

1.- LE STOICISME : aperçu historique

Les derniers grands systèmes de la pensée grecque, le stoïcisme, l'Epicurisme et Le Pyrrhonisme, remplissent la période dite hellénistique, allant de la mort d'Alexandre le Grand (323) jusqu'à la conquête romaine (146). Durant cette période, déchirée par les luttes des démocraties grecques et par une anarchie sans merci, la culture grecque s'étend aux divers pays méditerranéens et y diffuse la connaissance des règles de conduite de l'homme qui cherche son bonheur. On distingue trois périodes du stoïcisme :

a)- Celle du stoïcisme dit primitif, fondé par Zénon de Cittium (Chypre) 336/5-264/3.

Il est arrivé à Athènes en 315-313. Et ses successeurs sont : Cléanthe d'Assos (331-233) et Chrysippe de Sole (281-208 av. J.C.) .

b)- Le stoïcisme moyen : de tendance éclectique, il est dominé par deux noms : Panétius de Rhodes (185-110) av. J.C.) et Posidonius d'Apamé (135-51 av. J.C.). Un point caractéristique de leur doctrine : **un monisme** fondé sur l'unité organique de la nature, avec une morale ouverte au platonisme.

c)- Le dernier stoïcisme, dit stoïcisme impérial : Il est fondé au début de l'Empire romain. Sa doctrine insiste sur les principes pratiques et moraux, liés à une vision religieuse, qui consacre la parenté de l'homme à Dieu : **Sénèque – Epictète – Marc – Aurèle**, sont les trois principaux sectateurs.

2.- LES DEUX PRINCIPAUX ADEPTES DU STOICISME IMPERIAL

EPICTETE

Il y a des noms qui ont des significations. L'étymologie du nom Epictète signifie « celui qui a été acheté » (épiktètos). Il est né en Asie mineure et plus exactement en Phrygie (vers 50 après J.C.). Esclave d'un maître cruel et stupide, Epaphrodite, lui-même ancien affranchi de Néron, Epictète eut à subir de mauvais traitements. Qu'un esclave puisse s'engager dans une formation philosophique ne doit pas vous étonner, même s'il a reçu de nombreuses tortures. Il a donc suivi l'enseignement du stoïcien Musonius Rufus. Dans l'antiquité, la dénomination d'esclave a recouvert une très grande variété de conditions, depuis les travaux estimés les plus durs jusqu'à la fonction du conseiller de prince comme celle, par exemple, que remplissait Epaphrodite. D'ailleurs, il faut souligner que l'ouverture relative de l'enseignement à diverses catégories sociales est une tradition dans le stoïcisme, comme dans l'épicurisme. Il est à rappeler que Zénon de Cittium était un ancien élève des platoniciens. Il a ouvert son école, sous une portique-stoa, à Athènes aux environs de 300 avant J.C.

Devant cette situation (torture), Epictète avertit calmement son maître : « tu vas me casser la jambe ». Affranchi de la mort par Epaphrodite, Epictète fut expulsé de Rome par l'Empereur Domitien, il a ouvert une école à Nicopolis, en Epire (au Nord-Ouest de la Grèce). Epictète a proposé son enseignement non seulement à la bourgeoisie qui se développe par le commerce, mais aussi à ceux qui, avec l'extension du monde grec due aux conquêtes d'Alexandre, entreprennent d'acquérir cette culture. Cette particularité de l'enseignement stoïcien, liée aux bouleversements sociaux et politiques, permet d'expliquer bien de deux choses : tout d'abord, l'extrême diffusion du stoïcisme dans le monde hellénistique, puis dans l'empire romain. Mais sa nature l'a amené à suivre, accoutumée à une pratique culturelle, une voie philosophique totale, non moins familière à tout homme cultivé de son temps. Il s'ensuit la diversité des conditions sociales des adeptes du Portique, notamment à l'époque impériale. Leur nombre n'a cessé de grossir depuis le courtisan à l'écrivain Sénèque : Musonius Rufus en est le contemporain. Et cette figure illustre et secrète qu'est l'empereur Marc-Aurèle y a retrouvé l'intimité de l'esclave Epictète.

La vie d'Epictète est empruntée de pauvreté. Son enseignement, très réputé, forme des figures dont la carrière politique sera considérable. C'est le cas, vers 108, du futur gouverneur de Cappadoce, Arrien de Nicomédie, qui recomposera ses notes de cours pour en faire les Entretiens d'Epictète et constituera un memento de cet enseignement sous la forme de Manuel. L'enseignement d'Epictète, qui n'a écrit aucun livre, prend en partie la forme de l'esprit socratique, où le dialogue souscrit l'accent d'une apostrophe. Il est donc clair que les Entretiens d'Epictète traduisent une relation fidèle de l'enseignement du maître, puisqu'ils conservent la familiarité, caractérisée par l'aspect populaire de sa langue. Même s'il n'écrivit pas, son élève Arrien recueillit ses propos.

Les Entretiens mentionnent souvent la pratique de la lecture et de l'explication des textes des fondateurs du Portique (1). Le dialogue n'a aucun aspect de l'enseignement d'Epictète. Le Manuel d'Epictète souscrit une explication plus précise qui doit être cherchée dans l'enseignement d'Epictète : c'est un recueil d'évaluation et de représentation philosophiques correctes, capables de guider l'exercice de l'apprenti-philosophe. Il n'y a pas de doctrine propre à Epictète, pas d'«épictétisme» comme il y a un platonisme ou un péripatétisme. En effet, pour Epictète, ces lignes portent moins sur l'éthique que sur la philosophie générale. Elles mettent l'accent sur le problème de l'origine de la philosophie. L'idée directrice est la suivante : la philosophie naît du constat de la diversité contradictoire des opinions humaines. Cette diversité conduit à poser une norme nécessaire destinée à dépasser le règne de l'opinion.

Ainsi, la philosophie s'inscrit-elle contre l'incertitude : elle tente de chercher une vérité de raison supérieure à l'opinion et permet d'établir l'accord entre les hommes. En somme, la philosophie veut que les hommes reconnaissent une même norme et un même critère de vérité. Tel est son projet fondamental. Dépasser toute attitude contradictoire, tendant à contrarier les normes du vrai, d'une part, et celle de la rectitude de la conduite, de l'autre. Telle est la visée de la philosophie. Ainsi, comme le dit Epictète, les hommes seront-ils délivrés de leur folie.

Marc-Aurèle (121-180)

Fils adoptif de l'empereur Antonin, Marc-Aurèle passa sa jeunesse à étudier la philosophie, il lut Epictète. Il devint empereur à la mort d'Antonin en 161. Les menaces et les catastrophes qui s'abattent sur le monde romain ne le détournent pas de la méditation quotidienne, au milieu des soucis et des deuils. Il écrit, en grec, des pensées dont le titre significatif est « **Pour moi-même** ». Il meurt au cours d'une campagne sur les bords du Danube, alors que sévit la peste.

Il a composé ses Méditations (**Pensées pour moi-même**) en douze livres sous forme d'aphorisme. En accord avec Sénèque et Epictète pour donner une connotation religieuse à sa philosophie, il met l'accent sur la Providence divine et sur une sage ordonnance de l'univers. Empereur et philosophe romain, insensible aux séductions de la gloire, de la volonté et des biens extérieurs, il sait néanmoins prêter attentivement l'oreille à son devoir d'homme et de citoyen. Il avait, pour maître de grammaire et de rhétorique, l'illustre Cornélius Fronton à qui il écrit : « Tu m'as donné un sujet à traiter, je n'ai pas eu encore touché et ce n'est pas faute de loisir. Mais l'ouvrage d'Ariston (philosophe stoïcien) m'occupe en ce moment » (1).

Cette philosophie convient aux temps malheureux, mais elle apprend aussi à rester lucide dans le temps heureux. C'est un tout, où l'on peut distinguer une logique (théorie de la connaissance), une Physique (théorie de la nature), une Morale (théorie de l'action), mais les deux premières parties du système s'ordonnent à la troisième ; la sagesse en est l'idée régulatrice ; comprendre l'ordre du monde (cosmos) sans prétendre à tout prix le changer, cela s'appelle justice.

En ce sens, le stoïcisme est la philosophie même. (Alors, sans reprendre entièrement la logique et la physique, mais appliquer leurs leçons, tel est l'axe essentiel du stoïcisme d'Epictète et de Marc-Aurèle) : « Il n'y a qu'un seul monde, qui comprend tout, un seul dieu qui est dans

(1) Mario MEUNIER, in Préface aux Pensées pour moi-même (1980), page 13

tout, une seule matière, une seule loi, une raison commune à tous les êtres doués d'intelligence, enfin une vérité unique » (1).

En somme, Marc Aurèle s'engage tout au long de son règne, dans des guerres défensives sur les frontières septentrionale et orientale de l'empire. Bien qu'il soit particulièrement attentif au bien-être public, et qu'il vende même ses propres possessions pour alléger les effets de la famine et de la peste au sein de l'Empire, il persécute durement les chrétiens, voyant en eux une menace pour le système impérial.



(1) MARC-AURELE, VII, 2

INTRODUCTION

Au cours du règne d'Alexandre Le Grand et de ses successeurs qui ont combattu pour le pouvoir, la liberté des citoyens grecs dépendait de la bonne volonté du souverain. La mort du grand conquérant (323) a inauguré la période hellénistique où la culture libérale grecque était fortement influencée par un nouvel ordre socio-politique : Athènes, Sparte, Corinthe, ... n'étaient plus des cités libres et indépendantes, unies par un sentiment commun de supériorité de culture sur ce que les grecs appelaient une « barbarie obscure » des peuples vivant autour d'elles. Ces cités étant plongées dans un tout plus vaste, la Grèce était devenue une simple province de l'empire romain que Marc-Aurèle lui-même a dirigée pendant dix neuf ans.

Cette nouvelle situation socio-politique de la Grèce a largement influencée la philosophie grecque dans la vision de l'homme. Rappelons que, par Platon, comme pour Aristote, « l'individu fait corps à l'Etat-Cité » (1) où il atteint sa perfection vertueuse. Mais quand cette cité libre fut « absorbée » par un cosmopolitisme plus élargi de l'empire romain, avec son idéal de citoyenneté mondaine, répondant à une vision stoïcienne de la vie, l'individualisme a pris le devant de la scène. On assiste alors à un regain de l'individualisme, lié à un cosmopolitisme, où l'organisation et l'idéal de l'Etat-Cité furent brisés. Il s'ensuit un enracinement des citoyens dans un « maelström social » (2) où le particularisme individuel submerge, détaché du cordage qui l'a attaché à l'Etat-Cité.

L'activité philosophique a alors, pour centre d'intérêt, le devenir de l'individu dans son statut cosmopolitique. Et la philosophie devrait ainsi apprendre à l'homme une nouvelle conception de la vie, soustraite à toute spéculation abstraite. Tout cela explique la nouvelle orientation de la pensée philosophique, axée principalement sur l'éthique, qui inscrit un art de vivre, conforme aux processus du devenir d'un monde sans cesse en mouvance. Par conséquent toute activité spéculative de la raison tend à passer à l'arrière-plan. L'éthique devient alors le champ privilégié de l'acte de philosopher, lequel a emprunté une nouvelle voie de recherche, voie qui répondait aux préoccupations du nouvel ordre socio-cosmopolitique institué.

En réalité, c'est toute la pensée post-aristotélicienne qui semblait être versée vers les présocratiques : alors que l'épicurisme a recours à la cosmogonie de Démocrite, le stoïcisme ancien a repris la voie de la doctrine du Feu-logos d'Héraclite, comme étant la substance du monde, qui est à la fois engendré et périssable, comme le sont ses parties (3).

(1) ARISTOTE, La Politique, Bibliothèque des textes philosophiques, J.Vrin, Paris, 172 pages

(2) GRACIA. A et MOURAVIEV S, La philosophie grecque et sa portée culturelle et historique : 1985, traduit du russe par A. Gracia et S. Mouraviev : Moscou : Edition du Progrès, 309pages

(3) DIOGENE LAËECE : Vie, doctrines et sentences de philosophie illustres, 141

Pour l'essentiel, il semble que la doctrine stoïcienne à, pour toile de fond, celle de l'Éternel Retour du Même (1) qui tient, certes, d'Héraclite presque toutes ses notions fondamentales. Mais ces notions offrent leurs traces fort explicites, et sous leur forme doctrinale, chez les penseurs orientaux, fondateurs de la théorie de la conflagration universelle : tout ce qui existe, âme comprise, a une nature matérielle. Vivant ou mort, l'homme est absolument rivé, par ses sensations comme par sa raison, à un monde de nécessité dont il ne peut s'évader vers un au-delà. Il y a ici une tendance au refus de la pensée d'un Platon ou d'un Aristote métaphysicien, tous les deux enclins à une théorie des Formes séparées ou séparables de la matière.

L'assurance de vivre en parfaite quiétude, dans un univers oppressant, conforte l'homme dans son lien avec un *Fatum* inéluctable, une fatalité immanente : il a cessé d'être aux prises avec un ordre naturel dont le respect et l'observation stricts lui ouvrent la voie de la sagesse. La jouissance du bien-être matériel de la vie devient un des soucis majeurs de l'éthique stoïcienne. De ce fait, l'activité philosophique cesse d'être une aspiration à la contemplation du Souverain Bien, relégué dans un au-delà intelligible d'un Platon ou dans l'Acte pur d'un Moteur immobile de l'aristotélisme. Pour les stoïciens, la philosophie est conçue comme une technique d'apprentissage des vertus, dont l'application pratique définit, une fois de plus, la sagesse humaine. Et par cette sagesse, l'homme vit instantanément une éternité en accord, ou en communion indélébile avec l'être divin. Ce point de raccord des stoïciens s'accroît chez les promoteurs du stoïcisme impérial, où leur prédication morale assigne un art de vivre reposant sur une maîtrise de soi, caractéristique de l'ataraxie immanente de l'épicurisme et du stoïcisme primitif.

Basée sur une conception du monde, gouverné par la raison qui est corps et qui assure la cohérence de ses éléments indestructibles, la philosophie stoïcienne entend reprendre ici la vieille thèse de l'éternel retour du même : Zeus, Dieu suprême et Feu primitif, centre en lui toutes les substances du monde. Il le « crée » comme un ensemble où tout est solidaire, où tout conspire jusqu'à une conflagration finale à partir de laquelle tout recommence. Idée sur laquelle Nietzsche a fortement insisté quand il parle du nœud des causes :

(1) Selon NIETZSCHE, « tout avance, et tout revient ; éternellement roule la roue de l'existence. Tout meurt, et tout fleurit ; éternellement court l'année de l'existence » (Zarathoustra), 2 (W....., t. VI, p. 317). Cité par Charles Andler, p. 406

« Le nœud des causes reviendra, où je suis enlacé ; il me recréera. Je suis moi-même une des causes du retour éternel » (1)

Nous serons ainsi amené à chercher le point d'enracinement du stoïcisme dans ces pensées qui, à l'instar de ce dernier, ont mis l'accent sur les liens solidaires des éléments de l'univers. De ces liens, le stoïcisme impérial dégage les normes et principes moraux de son Ecole, avec ses implications religieuses. C'est ainsi que ces principes sont liés à la doctrine de la parenté de l'homme avec un Dieu immanent au monde. Cette parenté de l'homme avec un Dieu immanent nous pousse à réaliser cette recherche. En effet, la plupart des Malgaches ont la même vision que les stoïciens. Dans cette perspective, ce Dieu consacre son devoir d'amour envers ses frères humains (2). De là, se précise une ascèse éthique où la véritable vertu et la vraie valeur trouvent leur place dans la vie intérieure face «aux agitations douces ou violentes du souffle vital» (3) qui anime l'univers confus où « le monde est changement ; la vie, remplacement » (4). Par conséquent, les biens extérieurs n'apportent pas tellement à l'homme son bonheur, parce que ces biens se présentent comme des dons transitoires de la fortune, à laquelle l'homme ne doit pas entièrement placer sa confiance.

Voilà, en substance, le point de mire de la pensée stoïcienne, avec ses implications connexes au niveau du stoïcisme impérial sur lequel nous avons centré ce travail de recherche. Par ce projet de thèse, notre étude, pour éviter le large éventail du labyrinthe stoïcien, met l'accent sur l'immanence du Dieu, principe actif contenant les « formes actives de toutes les choses », appelées par les stoïciens eux-mêmes les « logoi spermatikoi »-raisons séminales. L'attraction mutuelle de ces « raisons séminales » exprime l'idée de sympathie universelle des composantes du devenir immanent de l'univers, objet de notre thèse. Celle-ci incorporera la conception Mahafale de la vie, où le « filongoa » manifeste l'insertion de l'homme dans le grand tout, présidé par le Zagnahary. Ce dernier semblerait souscrire la symbiose de toutes ses créatures, telle qu'on le retrouve chez les stoïciens.

Certes, les stoïciens, toutes doctrines confondues, expriment le règne de la nécessité par le concept de Destin plus ou moins assimilé à Dieu, la Raison universelle ou la Providence, mais avec une certaine nuance. Et l'on se pose la question de savoir si la doctrine « des raisons séminales » n'est qu'une transposition, sur le plan matériel de la théorie idéale des Formes de Platon ou d'Aristote. N'y aurait-il pas, dans cette doctrine, un lien avec l'universel

(1). F.W. NIETZSCHE : Zarathoustra (W..., t.III p.322), cité par Charles Andler (1979). T.II p.408

(2). MARC- AURELE : Pensées pour moi-même, II,12. 1980 : 2,p.47

(3) MARC- AURELE : Pensées pour moi-même, IV, 3 – 1980 : 3, p.66

(4) DEMOCRITE : fragment 115 (Diels), cité par Marc-Aurèle : Pensées pour moi-même (1980), IV, 3, note 41 :p.67

transcendant (Platon) ou concret (Aristote) ? La pensée d'un Dieu Providence qui ordonne toutes choses pour le mieux, ne serait-elle qu'une théodicée pour laquelle l'imperfection des individus sert à la perfection de Tout ? Et la philosophie elle-même, dans sa fonction cathartique, à laquelle l'assignent les stoïciens, peut-elle se concevoir dans le rouage psychologique à quoi elle est destinée par les adeptes du stoïcisme impérial ?

L'étendue des problèmes soulevés par ces questions semblerait encore être aggravée si l'on tient compte des contextes qui ont fait naître la pensée stoïcienne en général, et qui fondent l'univers idéal de l'ataraxie immanente conçue par Marc-Aurèle et Epictète en particulier. Dans tous les cas, ces difficultés ne sauraient être étayées sans la lumière des textes qui en informeraient le fond de leur pensée.

Et pour mieux saisir leur unité profonde, il est plus indiqué de suivre la formation de la doctrine stoïcienne dans son lien avec les pensées antérieures. Il s'agit notamment des pensées présocratiques, dont l'ossature formera la première partie de ce travail de recherche. Cette étude portera ainsi sur ce qui est commun aux vieilles spéculations métaphysiques et à la représentation figurée de l'univers stoïcien. Cette dernière appuiera une morale fondée sur la constitution d'un univers formé à partir du feu primitif d'où jaillirait la conflagration des mondes.

Sous la diversité apparente de ce processus, se dissimule la ressemblance des états constitutifs des corps du monde, dont le cours est régularisé par le Dieu universel des Stoïciens. L'analyse de ce processus formera le nœud de la seconde partie centrée sur les grandes lignes doctrinales du stoïcisme, plus préoccupé du devenir de l'individu aux prises avec le devenir socio-éthique de la communauté gréco-romaine. Voilà pourquoi, dans la troisième partie, nous insisterons sur une nouvelle approche de l'humanisme cosmopolite développé par Marc-Aurèle et Epictète. Leur pensée confère à l'individu toute la possibilité de modeler et de mesurer sa conduite face à la grande communauté impériale romaine. Et par son insertion dans cette communauté incongrue, l'homme a le devoir de consolider son lien fraternel avec Dieu Providence. Il a ainsi pour tâche de vivre en parfaite quiétude selon une morale d'acquiescement à l'ordre universel.

PREMIERE PARTIE

*De la conception orientale de Dieu
à l'affirmation stoïcienne de l'Immanentisme*

Dans Ecce Homo, Nietzsche écrit : « La doctrine du retour éternel ..., cette doctrine de Zarathoustra, il se peut après tout qu'elle ait déjà été enseignée. Du moins, le Portique, qui tient d'Héraclite presque toutes ses notions principales, en offre des traces » (1). Ce texte du penseur allemand exprime le sens et l'ampleur de la doctrine illustrée dans Zarathoustra pour qui « Tout avance et tout revient ; éternellement roule la roue de l'existence. Tout meurt, et tout refléurit ; éternellement court l'année de l'existence » (2). Ici, se précise l'idée d'un vaste mouvement circulaire où l'univers sort de sa « fraîcheur primitive » pour achever sa destinée dans sa décrépitude, d'où il renaît intact. Par cette pensée, Nietzsche se sent très près de la spiritualité orientale où l'Atman spirituel adopte plusieurs formes : il est à la fois corps avec son souffle igné, figure symbolique et représentative de la lumière, et enfin l'éther, ce moi faisant un va-et-vient à l'intérieur d'une existence sans cesse en devenir. Par ce trajet du circuit éternel des jours et des saisons, c'est, en fait, la volonté de l'homme – le moi – qui est le point de départ de cette fatalité par laquelle il maîtrise l'univers, avec les mêmes structures. Ce que constate d'ailleurs Diogène Laërce dans un passage de son ouvrage principal : Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres où il écrit : « Selon les mages, les hommes revivront, et les êtres avec leurs dénominations à présent demeureront » (3)

1.1.- DE LA CONFIAGRATION DES MONDES A LA RESTITUTION DE LEUR NATURE : Mani et Zarathoustra

Le cycle des générations et le conflit permanent qui perdurent dans le monde où nous vivons traduisent, non seulement la résurrection à laquelle croient juifs et chrétiens, mais aussi la restitution intégrale de l'univers qui, malgré les dégâts causés par les cataclysmes naturels, ramène toutes choses aux états où elles ont passé auparavant. Citant un passage de Théopompe, historien des guerres macédoniennes (Philippiques, III), le philosophe grec Plutarque, dans le chapitre 47 de DE ISIDE et OSIRIDE, écrit : « Théopompe assure que, selon les Mages, c'est alternativement l'un de ces dieux (Oromaze et Areimanios) qui, pendant trois mille ans, domine et l'autre est dominé. Pendant trois mille nouvelles années, ils se combattent et se font la guerre. Mais, à la fin, les hommes seront heureux. Ils n'auront pas besoin de manger et ne projetteront plus aucune ombre, le dieu qui agencera cela sera seul et se reposera pendant un temps qui ne sera pas long pour un dieu, mais qui sera, par rapport à lui, comme le sommeil d'un homme qui dort.

(1) NIETZSCHE, ECCE HOMO, § 2 (W..., T.XV, page 65)

(2) NIETZSCHE, Ainsi parlait Zarathoustra, §2 (W..., T.VI, page 317)

(3) Diogène LAËRCE, Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, Paris, Garnier Flammarion, Livre III, § 6

Le passage, qui suit, apporte une précision sur ce qui adviendra du règne d'Ahriman : « Il viendra un temps prédestiné où Areimanios, celui qui amène la peste et la famine, devra de toute nécessité être détruit part elles et disparaître, et où, sur une terre devenue plate et unie, il ne subsistera qu'une seule vie et une seule cité d'hommes bienheureux, qui parleront tous une même langue »

Charles Andler, dans Nietzsche et sa vie, fait remarquer que « le plus vieil *Avesta* bactérien a contenu des apocalypses de cette sorte » (1), et dont l'*Avesta Pelhewi* est un fragment ayant échappé aux persécutions musulmanes. Un texte « pelhewi » (2) ultérieur (III-VIII^e siècle après J.C.), postérieur aux Sassairides, a ravisé la religion d'Ormuzd, Dieu perse représentant le Bien dans la doctrine de Mani (3).

L'historien orientaliste allemand SPIEGEL raconte ces épidémies de peste dans son Zend-Avesta (1852-1864) (4), avec ses mortelles contagions semblables à l'invasion de la peste d'Albert Camus en Algérie. Ces contagions annoncent le *hazard de Hursitrush*, c'est-à-dire le règne du Mal assigné à ce génie. Dans ce récit légendaire, il est écrit que les hommes cesseront la consommation de la viande, du lait et du pain. Il leur est interdit de boire de l'eau jusqu'à leur mort. Leur force et leur désir diminueront progressivement ; si bien qu'un repas simple de sacrifice leur suffit pour trois jours et trois nuits jusqu'au jeûne total, à l'issue duquel le Dieu Susius ressuscitera les morts.

