du monde d'après Zénon de Citium, *Le stoïcisme et la culture, Diotima*, 20, 1992, pp. 9-17, notamment, p. 13.

20. De Alexandri virtute aut fortuna I 6=S.V.F. I, 262.

21. E. MOUTSOPOULOS, *op. cit.*, p. 16.

22. VII, 122, 15. Cf. S.V.F. I, 28, 36, 271.

22a. E. BRÉHIER, Introduction au Stoïcisme, *Les Stoïciens*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1962, p. LIX.

23. A. KÉLESSIDOU, Sur quelques idées de la philosophie zénonienne, leur portée et leur actualité, *Le stoïcisme et la culture, Diotima*, 20, 1992, pp. 25-30, notamment, p. 28.

24. P. RODRIGO, *op. cit.*, p. 57.

25. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paedag.*, III, 11, 74, 236 p.

théorie. C'est là «l'illustration de l'idée selon laquelle la vertu est une science et une pratique<sup>26</sup>.

**Conclusion:** S'il est vrai que pour les Stoïciens, «au point de vue moral, la matière de l'action est toujours, indifférente», que «les choses extérieures sont absolument indifférentes», en d'autres termes que «le stoïcisme, fidèle à ses origines, aboutit à un indifférentisme qui ressemble à celui des Cyniques», et pourtant s'en distingue nettement<sup>27</sup>, il est également vrai que le fondateur du stoïcisme n'a pas identifié l'indifférence et la vertu; l'indifférence est seulement le chemin qui conduit à la vertu: «ὄθεν καὶ τὸν κυνισμόν εἰρήκασιν», atteste Diogène Laërce<sup>28</sup>, «σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδὸν καὶ οὕτως ἐβίω καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεὺς». Ce n'est pas Zénon, mais Hérille de Carthage, un de ses disciples, qui a soutenu l'indifférence radicale de tout ce qui n'est pas le bien et le mal absolus, et (que) l'on a pu nommer, à côté de Pyrrhon et d'Ariston, partisan de l'ἀδιαφορία<sup>29</sup>. Zénon et ses disciples les plus fidèles ont soutenu que «la morale de l'indifférence était impraticable à presque tous, peut-être même à tous les hommes, que c'était un idéal»<sup>30</sup>.

Anna ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ  
(Athènes)

26. A. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *op. cit.*, p. 28.

27. G. RODIER, *op. cit.*, pp. 282-283.

28. VII, 104.

29. Cf. CICÉRON, *Traité des devoirs*, in: *Les Stoïciens*, p. 497. Ariston a défendu l'indifférence de ce qui n'est pas *honestum* ou *turpe*, *Fin.*, IV, 12 in (*Les Stoïciens*, p. 265).

30. G. RODIER, *op. cit.*, p. 295.



**ΓΙΑΤΙ Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΑΔΙΑΦΟΡΙΑΣ ΔΕΝ ΑΝΗΚΕΙ  
ΣΤΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΖΗΝΩΝΟΣ ΤΟΥ ΚΙΤΙΕΩΣ**

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ θεωρία τῆς ἀδιαφορίας, πού δίδαξε ὁ Ἡριλλος ὁ Καρχηδόνιος, μαθητῆς τοῦ Ζήνωνος τοῦ Κιτιέως —καθώς, βέβαια, ὁ Πύρρων καί ὁ Ἀρίστων— δέν ἀνήκει στή διδασκαλία τοῦ ἰδρυτῆ τῆς Στωικῆς Σχολῆς. Οἱ λόγοι ἀρθρώνονται σέ τρία ἐπίπεδα: α) στό ἐπίπεδο τῆς ἴδιας τῆς φιλοσοφίας γιά τήν ὁποία ὁ Ζήνων ἐνδιαφέρθηκε μέ ζῆλο, ὅπως μαρτυρεῖται ἀπό δοξογραφικές πηγές, καί στό κέντρο τῆς ὁποίας ἔθεσε τό ἐνδιαφέρον γιά τήν ἀρετή· β) στό ἐπίπεδο τῆς πράξης, ἐδῶ στό πλαίσιο τῆς συμπολιτευτικῆς, μάλιστα κοσμοπολιτικῆς, ζωῆς· γ) στό ἐπίπεδο τῆς κοινωνικότητας, μέσω τῆς κοινότητας τοῦ ὀρθοῦ λόγου καί τοῦ παραδειγματικοῦ προσωπικοῦ βίου.

Κατά τόν Ζήωνα ἡ ἠθική τῆς ἀδιαφορίας εἶναι, γιά ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, ἀδύνατο νά πραγματωθεῖ, εἶναι ἓνα ἰδανικό.

Ἄννα Κελεσιδοῦ