Dans cette vieille croyance, un acte sacrificiel semblerait suffire pour créer et/ou recréer la vie exprimant une signification pleine de l'existence. Dans ses incantations magiques qui réunissent les éléments dispensés des morts, Sussius sacrifie la vache *Hadaya* en mêlant son lait au haomé blanc, une sève recueillie sur l'arbre de vie paradisiaque. Par ces incantations, il redemande à la terre spirituelle les ossements des morts ; à l'eau, il invoque leur sang et au feu qui s'échauffe, la virilité de leur souffle vital. Finalement, tout ce qui a été devenu poussière retrouvera les liens organiques et la vie : les âmes feront revivre leurs corps. Durant la grande Assemblée dite *Catrâctran*, chaque individu humain se retrouve avec les membres de sa famille, disparus et vivants (5). Dans cette perspective, chacun éprouvera le grand bonheur d'avoir une femme à son côté. Par des chants de gloire, *Ahura-Mazda* (le dieu soleil) tuera Ahriman [le Mal] et le serpent qui causent tous les désastres cosmiques.

(1) Charles ANDLER : *Le pessimisme de Nietzsche. La maturité de Nietzsche*, 1979. Paris : Gallimard §5 p.409

(2) *Il s'agit du Boundahesh, texte sacré perse, équivalent de la Bible pour les Chrétiens*

(3) *Mani est un mage qui se représente le monde par la dualité du Bien (Ormuzd) et du Mal (Ahriman) : c'est le manichéisme*

(4) Spiegel, *Avesta*, I, 32-33

(5) *Le mode de restitution ou de résurrection est fonction de l'âge : chacun est restitué dans la force de sa maturité ou de sa jeunesse. Mort adulte, l'homme est ressuscité quadragénaire ; tout enfant renaît, âgé de dix huit ans.*

Sans doute, pourrait – on y objecter l’absence d’une identité totale et la restitution exacte de tous les états passés des êtres de ce monde. Il y a néanmoins lieu de souligner la préoccupation fondamentale des Perses : le souci d’une vie bienheureuse, bien moins que le retour de ce qui fut disparu. L’idéal de la pensée perse est la resurgence exacte des hommes et des choses dans leur état de félicité. Cette doctrine semble aujourd’hui séduire l’apocalyptique chrétienne présumant néanmoins le retour d’un état de bonheur pur.

La religion perse souscrit les retrouvailles de l’âge d’or perdu dans la vie immortelle. Ici, se reconnaît l’image de la personnalité que les Perses veulent reconquérir et recouvrer par le souvenir, dépouillée de son imperfection. Le philosophe Nietzsche semblerait emprunter à cette doctrine le rythme alterné des instincts vitaux passant de la force à l’affaiblissement. C’est pourquoi il pense que la volonté humaine baigne dans ce flux de rajeunissement de l’Univers sans cesse évoqué par le sacrifice perse : « Puissions-nous être de ceux qui renouvellent le monde », invoque un verset rituel des hymnes de l’*Avesta* (1). On comprend ainsi l’immortalité vivante et l’aspect éternellement rajeuni du monde constituant deux aveux incontestables des humains. Voilà pourquoi les rites sacrificiels et magiques perses assurent la participation des génies de la terre et du ciel, montrant aux humains leur chemin aux étoiles, dont la course repose sur leur bonté et leur force sacrée. Au cas où la haine de *Ahriman* arrête momentanément cette course, la prière des purs et des saints fait reprendre leur enthousiasme prédestiné, au terme duquel le renouvellement attendu fera sortir un monde qui, durant toute sa durée, « ne vieillit pas, ne pourrit pas et subsistent toujours pur, librement dominant » (2).

Toute purification résulte du Retour éternel sans pour autant provenir de la seule intelligence *d’Ormuzd-Mazda*. Cette révélation de l’*Avesti* montre la vie dans cette région privilégiée des astres où aspirent ceux qui consentent à la destinée, à savoir la région intelligible. Par là, on reconnaît qu’ils touchent à l’éternel. Tout le problème est néanmoins de savoir comment cette éternité, qui constitue leur certitude, est compatible avec les phénomènes qui passent.

Pour la Gnose iranienne, il y a un temps limité où se trouve enfermé le monde et un temps illimité, indépendant de ce monde évanescent.

« Puisses-tu briller, Ô Atar, dit une invocation ; toute la durée de la longue période du temps qui s’entend jusqu’à la puissante Résurrection et pendant la puissante Résurrection elle-même » (3).

(1) *Yach*, XXX, 9.

(2) *Zamm*, Y, 10, 11.

(3) James DARMESTETER, *Ormuzd et Ahriman*, 1876, p.318.

Le premier principe du réel s'avère ainsi être le temps illimité (*Zuranem akaramen*), cette sorte d'*Apéiron* du grec Anaximandre, premier penseur présocratique ayant pressenti l'existence du cycle éternel des choses. *Orzmuзд* subsiste durant toute la durée du temps illimité, lequel est régularisé par son intelligence éclairée, malgré son existence autonome. Arrive un moment où l'évêque arménien Théodore de Mopsueste (IV^e siècle) parle du Zarouam considéré par lui comme le maître souverain en sa qualité de Fortune ou Destin : « Toutes choses, affirme un verset du livre saint de sa secte, vont de par le Destin, de par le décret suprême du temps subsistant de lui-même, souverain, à la longue souveraineté » (1).

Et le verset d'ajouter : « Quand la volonté du sort vient pour le bien ou pour le mal, le sage délire dans l'action et l'insensé devient sage » (1-Bis)

Le zoroastrisme primitif associe, dans les mêmes invocations, « le ciel souverain et le temps sans bornes ». Ce temps apparaît progressivement par lui-même comme le lieu éblouissant où les forces éternelles régularisent le cycle des mondes.

Nietzsche semble avoir retenu cette vieille idée de Fatalité (*verhängniss*) inexorable dont la force décisive assigne, aux événements et aux hommes, leur temporalité existentielle. La dimension illimitée du temps, où se déroule le mouvement de l'univers matériellement limité, suffit à nous assurer l'immortalité et l'éternel retour de notre être, conçus plus tard par le stoïcisme primitif à la suite des présocratiques grecs. Ce dernier, notamment Héraclite, sembleraient emprunter leur vision du réel à la conception hindoue du *Brahman*, pour qui chaque force d'action est compensée par une force inverse de réaction, due notamment à la rétention faite par l'énergie de traction et de tension, à l'endroit de l'énergie de libération.

1.2- Le Brahmanisme est le souffle créateur de l'Atman

Le vieux code, connu sous le nom des Lois de Manou (2), semblerait éclaircir toute la pensée hindoue, constituant un programme de vie méritée dans ce monde, où ne cessent de s'établir les conflits.

Le brahmanisme des « Lois de Manou » croit en un Dieu incompréhensible, lequel dort durant la longue nuit de l'âme suprême. Son éveil a lieu quand la tension de l'âme tressaillit du besoin qu'elle a de créer. De ce besoin, se produit l'émanation de l'esprit immatériel (*Manas*)

(1) *Minokhired*, 27,10 et 23, Cité par James DARMESTETER, *op. cit.*, p.318

(1-bis) *Minokhired*, 27,10 et 23, Cité par James DARMESTETER, *op. cit.*, p.318

(2) Ce code se propose de définir les devoirs des castes hindous. Mais il offre une « cosmogonie en raccourci » qui attache une signification ontologique à tous les actes humains qui exigent la pureté de toutes les pensées, ainsi que la perfection rituelle de tous les gestes. Ces rites basés sur des sacrifices révèlent l'éternité de la vie à laquelle ils nous préparent.

dont la réalité traduit l'intelligence que nous ne pouvons percevoir par nos sens. Cette dernière a la faculté de créer tout ce qui a trait au sensible. De cet esprit vivant, dérive l'éther chargé de véhiculer le son ; de l'éther, naît l'air qui inhale les odeurs. A son tour, l'air engendre la lumière remplie des formes visibles. De cette lumière, ruisselle, en vapeurs condensées, la rosée qui donne l'eau, porteuse des saveurs. Enfin, au fond de l'eau, se trouve déposée par alluvions la terre (1). Aux divers textes des Lois, Nietzsche a certainement ajouté d'autres, non sans avoir pris connaissance des cents sentiers du *Brahman*, dont certains extraits se retrouvent dans le *Bouddha* d'Oldenberg (2). Il y apprend comment, de l'Atman, naissent les formes humaines, époux et épouse par exemple, et après eux les animaux : « *Offrons donc notre vénération à l'Atman, dont le corps et le souffle, dont la figure est la lumière, dont le moi est l'éther, et qui adopte des formes aussi nombreuses qu'il veut ; à l'Atman rapide de penser, plein de vouloir juste, plein de justes sonorités, source de tous les parfums, de toutes les sèves, qui pénètre dans toutes les régions de la terre, qui traverse tout cet univers, sans parole et sans souci de rien. Aussi menu qu'un grain de riz, d'orge ou d'avoine, ce dieu séjourne dans le moi. Il est doré comme une lumière sans fumée ; plus étendu que le ciel, plus vaste que l'éther plus vaste que cette terre, plus vaste que tous les êtres. Il est le moi de l'haleine, il est mon moi (Atman). Je me réunirai à cette Atman, quand je quitterai cette existence. Quiconque croit cela, aucun doute ne se mêle à ce qu'il croit. Ainsi parla Candilya !* » (3)

Toute la question est de savoir la durée de cette création. Pour l'année divine, les années terrestres équivalent aux moments des jours ; toute création s'échelonne sur quatre milles de ces années divines, précédées d'une aube et suivies d'un crépuscule de quatre cents années humaines pour composer le *Kritayouga*, c'est-à-dire l'âge où nous vivons (4).

L'âge où règnent les dieux dure douze mille années divines. Cet âge, répété soixante et onze fois, donne la période d'un Manou : Manwantara.

En effet, toute cette poésie de chiffres suffisamment géants illustre, aux yeux des Brahmans, la grandeur et l'immensité de l'œuvre divine. Or, le dieu créateur du monde produit aussi des hommes qui vivent. Nous disparaissions, résorbés par l'âme suprême. De ce fait, les choses créées seront un jour dissoutes (Proloya). Au moment où le dieu est éveillé, l'univers déploie ses ailes. Quand il sommeille, le monde se dissout et les principes de l'agir, qui animent les êtres et l'habitent, s'éteignent simultanément.

(1) Lois de Manou, lib. 1, 74-79

(2) Lois de Manou, lib. 1, pp 31 et suite

(3) Cité par Charles ADLER. In la vie de Nietzsche, op.cit., p.413

(4) 1.460.000 années terrestres, plus une aube de 146.000 ans et un crépuscule égal. Total : 1.742.000 années... La somme des quatre âges donne 12.000 années divines : c'est l'âge des dieux

Le sentiment vivant (Manas) se refroidit dans la torpeur. Dans cette perspective, les sens s'effritent et la grande Année s'enfonce elle-même dans les ténèbres premières où elle s'endort dans une quiétude parfaite. Les choses mortes flotteront inanimées sur cette mer d'obscurité jusqu'au moment où Atman se réveillera. De là, le dieu suprême recommence son œuvre détruite en réunissant à nouveau frais les principes subtiles, lesquels s'immiscent dans les semences végétales et animales constituant ce que les stoïciens, à la suite du Platon dans le Timée appellent les « *logoi spermatikoi* »-raisons séminales. Toute cette conflagration universelle, où pullulent les formes pleines de dieux est souscrite dans les Lois de Manou : « c'est ainsi que, par un éveil et par un repos alternatif, l'Être immuable fait revivre éternellement tout cet assemblage de créatures mobiles et immobiles » (1).

L'Atman, notre moi, fait partie intégrante de ces créatures déterminées, promises à une mort et à une résurrection, infiniment répétées. Par une sorte de mystère incompréhensible, le dieu Brahman qui meurt, crée la vie immortelle. Force obscure, il est néanmoins principe du savoir parfait comme Descartes le concevra plus tard. De même, il est à l'origine de la Splendeur des formes belles. Cette faculté cognitive et esthétique de Brahman constitue la marque de sa perfection et de sa puissance éternelle, lui conférant sa qualité d'artiste le plus éminent :

« Ceci est, chez Brahman, l'art de créer par-delà lui-même. Parce qu'il a créé des dieux plus hauts que lui ; parce que, mortel, il a créé des immortels, c'est pour cela qu'on dit de lui qu'il crée par-delà lui-même. Dans cette création par-delà, trouve place quiconque sait ces choses (2).

On pourrait peut-être penser qu'il y a ici une forme nouvelle de la métaphysique non concevable par un esprit cartésien, sinon par tout philosophe occidental : l'être créé est, en principe, inférieur au créateur. Pour sa part, Nietzsche emprunte à cette sagesse orientale ce précepte brahmane selon lequel « créer, c'est dépasser », là où la créature semblerait avoir plus de prévalence à l'égard du créateur. Il est difficile, en effet, de saisir l'idée d'énergie universelle sans comprendre le contenu d'être corporel vivant et destiné à capter les courants issus de l'extérieur, partant de l'élan du souffle vital inhérent à notre être fondamental. C'est ce qui, en un autre sens, caractérise la pensée bouddhique.

1.3. Cakya Mouni et la prédiction de la mort immortelle.

En dehors du bouddhisme, il est rare de voir une religion qui affirme aussi nettement la souveraineté de l'homme sur les dieux. Dans son ouvrage intitulé : Religion des Bouddha,

(1) Lois de Manou, lib., p. 37.

(2) Brahmana des cent sentiers, cité par Oldenberg, in Bouddha, op. cit, p. 35.

KOEPPEN affirme : « il n'y a, en dehors du bouddhisme, pas de religion où la supériorité de l'homme sur les dieux ait été aussi nettement érigée en principe et en dogme. Car le Bouddha est un homme et n'est qu'un homme....Sa sagesse et sa majesté, il ne les doit à aucune prétendue révélation divine ; il ne les doit qu'à son seul et propre effort, à son labeur acharné, à son mérite, et pourtant il est comme tel, la somme de toutes les perfections » (1).

Cet enseignement bouddhique couve une révolution à la fois spirituelle et socio-éthique, proclamant le mépris de l'autorité transcendante, il dévalorise l'esprit de caste, nie les dieux en détruisant les dogmes érigés en principes transcendants. Avec le bouddhisme, s'annonce en filigrane le principe de l'immanence cher aux stoïciens de l'époque impériale. La hiérarchie des brahmanes et leur éthique de pénitence tombent en poussière, volatilisée par le souffle du vent rénovateur. S'annoncent ainsi une vie de douceur et le renoncement à tout ce qui a trait à l'opulence, source des désirs effrénés des hommes et de leur orgueil élitiste. Le précepte bouddhique s'adresse à tous les vivants et à tous les hommes censés suivre la loi de grâce : « Ma loi, déclare Cakya Mouni, est une loi de grâce pour tous » (2).

Ce cri libérateur, cherchant l'émancipation de l'humain, apparaît comme une prédication de l'égalité des hommes. Si ce cri ne manque pas de soulever les basses castes, à l'instar de la prédication prononcée par le moine allemand Luther sur la liberté chrétienne, c'est que, par son idéal promoteur de salut, Cakya Mouni prêche les principes de l'équité, stipulant alors la déclaration des droits pour chacun à s'auto-déterminer.

Ce qui captive la doctrine bouddhique, c'est cette auto-crédation de l'être pour parvenir à l'idéal ascétique. Il s'agit là d'un phénoménisme ascensionnel total où l'homme a une prise sur son destin, supposant la maîtrise, par chaque individu, d'une force vitale intacte et inhérente à son être intérieur. Ce phénoménisme, qui s'en tient à l'aspect visible de la vie et des choses, vibre dans l'acte ascensionnel de la littérature bouddhique. On se rappelle ces paroles prononcées par Indra quand Cakya Mouni entre dans le *Nirwana*, cette sorte d'ataraxie épicurienne et stoïcienne : »En vérité, les *Sankharas*, les formes, sont inconstantes, étant sujettes à la naissance et à l'anéantissement. Comme elles sont nées, ainsi périssent-elles, et leur disparition est béatitude » (3).

Ici, apparaît la nouveauté, caractéristique de la fissure, où se partagent les philosophes grecs, dont l'antagonisme de Parménide et d'Héraclite. Cette dualité semble trouver sa source dans cette opposition flagrante entre le Brahmanisme et le Bouddhisme.

(1) KOEPPEN, *Religion des Bouddha*, t.1, pp. 123,124

(2) KOEPPEN, *Religion des Bouddha*, t.1, p. 130

(3) KOEPPEN, *Religion des Bouddha*, t.1, p. 130

C'est d'OLDENBERG que le penseur allemand Nietzsche a appris cette délimitation entre ces deux religions, dont l'une est transcendante et l'autre immanente : »Le Brahmanisme, dans tout devenir, saisit l'être, et le bouddhisme, en tout être, saisit le devenir » (1)

Le premier affirme la substance sans cause et le second saisit la cause sans la substance. Ici, apparaît l'enjeu de la lutte amorcée par Nietzsche contre Platon qualifiée par lui de « philosophe ex-sanguie ».

Mais une autre perspective s'ouvre également : dans la doctrine bouddhique, l'appréhension du retour éternel des choses offre plus de ressources. Le savoir humain (*véda brahmane*) entrevoit seulement la série des existences, le trajet qu'elles tracent, allant de la graine à l'arbre et au fruit qui donne la nouvelle graine ; ce n'est pas tout : ce trajet va également de l'oiseau à l'œuf et de l'œuf à l'oiseau. Et qu'en est-il de l'explication du monde ? L'univers qui disparaît n'est-il pas né d'un autre plus vieux qui en représente l'œuf bouddhique ?

Dans leur cycle de mouvement, les choses, les mondes périclent et naissent selon un rythme qui, sous toutes les formes, les gouverne. Ces périodes de renouvellement et de destruction des mondes portent le nom de *Kalpas* chez les Bouddhistes. Le grand *Kalpas* est la durée totale d'une révolution, allant de la naissance de l'univers jusqu'à son anéantissement et, cela, à l'une de l'aube des temps nouveaux. Mais cette révolution se décompose en quatre phases comparables à celles de la lune (*Asankya Kalpas*) :

- Le *Kalpa* de la destruction ;
- Le *Kalpa* de la destruction continuée ;
- Le *Kalpa* de la restauration ;
- Le *Kalpa* de la restauration continuée. Un rocher de seize lieux de

hauteur, de largeur et d'épaisseur et que l'on frôlerait une fois par siècle avec le fin tissu de Benarès, se réduirait plus vite à la dimension d'une graine de manguiier qu'un *Asankya-Kalpa* sous la morsure du temps (2). Le bouddhisme tardif se complaît dans un vaste fresque apocalyptique. Pour prévenir les hommes de faire pénitence à grands cris, un « *deva* » <force gigantesque> descend du ciel, cent mille ans avant chaque destruction des mondes, véritable cataclysme qui les déchire, soit par le feu, soit par le déluge, soit par l'ouragan (3).

(1) OLDENBERG, *Bouddha*, 1^{ère} Edition, p. 257

(2) KOEPPEN, *Réligion des Bouddha*, t.1, p.267

(3) *Le jour annoncé par le cri divin, il se passe des phénomènes caractéristiques : apparition d'une nuée, illustrant la dernière pluie ; les arbres et toutes les plantes meurent de sécheresse ; les animaux, les hommes et tous les génies périssent affamés. Un deuxième soleil surgit près du nôtre tarissant les eaux de surface et coalantes. Un troisième soleil chauffe toute la surface terrestre et boit les grands fleuves et d'autres absorbent les mers et assèchent le fond des océans. Et avec l'apparition du 6^{ème} soleil, la Terre et le Mérou s'enveloppent de fumée. C'est l'incendie ; et l'embrasement vif du grand feu règne pendant six mille ans sans même laisser de cendre, consumant tout : les régions infernales, les demeures des dieux, les quatre continents, ainsi que la base et le sommet de la grande montagne Mérou, sans même laisser les cieus des Brahmanes.*

A la fin du cycle, il ne reste plus que le quatrième *Dhyâna*, le plus haut monde qui n'a pas des formes visibles, mais offrant à l'être et aux êtres la matière de leur reconstruction. Finalement, il ne reste plus que le spectacle de la lutte acharnée des *Tchâkrarâlas* (1) et des *dévalôkas* (2) jusqu'à la pulvérisation définitive.

A la question de savoir si, après la mort du soixante cinquième monde, il y en aurait d'autres, les textes sacrés du Vêda [savoir] n'en mentionne aucune précision. Mais l'esprit bouddhique accorde la prévalence à l'éternité des choses dont l'écoulement ignore la fin et le commencement. Le bouddhiste vit donc le cycle périodique de l'être réel dont le circuit sans cesse reformé influe sur l'éternel recommencement des choses et des mondes en conflagration continue. C'est alors que cet anneau d'évènements seul qui donne un sens à la vie des êtres. Et l'être est, soit être absolu, soit absolu non être. Tous les êtres, à la fois, sont et ne sont pas. C'est-à-dire que, sans fin, ils naissent et ne naissent pas. Cela revient à dire qu'il y a, dans ce monde, ce que Socrate appellera plus tard « une mort immortelle ».

Qu'en est-il, par cet écoulement perpétuel, de la vie des hommes ? L'homme se ressaisit dans son corps mortel et dans son âme immortelle. Ce principe est accepté par les philosophes grecs de l'Antiquité classique et hellénistique, à la différence que, pour cette dernière, l'âme même est corps. La durée de vie humaine de quatre vingt mille ans, dans le *kalpa* de la stabilité, diminue jusqu'à ne pas dépasser dix ans, quand ce *kalpa* touche à sa fin. Dix périodes d'augmentations et vingt de diminution se succèdent.

La courte vie de quatre vingt ans qui nous est assignée, prouve que la fin du monde approche. Ce pessimisme flagrant est, sans doute, dû aux massacres, à des pactes, famines et catastrophes où se symbolise notre décrépitude psycho-morale. En effet, c'est quand la vertu diminue que les forces physiques, la longévité, voire même la taille des hommes se réduisent. Selon les Bouddhistes, la loi de réparation prescrit aux âmes leur chemin dans celle du *Karman* ou du Destin que nous nous proposons de traduire par le fruit de nos actes les plus intimes. Le principe bouddhique n'admet pas l'existence d'un monde purement matériel. Ce qui constitue la moëlle épinière de l'univers, ce sont les âmes vivantes dont la matière n'est que la coquille durcie qu'elles ont secrétée à force des péchés. Nos états psycho – affectifs et moraux s'incarnent dans la matérialité de l'Univers, lequel illustre les actes de tous les vivants et morts. De ce fait, les faits matériels dont nous sommes prisonniers, expriment le sédiment déposé sur nos âmes vivantes par tout un passé accompli. Cela explique l'exercice du Destin qui n'est ni un *Fatum* inéluctable des stoïciens, ni la Providence chrétienne.

(1) Ce sont les sphères innombrables de l'univers dont chacun a sa terre, son ciel, sa lune et ses astres. Ce que, sans doute, Aristote, à la suite de Platon, appelle les constellations ; cieux des fixes !

(2) La région de chaque sphère où siègent les dieux. Dans la mythologie grecque, le *Dévalôkas* est semblable à l'Olympie.

Il n'est pas non plus la nécessité physico-chimique des sciences modernes, puisqu'il ignore la fâcheuse erreur du scientifique, confiant en son déterminisme.

Le Destin-*karman* constitue le fruit complexe de nos mérites et de nos fautes : c'est donc le produit de ce que nous avons décidé et voulu réellement faire. Il y a ici lieu de souligner que toute loi, incluant les pures contingences, régularise les mondes et le résout dans un conglomerat d'actes libres, mais dans la stricte limite des libres créations du passé. Cette loi, qui décide de l'existence des choses, impose l'éternel retour du même dont Héraclite, penseur grec du V^e siècle av. J.C., entend prévaloir par le rôle du Feu-Logos-toujours vivant.

1.4- De l'énergie du Feu Logos d'Héraclite à la Raison cosmique du Stoïcisme primitif

Comme dans toute la philosophie grecque, le point d'enracinement de la pensée d'Héraclite réside dans le problème de l'Un et du Multiple. C'est la difficulté que soulèvera Platon dans le Sophiste et le Parménide, où l'unité et la multiplicité coexistent, étant coexistensive de l'être, ce qui est. Pour Héraclite, l'existence demeure éternellement Une et Multiple.

On se rappelle l'idée que, chez les penseurs grecs présocratiques, la substance cosmique se caractérise par quatre éléments principaux : l'Eau pour Thalès, l'Air pour Anaximandre, la Terre pour Xénophane et le Feu pour Héraclite. Pour ce dernier, la source et la réalité de toutes choses sont exprimées par le Feu-toujours-vivant, souscrivant la force du devenir. Si donc « le devenir tout entier est une lutte » [fr.9], c'est que « le combat est père et roi de toutes choses » [fr.10]. Il s'ensuit que « la foudre pilote l'univers » [fr.74]. En effet, ce feu-pilote, père de l'univers, est alors la raison cosmique. C'est pourquoi, aux yeux d'Héraclite, le feu qui détruit le monde [fr.74] « jugera et emportera tout » dans sa progression [fr.76].

Ce pilote, ce principe de l'univers traduit la raison cosmique que Platon [Timée : 21a] identifie à un principe explicatif : le soleil, analogue de l'idée du Bien [Rép. VII]. Chez Héraclite, ce principe – feu éclairant joue le rôle de dieu [fr.106-107] qui anime l'Univers, tout comme le soleil est un principe conducteur du devenir [fr.114].

Dans le fragment 103, Héraclite écrit : « le feu pilote tout à travers le tout sans laisser l'univers immobile ». Ainsi considéré, le plus puissant des éléments qu'est le feu s'avère tour à tour fécond et dévastateur [fr.73]

Il n'est donc pas un simple principe cosmique : à l'instar de la monnaie à l'usage dans le commerce, il s'échange contre toutes choses où les êtres naissent de lui et y retournent sans jamais périr. L'unité de l'être ou des êtres se retrouve sous la diversité des apparences. Ce que Héraclite exprime [fr.104] par l'analogie du feu et de l'or : »Tout est transmuté en feu, et le feu en toutes choses, comme les marchandises sont échangées contre l'or, et l'or contre des marchandises «.

Ici, se comprend mieux la doctrine centrale de l'héraclitéisme : le Feu, principe universel est un principe actif et régulateur qui préside au changement perpétuel des êtres. Les qualités se changent en leurs contraires dont l'union engendre l'harmonie du monde, laquelle se reconnaît, chez l'homme, par la maîtrise de soi sans cesse en lutte contre la démesure des âmes fortes [fr.48].

Par analogie, le feu traduit ainsi le pouvoir créateur, l'énergie active de l'infini. L'air représente ici ce qui, en toute vie, fait descendre et répandre le feu créateur qui y brûle secrètement [fr.88] ? Il y a lieu de souligner qu'Héraclite n'entend pas par feu une énergie purement physique. Mais il parle également du « feu intelligible ». Ce dernier désigne, chez lui, une force gigantesque et ardente qui crée, modèle et détruit. De ce fait, l'un devient éternellement multiple et réciproquement. Cela montre que l'Un n'est pas stable comme l'estimera Héraclite : c'est un dynamisme puissant traduisant une sorte de volonté infinie du devenir [fr.45-46]. C'est pourquoi Héraclite y voit une transformation et corrélativement, une retransformation des choses par un choc des forces constituant une lutte décisive qui les crée et les détruit à l'intérieur de l'Un – Multiple (1). Il s'ensuit que, entre le feu comme Être et le feu comme Devenir, l'existence décrit une courbe ascendante. C'est effectivement une seule et même route qui monte et qui descend, et sur laquelle tout doit voyager [fr.67-68] ? Si, comme le pense Karl Jaspers, « philosopher, c'est être en route », il s'agira pour l'homme de suivre un cheminement qui ne mène nulle part [Heidegger] ? Ceci, pour dire que le Feu qui entre dans le monde devient la multiplicité des choses dont toutes les formes demeurent uniques. Voila pourquoi, du feu qui est principe irradiant et producteur des forces, procèdent l'Air, l'Eau et la Terre. Tel est le développement de l'énergie dans la route qui descend. Et par la tension de cette énergie active, il y a une force de retour qui fait monter toutes les choses à leur source originelle dans l'ordre inverse. C'est alors dans l'équilibre de ces deux forces montantes et descendantes que réside toute action cosmique, génératrice de l'équilibre d'énergies contraires. Héraclite évoque ici l'image de l'arc et de la lyre (2). Le mouvement de la vie ressemble ainsi à une.

(1) *Fragments* : 09, 10, 36,38 et 91

(2) *Fragments* : 57, 58, 67 et 125

énergie de traction et de tension. Et ce mouvement retient une énergie de libération où chaque force d'action est compensée par une force inverse de réaction.

Ce qui distingue finalement Héraclite des premiers sages grecs, c'est sa conception de la route qui monte et de la route dans la descente exprimant le retour éternel des choses (1). Cela rappelle encore la conception hindoue du *Nivritti* et de *Pravritti* : ce double mouvement de l'âme et de la nature-*Pravritti* est un mouvement vers le dehors et vers l'avant, analogue à la propulsion de l'esprit en soi hégélien qui se nie comme être en soi. Par contre, *Nivritti* est un mouvement de retour vers l'intérieur, à l'instar du pour-soi de Hegel qui veut se réconcilier avec l'esprit en soi. Il s'agit là d'un mouvement d'évolution et d'involution. Chez les Stoïciens, cette dernière s'accompagne d'une conflagration universelle dont l'interprétation apparaît un peu tendancieuse pour les adeptes du Stoïcisme primitif et pour lesquelles toutes choses sont résorbées par le feu qui détruit toutes les formes existantes : le principe demeure, mais les choses, dans leurs multiplicités, sont détruites.

(1) Cette descente est néanmoins présentée chez Platon, dans sa conception du retour du philosophe dans la caverne (*Rép. VII*), avec une autre optique : retour destiné à organiser la cité.

DEUXIEME PARTIE

Immanence de Dieu et Processus

du devenir de l'homme dans l'univers

Etant donné que le problème de Dieu avait été parmi les préoccupations majeures de la philosophie et que, tout au long de l'histoire, des penseurs ont essayé de le résoudre, Epictète et Marc-Aurèle, en tant que philosophes, ne sauraient s'en passer. « Le problème de Dieu préoccupe l'être humain » (1), avant même les philosophes. Celui de la destinée humaine préoccupe chacun de nous, dans sa vie collective et individuelle, face à son devenir incertain. Son appréhension ne demande pas un savoir ; car il est de l'ordre de l'expérience vécue avec ses applications connexes. Epictète et Marc-Aurèle ont bien précisé que Dieu est toujours à côté de nous. Cette relation spirituelle est gratuite et elle dépend de chacun des hommes qui l'ont approuvée. Il est donc logique que nous pouvons revoir ce bien mutuel entre l'Agir divin et l'agir humain. En tout cas, il doit y avoir de l'amour entre Dieu et l'homme. L'amour peut se définir comme principe universel de générosité. Plus précisément, l'homme, tel qu'il est, ne vit pas seul dans ce monde. Selon les stoïciens, il est toujours en relation avec Dieu et la nature où il existe. Ce que les stoïciens appellent « la sympathie universelle » (2).

II.1. Le monde et le lieu des parties au Tout : la sympathie universelle

Les choses, telles qu'elles sont, ont une valeur remarquable pour la philosophie grecque. Cette considération nous permet de comprendre que les choses du monde sont dépendantes d'un principe absolu, d'harmonie et de perfection. Ce principe les dirige toutes vers une fin et donne un sens à l'univers. En effet, les philosophes grecs antiques ont cherché à expliciter l'origine de l'univers à partir de l'un de ses éléments puisque tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître. Et Aristote l'affirme : « Tous les hommes désirent naturellement savoir » (3). C'est pourquoi ils veulent également expliciter, comprendre la nature et l'évolution de cet univers ils ont donc été les premiers à faire les hypothèses sur l'astrophysique et l'unité de ce qui existe.

Il y a lieu de souligner que le problème de Dieu est lié à l'histoire des cultures et des civilisations. C'est ainsi, par exemple, qu'on est passé du polythéisme en Egypte, en Grèce et à Rome (plusieurs dieux pour un peuple), au monothéisme chrétien et islamique (un seul Dieu pour tous les peuples). A travers le monothéisme judaïque, le Dieu du peuple juif est proposé à tous les peuples.

(1) JOLIF, Jean Yves, *comprendre l'homme. I : Introduction à une anthropologie philosophique*, 1967, Paris, édition du Cerf, 320 pages.

(2) BRUN, Jean, *Les Stoïciens* ; 1973, Paris, PUF, 126 pages.

(3) ARISTOTE, *Meta, A, 1*, 980 à 21.

On est aussi passé de la multiplicité des êtres divinisés (ciel, terre, source, arbres, etc....) à la simplicité d'un être non divin (la nature et ses lois). Il se trouve que l'homme, malgré sa soumission à un ordre transcendant, affirme son indépendance, sa liberté. Pour devenir principe de la transcendance, il crée des valeurs considérées comme source du progrès.

Dans la perspective de l'investigation métaphysique de l'essence, l'esprit s'applique à la recherche des causes et des principes, bref de « l'être » (1). Cela le conduit à l'application de la pensée dans le domaine des recherches d'ordre scientifique : explication rationnelle des structures des choses incluant leurs lois. A cela, s'ajoute la promesse d'une vie heureuse et bienheureuse d'un au-delà, fondée sur un désir latent d'organiser une cité meilleure ici-bas. C'est du moins l'objet d'une attente formulée incessamment par tous les protagonistes d'un avenir ordonné de ce monde, en rapport avec un ordre universel de la providence conçue par la pensée chrétienne.

Le christianisme, en acceptant l'héritage philosophique des Grecs, n'a pas refusé d'approcher Dieu par les moyens spécifiques de la « raison » (2). Tout en prenant la révélation comme point de départ de sa démarche, la théologie médiévale a lié le problème de l'existence de Dieu aux données de l'ontologie et du rationalisme grecs.

Le rationalisme moderne de Descartes, de Malebranche et de Leibniz fait de Dieu la condition de toute connaissance possible et scientifique en particulier. Ce « Dieu des philosophes » est l'être nécessaire, la raison dernière des choses, étant le garant de l'accord entre la raison et la réalité. C'est cet accord que Kant mettra en question en réduisant à trois les preuves de l'existence de Dieu : la preuve physicothéologique (par l'ordre ou la finalité du monde), la preuve cosmologique (par la contingence du monde) et la preuve ontologique. Il montre que ces trois preuves se ramènent à la preuve ontologique où Dieu est l'être parfait. S'il n'existait pas, il ne serait pas parfait, donc il existe.

Or, on ne peut pas conclure de l'idée de quelque chose par l'existence de cette chose. Toute preuve de l'existence de Dieu est donc une illusion. Si Dieu ne peut plus être, pour Kant, c'est que le Dieu de la conscience morale est un « postulat de la raison pure » (3).

Pour Hegel, Dieu s'est aliéné dans la Nature et se révèle dans l'histoire comme savoir de soi, si bien que la philosophie est la vérité de la religion. Mais, après Feuerbach, Marx, Nietzsche et Freud, on pourra parler de la « mort de Dieu ». Si le « Dieu des philosophes » est bien mort, en effet, l'ombre portée sur Dieu ne cesse cependant de s'étendre sur la philosophie contemporaine. Et son absence, ou son effacement, pose peut être plus de problèmes qu'elle n'en résout.

(1) BRIDOUX André, *Le stoïcisme et son influence* ; (Bibliothèque des textes philosophiques) ; 1974, Paris : J. Vrin, 240 pages.

(2) *Foi et Raison*, édition St Paul ; Imprimerie du CNAPMAD, 120 pages

(3) KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, 1975 ; Traduction et notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud (Bibliothèque de la philosophie contemporaine) ; Paris, PUF, 584 pages.

En effet, pour Hegel, la religion est une servitude de la conscience de soi. C'est-à-dire qu'un concept rationnel traduirait une servitude de la raison soucieuse de son identité réelle à Dieu, conçu comme essence infinie. De ce fait, il transcende le sujet.

La religion, pour Hegel, tend à objectiver l'idée de Dieu (conscience de soi) en un pur sujet ayant une réalité indépendante située en dehors d'elle. Du même coup, la conscience de soi va connaître une déchirure, corrélat de l'aliénation. C'est dire qu'elle est divisée et se rend étrangère à elle-même. C'est la raison pour laquelle Hegel qualifie la conscience de soi d'une conscience malheureuse. Dans sa « phénoménologie de l'esprit » (1), Hegel prend l'exemple d'Abraham : il va dire qu'Abraham est en opposition avec lui-même et avec Dieu. Il oppose son destin à une force étrangère à lui-même. Cette force s'appelle Dieu et Abraham se rend à Dieu. En se rendant à Dieu, il s'oppose à lui-même, car Dieu devient le Maître et Abraham, l'esclave. Il y a donc une sorte d'objectivation de Dieu : « transcendentalisation de Dieu » pour vivre cette situation de déchirure, Abraham cherche une réconciliation avec Dieu. C'est-à-dire qu'il va communier avec lui. Au lieu de rester dans son isolement, 'il s'élève au-dessus de l'immédiateté pour poser devant soi, et au-delà de soi ce qui devrait être le tout de sa vie. Il s'ensuit que l'objet de sa conscience devient l'Absolu de sa vie. Avec Abraham, l'être s'oppose à la conscience de l'être : l'être s'oppose ainsi au savoir qu'il a de son être. De là, s'explique le fait que la religion d'Abraham est une religion de soumission et de domination. Dieu devient l'Être puissant devant qui Abraham s'agenouille et se prosterne. Posée comme substance, l'objectivité de la divinité va de pair avec la servitude de l'homme. La réconciliation avec Dieu n'est qu'une réconciliation de la pensée qui abolit sa scission avec l'objet.

Le christianisme, aux yeux de Hegel, se développe en faveur de ce déchirement où l'homme se courbe devant son Dieu pour mieux s'auto-aliéner. L'aliénation religieuse traduit l'irréductible différence entre soi et soi : « ce qu'on est (être) et ce qu'on a à être (opposition entre l'être et le devenir) » (2). Cela signifie que l'homme est atomisé, divisé pour ne plus avoir sa véritable réalité en dehors de ce lien qui l'attache à Dieu. La religion instaure une opposition entre la conscience de soi et la conscience de l'objet, cette conscience de soi étant ou idée, concept de l'homme.

(1) *Préface de La phénoménologie de l'esprit*, Georg Wilhelm, Friedrich 256 pages.

(2) HEGEL, Georg; Wilhelm, Friedrich, *La phénoménologie de l'esprit ; Traduction et avant- propos de Jean P. LEFEBVRE, (Biblio-philosophique) ; Paris, Aubier, 576 pages,*

Ce monde de la religion judaïque et chrétienne est un monde de dualisme, différent de celui de l'antiquité grecque. Dans le monde stoïcien par exemple, le cosmos ignore le vide. Par conséquent, Dieu, l'homme, le monde sont reliés entre eux dans une sympathie universelle où, selon Marc-Aurèle, « La substance totale est une, un fluide s'étendant partout à travers elle, par lequel, elle est contenue et reste une »(1). Marc-Aurèle a pu parler ainsi des nœuds sacrés qui lient toutes choses et selon lesquels tous les êtres concourent à l'harmonie du monde.

II.2. Le Destin entre la puissance pneumatique et le logos de l'Univers

Des origines à nos jours, l'histoire de la philosophie offre elle-même des conceptions très différentes de Dieu. Chez Epictète, la philosophie est la connaissance du Moi. La connaissance de soi est un principe légitime pour conduire la vie, une vie conforme à la raison réfléchie, parvenue à la pleine transparence d'elle-même. Le commencement de la philosophie est la prise de conscience de la faiblesse de la raison. Ce qui ne doit pas mener à la désespérer (missiologie...). La raison de cette faiblesse réside dans le gouvernement des idées non réfléchies. Le stoïcisme exprime la conscience aiguë du déchirement de l'individu. C'est dans ce sens qu'il faut remplir une triple condition : il faut d'abord comprendre le statut de l'opinion. Un passage du traité de Sénèque « De la vie heureuse » (2) montre que l'opinion de la multitude nous fait vivre, non selon la raison, mais selon l'image d'autrui. L'opinion est donc le règne de l'extériorité. La philosophie permet d'instaurer une intériorité véritable par rapport à soi. Il s'agit alors d'entrer en retraite en soi, dans une partie non soumise à l'apparence, au regard d'un autre qui est en soi, un autre que soi. Ce retrait permet la rencontre de son principe directeur. Cette règle est possédée par les philosophes, parce qu'ils possèdent une partie directrice posée de façon conforme à la nature. Le moi est du côté d'une raison raisonnable et rationnelle constituant le critère de conformité à la nature : « connaître la Nature universelle permet de fixer une finalité humaine » (3). Suit le chemin de la sagesse. En suivant les chemins de la sagesse, l'homme avance selon les décrets de maturité de la raison. C'est l'exercice de la sagesse qui se scinde en trois tendances.

La première consiste à régler le désir en l'homme, puisque les passions naissent des désirs inassouvis, qui éloignent du véritable moi. La deuxième consiste à posséder un usage correct de la volonté, en rendant nos tendances conformes à la nature. La troisième consiste à acquérir une fermeté de jugement, qui sépare les représentations fantasmatiques des représentations objectives.

(1) MARC-AURELE, *Les obscurs philosophiques*, Livre III, colonne 9.

(2) SENEQUE, *Dialogues, De la brièveté de la vie, De la vie heureuse*, Tome II, 1989, Paris, Les Belles Lettres, 192 p.

(3) EPICTETE, « *Entretiens et Manuel* », 1950 ; Paris, Les Belles Lettres, 160 p.

Cette triple condition de réalisation de la philosophie répond aux trois activités de l'âme. Cette dernière reçoit des images qui proviennent du corps et les développe alors en discours sur l'assentiment. Le désir et l'impulsion dérivent de l'assentiment : on désire ou on agit, parce qu'on tient un discours qui vise à satisfaire son désir ou à réaliser l'action. L'acte philosophique, en tant qu'il est l'exercice de la sagesse, se conforme aux trois activités de l'âme. Les trois domaines d'exercice permettent de solidifier l'âme. Le premier domaine consiste pour l'âme à reprendre chaque représentation pour qu'aucune note subjective ne vienne s'ajouter à la réalité. Le deuxième domaine, celui des désirs et des aversions, vise au renoncement des désirs afin de ne plus désirer que le Bien moral. Le troisième domaine, celui de l'impulsion à l'action, est celui des actions convenables. C'est dire que les actions portent sur des choses qui ne dépendent pas de nous (la politique ou la santé par exemple), mais qui sont conformes à l'essence humaine.

Il s'agit donc en premier lieu de discipliner l'assentiment. La discipline de l'assentiment consiste à n'accepter en soi que des représentations non contaminées par des jugements de valeur subjectifs. C'est peut-être le sens de ce texte d'Epictète :

« Mon fils est mort. Qu'est-il arrivé ? Mon fils est mort. Rien de plus ? Rien. Le vaisseau a péri en mer. Qu'est-il arrivé ? Le vaisseau a péri. Il a été mené en prison. Qu'est-il arrivé, Il a été mené en prison. Chacun ajoute spontanément : « Il est malheureux » (1)

Il faut donc tenter de n'inclure en soi que des représentations adéquates à la réalité. L'ignorant est tourné vers le monde, s'en afflige ou s'en inquiète : il est dans l'extériorité. Celle-ci est la marque de son ignorance dans la mesure où, en elles-mêmes, les choses ne sont ni bonnes, ni mauvaises. C'est dans la mesure où l'on veut le monde tel qu'il est, et non tel qu'on voudrait qu'il soit, que l'on peut s'accorder avec lui. Les choses du monde « suivent leur cours » : cette nécessité doit être comprise afin de ne pas être troublé ou affecté. Si les hommes sont troublés par leurs jugements sur les événements et non par les événements eux-mêmes, alors une voie s'ouvre pour atteindre la véritable liberté. Si les choses du monde extérieur n'ont pas d'influence sur le principe directeur, alors la paix de l'âme est acquise. C'est donc par sa décision que l'âme est dans la vérité. Toute la discipline de l'assentiment est donc engagée dans cette vision, puisque le stoïcisme vise l'éradication des jugements de valeur subjectifs, qui dénaturent la représentation, et ne la définissent nullement. Ainsi, Epictète explique-t-il : « Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les jugements relatifs aux choses ; ainsi la mort n'a rien d'effrayant, car Socrate lui aussi l'aurait dans ce cas trouvée telle ; mais que l'on juge la mort effrayante, voilà bien

(1) EPICTETE, « Entretiens », III, 8,5.

effrayant ; lors donc que nous sommes contrariés, troublés ou affligés, n'en incriminons jamais autrui, mais nous-mêmes, c'est-à-dire nos propres jugements »(1).

Le véritable moi réside donc dans le principe directeur qui, comme les murailles d'une ville, protège notre être tout entier. Il nous protège dans la mesure où, en dernier ressort, il choisit de donner ou de refuser notre assentiment.

La discipline du désir est celle sur laquelle porte de façon extrêmement intense de l'activité spirituelle des exercices stoïciens. Cette discipline est même essentielle dans la mesure où elle réside dans la maîtrise des passions. Cette maîtrise est la plus importante en ce sens que « la passion naît toujours lorsqu'un penchant manque son but ou lorsque nous nous heurtons à un objet d'aversion. C'est ce qui amène troubles, désordres, infortune, malchance, ce qui produit les deuils, les gémissements, la haine, ce qui fait les envieux et les jaloux, tout ce qui nous rend incapables d'entendre raison » (2).

La passion draine donc dans son sillage tout ce qui nous éloigne de notre véritable humanité. La discipline du désir tente la gageure de la maîtrise de nos passions, dans la mesure où elle a pour tâche d'inclure les désirs humains, dans le cadre de la nature universelle. Il s'agit de ne pas accepter le diktat des passions irraisonnées : il faut donc désirer ce que veut la Nature Universelle. La volonté stoïcisme place l'homme au sein du GRAND TOUT. La cohérence est le maître mot des Stoïciens : la discipline du désir montre cela, parce que l'existence humaine doit se calquer sur la cohérence parfaitement organisée de l'Univers. C'est dans ce rapport que les Stoïciens apportent une innovation majeure dans l'histoire de la philosophie et rompent nettement avec Platon. Le courant stoïcien ne cherche pas à définir la vie dans son essence spirituelle, c'est-à-dire en la pensant opposée à la corruptibilité et à la corruption corporelle :

« Au contraire, dans le Stoïcisme, le monde est un, et l'astronomie fait partie de la « physique » : les astres n'ont plus le privilège d'être éternels et incorruptibles ; ils suivent la même évolution que l'ensemble du monde, selon le rythme d'expansion et concentration alternées. Et le logos divin, seul proprement éternel, reste immanent et corporel. Il gouverne de l'intérieur, comme le principe hégémonique en nous, le développement d'un organisme dont il maintient la cohésion et l'harmonie. Mettre sa raison en accord avec la Raison qui anime la nature universelle ne se borne donc pas à saisir intellectuellement une parenté : c'est le vivre »(3)

(1) EPICTETE, « *Manuel* », 128 p. (EPICTETE – *Entretiens – Manuel – Marc Aurèle – 1.504 p.*)

(2) EPICTETE, *Entretiens*, III, 190 p.(EPICTETE – *Entretiens – Manuel – Marc Aurèle – 1.504 p.*)

(3) G. RODIS-LEWIS, « *La morale stoïcienne* », PUF, 1972, p. 28

Toute l'intention stoïcienne n'est certes pas originale. Les stoïciens ne sont pas les premiers à penser un ordre prédéterminé et le poids d'un destin qui pèse sur les épaules des hommes. Le Destin règne sur le monde où tout est déjà joué : tout y est joué d'avance. En ce sens, la problématique du macrocosme et du microcosme est extrêmement importante dans le stoïcisme.

Le thème du Destin engendre une réflexion sur les rapports qu'entretiennent l'individu et le Tout. Quelle attitude faut-il adopter face aux décrets du Destin ?

II.3- La liberté dans la résignation affectueuse au Destin

Chez les Stoïciens, le Destin est succession occasionnelle et adventiste. C'est qu'il laisse, en dehors de lui, les causes principales de l'événement. Et cette exclusion des causes principales leur permet de réintroduire la liberté humaine. Les stoïciens ont mis en valeur l'idée de la liaison nécessaire des choses. En effet, l'être de la nature et de l'homme libre est analogique à l'Être absolu, en ce sens précis où il est un être réel et distinct, voire libre. Cette analogie permet de comprendre que le créateur n'est pas affecté par la création : il ne s'y dissout pas, ne s'y perd pas. C'est pourquoi la créature ne peut penser le créateur « à son image » (anthropomorphisme). Quoique l'un et l'autre possèdent l'être et même l'esprit, toute pensée de l'homme sur sa cause n'est elle-même qu'analogique, non strictement adéquate. Aussi, toute représentation plus précise de l'Être suprême ou de Dieu ne saurait-elle être proposée par la philosophie. Elle ne pourrait émaner que des révélations religieuses et relever, non de la « raison » seule, mais de cette adhésion qu'est la « foi » (1).

La divinité est supérieure à l'homme. Et l'homme est le seul être religieux selon certains philosophes ou l'être le plus religieux. Il n'y a que l'homme lui-même qui soit « l'objet de la comparaison » (2). Dans la nature, il n'y a que l'homme qui possède la religion. On peut donc dire que l'acte religieux vient de la nature religieuse de l'homme, mais aussi de Dieu lui-même qui veut sauver l'homme.

En effet, la plupart des hommes ont besoin de Dieu. Mais de quel Dieu s'agit-il ? Dieu est aujourd'hui au premier plan de l'actualité, du moins, en milieu culturel chrétien. Qui est alors Jésus Christ ? La foi chrétienne est vraiment difficile. Selon le christianisme (Catholique ou Protestant), pour parler de Dieu (Jéhovah), il faut d'abord reconnaître (intermédiaire) son Fils, qui est aussi, selon lui, Dieu (Jésus Christ), d'où Dieu est toujours Présent.

(1) *Foi et Raison*, édit. St Paul ; Filles de St Paul ; Impr. Du CNAPMAD, 102 pages

(2) Oscar CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts ?* Collection, 84 pages

On connaît la formule de St Paul : « C'est en Dieu que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (1). Est-ce à dire qu'il faille parler d'un « panthéisme paulinien » ? Le panthéisme constitue essentiellement à prétendre que Dieu est présent dans le monde par sa Causalité. C'est pourquoi la doctrine de la Création est parfaitement compatible avec une **philosophie de l'immanence** qui se borne à affirmer qu'en Dieu seul nous avons la vie, le mouvement de l'être, parce que tout ce qui est et se meut et vit n'a d'existence, de mouvement et de vie qu'en dépendance de sa Causalité, éternellement agissante et féconde. Dieu dans le monde est donc dans l'univers tout entier.

Parce que Dieu est essentiellement principe et source d'être, il n'est pas possible de concevoir, en dehors de lui, un être qui ne procède pas de lui et ne lui soit pas attribuable. Tout ce qui vient de Dieu, ce qui fait proprement la réalité d'un être, c'est sa dépendance à l'égard de Dieu. Etre indépendant de Dieu équivaut, en effet, à posséder en soi, et en soi seul, toutes ses raisons d'être. En un sens, tout rapport à l'être de Dieu explique justement cette relation, non pas de dieu à la créature, mais de la créature à Dieu. Cela exprime précisément le terme de création : le monde tout entier est suspendu à Dieu comme l'effet à sa Cause, comme la conséquence à son Principe.

Aucun être n'étant indépendant de Dieu, il s'ensuit que tout l'être des créatures est contenu en Dieu, d'une certaine manière. Ce n'est pas que l'on puisse définir l'être de chaque créature en fonction de l'essence divine, comme une simple modalité de cette essence et comme si l'être même de Dieu était contenu dans chaque créature, ainsi que le veut le panthéisme. Bien plutôt, faut-il dire que l'être des créatures est contenu en Dieu, parce que si rien ne peut venir à l'être que par Dieu, rien non plus ne peut subsister en dehors de lui : « *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia* ».

Nous pouvons donc dire que Dieu est toujours présent aussi bien chez les Stoïciens qu'au niveau des Chrétiens. Ils parlent tous de l'immanence de Dieu. Mais la différence est que pour les Chrétiens, la croyance de Dieu est marquée par la Révélation, tandis que celle des Stoïciens, par la Raison dans la mesure où la Raison fait corps avec la nature. Autrement dit, pour les Chrétiens, le mot « péché » est à éviter pour éloigner la mort, alors que, pour les Stoïciens, la mort n'a aucun sens. La vie de l'homme exige donc une discipline pour les chrétiens (exemple : éviter la bigamie, il ne faut pas mentir etc. ...) pour poursuivre la voie de Dieu. Bref, les Chrétiens ont peur de la mort, alors qu'ils veulent être au paradis, et ceux des stoïciens accordent à la mort un état de paix conforme à la vie sans troubles.

(1) *Saint Paul, Rom. XI, 36*

Sous quel mode les êtres sont-ils contenus en Dieu ? Puisque le rapport qui unit la créature est dans le Créateur, comme l'effet dans sa cause, c'est d'abord à l'état de possible, sous une forme idéale puis à l'état de réel, sous une forme existentielle. C'est ainsi que s'est effectué ce passage du possible à l'être. Et sur le plan de Dieu, ce passage s'appelle création. Tout être existant est donc, dans son principe, une idée divine à qui l'Être Suprême, par un acte libre de sa volonté toute puissante, a conféré ce mode de réalité que définissent, selon le plan créatif auquel il appartient, les concepts de simple existence, de mouvement ou de vie. En aucun cas, l'être créé ne peut s'affranchir de sa dépendance originelle : rien de ce qui est né ne vient à l'être que par Dieu et en Dieu, en qui toutes choses demeurent éternellement.

Après « nous en Dieu », voici « Dieu en nous » ; après la présence « métaphysique » de l'Être en tant que Cause première de toute existence, voici la présence intérieure et « spirituelle » de celui « qui est Esprit » (1). Considérons donc maintenant l'immanence de Dieu, non plus en tant que les êtres sont en Lui, selon l'ordre naturel de la création, mais en tant qu'il demeure dans les âmes selon l'ordre surnaturel de la grâce.

Celui qui ne connaît pas l'amour ne connaît pas Dieu, mais au contraire « celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (2). Aussi bien, Jésus Christ n'a-t-il pas subordonné son habitation dans les âmes sous prétexte de l'obligation de l'aimer ? Mais pour aimer le Christ, ne faut-il pas tout d'abord lui appartenir et pour lui appartenir, ne faut-il pas posséder son Esprit ? « Quiconque n'a pas l'Esprit du Christ, ne lui appartient pas » (3). A ceci s'ajoute le précepte bien connu de Saint Jean : « nous connaissons que nous demeurons en Dieu et Dieu en nous, c'est qu'il nous a donné son Esprit. (4).

L'appartenance à l'Esprit du Christ est ainsi un don gratuit de la miséricorde divine qui veut le salut des pécheurs. Si Dieu nous a envoyé son Fils pour être le Sauveur du monde, c'est qu'il nous a aimés et qu'il n'y a pas d'autre preuve de l'amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime. L'enseignement de l'Apôtre Saint Jean nous permet de dire que Jésus Christ est Fils de Dieu : « Celui qui a mes commandements et qui les garde, dit le Christ, c'est celui-là qui m'aime. Et celui qui m'aime sera aimé de mon Père et je l'aimerai et je me ferai connaître à lui » (5). Et il ajoute : « celui qui mange ma chair et boit mon sang, dit toujours le Christ, demeure en moi et moi en lui » (6).

(1) *Jean, IV, 24*

(2) *Jean, IV, 16*

(3) *Rom. VIII, 9*

(4) *I. Jean, IV, 13*

(5) *Jean, XIV, 21*

(6) *Jean, V, 56.*

Ceci, peut vouloir dire que pour trouver Dieu, la présence particulière du Christ est demandée. Il est à souligner que sa chair est remplacée par le pain et son sang par le vin. En quelque sorte c'est une nourriture, mais une nourriture pour notre corps, qui, au contact du corps glorieux du Christ, reçoit le germe de sa glorification future : nourriture pour notre âme qui, sanctifiée par l'âme très sainte du Christ, ne fait plus qu'un seul esprit avec Lui ; nourriture, enfin, pour toute notre substance humaine, qui, transfigurée par la substance divine du Christ dont elle est revêtue, est déjà en possession de la vie éternelle. Et Cela signifie non seulement une nourriture, mais aussi et surtout une communion. En vérité, il n'y a pas de lien, qui puisse unir les vivants et les morts, autre que le corps de Christ. C'est ainsi que, dans le christianisme, l'homme est conscient de toute sa dépendance à Dieu, cet être supérieur et tout à fait différent de lui. Pour éviter le mal, la maladie, la mort ...etc., il appelle Dieu. Chez les stoïciens, nul appel à un plus grand et à un plus haut que soi ne suffit. L'homme nie le mal, la douleur et même la mort. De là, vient l'idée que le suicide volontaire, fut-il si fort en honorable chez eux, s'avère être strictement défendu par le christianisme.

Les stoïciens accordent tout à la liberté, conçue comme un pouvoir indépendant des choses extérieures, portant en elle sa règle et sa loi souveraine. Devant l'universelle nécessité qui régit le monde, la seule et unique ressource de la liberté est de la comprendre par la raison et de s'y plier : « comprends, supporte et abstiens-toi » (1).

Cette théologie stoïcienne nous permet d'entrevoir comment l'homme, à la recherche de l'ataraxie immanente, peut s'insérer dans le devenir immanent de l'être. Voilà pourquoi le stoïcien souscrit, dans sa conduite de la vie, le nihilisme des passions par une ascèse immanente.

(1) *Aulu-Gelle (N.A.-XVII, 19)*

TROISIEME PARTIE

Immanence de Dieu et humanisme cosmopolite

III.I Théorie centrifuge de Zeus : enracinement dans le jeu universel

Peut-on dire tout homme peut atteindre l'expérience de Dieu ? Si Dieu est vraiment Dieu, c'est qu'il doit être à la portée de tout le monde. C'est en ce sens qu'il n'y a pas de distinction entre païens, Chrétiens, musulmans, Juifs... etc. Autrement dit, l'accession en Dieu est largement ouverte. C'est pourquoi, pour parler de Dieu, il faut rester dans son esprit, c'est-à-dire dans l'extériorisation extrême de soi : en somme, il faut dans l'amour. Cela revient à dire qu'on ne peut pas le connaître. Mais on peut néanmoins l'éprouver par l'expérience mystique de l'amour : il est une nécessité de la raison pratique de l'homme. Et comme toute nécessité est universelle, il n'est pas étonnant que toute la culture humaine puisse l'éprouver. De ce fait, nous pouvons dire que toutes les sociétés humaines sont religieuses.

Dieu n'est jamais absent. Par cette immanence, cette présence de Dieu en nous-mêmes reflète aussi cette présence dans les choses. Il ne s'agit pas de voir Dieu à l'œil nu, mais simplement de reconnaître sa présence en l'univers et en nous. Le stoïcisme n'affirme pas seulement l'immanence de Dieu et sa présence en tout point de l'espace. Il exprime également sa présence ubiquiste en tout instant du déroulement du temps. Son existence obéit ainsi à la loi inéluctable de la puissante Nécessité du devenir immanent du monde et de l'être. Peut-on se figurer que Dieu est présent dans l'univers, sans être présent partout dans l'univers, ou présent en nous, mais avec des éléments de notre vie, qui échappent à sa Présence ?

« Le primat de la pratique » (1) sur la théorie est très cher, chez les stoïciens, et même pour les Epicuriens, mais non pour Platon et Aristote. La considération du « Salut » devient dominante et il s'agit là d'une vision plus religieuse que proprement philosophique : moralement, elle s'apparente à un art de vivre, étant un acte d'être.

Cette prise de position s'oppose à l'intellectualisme excessif de Platon. En effet, « les petits socratiques » (2) n'avaient pas suivi le disciple préféré de Socrate dans le sens d'une importance exagérée accordée au concept. Platon, qui se veut être le vrai philosophe, tente de ramener la philosophie du ciel vers la terre, par la descente des philosophes. Il est vrai que, dans l'hyper-intellectualisme de Platon, par exemple, la Théorie fait « frein » par rapport à la pratique. Il s'ensuit le mépris pour les sciences que manifestent Aristippe de Cyrène et Diogène le Cynique, par exemple.

On peut dire, chez les stoïciens, il existe un paradoxe flagrant, dans la mesure où ils ne refusent pas toute théorie, notamment celle relative à la connaissance de la nature.

(1) BRUNSCHWIG Jacques, *Etudes sur les philosophies hellénistiques : Epicurisme, Stoïcisme, Scepticisme*, 1995, Paris, PUF, 345 pages.

(2) BREHIER Emile, *Histoire de la philosophie*, 1931, Paris, PUF, 708 pages.

Finalement, on entrevoit, dans leur doctrine, une dialectique ternaire où de la pratique, se dégage la théorie qui, à son tour, s'applique dans la pratique.

La théorie est simplifiée : elle demeure le point de départ de toute réflexion morale et politique. Mais sa simplicité voulue permet le passage à la pratique. La connaissance de la nature est facile ; Elle est la reconnaissance d'une certaine structure universelle de la nature, de la sympathie, de l'harmonie et du logos.

Toute spéculation sur ce qui est au-delà de la nature est niée par les stoïciens (idées, métaphysique, l'être en tant qu'être). Il s'agit d'une philosophie immanentiste (contre Aristote et Platon qui par la contemplation, veulent accéder au surhumain) : l'important est d'assurer son bonheur au niveau terrestre. Il ne confère plus à l'homme un droit, mais un devoir.

Panétius a dit que les stoïciens ne sont pas des Grecs. Ce qui revient à dire qu'ils sont exclus de la vie de la Cité et ne participent pas à la vie civique. Les stoïciens viennent de l'extérieur (hors de la Grèce) et s'intéressent au phénomène du langage, car ils ont une expérience de la pluralité des langues. Ils cherchent donc le cosmopolitisme et reprennent le thème socratique du « citoyen du monde ». Selon la remarque faite par Sénèque et Marc-Aurèle, la plupart de stoïciens sont d'origine modeste. De là, s'explique leur impuissance à l'égard d'une société fondée sur le rang social et la richesse. Leurs étudiants sont soutenus par d'autres humbles. Ceci entraîne un point particulier de la doctrine, en accord avec l'élitisme de Platon et d'Aristote : le philosophe n'a plus besoin d'être « homme de loisir » ; la sagesse n'est plus une affaire de contemplation, mais de volonté et d'exercice journalier.

Ils annoncent une libération, mais purement intérieure. Cela explique la nécessité d'une conversion du jugement et l'indifférence à l'égard de l'extérieur. Les stoïciens ne reconnaissent qu'un maître absolu : « **la peur de la mort dont il faut s'affranchir** » (1). C'est pourquoi Diogène affirme : « il n'y a qu'un moyen d'assurer la liberté : être prêt à mourir » (2). Pour les stoïciens, l'esclave est celui qui préfère conserver sa vie plutôt que sa liberté.

L'homme est donc esclave non d'un autre homme, mais de sa propre peur de la mort. Cela nous permet de voir le caractère communautaire de l'humanité.

III.2- Au cosmopolitisme : le caractère communautaire de l'humanité

Selon les stoïciens, la matière est dotée de forces, de qualités, de vie, de pensée, de raison. Douée de forces diverses, la force des forces est celle de la divinité cosmique dont l'activité fait mouvoir le monde entier à travers lequel elle rayonne. L'optimisme théologique domine entièrement la doctrine stoïcienne : Dieu est le monde, il est la raison (Logos) brûlante du monde et celle-ci agit en fonction de ce qui lui est conforme.

(1) JAGU. A. *Epictète et Platon ; Essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme à propos de la morale des « Entretiens »* ; 1974, Paris, J.Vrin, 172 pages

(2) ARRIEN, *Manuel d'Epictète*, Flammarion, Paris, 1997, 384 p.

Toutes les parties du monde sont soumises à la raison du monde, celle du Dieu cosmique, c'est-à-dire du Destin. Cette raison, ce Destin, est le feu diffusé à travers le cosmos. L'homme, élément de ce grand vivant est donc lui-même mû par le destin. Par ailleurs, l'âme de l'homme étant de même nature que l'âme du monde, toute conception dualiste est refusée catégoriquement par les stoïciens, posant l'existence de deux mondes où l'un n'étant que l'image dégradée de l'autre. Il s'agit alors d'un **monisme où il n'y a qu'un seul monde, un seul ordre**. La théologie de l'immanence est populaire, contrairement aux théologies savantes de Platon et d'Aristote, chez qui elle est liée au développement d'une argumentation exigeant une connaissance astronomique. Cette remarque, faite par les stoïciens, a, pour référence, les « Lois » de Platon et la « Métaphysique » d'Aristote. Pour l'un comme pour l'autre, Dieu n'est pas présent partout. Plus exactement, en ce qui concerne Aristote, il n'est présent que de façon inégale dans le monde supralunaire et le monde sublunaire. Pour les stoïciens, au contraire, Dieu est présent partout, pas seulement dans les sphères célestes supérieures. L'antique formule d'Héraclite : « tout est plein de Dieu » est pleinement en accord avec la doctrine du Portique. Et Diogène Laërce affirme ce qu'a dit Héraclite :

« le monde est comme un composé des dieux, des hommes et des choses qui se produisent dans l'intérêt de ceux-ci » (1).

D'après cette analyse, le raisonnement stoïcien est dans son allure, plus simple et plus spontanée que le raisonnement aristotélicien. Il est également plus conforme à la réalité et à la pratique courante du langage : on trouve dans les conversations, beaucoup plus de propositions stoïciennes que de propositions aristotéliciennes. Dans ce domaine, comme dans les autres, la ferme volonté des philosophes du Portique de vivre conformément à la nature et de parler comme il est naturel de la faire, se confirme. Précisément, la physique nous apprend que tout est en tout, que tout se tient, que tout participe du logos divin. La raison humaine n'est qu'une parcelle de la raison divine, laquelle est immanente au monde :

« la matière elle-même ne pourrait pas avoir de cohésion si elle n'était pas contenue par quelque force, ni une force sans quelque matière » (2)

« Tous les êtres sont coordonnés ensemble, tous concourent à l'harmonie du même monde, il n'y a qu'un seul monde, qui comprend tout, un seul Dieu, qui est dans tout, une seule matière, une seule loi, une raison commune à tous les êtres doués d'intelligence, enfin une vérité unique, n'y ayant qu'un seul Etat de perfection pour des êtres de même espèce, et qui participent à la même raison » (3).

(1) DIOGENE Laërce – I. VII, §138

(2) CICERON, *Premiers Académiques*, I, 1504 p.

(3) MARC – AURELE, *Pensées* VII, 9

« Ne demande point que les choses arrivent comme tu le désires, mais désire qu'elles arrivent comme elles arrivent et tu proposeras toujours » (1).

L'homme de bien ne doit donc pas se plaindre du destin nous dit Sénèque : il doit tout mettre en œuvre pour accueillir d'un cœur égal tout ce qui se présente dans sa vie. C'est ainsi et ainsi seulement, conclut-il que « rien de mal ne peut arriver à l'homme de bien ». Autrement dit, par son accord avec la loi qui gouverne le monde, le sage se trouve à l'abri de toute inquiétude et parvient ainsi à la plénitude de l'existence humaine : il jouit d'une entière et souveraine liberté sans jamais rencontrer quelque chose qui soit contraire à son vouloir. Ce qui peut vouloir dire : oui au Destin – la Providence est la seule façon de parvenir à l'**ataraxie**.

C'est encore Epictète qui a su exprimer le mieux cette nécessité de vivre conformément au Destin. L'homme doit se soumettre entièrement à Dieu :

« J'ai attaché ma tendance à Dieu. Il veut que j'aie la fièvre, je le veux aussi. Il veut que ma tendance aille dans telle chance, je le veux aussi. Il veut que j'aie tel désir, je le veux aussi. Il veut que j'obtienne telle chose, je le veux aussi. Il ne veut pas, je ne le veux pas (...). S'attacher à Dieu, comment l'entends-tu ? C'est vouloir ce que Dieu veut et ne pas vouloir ce qu'il ne veut pas.- Comment arriver ? – Comment, sinon en considérant les inclinations de Dieu et son gouvernement (...) » (2)

Se soumettre au Destin ne va pas sans intelligence et sans prise de conscience. L'insensé est précisément celui qui, ignorant le « nœud sacré » qui régit le monde, s'érige en absolu en prétendant ainsi résister au Destin. Grâce à la raison, Dieu nous a donné les moyens de comprendre ses bienfaits et de participer à ses desseins. « *Consentir au Destin, c'est tout simplement se faire l'interprète bienveillant des événements et voir ainsi dans les fortunes l'expression d'une volonté providentielle* » (3).

En toute occasion et quelle que soit la circonstance, l'homme doit toujours vivre selon la sagesse divine. En faisant corps avec Dieu, l'homme s'élève en quelque sorte au rang du divin. Pour les Stoïciens, il s'agit de déployer un effort incessant de notre vouloir en vue d'en dissiper toute hostilité envers le vouloir cosmique ; il s'agit de conformer nos dispositions humaines à l'ordre des choses. De là, s'explique cette vibrante déclaration de Marc Aurèle.

(1) *EPICTETE, Manuel VIII*

(2) *EPICTETE, Entretiens, IV, 1, 89-90*

(3) *Victor GOLDSCHMIDT, Le système stoïcien et l'idée du temps, Paris, 1969, pp. 79-91*

« *Tout me convient qui te convient, ô monde ! Rien n'est pour moi prématuré ni tardif, qui vient au bon moment pour toi. Tout est fruit pour moi, que m'appartiennent tes raisons. Ô Nature ! Tout vient de toi, tout en toi, tout retourne à toi* » (1)

Ici, la sagesse ne réside plus dans la volonté de transformer le monde, mais dans l'acceptation de l'ordre de l'univers. Comment donc l'homme peut-il ordonner le désir selon la droite raison ? A travers cette nouvelle problématique, il serait sans doute aisé d'entrevoir le champ de perception du sage stoïcien, avec ses modes d'insertion dans ce monde. Plus encore, elle traduit aussi une nouvelle vision du statut même de la philosophie, face à la pensée classique grecque. Avec les stoïciens, l'activité philosophique n'est plus une conceptualisation du réel, partant d'un raisonnement discursif où l'homme et le monde constituent deux entités séparées l'un de l'autre : elle est plutôt une pensée en marche vers un nouvel ordre de ce réel dans son devenir immanent, où les préoccupations éthiques importent plus que l'excellence de la **noësis**.

III.3- Une philosophie en marche vers une prédication éthique

Nous voyons que le sage stoïcien accepte les événements à venir. Il faut dire oui au passé, oui au présent et à l'avenir. Plus exactement, il faut dire au préalable oui aux événements futurs. De là, cette remarque d'André-Jean VOELKE prend pleinement son sens :

« *Prêt à répondre sur – le - champ à tout signe du Destin, le stoïcien vise même à devancer ses décrets et à se porter vers l'avenir dans un mouvement d'anticipations qui parachève l'acceptation du passé et l'adhésion au présent* » (2).

Cette réponse anticipée du sage à l'ordre du Destin exprime son attente immanente aux événements. Et Epictète l'affirme sans ambiguïté au Livre II des Entretiens où il dit :

« *Aussi, ont-ils raison les philosophes qui disent que si l'homme de bien savait d'avance ce qui doit arriver, il coopérerait lui-même à sa maladie, à sa mort, à sa mutilation, comprenant que c'est la disposition de l'univers qu'il reçoit ce partage et que le Tout doit prévaloir sur la partie, la cité sur le citoyen. Mais puisque nous n'avons pas cette prescience, il convient de nous attarder à ce que la nature recommande à nos choix, car c'est pour cela que nous sommes nés* » (3).

(1) MARC – AURELE, *Pensées*, IV, 23

(2) André Jean VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, PUF, Paris 1973, p.102

(3) EPICTETE, *Entretiens*, II, 10, 5-6

Pour les stoïciens, il y a une organisation providentielle de l'univers. Rien n'est laissé au hasard. Plus exactement, il n'y a même pas de place pour le hasard, puisque tout se tient et que les parties concourent à l'harmonie du Tout. L'examen attentif de la nature suffit déjà pour nous en convaincre, nous dit à ce sujet Epictète. Dans la nature, en effet, on assiste à l'adaptation des organismes aux fonctions vitales, telles que la nutrition, la protection et la reproduction. Pour les stoïciens, la nature n'est rien d'autre que l'ensemble harmonieux des choses. Autrement dit, l'univers est régi par un principe intelligent qui est Dieu. Ce point est très important : **nature et Dieu sont une seule et même réalité**. Dans cette perspective, la connaissance que nous avons de l'harmonie qui règne dans la nature (convenance réciproque des éléments) est le fondement de notre croyance en Dieu. L'existence du monde et de sa beauté manifeste donc l'existence d'un Être raisonnable, infiniment supérieur, à savoir Dieu lui-même. L'homme y apparaît comme un être particulier : il n'est pas dans l'univers comme un organe dans un corps vivant qui accomplit instinctivement sa fonction l'homme est un être de raison et sa raison est une parcelle de la raison divine. La manière de vivre qui convient à un être raisonnable ne peut-être réellement remplie que par la raison elle-même et non par les inclinaisons naturelles. Certes, nous avons un rôle à jouer dans la grande symphonie cosmique, mais ce rôle ne nous est pas du tout enseigné par l'instinct : telle est le sens de cette remarque de Cicéron au Livre III de son « **Finibus** » que nous avons reproduite précédemment. La prise de conscience de cette nécessité caractérise donc l'homme et le distingue des autres êtres vivants. Autrement dit, le rôle que l'homme a à jouer dans la symphonie cosmique ne peut être pleinement rempli que librement et volontairement.

L'homme est un être pour la liberté. Mais cette liberté ne peut jamais se réaliser que dans l'ordre de la nécessité : c'est là un des points les plus difficiles à comprendre de la doctrine stoïcienne ; c'est là également un des points qui « a le plus suscité des controverses de la part des écoles rivales (Epicuriens, Académiciens, Mégariques).

Pour être heureux, il suffit de bien juger, parce que, nous disent les stoïciens, notre attitude devant les circonstances et l'usage que nous faisons des choses dépend uniquement de nous. De là, concluent-ils, notre bonheur dépend de nous. C'est en cela que réside le privilège de l'homme pour qui son bonheur ou son malheur dépend entièrement de l'usage de ses représentations. En nous dotant de la faculté de juger, Dieu nous a fait le plus beau cadeau qui soit. De là, se comprend d'ailleurs la déclaration suivante d'Epictète :

« Place-moi maintenant, ô Zeus : en quelque circonstance qu'il te plaira ; j'ai reçu un équipement, qui m'a été donné par toi, et j'ai les ressources qu'il faut pour tirer des événements un effet qui m'honore » (1)

(1) EPICTETE, *Entretiens*, 1, 6, 37.

Il faut donc remercier Dieu d'avoir laissé entre nos mains un instrument si précieux. Grâce au jugement, nous sommes libérés du poids du monde : **l'essentiel pour notre bonheur n'est pas dans tel ou tel type d'évènements, mais dans la façon d'accueillir n'importe quel évènement**. Laissons donc le Destin accomplir sa loi inexorable, puisque nous ne pouvons en rien changer l'ordre du monde, ni changer le cours des événements, et contentons-nous tout simplement de nous accommoder à toutes ces circonstances extérieures. Nous n'avons pas la possibilité de nous soustraire à la force du Destin. Mais ayant la liberté de jugement (car notre opinion dépend réellement de nous), nous pouvons tout accueillir avec calme et sérénité. Accueillons les choses d'un cœur égal, car si nous ne pouvons rien contre l'ordre des choses, nous avons tout de même le pouvoir de juger l'ordre, de juger comme il faut, pour ne pas être à la merci des événements. Telle est peut-être la signification essentielle de ces recommandations d'Epictète :

« Si tu es dans la solitude, dis-toi : quelle tranquillité : quelle délivrance ! me voilà semblable aux dieux. Si tu es en compagnie, ne crie pas que c'est cohue, tumulte, écoeurement ; que ce soit pour toi fête, solennité » (1).

Et il ajoute :

« Si tu veux que tes enfants et ta femme et tes amis vivent toujours, tu es fou : car tu veux que les choses qui ne dépendent pas de toi en dépendent, et que ce qui est à autrui soit à toi. De même, si tu veux que ton esclave ne fasse jamais de faute, tu es fou ; car tu veux que le vice ne soit plus vice, mais autre chose .Veux-tu n'être pas frustré dans tes désirs ? Tu le peux : ne désire que ce qui dépend de toi » (2).

Pour sa part, Marc-Aurèle, a d'ailleurs été profondément influencé par Epictète. C'est pourquoi il n'a pas manqué de souligner l'idée que tout est dans l'opinion que nous avons des événements. Pour lui également, il faut avoir un jugement sain pour pouvoir vivre heureux :

« Regarde au-dedans de toi ; c'est au-dedans de toi qu'est la source du bien, une source intarissable, pourvu que tu fouilles toujours » (3)

Pour Epictète, (et c'est là un point essentiel pour comprendre sa doctrine), il n'est pas possible à l'homme d'agir contrairement à son jugement. Mais il peut agir contrairement à la nature, parce que sa raison s'est écartée du vrai. Ainsi, soutient-il l'idée que *« l'âme d'un homme n'est rien d'autre que ses jugements » (4).*

Tout dépend donc de jugement, pour ce qui est de l'homme. L'action humaine est entièrement déterminée par le jugement. Cela explique l'idée que, pour Epictète, *« Il n'y a,*

(1)EPICTETE, *Entretiens*, 1, 12-20-21, 190 p.

(2)EPICTETE, *Manuel*, XIV. 160 P.

(3)MARC-AURELE, *Pensées*, VII, 59,192p.

(4)EPICTETE, *Manuel*, IV, 5, 160 p.

pour tous les hommes, qu'un principe de l'assentiment accordé à un objet : c'est d'éprouver qu'il est là ; (...) de juger qu'une chose est ce qui se doit de se porter volontairement vers un autre » (1).

Puis, Epictète continue :

« Il ne faut avoir peur ni de la pauvreté, ni de l'exil, ni de la prison, ni de la mort. Mais il faut avoir peur de la peur » (2).

De ces différentes assertions d'Epictète, nous pouvons dire que tout être vivant cherche avant tout ce qui est conforme à sa nature. Autrement dit, les stoïciens sont convaincus du fait que la conservation de soi est la tendance fondamentale des êtres. C'est ainsi qu'ils s'opposent aux Epicuriens qui pensent que cette tendance va dans le sens d'une recherche du plaisir. Or, le plaisir n'est pas la fin, car avant de chercher le plaisir, l'être vivant s'inquiète d'abord de ne pas pouvoir se conserver lui-même. Le plaisir, soutiennent alors les Stoïciens, n'est qu'un surcroît se produisant seulement quand un être a trouvé ce qui est conforme à sa nature. De là, s'explique le sens du devenir immanent de l'être, qui s'incorpore dans la loi de l'harmonie universelle.

III.4- La loi de l'harmonie universelle

Dans le monde sensible, il y a du mouvement. Or, tout ce qui est mis en mouvement, est mû par un autre : produire un mouvement, en effet, c'est faire passer de la puissance à l'acte. Et rien ne peut passer de cette « puissance à l'acte » (3), sans l'action d'un être déjà en acte. Si une chose se meut, elle se passera ainsi toute une série de changements intérieurs. Or, il ne sert à rien de remonter indéfiniment à la série des causes ; il est nécessaire de parvenir à un premier moteur immuable, qui soit principe de mouvement. Car s'il n'y avait pas de premier moteur, il n'y aurait pas non plus de moteurs secondaires. Ce premier moteur, c'est ce que tous comprennent sous le mot **Dieu**. Saint-Thomas, disant qu'on ne peut remonter à l'infini, ne prétend pas ici déclarer impossible l'éternité du monde, affirmée par Aristote. Mais il veut peut-être dire simplement qu'une série de mouvements qui s'enchaînent, fût-ce à l'infini, n'expliquent pas l'origine du mouvement ; une série de maillons à l'infini n'explique pas la chaîne.

On trouve d'ailleurs dans le monde sensible une série de causes efficientes. Or, il n'est pas possible qu'une chose soit cause efficiente d'elle-même (ce qui serait se précéder soi-même). De ce fait, il n'est pas possible, en matière de causes efficientes, de remonter à l'infini ; car alors il n'y aurait pas de première ni, par conséquent, de suivantes. Il faut donc affirmer une cause efficiente première, que Saint – Thomas d'Aquin, à la suite d'Aristote appelle **Dieu**. Saint – Thomas ne veut pas dire que la série infinie est impossible, mais qu'elle n'explique rien.

(1) *EPICTÈTE, 1, 18, 1-2, Maximes et Pensées, Nouvelles Editions, 190 p.*

(2) *EPICTÈTE, Manuel, XXXIX, 160 p.*

(3) *ARISTOTE, La Politique, 1964, Paris, Edition G. 304 pages*

De plus, **dans le monde, les choses peuvent être et ne pas être : tantôt elles existent et tantôt elles n'existent pas, naissent et meurent.** Mais il est impossible que tout soit ainsi, car ce qui peut ne pas exister, d'un moment à l'autre, n'existe pas. Si tout peut ne pas exister, c'est qu'il eut un moment où il n'y avait rien ; sinon, maintenant encore, il n'y aurait rien. Tous les êtres ne sont donc pas simplement possibles, mais il faut qu'il y ait quelque chose de nécessaire dans les choses. Tout ce qui est nécessaire tient d'ailleurs la cause de sa nécessité. Or, on ne peut remonter à l'infini dans la série des nécessaires. Il faut donc affirmer quelque chose qui est nécessaire par soi, que tous nomment **Dieu**.

En effet, dans les choses, il y en a celles qui sont plus ou moins bonnes, ou plus ou moins vraies, et ainsi de suite. Il y a donc quelque chose qui est souverainement vrai, souverainement bon, et qui est, par conséquent, souverainement être. Dans chaque ordre de valeur, c'est un maximum qui soit cause de toute la série. Il y a d'ailleurs quelque chose qui est, pour tous les êtres, cause d'être, de bonté et de toute perfection. Et nous le nommons **Dieu**.

Enfin, les corps naturels sans connaissance agissent en vue d'une fin, agissant assez fréquemment de la même manière, atteignant ce qui est la meilleure, non par hasard, mais par orientation. Les choses sans connaissance ne tendent à leur fin que dirigée par un être connaissant et intelligent. Il y a donc un être intelligent, qui dirige vers leur fin les choses de la nature. Et nous l'appelons **Dieu**.

La philosophie s'est penchée sur ce problème de la cause première et de l'ultime finalité du monde, sur la nature de ce principe transcendant, quitte, après examen, à démasquer l'inanité du premier et affirmer l'inexistence du second.

Dire que le principe explicatif doit être autre que la nature ou l'esprit libre de l'homme signifie que la cause ne doit pas être conçue en continuité avec la nature ; qu'elle ne saurait expliquer le commencement, parce qu'elle serait simplement antérieure, ni la fin, parce qu'elle serait simplement postérieure, car elle serait ainsi elle-même dans le temps : l'avant et l'après sont « du temps ». La cause n'est pas dans un prolongement temporel. Elle n'est pas non plus en situation spatiale, sinon elle serait elle-même matérielle. Et, comme telle, elle cesserait d'être transcendante, devenant une des données de l'expérience, un des objets de la science. Echappant nécessairement aux catégories de « l'espace et du temps » (1), elle ne saurait être que non physique, et même non psychique (au sens où le psychisme humain est nécessairement lié à l'espace et au temps). Elle ne saurait être que purement spirituelle ou pur esprit.

(1) Victor GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, J. VRIN, Paris 1969, 247 p.

Il en résulte que l'idée de ce prince explicatif, de cette cause, ne saurait être anthropomorphique (à l'image de l'homme). Il est donc indispensable que cette idée ainsi difficile à concevoir. Cela ne suffit pas à infirmer l'existence de l'être auquel elle renvoie.

Cependant, si le principe explicatif est transcendant, la nature et l'esprit libre de l'homme devront être, d'une manière ou d'une autre, en relation intime avec lui, puisqu'il est le fondement de leur existence. Il convient donc de penser qu'à son sujet, il soit lui-même en discontinuité radicale avec la nature et l'homme : **il leur est immanent** (intérieur) en ce sens que, sans lui, il n'y a rien, puisque « la nature et l'homme ne sont que par lui » (1). Cela explique l'idée de la création. Mais, comme il convient d'évacuer tout anthropomorphisme, il ne faut pas chercher dans ce « par lui » quelque intention particulière, laquelle aboutirait vite à un « pour lui »

Le monde n'est pas une suite de hasard, mais l'effet des entités intelligibles. L'enchaînement des causes produit l'enchaînement des effets. Il faut « vouloir l'événement tel qu'il est » (2), sans l'interpréter, c'est-à-dire dans sa singularité spatio-temporelle. La discipline de l'assentiment et la discipline du désir sont donc liées dans l'approche du monde. Cette liaison a pour finalité de vouloir l'événement (discipline du désir), tel qu'il est (discipline de l'assentiment). De là, naît une double attitude : on acquiesce à toutes les causes physiques dans l'unicité d'un présent cosmique, tout en suivant l'ordre des événements dans son effectuation présente la plus limitée. Le travail du microcosme vis-à-vis du macrocosme est double : accepter la totalité et vouloir l'événement dans sa singularité.

La discipline du désir permet la prise de conscience du moi par lui-même. Ce point infime de l'univers fait ainsi exploser le cadre limité et borné de son individualité. Le moi est auto-transfiguré quand il s'élève à la connaissance de l'ordre de l'univers. Sa raison, dans le cadre de la moralité, épouse alors parfaitement l'ordre universel. C'est par ce biais que l'homme atteint la liberté et peut s'approprier le rôle qui lui revient. Ainsi, Epictète écrit-il : « *N e sais-tu pas quelle partie intime de l'univers tu es ? Je parle du corps ; car, par la raison, tu n'es pas inférieur aux dieux ni moins grand qu'eux ; la grandeur de la raison ne s'estime pas à la taille ou à la hauteur, mais aux jugements* » (3).

Par la raison, nous pouvons accéder à la liberté morale. Celle-ci est la marque de la prise de conscience du fait que l'homme est une parcelle du tissu cosmique. Ma liberté est partielle, partielle et restreinte : la prise de conscience de ma place dans le Tout me fait accéder aux dimensions du cosmos. Je deviens principe de cette liberté au moment où j'accepte le Destin. Il n'y a cependant pas contradiction, parce que le processus accepte un double mouvement. D'une part, le moi n'est qu'une minuscule partie de l'univers. Le moi est déterminé par le Destin :

(1) BRUN Jean, « *Les Grands Textes* », 1957, PUF, Paris, 192 pages.

(2) MARC-AURELE, *Pensées pour moi-même*, 1964, Garnier - Flammarion, Paris, 192 pages.

(3) EPICTETE, *Entretiens*, I, 12, 26, 190 p.

la partie est déterminé par le tout. Marc-Aurèle insiste souvent sur ce point :

« *Souviens-toi de l'ensemble de la réalité, dont tu as une toute petite part, de l'ensemble du temps dont un court intervalle, un moment, t'a été réservé, du destin, en songeant quelle y est ta part* » (1)

D'autre part, le moi a une valeur absolue en tant que conscience morale. Quand j'effectue un acte moral, ma liberté est absolue. C'est en ce sens que le microcosme peut faire exploser ses cadres limitatifs pour accéder aux dimensions cosmiques du macrocosme. Mon existence limitée spatio-temporellement s'élève alors à l'ordre de l'univers. On peut alors voir que cette élévation n'est pas une envolée mystique, parce qu'elle est liée au domaine de l'action, au domaine de la moralité. L'esprit est transcendant à l'univers. Accéder aux dimensions de l'univers n'est possible que si on a dompté le désir, c'est-à-dire si on veut que ce qui arrive, arrive comme cela arrive. Mais alors, comment faire pour que cette discipline du désir n'entrave pas le développement de notre impulsion à agir ? Nous devons nous soucrire à l'action, parce que l'impulsion active (hormé) est une fonction du principe directeur : celle précisément qui rend l'action possible ; parce qu'elle est liée au domaine du mouvement engendré par nos représentations. Ne faut-il pas alors discipliner notre impulsion à agir puisque, si nous ne le faisons pas, nous ne pourrions pas discipliner le désir lui-même. Puisque les stoïciens font intervenir une nouvelle fonction du principe directeur (le désir, orexis), n'en arrivent-ils pas à redéfinir la discipline de l'impulsion ? Autrement dit, comment articuler la discipline du désir où l'on ne veut que ce qui arrive, et l'impulsion qui pousse à l'action, c'est-à-dire une forme d'engagement dans le monde ? Une telle discipline ne saurait être efficace que si notre volonté d'action réalise la loi de l'être.

III.5 – La bienveillance active réalise la loi de l'être

La logique de la discipline du désir est celle du consentement et de l'acceptation. Mais le monde appelle à l'action. L'homme agit, parce que le principe d'action est au cœur de son essence. Or l'homme est pris dans le tissu des relations humaines. L'action ne peut se développer que si elle est liée à un individu qui agit à l'intérieur d'une sphère particulière à l'action. A l'instar des animaux, l'homme agit, parce que le principe spontané de sa nature est la conservation. Le développement humain est un processus qui débute par la sensation et qui est relayée par la raison. Agir, au sens fort du terme, c'est agir rationnellement, c'est agir selon la raison. La sphère de l'action humaine est la société : les actions des hommes n'ont de sens que dans le cadre social. L'action a toute sa valeur si elle s'applique à la société des hommes : l'activité

(1) MARC-AURELE, *Pensées*, V, 24, 235 p.

familiale ou l'activité politique sont liées au tissu social. De là, naissent les lois et les devoirs que doivent suivre les hommes. De la discipline du désir à la discipline de l'action, le champ de la raison se rétrécit.

L'homme est projeté dans le monde : il ne peut donc faire autrement qu'agir. Mais comment ? Cette question appelle en deux autres interrogations : d'abord, que faire correctement ? Ensuite, comment agir si tout est indifférent ? Le seul bien est le bien moral. Ce n'est donc pas sur lui que porte la discipline de l'action puisque celle-ci porte sur la richesse, la gloire, la santé, bref sur tout ce qui ne dépend pas de nous. « Ces choses nous sont indifférentes » (1) dans la mesure où elles dépendent du Destin. Mais alors, à quoi bon d'agir si tout est décidé par le Destin ? Cette question ne se pose pas dans la mesure où nous ne pouvons pas faire autrement qu'agir. Nous savons que le seul bien est le bien moral, mais il n'empêche que notre condition d'homme nous impose l'action, comme elle nous impose le sommeil ou la respiration. Il est conforme à notre nature de participer à la vie sociale : on se rappelle que Marc-Aurèle était empereur, selon qui nous assistons à la conciliation du « stoïcisme et de la vie sociale » (2). Le stoïcien n'est pas un être hors de la société ou un ermite qui se désintéresse de la vie des hommes. Il connaît la valeur de la vie sociale et sait adapter son attitude aux circonstances de la vie. Le Stoïcien ou celui qui suit la pensée stoïcienne doit-il se marier, avoir des enfants ou s'insérer dans la vie politique ? Qu'indique la raison sur ce point délicat ? La raison reconnaît des actions naturelles à l'homme, naturelles en tant qu'elles sont conformes à la volonté de la nature.

SI nous avons une intention bonne, notre devoir d'homme est assuré : nous avons fait ce qui dépend de nous. Si « le Destin en décide autrement, notre raison doit l'accepter » (3) joyeusement en comprenant la raison universelle. Peu nous importe la matérialité de l'action : elle est la meilleure possible puisque nous vivons dans le meilleur des mondes possibles et le seul qui existe effectivement : la providence assure l'ordre harmonieux du Tout. Nous avons donc affaire à un système de double englobement : l'intention bonne englobe toutes les actions et les teinte de moralité ; dans le temps ; toutes les actions sont englobées dans la volonté de la providence. L'intention bonne est donc un îlot de libertés dans l'Océan du déterminisme universel. L'intention bonne de l'homme s'identifie alors à l'intention bonne du Destin.

(1) GERMAIN, *Epictète et la spiritualité stoïcienne*, Paris PUF, Octobre – Décembre 1985, 449 – 575 p

(2) . RODIS – LEWIS (Geneviève), *La morale stoïcienne*, Paris PUF, 1970. 66 p

(3) MOVEN, *Le stoïcisme et les anciens face au problème de l'au-delà*, Belles Lettres, Paris 1976, page similaire

Si la matière de l'action est en adéquation avec l'intention, alors l'acte vertueux l'est véritablement puisqu'il répond à une bonne intention. En ce sens, l'action est vertueuse et pas conforme à la vertu. Par contre, si la matière de l'action n'est pas en adéquation avec l'intention bonne, alors l'occasion est offerte d'accepter joyeusement « l'harmonie du Tout » (1).

L'intention bonne permet de faire en sorte que les actions que nous faisons soient véritablement nôtres et permet ainsi de se conformer à la raison, à notre partie maîtresse et ensuite à la raison universelle. Toutes ces analyses nous permettent de voir l'éthique de l'acquiescement : vivre en communion avec l'ordre du Destin.

III.6. Une éthique de l'acquiescement : vivre en communion avec l'ordre du Destin

L'expérience des rêves, des visions, des hallucinations et le constat de l'inactivité des cadavres amenèrent la plupart des Malgaches et, en particulier, la race Mahafale, à croire qu'une âme habitait le corps. Selon cette théorie, puisque l'on rêve souvent des êtres chers que l'on a perdus, c'est que l'âme survit, elle quitte le corps et s'en va résider dans les arbres, les rochers, les rivières, etc... et qu'on les qualifie très souvent de « Fady ». Par la suite, on en vint à diviniser et à rendre un culte aux morts et aux objets censés abriter une âme, parce que « Dieu », paraît-il, est là. En d'autres termes, le « Tany Fady » est un lieu où se trouve « Dieu » ou le « ZAGNAHARE ». Les gens croyaient qu'une force impersonnelle et surnaturelle animait toutes choses. Par conséquent, face à un danger ou dans une situation désespérée, la plupart des gens ont pour premier mouvement d'appeler Dieu ou d'invoquer une puissance supérieure. Les chasseurs et les gardiens des troupeaux craignaient les bêtes sauvages. Les cultivateurs, eux, se montraient particulièrement attentifs aux conditions climatiques et aux saisons. Pour apaiser ces craintes diverses et répondre à ces besoins multiples, les hommes ont élaboré un nombre stupéfiant des pratiques religieuses destinées à invoquer les divinités bienveillantes et à neutraliser celles qui leur inspiraient de la terreur. Malgré leur extrême vanité, ces pratiques présentent un certain nombre de traits communs : l'homme allait tout naturellement attribuer ces événements mystérieux à quelque puissance surnaturelle qui est Dieu.

(1) ALAIN, *la théorie de la connaissance des stoïciens*, Une édition électronique réalisé à partir du livre d'Alain (Emile Chartier), 1891.

Pour Kant, c'est « la conscience humaine qui décide du bien et du mal » (1). La nature n'est plus une providence où nous pouvions déchiffrer le sens de notre destin. Elle n'est qu'un système d'apparences bien réglées, dont la science nous fait connaître l'organisation. Mais si la science nous dit ce qui est, ou plus exactement ce qui apparaît, elle ne peut nous dire ce qui doit être. Quant à la métaphysique qui prétend découvrir l'être au-delà de l'apparence, le noumène au-delà du phénomène, elle est, d'après Kant, tout à fait illusoire. En dehors de l'expérience, la raison tourne à vide et ne peut rien connaître.

Le panthéisme affirme que tout (pan) est dieu (théos) ou « Dieu est partout » (2). Bien entendu, il ne faut pas confondre le panthéisme avec un fétichisme polythéiste qui verrait des dieux dans tous les objets : car il diviniserait les plantes et les animaux. Les panthéistes sont, au contraire, persuadés de l'unité fondamentale de l'Univers. Dieu ne se distingue pas du monde ; ce qui est rejeté ici, c'est l'idée de transcendance, c'est-à-dire de l'extériorité de Dieu par rapport à l'univers, Dieu est immanent au monde comme le croyaient aussi les Mahafale, ou encore le monde est en Dieu, non à l'extérieur de Dieu. C'est pourquoi, pour les stoïciens, Dieu est l'âme du monde, la Raison immanente à toutes choses ; notre âme elle-même n'était qu'une parcelle du souffle divin.

Mais la doctrine panthéiste par excellence est celle de Spinoza. Pour lui, Dieu est « l'être absolument infini, c'est-à-dire une Substance consistant en une infinité d'attributs » (3).

Ainsi, « l'homme n'est-il qu'un monde fini de la Substance infinie ; son âme n'est qu'un rayon de la Pensée infinie et son corps un tout petit fragment de l'étendu infini ; l'homme n'est qu'une partie de la nature ». C'est dire que littéralement, Dieu se confondant avec la nature, **toute philosophie de l'immanence incline au panthéisme.**

Pour Hegel, « tout ce qui est rationnel est réel, tout ce qui est réel est rationnel » (4) : Dieu ne saurait donc être un juge transcendant, extérieur et supérieur à l'histoire. Il est immanent à l'histoire. Il est cet Esprit absolu d'abord endormi dans la nature et qui se réalise progressivement dans l'Histoire pour ne se révéler qu'à la fin dans toute sa plénitude et son éclat. L'idéalisme de Brunschwig refuse toute transcendance de Dieu. Dieu est ici le foyer le plus intime de notre âme en tant qu'elle vise dans un acte de générosité désintéressée, la vérité et la moralité. Ainsi, quand on dit que Dieu est amour, ne faut-il pas entendre par là que Dieu est une Personne mystérieuse qui nous aurait créés et nous aimerait. Cela veut dire simplement que Dieu est « ce qui aime en nous », le principe spirituel, intérieur à l'âme, d'un amour désintéressé.

(1) KANT, *Critique de la raison pure*, PUF, Paris, (7^e Edition – Juill 2004), 640

(2) FONTAN P, « Le monisme de Spinoza », *Revue thomiste* (1979), Paris p 223-255.

(3) CARNOIS B, « Le désir selon les stoïciens et Spinoza », *Dialogue*, Ottawa, t, XIX, p. 255-277.

(4) Principes de la philosophie de droit, Paris : Gallimard, 1940, p. 41 (collection « Idées »).

La philosophie veut que les hommes reconnaissent une même norme et un même critère de vérité. Tel est son projet fondamental. Dépasser le contraire ou le contradictoire, telle est la visée de philosophie. Ainsi, comme le dit Epictète « des hommes seront-ils délivrés de leur folie » (1).

Quiconque craint la mort, selon Socrate, c'est qu'il aime le corps et qu'il est esclave du monde visible. Selon le stoïcisme, la mort ne signifierait nullement destruction de vie, mais quelque chose de naturel voulu de Dieu. Ce n'est pas une malédiction. C'est la volonté de Dieu. Selon le christianisme, la mort ne saurait être vaincue que par l'expiation du péché ; car elle est « le salaire du péché » (2). De même que le péché est contraire à Dieu, la mort est donc ennemie de Dieu, tout ce qui est contraire à la vie : mort et malade, selon la conception juive et chrétienne, ne proviennent que du péché humain.

Echec ou réussite est ramené à Dieu. Pour les Malgaches du Sud-Ouest de Madagascar et, surtout les Mahafale, Dieu est représenté par le « Hazomanga » (Bois coupés et qui se trouvent à l'Est du village, qui représentent Dieu, ils sont au nombre de trois) ou par d'autres choses considérées comme FADY. Tous les vivants (hommes, femmes, enfants) doivent respecter strictement l'existence du Hazomanga considéré comme un être supérieur à eux. C'est un lieu sacré et que tout le monde doit protéger et le défendre. Ceci peut vouloir dire que, pour les Mahafale, Dieu est immanent. Il y a un lien entre Dieu et homme, par l'incarnation d'un Dieu qui se fait homme, qui vit, souffrant par le rêve. En effet, le groupe ethnique mahafale reconnaît l'immortalité de l'âme. L'immortalité de l'âme ne signifie pas un sursis, durée prolongée de ce qui est fini, mais le mouvement par lequel l'âme devient Esprit. Le tombeau considéré comme sacré, les Mahafale le considèrent comme Dieu ou « Zannahare ». Et surtout, si le défunt demande aux vivants un bœuf à tuer puisqu'il a besoin de la viande, la croyance en Dieu est justifiée. Pour cette raison, c'est la mort, et non pas le corps, qui doit être vaincue par la résurrection. L'homme entier, qui est réellement mort, est rappelé à la vie par un nouvel acte créateur de Dieu. En somme, selon les Mahafale, Dieu est à la fois immanent et transcendant (immanent parce qu'ils peuvent l'appeler, transcendant parce qu'il est dans l'au-delà). Cette transcendance « mahafaléenne » n'est pas une transcendance d'éloignement, mais celle d'intimité, un autre nom de présence qui fait d'eux une image de Dieu, sinon une prétention à être Dieu.

(1) EPICTETE, *Entretiens et Manuel*, 1950, Les belles Lettres, Paris, p. 203

(2) *La société Biblique Malgache*, 1965, Imprimé par BPS, 883 pages.

Le Nouveau Testament Malgache, Réimprimé de l'édition, 1908 – 1909, 262 pages.

Pour conclure cette troisième partie, nous sommes entièrement d'accord avec la déclaration du Révérend – Père Valensin pour qui,

« Si j'avais la preuve que Dieu, n'existe pas, je ne regretterais pas de l'avoir cru, je penserais que je me suis honoré en le croyant, que l'univers est quelque chose d'idiot, c'est tant pis pour lui ; que le tort n'est pas en moi d'avoir pensé que Dieu est, mais en Dieu de n'être pas ». (1)

(1) Révérend Père Valensin, *Textes et documents inédits Aubier 1962, in-8, 479 pages*

CONCLUSION

« A l'âge hellénistique, l'impuissance politique de la Grèce favorisera une cosmologie du destin et une religion de la Providence, où l'impossibilité de transformer le monde sera transformée en adhésion quasi mystique à sa rationalité cachée » (1)

Cette « cosmologie du destin » est rendue possible, chez les stoïciens, par la Raison organisatrice qui agit dans l'Univers unique dont la cohérence et la continuité sont liées au choix du sage. Ce dernier envisage ses activités en se conformant au point de vue Universel et désintéressé que représente le *logos*.

De ce choix, dépend notre liberté humaine, c'est-à-dire notre volonté d'agir en vue du bien. Dans cette activité, le sage stoïcien ne reconnaît d'autre valeur que celle de la vertu, expression de la pureté d'intention. Et tout le mode d'être au monde, impliqué par ce choix de vie, s'explique par l'exercice de cette intention vertueuse, qui procède d'une démarche spécifique de la raison humaine, dans sa dépendance avec la Raison-*Logos* Universelle. Par conséquent, la vie morale est la tradition d'une vie accomplie selon la raison. Pour les stoïciens, vivre selon la raison, c'est vivre conformément à l'organisation de la Nature. Il s'agit ici de se conformer à la loi universelle qui meut de l'intérieur l'évolution du monde. Cette loi fondamentale, immanente à tout être de nature, demeurer un principe, une force de cohésion et d'intériorité à soi-même et cela, à l'instar de la démarche épicurienne qui fonde la liberté humaine sur la spontanéité des particules atomiques : ces derniers, dans leur chute éternelle et nécessaire, peuvent dévier de leur trajectoire. Mais pour les épicuriens, « tout est hors du tout » (2). Ce tout impose une juxtaposition d'éléments atomisés et isolés les uns des autres, formant ainsi sa véritable unité.

Pour les stoïciens, « tout est dans le tout » ; les corps forment des unités organiques déterminées par le Destin, où ils sont les parties d'un Tout, en tant qu'unité organique. Comme tel, chaque être de la nature est régi par une force de tension qui lui confère sa cohérence interne.

Il s'ensuit que l'individu humain tend à se conserver et à aimer sa propre existence, avec tout ce qui est susceptible de la faire valoir » (3). Les stoïciens conçoivent ainsi l'univers sur la base de la représentation que l'on trouve également dans la pensée présocratique, notamment chez Héraclite d'Ephèse. A l'instar du penseur éphésien, ils considèrent le *logos* comme principe de toutes choses : le « Feu intelligible » engendre incessamment toutes formes d'êtres par ses transformations éternelles. Ce Feu représente la chaleur, le souffle (*pneuma*) vital produisant et reproduisant les semences. C'est une force formatrice qui déforme aussi. En tant que raison

(1) Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote (Quadrige, 175)* – Paris : PUF, 1993, 176 p.

(2) BRUNSCHWIG Jacques, *Etudes sur les philosophies hellénistiques : Epicurisme, Stoïcisme, Scepticisme 1995*, PUF, Paris, 178 p.

(3) Emile BREHIER, *Histoire de philosophie, Tome I : Antiquité et Moyen Age* Paris : PUF, 1992, p. 267

séminale – *Logos spermatikos* et par sa chaleur vitale, le Feu régularise tout mouvement se dirigeant simultanément vers l'extérieur et vers l'intérieur. Dans cette perspective, ce mouvement assure la croissance, l'unité et la continuité dynamique de va-et-vient où ces *logoi spermatikoi* des êtres poursuivent leur expansion jusqu'à la conflagration finale d'où l'être renaît éternellement, identique à lui-même à partir du feu. Par ce cycle répété du « Retour éternel », (1) le cosmos demeure une entité logique, à la fois possible et nécessaire.

S'il en est ainsi, le sage ne peut pas vouloir un autre monde : il consent à la Raison universelle dont sa raison fait partie ; il accepte les choses de la manière où elles arrivent. Etant donné que la Raison universelle est identique à la Loi universelle qu'est celle du Destin ou de la Providence, cette dernière n'est qu'un autre nom de la volonté de Dieu.

De cette philosophie de l'immanence des êtres, ressort une doctrine fondée sur l'affirmation du principe de causalité, selon lequel « il n'y a pas de mouvement sans cause : s'il en est ainsi, tout arrive par les causes qui donnent l'impulsion ; s'il en est ainsi, tout arrive par le destin » (2)

Par là tout événement traduit l'enchaînement et l'entrelacement des événements antécédents et finalement, tout l'univers cosmique.

Face à cette pensée de l'immanence où tout est immergé dans le Tout, on ne peut se passer de chercher à savoir comment la moralité peut statuer sa place. Dans un univers de corporalité et de nécessité permanente, peut-on encore concevoir la place de la liberté qui anime l'agir humain ?

Les stoïciens affirment l'immanence de la liberté dans l'ordre de l'univers. A leurs yeux, la hiérarchie des êtres et de leur cohésion fait apparaître une autonomie de mouvement, liée à une capacité de plus en plus grande de représentation et de perception du monde extérieur. De ce point de vue, ce mouvement de l'univers se dirige vers un point culminant de l'agir humain : la moralité visant toujours le bien, et la liberté apparaît comme la possibilité pour l'homme de refuser l'ordre de mouvement, d'agir et de penser contre le logos, rien à l'ordre du monde, si l'on en croît en cette formule de Cléanthe, reprise par Sénèque dans sa Lettre à Lucillus :

« *Les destins guident celui qui les acceptent ; ils forcent à suivre celui qui leur résistent* »(3)

Ainsi, la Raison inclut-elle les résistances et les oppositions dans le programme de la *Diké-Providence*, plan d'un monde plein et compact où l'homme ne fait introduire qu'une infime part d'incorporalité et de liberté. L'homme produit un univers différent de celui de la

(1) Emile BREHIER, *Histoire de la Philosophie*, Tome I : Antiquité et Moyen Age, PP 125-127

(2) Emile BREHIER, *Histoire de la Philosophie*, Tome I : Antiquité et Moyen Age, P. 481

(3) SENEQUE, *Lettre à Lucillus*, 107, 10

corporéité, à savoir un Univers de sens à un réseau de significations, lequel échappe à la matérialité. C'est un « incorporel » (1) n'ayant de réalité que pour le sujet et qui sent et qui juge. Et selon Epictète, cette signification et ce jugement que nous portons sur les choses ne doivent pas nous troubler. Ainsi, réside d'ailleurs la liberté : pouvoir porter aux choses et au monde le sens que l'on veut. La liberté apparaît ici comme une intention signifiante, porteuse d'appréciation de valeur sur les choses. Il s'agit de se représenter les choses sous la forme d'empreinte d'évidence indiscutable. Autrement dit, tout jugement inclut des représentations compréhensives, les *phantasiai kataleptikai* qui se produisent d'ailleurs involontairement. Mais l'assentiment que nous avons à leur égard est *néanmoins volontaire* (2). On pourrait dire ainsi, avec Chrysippe, que le destin qui inclut l'enchaînement nécessaire des causes « met en mouvement le cylindre, c'est-à-dire notre assentiment, mais ce dernier roule selon sa forme propre, selon son mode propre de mouvement qui reste indépendant et libre » (3) Ce libre exercice de jugement introduit la double possibilité de l'erreur et d'esprit critique, ce que les Stoïciens entendent d'ailleurs par liberté. Comme le pense d'ailleurs Epictète, nous devons dire à chacune de nos représentations : « Tiens-tu de la nature la marque que doit posséder la représentation pour être approuvée ? » (4)

Ici, semble résider la ligne de force de discours philosophique des stoïciens : l'homme n'a pas à développer la logique, la physique et l'éthique. De ce fait, l'activité philosophique se ramène à la pratique d'une logique vécue s'il est vrai que tout est affaire du jugement. Pour vivre conformément à la raison, il faut critiquer ses jugements et ses assentiments à l'aide du principe fondamental : il n'y a de bien que du bien moral, ni de mal que du mal moral. Sans tenir à l'objectivité, des représentations compréhensives, équivaut à éviter les passions, lesquelles forment le lieu de faux jugement.

Et pour avoir les meilleurs principes d'action, l'homme doit accepter la volonté de la Nature universelle. C'est pourquoi la physique nous fait comprendre la place de l'homme dans le Tout, cette grande cité du monde où chacun devrait soumettre sa volonté pour agir avec justice.

(1) Emile BREHIER, *Les Stoïciens*, Pierre Maxime Schulh, 826 p.

(2) CICERON, *De Finibus III*, paru en 09/1997, 92 p.

(3) Emile BREHIER, *Histoire de la philosophie*, p. 489

(4) Emile BREHIER, *Histoire de la philosophie*, p. 986-987

La vie philosophique met ainsi en pratique les principes de l'éthique : admettre, à l'intérieur des choses différentes, une hiérarchie de valeurs relatives dans la mesure où l'amour inné, c'est-à-dire l'accord initial, que nous avons envers nous-même et avec l'humanité, assigne des « devoirs envers les êtres raisonnables » que sont les hommes. Toutefois, on constate que la grande figure du sage, égal à Dieu, introduit un idéal ascétique presque inaccessible.

Sans doute, la prise de conscience de leur statut d'homme conduit-elle les philosophes au souci de progrès spirituel pour se rapprocher le plus possible de cette sagesse plus qu'humaine, comme le pense Marc-Aurèle. C'est une sagesse qui traduit justement un art de vivre, conforme à l'ordre de l'univers où l'Un est dans le Tout et le Tout, dans l'Un. C'est ce qui conduit le Mahafale au respect de la vie de certaines créatures, considérées comme sacrées. Cette sacralité exprime l'immanence de l'action humaine dans le processus éternel de la mouvance du devenir, sous-tendue par la sympathie universelle de l'Un et du multiple. Et notre thèse aura ainsi pour tâche l'examen de tout ce qui a trait à l'univers philosophique Mahafale pour lequel le monde et l'homme forment un Tout compact, uni par un Destin commun.

BIBLIOGRAPHIE

I.-OUVRAGES DES AUTEURS STOÏCIENS

- 1- AUBENQUE Pierre et ANDRE Jean Marie, *Sénèque*, Edition Seghers, 1969, Commentaire, à partir d'un grand nombre de textes de plusieurs pages, pages similaires.
- 2- BREHIER Emile, *Les Stoïciens*, 'Collection « La Pleïade »), Paris, Gallimard, 1962, 66p.
- 3- BREHIER Emile, *La théorie de l'incorporel dans l'ancien Stoïcisme* (Bibliothèque des textes philosophiques).6 Paris, 1974, Jean VRIN, 720 pages.
- 4- BRIDOUX André, *Le Stoïcisme et son influence*, Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Gallimard, 1953, pages similaires.
- 5- BRUN (Jean), *Le Stoïcisme* (Que sais-je,-810). Paris : PUF, 126 p.
- 6- BRUNSCHWIG (Jacques), *Etudes sur les philosophies hellénistiques : Epicurisme, Stoïcisme, scepticisme.*- Paris : PUF, 1995, 364 pages.
- 7- CICERON, *De la nature des dieux*, les Belles lettres, 2002 – L'Amitié, Arléa, 1998, pages similaires
- 8- CICERON, *De Finibus*, textes traduits par BREHIER Emile, Ed. Gallimard, Collection « La Pléïade », Paris, 1962, 1504 p.
- 9- CICERON, *Les Académiques*, textes traduits par BREHIER Emile, Ed. Gallimard, Collection « La Pléïade », Paris 1962, 158 p.
- 10- CICERON, *Tusculanes*, textes traduits par BREHIER Emile, Ed. Gallimard, Collection « La Pléïade », Paris 1962, 158 p.
- 11- EGLI, *Logique des Stoïciens et logiques modernes*, in logique moderne, in Logique et Analyse, N°21, Louvain, Déc. 1963, pages similaires
- 12- EPICTETE, *Entretiens et Manuel*, Paris, Les Belles Lettres, 1950, 203 p.
- 13- EPICTETE, *Manuel*, traduit par Michel Caster, Paris, Rivages – proche, 1994, 128 p.
- 14- GERMAIN, *Epictète et la spiritualité stoïcienne*, Paris 1964, pp. 449 – 575
- 15- GOLDSCHMIDT, *Logique et rhétorique chez les Stoïciens*, Gallimard – Bibliothèque de la Pléïade n° 156, 1504 p.
- 16- GRIMAL Pierre, *Sénèque – La vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, 3^{ème} Edition, Paris 1966, 175 p.
- 17- HADOT (Pierre) *La citadelle intérieure, Introduction à la pensée de Marc-Aurèle* – Paris, 1998, 368 p.

- 18- JAGU (A) – Epictète et Platon. Essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme à propos de la morale des « entretiens ». (Bibliothèque de textes philosophiques) – Paris : PUF, 1974, 172 p.
- 19- JAGU (A). Zénon de Cittium – Son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne, Paris, PUF, 1946, 114 p.
- 20- LAERCE, Diogène : Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, 1 et 2. Traduction, notice, introduction et notes par R. Genaille. (G-F, 56 et 77)- Paris :Garnier – Flammarion. 1965. pp. 310 – 314
- 21- MARC-Aurèle. Pensées pour moi-même, Paris. Garnier Flammarion, 1964, 192 p..
- 22- MARC-Aurèle. Pensées, texte établi et traduit par Tranoy, Paris. Les Belles Lettres, 1925, 235 p.
- 23- MOREAU, Joseph : Stoïcisme – Epicurisme – Tradition hellénique – Paris : J. Vrin, 1977, 162 p.
- 24- RODIS – LEWIS, Geneviève, La morale stoïcienne, Paris, 1970, 136 p.
- 25- SENEQUE, De la tranquillité de l'âme, Traduction du latin par Colette Lazam, précédée d'un essai de Paul Veyne. (Petite Bibliothèque Rivages) – Paris, Rivages, 153 p.
- 26- SENEQUE. De la Providentia, textes traduits par BREHIER Emile, Ed. Gallimard, Collection « La Pleïade » Paris, 1962, 144 p.
- 27- SENEQUE.Dialogues.Consolations. Tome II, Paris, Les Belles Lettres, 1975, pages similaires
- 28- SENEQUE. Dialogues, de la brièveté de la vie, de la vie heureuse. Tome II, Paris, les Belles Lettres, 1989, 144 p.
- 29- SENEQUE. Lettres à Lucillus. Texte établi par François Préhac et traduit par Henri Noblat. Vol. II : Livres V-VII (Collection des Universités de France), Paris : Les Belles Lettres, 1987, 148 p.
- 30- VIRIEUX – REMOND, Pour connaître la pensée des Stoïciens,Bordas, Paris 1979,288 p
- 31- SIDEZ. Cité du monde et cité du soleil chez les Stoïciens. Les Belles Lettres, Paris 1932, pages similaires
- 32- VOELKE André Jean. L'idée de volonté dans le stoïcisme, PUF, Paris 1973, 216 p.

II.- OUVRAGES GENERAUX

- 33- AFRICAÏN, Jules : Fragments des cestes provenant de la collection des tacticiens grecs.
Edités avec introduction et notes critiques de J. – R. Vieillefond. Publication de
l'Association Guillaume Budé. -Paris : Les Belles Lettres, 1932, VIII – 96 p.
- 34- ARON, Raymond : La philosophie critique de l'Aristote. Essai sur une théorie
allemande de l'histoire (Points, 18). – Paris : J. Vrin, 1970, 318 p.
- 35- BACHELARD, Gaston : L'intuition de l'instant (1931). (Série « Philosophie »). – Paris :
Editions Stock, 1992, 135 p.
- 36- BACHELARD, Gaston : La dialectique de la durée. (Quadrige, 104). – Paris : PUF,
1989, 151 p.
- 37- BARREAU, Hervé : Temps et devenir. Texte remanié de deux conférences prononcées à
l'institut Supérieur de Philosophie de Louvain – la – Neuve, les 25 – 26 mars 1987. Rev.
Philos. Louvain (86), n.69, 1988, 5- 36.
- 38- BELAVAL, Yvon : Les philosophes et leur langage. (Idées, 163). – Paris : Gallimard,
1990, 218 p.
- 39- BENSUAUDE – VINCENT, Bernadette : Eloge du mixte. (Matériaux et philosophie
ancienne). – Paris : Hachette, 1998, 358 p.
- 40- BERGSON, Henri : Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein. (Quadrige,
141). – Paris : PUF, 1982, 216 p.
- 41- BERGSON, Henri : L'évolution créatrice. (Bibliothèque de la philosophie
contemporaine). – Paris : PUF, 1969, 372 p.
- 42- BERGSON, Henri : La pensée et le mouvant. (Quadrige, 78). – Paris PUF (91^{ème} éd.),
1975, 293 p.
- 43- BERGSON, Henri : Les deux sources de la morale et de la religion. (Quadrige, 34). –
Paris : PUF, 1984, 340 p.
- 44- BERNIN, Marie – José : Schopenhauer et le déchiffrement de l'énigme du monde.
(Philosophie présente). – Paris : Bordas, 1992, 192 p.
- 45- BOUVIER, Alban : L'argument philosophique. Etude de sociologie Cognitive.
(Sociologies). – Paris : PUF, 1995, 248 p.
- 46- BRANS, Jean – Pierre, STENGERS, Isabelle et VINKE, Philippe (Dir) : Temps et
devenir. Actes du colloque international de Cerisy – 1983. Genève : Patino, 1988, 320 p.
- 47- BREHIER, Emile : Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie (La
Bibliothèque des textes philosophiques). – Paris : J. Vrin, 1974, 336 p.

- 48- BREHIER, Emile : *Transformation de la philosophie française*. (Bibliothèque de la philosophie scientifique). – Paris : Flammarion, 195, 233 p.
- 49- BRUMBAUGH, Robert : *Plato's Mathematical imaginatin. The Mathematical Passages in the Dialogues and their Interpretation*. – Bloomington : Indiana University Press, XVIII – 1954, 302 p.
- 50- BRUN, Jean : *La nudité humaine*. Québec : Editions du Buffroi ; Paris : Les Bells Lettres, [1^{ère} édition : Fayard, 1973] – 1986, 252 p.
- 51- CASAÑAS, Mario : *Jaspers, philosophe* (Etudes critiques). Rev Pilos.Louv. (85), n.67, 1987, p.402- 405.
- 52- CASSIRER, Ernest : *La philosophie des formes symboliques*. Traduit de l'allemand par Ole Hansen – Love et Jean Lacoste. – Paris : Editions de Minuit. 3 volumes – I : Le langage, 1977, 356 p. – II : la pensée mythique, 1979, 340 p.
- 53- CASSIER, Ernest : *Langage et Mythe : à propos des noms des dieux*. Traduit de l'allemand par Ole Hansen – love. (Le sens commun).- Paris : Editions de Minuit, 1980, 125 p.
- 54- CAVEING, Maurice : *L'irrationalité dans les mathématiques grecques jusqu'à Enclide*. (Histoire de la philosophie). – Paris : J. Vrin, 1998, 255 p.
- 55- CHARLES, SAGET, Annick : *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Platon et Proclus*. (Collection d'Etudes anciennes, 271). –Paris : Les Belles Lettres, 1982, 345 p.
- 56- COULON, Victor : *Essai sur la méthode de la critique conjecturale appliquée aux textes d'Aristophane*. Publication de l'Association Guillaume Budé. – Paris : Les Belles Lettres, VIII. 1933, 192 p.
- 57- CRAHAY, Anne et SERRES, Michel : *La mutation du cogito. Genèse du transcendal objectif*. Préface de Jean Ladrière. (Le point philosophique). – Bruxelles : De Boeck – Wesmael, 1988, 103 p.
- 58- CROZON, Pierre : *Interrogation sur l'existence. Dialogue de l'athéisme et de la foi*. (la vie des hommes). – Paris : Editions Ouvrières, 1973, 206 p.
- 59- DANTO, Arthur : *L'assujettissement philosophique de l'art*. Traduit de l'anglais par Claude Hary – Schaeffer, avec le concours du CNL (Seuil, Poetisue). – Paris : Editions du Seuil, 1993, 269 p.
- 60- DEFINANCE, *Joseph : Existence et liberté*. (Problèmes et doctrines, IV). – Lyon : Editions Vitte, 1955, 389 p.
- 61- DERRIDA, Jacques : *La voix en peinture*.(champs, 57)– Paris : Flammarion, 1978, 441 p.

- 62- DERRIDA, Jaques : *La voix et le phénomène*. (Quadrige, 156). – Paris : Flammarion, 1978, 441 p.
- 63- DESCARTES, René : *Discours de la méthode. Les passions de l'âme*. – Paris : Classiques Larousse, 1995, 209 p.
- 64- DESCARTES, René : *Méditations métaphysiques*. Introduction et notes par Michel Beyssade ; - Paris : J. Vrin, 1989, 302 p.
- 65- DUHOT (Jean-Joël), *La conception stoïcienne de la causalité* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). – Paris : J. Vrin, 1989, 302 p.
- 66- DUMURIER, Elisabeth : *Psychologie expérimentale de la perception*. (Le philosophe).- Paris, PUF, 1982, 188 p.
- 67- DUPBEL, Eugène : *Essais pluralistes*. Mélanges offerts à Mgr Eugène Dupreel. (Université libre de Bruxelles).- Paris : PUF, 1949, 385 p.
- 68- ECOLE, Jean : *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*. (philosophes contemporains : textes et études).- Louvain. – Paris : E. Nauwelaerts – Béatrice Nauwelaerts, 1957, 312 p.
- 69- FAYE, Jean –Pierre : *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Collection « U », 359), - Paris : Armand Colin, 1997, 186 p.
- 70- FERRY, Luc : *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*. – Paris : Editions Bernard Grasset, 1992, 207 p.
- 71- FINK, Michel et BONEFOY, Yves : *Le simple et le sens*. – Paris : J ; Corti, 1989, 456 p.
- 72- FLORIVAL, Ghislaine : *Figures de la Finitude. Etudes d'anthropologie philosophique*. III. (Bibliothèque philosophique de Louvain, 32). – Louvain – La Neuve : Institut supérieur de philosophie – Peeters, Paris : J ; Vrin, VIII, 1988, 264 p.
- 73- FREUD, Sigmond : *Introduction à la psychanalyse*. Traduit de l'allemand par le Dr S. Jankélévitch (Bibliothèque scientifique). – Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1968, 443 p. (p. b. p., 6) : 1983, 443 p.
- 74- FREUD, Sigmond : *Malaise dans la civilisation*. Traduit de l'allemand par Ch. J. Odier.- Paris : PUF, 1979, 107 p.
- 75- GADAMER, Hans – Georg : *L'art de comprendre. Ecrits I : herméneutique et tradition philosophique*. Traduction de l'allemand par Marianne Simon. Introduction de Pierre Fruchon. (Bibliothèque philosophique). – Paris : Aubier- Montaigne, 1982, 297 p.
- 76- GADAMER, Hans – Georg : *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Traduction de l'allemand par Etienne Sacré, révisée par Paul Ricoeur, (L'ordre philosophique). – Paris : Editions du seuil, 1976, 350 p.

- 77- GILSON, Etienne : *L'être et l'essence*. (Problèmes et controverses). – Paris : J. Vrin (2^o éd. Rev. Et augm.), 1972, 383 p.
- 78- GRANGER, Gilles – Gaston : *Pour la connaissance philosophique*. – Paris : Editions Odile Jacob, 1988, 286 p.
- 79- GRANIER, Gilles – Gaston : *Les conditions proto – logiques des langues naturelles*. *Revue Philosophique* (16), n.2, 1989, pp. 245-256.
- 80- GREISCH, Jean : *Etre et langage. Introduction à l'ontologie : le temps de fondations*. Cours donné à la Faculté de Philosophie (1987 – 1988). – Paris : Association André Robert de l'Institut Catholique de Paris, I – 1988, 385 p.
- 81- GREISCH, Jean : Le *texte comme objet philosophique*. (Philosophies, 12). – Paris : Beauchesne, 1987, 277 p.
- 82- GUITON, Jean : *L'existence temporelle*. (Collection de philosophie européenne). – Paris : Editions Universitaire, 1989, 176 p.
- 83- GUITON, Jean : *Nouvel art de penser*. – Paris : Aubier, 1989, 160 p.
- 84- GUITON, Jean : *Justification du temps* (1942). (Quadrige, 159). Paris : PUF 1993, 124 p.
- 85- GUSDORF, Georges : *Les origines de l'herméneutique*. (Bibliothèque scientifique Payot). Paris : Payot, 1988, 428 p.
- 86- HAAR, Michel : *Nietzsche et la métaphysique*. (Tel, 220).- Paris : Gallimard, 1993, 294p
- 87- HAROCHE, Michel : Pierre : *L'âme et le corps. Philosophie et psychiatrie*.- Paris : Plon, 1990, 213 p ;
- 88- HARRIS, Errot : *The reality of time*. Albany : State of New York University Press, XII-1981, 204 p.
- 89- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : *La phénoménologie de l'esprit* (1808). Traduction et avant – propos de Jean – Pierre Lefebvre . (Bibliothèque philosophique). 6 Paris : Aubier, 1991, 667 p.
- 90- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : *Principes de la philosophie du droit* (1940). Traduit de l'allemand par André Kaan et préface de Jean Hyppolite. (Idées, 148). – Paris : Gallimard, 1989, 380 p.
- 91- HEIDEGGER, Martin : *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokner. (tél, 100). – Paris : Gallimard, 1986, 461 p.
- 92- HEIDEGGER, Martin : *Qu'appelle-t-on penser ?* Traduit de l'allemand par Algos Becker et Gérard Grand. (Quadrige, 145). 6 Paris ; PUF, 1992, 263 p
- 93- HEIDEGGER, Martin : *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Traduit de l'allemand par Henry Corbin. Présentation et commentaire par Marc Froment – Meurice. (Les intégrales de Philo, 13). – Paris : Nathan, 1985, 112 p.

- 94- HUSSERL, Edmund : *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. Traduit de l'allemand par Gabriel PEIFFER et Emmanuel Levinas. (Bibliothèque des textes philosophiques). – Paris : J. Vrin (nouv. Edition), 1992, 256 p.
- 95- JACOB, François : *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*. (Le temps des sciences). Paris : Fayard, 1983, 137 p.
- 96- JACQUARD, Alfred : *Eloge de la différence. La génétique et l'homme*. (Points. Sciences, s.27). – Paris : Editions du suil, 1981, 181 p.
- 97- JAEGLE, Pierre et ROUBAUD, Pierre : *La notion de réalité*. (Terrains). – Paris : Messidor, Editions Sociales, 1990, 181 p.
- 98- JANKELEVITCH, Vladimir : *Philosophie première du « presque »*. (Bibliothèque de la philosophie contemporaine). – Paris : PUF, 268 p.
- 99- JOLIF, Jean – Yves : *Comprendre l'homme. I : Introduction o une anthropologie philosophique*. (Cogitatio Fidéi). – Paris ; Edition du Cerf, 1967, 302 p.
- 100- JOLIVET, Régis : *Le Dieu des philosophes et des Savants* (1958). (Je sais. Je crois, 15). – Paris : A. Fayard (2^oéd.), 1960, 128p.
- 101- JOLIVET, Régis : *Les sources de l'idéalisme*. – Paris : Desdée de Brouwer, 1936, 221 p.
- 102- JOUHET, Pascal : *Mémoire et conscience*. (Le psychologue). Paris : PUF, 1993, 141 p.
- 103- KAHN, Jean – François : *Esquisse d'une philosophie du mensonge*. – Paris : Galimard, 1989, 337 p.
- 104- KANT, Emmanuel : *Critique de la raison pratique*. Traduction de l'allemand par Luc Ferry et Heinz Humann (Folio - Essais, 140). Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié. - Paris : Gallimard, 1989, 253 p.
- 105- KANT, Emmanuel : *Critique de la raison pure*. Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié. – Paris : Gallimard, 1990, 253 p.
- 106- KANT, Emmanuel : *Critique de la raison pure*. Traduction de Jules Barni, revue par P. Archambault. Préface du Luc Ferry. Chronologie et bibliographie de Bernard Rousset (G-F, 257). – Paris : Flammarion, 1987, 725 p.
- 107- KANT, Emmanuel : *Critique de la raison pure*. Traduction et notes par A. Tremesayques et B. Pascaud (Bibliothèque de la philosophie contemporaine). – Paris : PUF, 1975, 584 p.
- 108- KANT, Emmanuel : *Fondement de la métaphysique des mœurs*. Traduction et notes par Victor Delbos. Préface de Monique Castillot, avec post – face : La morale de Kant par Victor delbos. (Le livre de poche). Paris : Librairie Générale française, 1993, 253 p.

- 109- KANT, Emmanuel : La religion dans la limite de la simple raison (1793). Traduction et avant-propos par J. Gibelin (Bibliothèque des textes philosophiques). – Paris : J. Vrin, 1965, 267 p.
- 110- KIERKEGAARD, Alternative, Ouvres Complètes Tome II, XXII, 367 p.
- 111- KIERKEGAARD, Sören : Post scriptum aux miettes philosophiques. Traduit du danois et préface par Paul Petit. (Tel, 149). - Paris : Galimard, 1989, 428 p.
- 112- KIREIEVSKI, Ivan : Essais philosophiques. Trad. Et intro. De François Rouleau. (Le Sycomore. Série Horizon, 18). – Paris : Lethielleux ; Namur : Culture et Vérité, 1988, 234 p.
- 113- LANDRIERE, Jean : Articulation du sens – I- Le Discours scientifique et parole de la foi : II- Les langages de la foi (Cogitato Fiedei, 124 – 125). – Paris : Editions du Cerf, 1984, VIII. 257 – 350 p.
- 114- LANDRIERE, Jean : Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures. – Paris : Aubier – Montaigne/Unesco, 1977, 221 p.
- 115- LARVEELLE, François (ou Félix) : La philosophie de la différence. Introduction à la critique. (Philosophie d’aujourd’hui)- Paris ; PUF, 1986, 249 p.
- 116- LAVAUD, Claude : Le tiers retrouvé : pour une logique d’altérité. – Lille : Atelier national de reproduction des thèses ; Talence : Presse Universitaire de Bordeaux, 1984, 351 p.
- 117- LAVELLE, Louis : De l’être (Philosophie de l’esprit). Edition revue et augmentée d’introduction à la dialectique de l’éternel présent. –Paris : Aubier, 1947, 306 p. [Editions 1928, 1932 – Paris : Alean, 212 p.]
- 118- LAVELLE, Louis : Introduction à l’ontologie. (Nouvelle encyclopédie philosophique).- Paris : PUF, 1947, 134 p.
- 119- LAVELLE, Louis : L’existence et la valeur. Leçon inaugurale et résumé des cours au Collège de France : 1941 – 1951. Préface de Pierre Hadot. Documents inédits.- Paris : Editions du Collège de France, 1991, 149 p.
- 120- LAVELLE, Louis : La dialectique de l’éternel présent. 1 : du temps et de l’éternité. (Philosophie de l’esprit).- Paris : Aubier – Montaigne, 1945, 446 p.
- 121- LAVELLE, Louis : La dialectique de l’éternel présent. 4 : de l’âme humaine. (Philosophie de l’esprit).- Paris : Aubier – Montaigne, 1951, 558 p.
- 122- LAVELLE, Louis : La parole et l’écriture.- Paris : L’artisan du livre (8^{ème} éd.), MCMXLII, 1942, 250 p.
- 123- LEFEVRE, René : La poésie de Descartes.(Pour connaître).- Paris : Bordas, 1970,176 p

- 124- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm : Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld. Introduction, texte et commentaire par Georges Le Roy.(Bibliothèque des textes philosophiques).-Paris : J. Vrin, 1970, 319 p.
- 125- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm : Nouveaux essais sur l'entendement humain. Chronologie, introduction et traduction par Jacques Brunscvicg. (G. – F, 92). – Paris : Garnier – Flammarion, 1966, 502 p.
- 126- LEMPEN – RICH, Silvia : Le sens de l'imagination. Etude comparative sur la structure de l'image et l'acte d'imaginer comme pouvoir de la conscience. – Genève : Librairie de l'Université de Georg et Cie, 1985, 292 p.
- 127- LEONARD, André : Commentaire littéral de la logique de Hegel. (Bibliothèque philosophique de Louvain, 24).- Paris : J. Vrin – Louvain. Edition de l'Institut supérieur de philosophie, 1974, 624 p.
- 128- LEONARDY, Heinz : Acheminement vers une éthique non métaphysique (Etudes critiques). Rev.Philos.Louv. (86), n.72, 1983, pp. 570 – 573.
- 129- LEVERT, Paul : L'être et le réel selon Louis Lavelle. (Philosophie de l'esprit). – Paris : Aubier. Montaigne, 1960, 232 p.
- 130- LEVINAS, Emmanuel : De l'existence à l'existant. (Bibliothèque des textes philosophiques). 2^{ème} Edi. Augmentée.- Paris : J. Vrin, 1990, 173 p. [(Collection Exercice de la pensée). – Paris : 1947, 176 p.]
- 131- LEVINAS, Emmanuel : Noms propres. (Le livre de poche. Biblio Essais).- Fata Morgana, 1976, 168 p.
- 132- LOCKE, John : Essai philosophique concernant l'entendement humain. Traduit de l'anglais par Coste. Edité par Emilienne Naert (Bibliothèque des textes philosophiques).- Paris : J. Vrin , XL – 1972, 627 p.
- 133- MADENENAT, Daniel : L'infinitisme. (Lettres modernes).- Paris : 1989, 244 p.
- 134- MALBRANCHE, Nicolas : De la recherche, de la vérité où l'on traite de la nature de l'homme et l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Introduction et texte établi par Geneviève Rodis – Lewis – 3 volumes. (Bibliothèque des textes philosophiques).- Paris : J. Vrin, - 1946, 208 p.
- 135- MANGALAZA Eugène – Régis : La poule de dieu. Essai d'anthropologie philosophique chez les Betsimisaraka (Madagascar). (Mémoire des Cahiers ethnologiques, 4). – Bordeaux, 1994, 331 p.
- 136- MARCEL, Gabriel : Du refus à l'invocation. (Idées. Nrf).- Paris : Gallimard (10^{ème}), 1940, 327 p.

- 137- MARCEL, Gabriel : *Journal métaphysique*. (Bibliothèque des idées, nrf).- Paris : Gallimard, 1968, 343 p.
- 138- MAREJKO, Jan : *Le territoire métaphysique* (Essais). Lausanne : L'âge d'Homme, 1989, 372 p.
- 139- MARION, Jean – Luc et PLANTY – BONJOUR, Guy (Dir.) : *Phénoménologie et métaphysique*. (Epiméthée).- Paris : PUF, 1984, 278 p.
- 140- MARITAIN, Jacques : *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. (Bibliographie française de philosophie).- Paris : Desdée de Brouwer, 1932, 920 p.
- 141- MAUSS, Marcel : *essais de sociologie*. (Points. Sciences, 19). – Paris : Editions de Minuit, 1971, 154 p.
- 142- MERLEAU- PONTY, Maurice : *Eloge de la philosophie et autres essais* (1953, 1960). (Folio – Essais, 118). – Paris : Gallimard, 1990, 309 p.
- 143- MERLEAU – PONTY, Maurice : *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Précédé de : *Projet de travail sur la nature de la Perception* (1933) et la Nature de la Perception (1934). – Grenoble ; Cynara, 1989, 108 p.
- 144- METOGO, Messi Eloi: *Théologie africaine et ethnophilosophie*. (Point de vue). – Paris : L'Harmatan, 1985, 122 p.
- 145- *Méthode et métaphysique*. *Publié par le Groupe de recherches Spinozistes*. (Travaux et Documents,2). – Paris : Presses de l'Université Paris – Sorbonne, 1990, 147 p.
- 146- MOREAU, Joseph : *Le Dieu des philosophes (Leibniz, Kant et nous)*. (Problèmes et controverses). – Paris : J. Vrin, 167 p.
- 147- MOREAU, Joseph : *Plotin ou la gloire de la philosophie critique*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). – Paris, J. Vrin (réédité en 1970), 1967, 224 p.
- 148- MOREAU, Joseph : *Pour ou contre l'insensé ? Essai sur la preuve anselmienne*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). – Paris : J. Vrin, 1967, 136 p.
- 149- MORIN Edgar, *La Connaissance de la Connaissance*, Editions du Seuil, 1986, 380 p.
- 150- MUGLER, *Devenir cyclique et pluralité des mondes*, Editions Klickziech, Paris 1953, pages similaires.
- 151- NANCY, Jean- Luc : *Le poids d'une pensée*. (Trait d'union). – Saintz Foy (Québes) : Editions Le Griffon d'argile, 1991, 139 p.
- 152- PASCAL, Georges : *La pensée de Kant*. (Pour connaître). – Paris : Bordas, 1970, 200p.
- 153- PAQUET, Léonce : *Les Cyniques grecs*. Fragments et témoignages (Philosophica, 35). Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée. – Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa. 1988, X – 366 p.

- 154- PARAIN – VIAL, J. : *Les tendances nouvelles de la philosophie*. – Paris : Editions du Centurion, 1978, 263 p.
- 155- PAYOT, Daniel : *Le philosophe et l'architecture : sur quelques déterminations philosophiques de l'idée d'architecture*. – Paris : Aubier. Montaigne, 1982, 239 p.
- 156- PAYOT, R. : *L'intuition ontologique et introduction à la métaphysique*. (Science, histoire, philosophie). – Paris : J. Vrin, Lyon : Institut Interdisciplinaire d'Etudes Epistémologiques, 1980, 160 p.
- 157- PETITOT, Jean : *La philosophie transcendantale et le problème de l'objectivité*. Avec les exposés de Fernando Gil, Jean Michel Salinski et Jean – Pierre Desdés (Les Entretiens du Centre Sèvres). – Paris : Editions Osiris, 1991, 133 p.
- 158- PHILIPPE, Marie – Dominique : *Questions disputées* – Paris, Beauchesne, 1972, 268 p.
- 159- POPPER, Karl : *La quête inachevée. Autobiographie intellectuelle*. Traduit de l'anglais (rev. Et augm.) par Renée Bouveresse, avec la collaboration de Michel Bouin – Naudin. Les principales publications de l'auteur, suivies d'une Bibliographie sélective. (Agora, 36). – Paris : Press Pocket, 1989, 350 p.
- 160- PROUST, Joëlle et SCHWARTE, Elisabeth (Etudes réunies par) : 1991. *La connaissance philosophique*, Essai sur l'œuvre de Gilles – Gaston Berger. (Sciences, modernités, philosophies). – Paris : PUF, 1951, 357 p.
- 161- PROUVOST, Géry : *Approche herméneutique d'une méthodologie propre à la métaphysique chrétienne*. *Rev.thom.* (89), n.4, 1989, pp. 622-629.
- 162- QUINE, Willard Van Orman : *Relativité de l'ontologie et autres*. Traduit de l'américain par J. Largeault (Aubier). – Paris : Montaigne, 1977, 180 p.
- 163- RUSS, Jacqueline : *Les méthodes en philosophie*. (Curcus, 69492). – Paris : Armand Colin, 1992, 192 p.
- 164- *Recherches philosophiques 4 : 1934 – 1935. DE l'être de la réalité de la nature de l'existence de l'homme des. Les attitudes de réflexion Psyché et logos. Etudes critiques. Philosophie générale. Phénomène. Psychologie et linguistique. Esthétique. Logique et épistémologie. Sciences sociales. Histoire de la philosophie. Histoire des sciences. Divers.* – Paris : Bovin et Cie, 530 p.
- 165- *Recherches philosophiques 5 : 1935-1936. Méditation sur le temps. Philosophie générale. Phénoménologie. Psychologie et esthétique. Linguistique. Sciences sociales. Histoire de la Philosophie. Varia et notules.* – Paris : Bovin et Cie. 548 p.
- 166- SALEM, Jean : *Tel Un Dieu parmi les hommes. L'éthique d'Epicure*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).- Paris : J. Vrin, 1989, 255 p.

- 167- SAZFIR, Edward : *Anthropologie*. (Points. Sciences, 27). Traduit de l'américain par Christian Baudelot et Pierre Clinquand. Introduction et notes par Christian Baudelot. Paris : Editions de Minuit, 1971, 382 p.
- 168-SARTON, George : *The appreciation of ancient and medieval science during the Renaissance (1450- 1600)*. – Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1955, 234 p.
- 169- SCHRAG, Calvino : *Communicative Praxis and The Space of Subjectivity* (Studies in phenomenology and Existential Philosophy) – Bloomington Indian University Press 219 p
- 170- SCHUHL Pierre – Maxime, *Le dominateur et les possibles*, PUF, Paris 1960, 181 p.
- 171- SENGHOR, Léopold Sédar : *Liberté. Négritude et humanisme*. – Paris : Editions du Seuil, 1964, 445 p.
- 172- SINI, Carlo : *La philosophie théorique*. Traduit de l'italien par Claire Haussen. (Bibliothèque d'orientation). – Paris : Edition Mentha, 1992, 71 p.
- 173- SIVAK, Jozef : *Le philosophe et la philosophie dans « Dictionnaire des philosophes »*. (Etudes critiques). *Rev.Philos.Louv.* (86), n.72, 1988, pp. 574- 584.
- 174- SMITH, S. – G. : *The Concept of the Spiritreal. An Essay in First Philosophy*. Philadelphia : Temple University Press, 1988, 310 p.
- 175- STEVENSON, Robert – Louis : *Essai sur l'art et la fiction*. Traduit de l'anglais par France – Marie Walkins et Michel le Bis. (Petite bibliothèque Payot Document, 98). – Paris : Payot, 1992, 440 p.
- 176- THEVENOT, Xavier : *La bioéthique. Début et fin de la vie*. (Parcours philosophique). – Paris : Montréal – Paris : Editions du Centurion – Editions Paulines, 1989, 126 p.
- 177- TINLAND, Frank : *La différence anthropologique, Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice* (Analyse et raison). – Paris : Aubier – Montaigne, 1977, 454 p.
- 178- TSUKADA, Samyo : *L'immédiat chez Henri Bergson et Gabriel Marcel*. – Paris : Louvain : Editions Peeters, 1995, 275 p.
- 179- VAN STEENBERGHEN, Fernand : *Etude philosophique* (Collection Essais). 2^e éd. Revue et augmentée. – Longueuil (Québec) : Le Préambule, 1988, 308 p.
- 180- VAN STEENBERGHEN, Fernand : *Philosophie fondamentale*. (Collection Essais). – Longueuil (Québec) : Le Préambule, 1989, 512 p.
- 181- VATTINO, Gianni : *Que- peut faire la philosophie de son histoire?* Traduit des l'italien par Charles Alleni. Texte anglais traduit par Laurence Ienglet, Elisabeth Pacherie et Brigitte Puchinelli. (L'ordre philosophique). – Paris : Editions du seuil, 1989, 189 p.
- 182- VERNANT, Jean – Pierre : *Figures, idoles, masques*. (Conférence, essais et leçons du Collège de France). Paris : Juillard, 1990, 249 p.

- 183- VUILLEMIN, Jules (Ed.) : Mérites et limites des méthodes logiques en philosophie. Colloque national organisé par la Fondation Singer – Polignac, Juin 1984. – Paris : J. Vrin, 1984 327 p.
- 184- WAHL, Jean : La pensée des l'existence. (Bibliothèque de philosophie scientifique). Paris : Ernest Flammarion, 1951, 290 p.

III. PENSEES GRECQUES ET PENSEES ANCIENNES

- 185- ARISTOTE, La Métaphysique, Traduction de Jules Barthélemy- Saint Hilaire, revue et annotée par Paul MATHEAS, (Agoras, 107). – Paris : Presses Pocket, 558 p.
- 186- AXELOS, Kostas : Héraclite et la philosophie. (Arguments). –Paris : Editions de Minuet, 1979, 279 p.
- 187- BADAXI, abderrhaman : La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Cours professé à la Sorbonne en 1967. (Etudes de philosophie médiévale, 6). – Paris : J. Vrin (-2è Ed. revue et augmentée), 1987. 213 p.
- 188- BASTID, Paul : Proclus et le crépuscule de la pensée grecque. (Bibliothèque des textes philosophiques). – Paris : J. Vrin, 1974. 512 p.
- 189- BREHIER (Emile), Histoire de la philosophie, I : Antiquité et Moyen Age (1931), édition revue et augmentée par P. – Maxime Shuhl. – Paris : PUF, 1960, [rééditions : 1992 et 1997] – (Histoire de philosophie), 708 p.
- 190- BREHIER, Emile : Etude de philosophie antique. Publication de la Faculté des Lettres de Paris. Préface de Georges Davy et avant – propos de Pierre Maxime Shuhl. – Paris : PUF, 1955, 311 p.
- 191- BRUN, Jean : Les présocratiques. (Que sais-je ?, 38735). Paris : PUF, 1990, 127 p.
- 192- BRUN, Jean : Platon et l'Académie. (Que sais-je ?, 880) – Paris : PUF, 1976, 128 p.
- 193- BRUNSCHVICG, Léon : Ecrits philosophiques. (Bibliothèque de la philosophie contemporaine). – Paris : PUF, (3 tomes), - 1 : L'univers de l'occident. Descartes, Spinoza, Kant, 1951, 323 p. -2 : L'orientation du rationalisme. Textes réunis et annotés par Mme A. – R. Weil – Brunschvicg et Claude Lehec, 1954, 339 p. – 3 : Science. Religion, 1951 – 1958, 296 p.
- 194- CANTO – SPERBER, (Monique) : Philosophie grecque (Premier Cycle). – Paris, 1997, 885 p.
- 195- CHAIX – GUY, Jules : La pensée de Platon. (Pour connaître). – Paris : Bordas, 1966, 320 p.
- 196- CHAUMONT, Jean – Michel : Philosophie critique de l'histoire (Etudes critiques). Rev.Philos.Louv. (86), n.72, 1988, pp.213 – 231.

- 197- DEMONT, Paul : La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité. (Etudes anciennes, 118). – Paris : Les Belles Lettres, 1990, 435 p.
- 198- DIES, Auguste : Autour de Platon. Essai de critique et d'histoire. (Collection d'Etudes anciennes, 276). – Paris : Les Belles Lettres, 1972, 616 p.
- 199- DIES, Auguste : La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). – Paris : J. Vrin (2^{ème} Ed.), 1932, 137 p.
- 200- DIES, Auguste : Mélanges de philosophie grecque (1956). (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). – Paris : J. Vrin, 1974, 248 p.
- 201- DODDS, Eric Robertson : Les Grecs et l'irrationnel. Traduit de l'anglais par Michaël Gibson. – Paris : Aubier – Montaigne, [« Champs » G-F, 28. – Paris : Flammarion, 1984, 317]. – Titre original : The Greeks and the Irrational. – Berkeley : University of California Press. 1959. Traducteur personnelle (3^{ème} impression). 1965, 308 p.
- 202- DROZ, Geneviève : Les mythes platoniciens. (Points ; sagesse, Sa. 48). – Paris : Editions du Seuil, 1994, 214 p.
- 203- EPICURE, lettres et maximes. Texte établi et traduction, avec introduction et notes par naval Conche (Epiméthée. Essais philosophiques). – Paris : PUF, 1987, 327 p.
- 204- FESTUGIERE (André-Jean), Etudes de religion grecque et hellénistique (Bibliothèques d'histoire de philosophie). Paris : J. Vrin, 1974, 304 p.
- 205- FESTUGIERE, André-Joseph : Contemplation et vie contemplative selon Platon. (le saul choir. Bibliothèque de philosophie). – Paris : J. Vrin, (4^{ème} éd.), 1975, 494 p.
- 206- FESTUGIERE André-Joseph : Les trois « Protreptiques » de Platon : Euthydème. Phédon, Epimoes. (Bibliothèque d'histoire de philosophie). – Paris : J. Vrin, 212 p. 1973.
- 207- FESTUGIERE André-Joseph : Socrate. (Les chemins du réel) : Paris : Edition du Fuseau, 1966, 160 p.
- 208- GIGON (Olof), Les grands problèmes de la philosophie antique. Traduit de l'allemand par l'Abbée Lefèvre (Bibliothèque scientifique). – Paris : Payot, 1961, 342 p.
- 209- GILSON, Etienne : Le Thomisme. Initiation à la philosophie de St Thomas d'Aquin. (Etudes de philosophie médiévale, I).- Paris : J. Vrin, 1972, 479 p.
- 210- GUILLAMONT, François : Philosophie et augure. Recherche sur la théorie de divination. (Latonus, 184).- Bruxelles : Revue d'études latines, 1984, 214 p.
- 211- GUITTON, Jean : Le temps et l'éternité chez Plotin et St Auguste. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).- Paris : J. Vrin, 1959, 429 p.

- 212- HADOT (Pierre) : *Qu'est-ce que la philosophie antique* (Folio-Essais, 280) – Paris : 1986, 461 p.
- 213- HELD Klaus : *Rendez-vous chez Platon. Guide de voyage philosophique dans les pays de la Méditerranée.* Traduit de l'allemand par Robert Kremer et Marie – Lys Wilwerth. (« Voyage au pays des philosophes ») – Paris : Editions Brepolis, 1996, 348 p.
- 214- HUGO, Perls : *Platon, sa conception du cosmos, I.* (Collection « enf ») – New York ; Editions de la maison française, 1945, 205 p.
- 215- HUMBERT, Jean : *La disparition du datif en grec : du 1^{er} au X^e Siècle.* Collection « Linguistique » publiée par la Société de Linguistique de Paris, 1930, 204 p.
- 216- HUMBERT, Jean : *Socrate et les petits socratiques.* (Les grands penseurs)- Paris : PUF, 1967, 239 p.
- 217- HUMBERT, Michel : *Institutions politiques et sociales de l'antiquité.* (Précis Dalloz) – Paris : Dalloz (5^e Ed.), 1994, 410 p.
- 218- JOLIVET, Jean : *Philosophie médiévale, arabe et Latine.* (Recueil d'articles. (Etudes de philosophie médiévale, LXXIII) – Paris : J. Vrin, 1995, 320 p.
- 219- JUGNET, Louis : *La pensée de St Thomas d'Aquin.* (Pour connaître) – Paris : Bordas, 1964, 240 p.
- 220- LAMBERT, Charles : *Etudes sur le dialecte éolien. Sa place dans l'ensemble des dialectes grecs.* Revue bourguibonne publiée par l'Université de Dijon, 1903, 278 p.
- 221- LECOURT, Dominique : *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences.* – Paris : PUF, 1999, 1032 p.
- 222- LLOYD, Geoffroy E. R. : *Magie, raison et expérience. Origine et développement de la science grecque.* Traduit de l'anglais par Jean Corlier et Franz Regnot. (Nouvelle bibliothèque scientifique) – Paris : Flammarion, 1990, 488 p.
- 223- LE JEUNE, Michel : *Observations sur la langue des actes d'affranchissement Delphiques.* (Collection « Linguistique ») Publiée par la Société de Linguistique de Paris, 1940, 164 p.
- 224- LEGRAND, Gérard : *La pensée des présocratiques* (Pour connaître). – Paris : Bordas, 1970, 168 p.
- 225- MANGALAZA, Eugène- Régis : *Lire et comprendre Platon.* Publication du Département de Philosophie – Centre Universitaire Régional. – Tuléar : Tsiokantimo, 1979, 86 p.
- 226- MATTEI, Jean – François : *Platon et le miroir du mythe.* De l'âge d'or à l'Atlantide (Thémis – Philosophie). – Paris : PUF, 1996, 329 p.

- 227- MICHON, Cyrille : *Nominalisme. La théorie de signification d'Occam.* (Sicetnon). – Paris : J. Vrin, 1994, 524 p.
- 228- MONTET, Danielle : *Les traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne* (Crisis). – Grenoble : Jérôme MILLION, 1990, 235 p.
- 229- MOREAU, Joseph : *Réalisme et idéalisme chez Platon.* – Paris : PUF, 1951, 136 p.
- 230- MOREAU, Joseph : *La construction de l'idéalisme platonicien.* – Paris : Ed. Bovin et Cie, 1938, 515 p.
- 231- MOREAU, Joseph : *Platon devant les sophistes.* (Vrin – reprise). – Paris : J. Vrin, [Compte rendu de Pierre Désirée, *Rev. Philos. Louvain* – 1989 (74), 340 – 341. 1987, 154 p.
- 232- MOUTSOUPOULOS, Evaghélos : *La musique dans l'œuvre de Platon.* (Dito). – Paris : PUF, 1989, 428 p.
- 233- PEPIN (Jean). *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu.* (Etudes anciennes). – Paris : les belles Lettres, 1971, 402 p.
- 234- PEPIN, Jean : *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu* ; (Collection d'Etudes anciennes). – Paris : Les Belles Lettres. 1971, 402 p.
- 235- PETERS. F. – E : *Greek PHilosophical Terms. A Historical Lexicon.* – New York – London, 1957, 234 p.
- 236- ROBIN, Léon : *La théorie platonicienne de l'amour.* Nouvelle éd. Préface de Pierre – Maxime Schuhl. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). – Paris : PUF, 192 p.
- 237- ROBIN, Léon : *Platon.* (Collection Dito). -Paris : PUF, (Nouvelle édition), 272 p.[Ed. 1968 (Collection les Grands penseurs).-Paris :PUF, VIII, avec bibliographie] 1988, 272 p.
- 238- ROSEN, Stanley : *The Quarrel Between Philosophy and Poetry. Studies in Ancient Thought.* New York – London- Routledge, 1988, 224 P.
- 239- RUDBERG, Gumard : *Platonica selecta*-Stockholm : Almquist et Wiksell,1956,141 p.
- 240- SAINT AUGUSTIN : *Confessions.* Texte intégral, traduit du latin par Louis Mondalon. Présentation par André Mondoze. (Points. Sagesse, sa. 31). – Paris : Editions Pierre Haray, [Traduction, préface et notes par J. – J. Trabucco : Flammarion, 1964, 382 p.] 1982, 407 p.
- 241- SEZNEC, Jean : *La survivance des dieux antiques.* Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance. (Champs, 606). – Paris : Flammarion, 1993, 442 p.
- 242- SHUHL (Pierre-Maxime), *Essai sur la formation de la Pensée grecque.* (Bibliothèque de la philosophie contemporaine). – Paris : PUF, 1949, 482 p.

- 243- VERNANT, Jean-Pierre et VIDAL – NAQUET, Pierre : *La Grèce ancienne*. Vol. I : Du mythe à la raison. (Points, 215). – Paris : Editions du seuil, 1990, 225 p.
- 244- VERNANT Jean-Pierre : *L'individu, la mort, l'amour, Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. (Bibliothèque des histoires). – Paris : Gallimard, 1989, 234 p.
- 245- VERNANT Jean-Pierre : *La mort dans les yeux. Figurer de l'autre en Grèce*. Textes du XX^e siècle. – Paris : Hachette, 1985, 93 p.
- 246- VERNANT Jean-Pierre : *Mythes et pensée chez les Grecs*. 2 tomes. (P. C. M. ; 86 – 87). – Paris : Petite Collection Maspero, 1982, pp. 149 – 239.
- 247- VERNANT Jean-Pierre : *Mythes et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*. Nouvelle édition, revue et augmentée. (Fondations). – Paris : La Découverte, 1985, 432 p.
- 248- VERNANT Jean-Pierre : *Les origines de la pensée grecque*. (Quadrige, 5). – Paris : PUF (4^e éd.), 1990, 133 p.
- 249- VOILQUIN, Jean : *Penseurs grecs avant Socrate : de Thalès de Milet à Prodicos*. Traduction, introduction et notes. (G. F, 31). – Paris : Garnier – Flammarion, 247 p. 1964 ;
- 250- WAHL, Jean : *Etudes sur le « Parménide » de Platon*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). – Paris : J. Vrin, 1951, 277 p.
- 251- ZAFIROPULO, Jean : *Anaxagore de Clazomène*. I : *Le mythe grec traditionnel de Thalès à Platon*. – II : *Théorie et Fragments*. (Collection d'Etudes anciennes, 315). – Paris : Les Belles Lettres, 1948, 400p.
- 252- ZAFIROPULO, Jean : *Empédocle d'Agrigente*. (Collection d'Etudes anciennes, 318). – Paris : Les Belles Lettres, 1953, 307 p.
- 253- ZAFIROPULO, Jean : *L'école éléate. Parménide – Zénon – Mélissos* (Collection d'Etudes anciennes, 322). – Paris : Les Belles Lettres, 1950, 304 p.
- IV. DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES**
- 254- AUROUX, Sylvain et Weil, Yvonne : *Nouveau vocabulaire des études philosophiques*. Préface de Yvon Belaval (Faire le point). Paris : Classiques Hachette, 1982, 255 p.
- 255- AUROUX, Sylvain et WEIL, Yvonne : *Dictionnaire des auteurs et des thèmes de philosophie* la : Edition revue et augmentée. Paris : Hachette/Education, 1996, 526 p.
- 256- BOUTROUX, Emile : *Leçons sur Platon* ; Edition critique établie par Jérôme de Gramont (les Grandes leçons de philosophie) – Paris : Editions Universitaires, 1990, 123 p.
- 257- BRAQUIN, Noëlla et LAFFITE, Jacqueline : *Dictionnaire des philosophes* Collection « U », 285). Paris : Armand Colin, 1997, 335 p.

- 258- BRUNSCHWIG, Jacques et LLOYD, Geoffroy E. R : Le savoir grec. Dictionnaire critique. Paris, 1996, 1092 p.
- 259-CHANTRAINE, Pierre : Etudes sur le vocabulaire grec : (Etudes et commentaires, 25). Paris : C. Klincksieck, 1956, 186 p.
- 260-CHATELET, François : Dictionnaire des œuvres politiques (Etudes sur Aristote, Saint Augustin, Cicéron, Saint Paul, Platon, Thucydide). Paris. – 1986, 904 p.
- 261- CHATELET, François : Platon (Folio, Essais, 115). – Paris : Gallimard, 1989, 250 p.
- 262- CHEVALIER, Jacques et GHEERBRANT, Alain : Dictionnaire des symboles, Mythes, rêve, costumes, gestes, formes, figures, coupeurs, nombres (Collection « Bouquins »). Paris : Robert Zaffont (rev. Et augm.), 1987, 1060 p.
- 263- COLLECTIF : Dictionnaire philosophique. Traduit du russe par I. Frolon, membre correspondant de l'Académie des sciences de l'URSS Moscou : Editions du Progrès, 1985, 568 p.
- 264- COLLECTIF : Dictionnaire rationaliste. Paris Editions de l'Union rationaliste, 1964, 503 p.
- 265- DUROZOI, Gérard et ROUSSEL, André : Dictionnaire de philosophie. Plus de 1000 entrées. Œuvres. Concepts. Systèmes. – Paris : Nathan, 1988, 408 p.
- 266- FLOURDE, Simon : Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel (Recherche, 6). – Paris : Editions du Cerf, 1985, 583 p.
- 267- FOULQUIE, Paul : Dictionnaire de la langue philosophique. Avec la collaboration de Raymond saint-jean.- Paris : PUF (2è éd.), XVI- 9è éd. : 1992] – 1969, 721 p.
- 268- FRANK, Manfred Anthony D. : Dictionnaire des sciences philosophiques. – Paris : Hachette (3è tirage), 1885, 1820 p.
- 269- GOULET, Richard (Dir) : Dictionnaire des philosophes antiques. – Paris (3 volumes). – I : *Abam(n)on à Axothéa* Préface de Pierre Hadot, 244 p. –II *Babélyca d'Argos à Discolous*, 1024 p. –III : *Excèlos à Juvénal*, 1989 – 2000, 1071 p.
- 270- GRIMAL, Pierre : Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine. Préface de Charles Picend. – Paris : PUF (2è éd. Corrigée), XXXII- 1958, 579 p.
- 271- HUISMAN, Denis (Dir.) : Dictionnaire des philosophes (Les grands dictionnaires). – Paris : PUF, 2725 p. (2 volumes). –I : A-J, II : K-Z, 1386-2725. 1984, 1385 p.
- 272- HUISMAN, Denis : Dictionnaire des milles œuvres – clés de la philosophie. – Paris Nathan, 1993, 573 p.
- 273- JERPHAGNON, Lucien (Dir.) : Dictionnaire des grandes philosophies : (Bibliothèque Historique Privat). – Toulouse : Privat (4è éd.), 1989, 397 p.

- 274- JOVILET, Régis : Vocabulaire de philosophie, suivi d'un Tableau historique des écoles philosophiques. Paris : Lyon, Vitte (4^e éd.), 6^e éd. : 1966, 235 p.] – 1956, 218 p.
- 275- JULIA, Didier : Dictionnaire de la philosophie (Les dictionnaires de l'histoire du XX^e s.). – Paris : Larousse, collection « science de l'homme » - Paris : Larousse, 1992. 302 p.] – 1973, 320 p.
- 276- KURZMANN, Peter, BURKARD, Franz, Franz Peter et WIEDMANN, Franz : Atlas de la philosophie. Traduction française de Zoé Houssez et Stéphane Balibar (Encyclopédie d'aujourd'hui). – Villeneuve. – d'Ascq : La pochothèque. Le livre de poche (5^e éd.), Titre original : *Atlas zur Philosophie* (1991)] – 1999, 285 p.
- 277-LALNDE, André : Vocabulaire technique et critique de la philosophie (Quadrige ;) . – Paris : PUF (2 tonnes).- I : A.-M, 665 p. – II : N-Z, 1997, 1323 p.
- 278- RUSS, Jacqueline : Dictionnaire de philosophie. Les conceptions. Les philosophes. 1850 citations. Paris : Bordas, 1991, 384 p.
- 279- RUSS, Jacqueline : Philosophie : Les auteurs, la vie et la pensée des grands philosophes. L'analyse détaillée des œuvres majeures. – Paris : Bordas, 1996, 480 p.
- 280- Encyclopédie Larousse méthodique (Grand Mémento). Sous la direction de Paul Augé : - Paris. Tome I : Les phases de pensée philosophique en Occident. Présentation par Emile Bréhier, 1955, pp. 575 – 642.
- 281- Nouvelle Encyclopédie didactique « Quillet ». – Paris : Libraire Aristide Quillet. Tome I : Philosophie, 1965, pp. 16 et suivant
- 282- The Encyclopédie of Philosophy. – Peters Edward (Dir) : New York, 4. (4 vol.).1973, 212 p.
- 283- Encyclopaedia Universalis. – Paris (9^opublication). 1977 vol. 2 : Aristote, pp. 390 – 406. – Vol. 12 : Ontologie, pp. 94-102-Parménide, 554-555 Vol. 13 : Platon, pp. 157-163. – Vol. : Ousia, pp. 476-479.
- 284- Encyclopédie philosophique Universelle. – Paris : PUF (3 volumes) : 1990-1991.
- Vol. I : L'univers philosophique. 2^o édition dirigée par André Jacob. Préface de Paul Ricoeur : 1991,1987 p.
- Vol. II : La philosophie occidentale (A-L). Dirigée par Sylvain Auroux. Tome I : Les notions philosophiques. Dictionnaire : 1990 (1^{ère} édition), 1517 p. Vol. III : La philosophie occidentale (M-Z). Dirigée par Sylvain Auroux. Tome 2 : Pensées asiatiques. Conceptualisation des sociétés traditionnelles. Tables analytiques : 1990, 3. 297 p.
- 285- Encyclopédie Larousse/Théma. Patrice Maubourque (Dir.) et Christopie Abensour (Philosophie). – Paris : Larousse : *Les hommes et leur histoire. Système politique. Histoire des idées. Religion*, 1994, 578 p.

286- Encyclopédie philosophique universelle, I. Sous la direction d'André Jacob. Préface de Paul Ricoeur. – Paris : PUF. – 1989 *Quelques contributions* :

* AUBENQUE, Pierre : Onto – logique, 5 – 16

* HENRY, Michel : Philosophie et subjectivité, 46 – 56

* GRANIER, Jean : Philosophie et interprétation, 56 – 63

* RICOEUR, Paul : Narrativité, phénoménologie et herméneutique, 63 – 73

* LAVRELL, Jean – François : Marges et limites de la philosophie, 71 -80

* ROLLAND DE RENEVILLE, Jacques : L'un et le multiple, 86 – 96

*ROSSET, Clément : La notion de réalité, 96 – 99

*MATTEI, Jean – François : La fondation de la philosophie, 659 -667

287- STROMBERG, Reinhold : Greek Proverbs. A Collection of Proverbs and Proverbial Phrases which are not listed by the ancient and Byzantine Paramigraphers. Göteborg's Kunngl. Votenskaps Vitterhets – Samhalandlingar. Sjätte Följden. (A. Band 4, n.8). Göteborg, Elanders Boktry Kery Aktiebolag, 1954, 145 p.

TABLE DES MATIERES

	<u>Pages</u>
Flash sur la doctrine stoïcienne à travers la vie d'Epictète et de Marc-Aurèle -----	1 – 5
- <u>INTRODUCTION</u> -----	6 - 10
I.- <u>Première Partie</u> : De la conception orientale de Dieu à l'affirmation stoïcienne de l'Immanentisme -----	11
I.1 De la conflagration des mondes à la restitution de leur nature :	
Mani et Zarathoustra -----	12 – 15
I.2 Le Brahmanisme et le souffle créateur de l'Atman -----	15 – 17
I.3 Cakya Mouni et la prédiction de la mort immortelle -----	17 - 21
I.4 De l'énergie du Feu-Logos d'Héraclite à la Raison cosmique du stoïcisme primitif -----	21 – 23
II.- <u>Deuxième Partie</u> : Immanence de Dieu et Processus du devenir de l'homme dans l'univers -----	24
II.1 Le monde et le lien des parties au Tout : la sympathie universelle -----	25 – 28
II.2 Le Destin entre la puissance pneumatique et le logos de l'Univers -----	28 – 31
II.3 La liberté dans la résignation affectueuse au Destin -----	31 – 34
III.- <u>Troisième Partie</u> : Immanence de Dieu et humanisme cosmopolite -----	35
III.1 Théorie centrifuge de Zeus : enracinement dans le jeu universel -----	36 – 37
III.2 Au cosmopolitisme : le caractère communautaire de l'humanité -----	37 – 39
III.3 Une philosophie en marche vers une prédication éthique -----	39 – 43
III.4 La loi de l'harmonie universelle -----	43 – 46
III.5 La bienveillance active réalise la loi de l'être -----	46 – 48
III.6 Un éthique de l'acquiescement :	
Vivre en communion avec l'ordre du Destin -----	48 – 51
<u>CONCLUSION</u> : -----	52 – 56
IV.- <u>Bibliographie</u>	
I.- Ouvrages des auteurs stoïciens -----	57 – 58
II.- Ouvrages généraux -----	59 – 69
III.- Pensées grecques et pensées anciennes -----	69 – 73
IV.- Dictionnaire et encyclopédies -----	73 – 76
. Table des matières -----	77