

# Methodos

Savoirs et textes

13 | 2013 :  
Pratiques de l'interprétation  
Analyses et interprétations

---

## La part du propre (*oikeion*) dans la constitution du concept stoïcien d'appropriation (*oikeiosis*)

CHARLOTTE MURGIER  
<https://doi.org/10.4000/methodos.3030>

---

### Résumés

Français English

L'idée d'appropriation (*oikeiōsis*) constitue un concept fondamental de l'éthique stoïcienne. On en souligne l'efficacité polémique dans la controverse opposant les Stoïciens aux Épicuriens sur la fin (*telos*) naturelle ainsi que la portée théorique dans l'explication du développement moral et social de l'homme. Outre les difficultés rencontrées pour cerner les contours et la consistance théoriques de l'appropriation, son statut est également fortement débattu : s'agit-il d'une invention stoïcienne ou bien en trouve-t-on l'équivalent ou les linéaments dans la philosophie péripatéticienne ? Tout en rappelant les incertitudes entourant la généalogie de cette idée, on entreprendra de se tourner vers le traitement philosophique du propre (*oikeion*) dans certains textes d'Aristote et de Platon, pour voir s'il contient des déterminations pertinentes pour comprendre l'appropriation. Cet examen sera l'occasion de s'interroger sur ce qui a pu passer du propre à l'appropriation et sur les difficultés auxquelles s'expose la confrontation de deux notions au statut conceptuel inégal.

The *oikeiosis* concept plays a key part in Stoic ethics. Its polemical use in the controversy between Stoics and Epicureans concerning the natural end of human life (*telos*) as well as the way it accounts for moral and social development are well known and thoroughly studied. The concept raises number of difficulties regarding its philosophical consistency but its status is also open to much discussion: is it invented by the Stoics or is there also a Peripatetic notion of *oikeiosis* that would parallel or announce the Stoic one? After reviewing what makes the origins of the concept hard to establish, I will turn to the way the notion of *oikeion* (one's own) is elaborated in Plato's and Aristotle's texts, in order to investigate whether some of its features might be relevant for the understanding of *oikeiosis*. I will also examine the kind of difficulties we face when discussing these two notions of unequal philosophical weight.

---

### Entrées d'index

**Mots-clés :** appropriation (oikeiosis), Aristote, Platon, propre (oikeion), stoïcisme, oikeiosis

**Keywords :** appropriation (oikeiosis), Aristotle, one's own (oikeion), Plato, Stoics, oikeiosis

### Notes de l'auteur

Ce texte est issu d'une communication présentée à l'université de Lille 3 dans le cadre du séminaire « Le voyage des idées », dont je remercie ici les organisateurs (G. Guyomarc'h et F. Thomas) et les participants pour leurs remarques et commentaires. Ma reconnaissance va également aux relecteurs anonymes de la revue *Methodos* pour leurs précieuses suggestions et rectifications, dont je me suis efforcée de tirer tout le bénéfice. Ce que cet article comporte encore d'imperfection et d'approximation m'est donc entièrement imputable.

---

## Texte intégral

# Introduction

- 1 Il y a deux façons de dire le propre en grec ancien : les deux adjectifs *idion* et *oikeion* sont parfois simplement synonymes et substituables l'un à l'autre<sup>1</sup> mais le plus souvent ils s'articulent autour de deux oppositions qui viennent en déterminer le sens : entre le propre (*oikeion*) et l'étranger (*alotrion*) d'un côté, et entre le propre (*idion*) et le commun (*koinon*) de l'autre. Le propre comme *idion* renvoie à la qualité particulière, la marque distinctive singularisant un être. Le terme *oikeion*, dérivant d'*oikos*, le foyer, dénote lui l'appartenance, désignant d'abord ce qui fait partie de la maisonnée. Cette expression de l'appartenance s'applique aussi bien à des choses (les propriétés, les parties du corps) qu'à des êtres (les enfants, les proches). La traduction de l'adjectif *oikeios* (propre) peut donc varier selon les contextes : quand le lien avec l'origine de l'*oikos* est fortement marqué, on le traduit souvent par « apparenté », ou lorsque l'adjectif est substantivé (*oi oikeioi*), par « les parents », les « proches ». La reconnaissance d'une appartenance va de pair alors avec une relation affective ; les *oikeioi*, ce sont ceux à qui on est lié par le sang et par les liens d'affection qui naissent d'une vie commune. L'adjectif peut aussi être utilisé pour remplacer ou renforcer le possessif exprimé par un adjectif ou le génitif de possession. Ce premier sens d'*oikeion* (l'appartenance) peut enfin se doubler d'un second sens, qui en dérive, celui de convenance appelant la traduction par « approprié » : Aristote par exemple en fait un usage assez fréquent lors de considérations méthodologiques<sup>2</sup>.
- 2 Du propre qui se dit en opposition à l'étranger dérive le substantif *oikeiosis* que les stoïciens ont élevé à la dignité de concept philosophique – l'appropriation<sup>3</sup>. C'est donc le propre exprimé par le terme *oikeion* qui retiendra notre attention puisqu'il s'agira pour nous de réfléchir à la manière dont les utilisations de la notion antérieurement au stoïcisme ont pu contribuer à la constitution du concept d'*oikeiosis*. La question que nous voudrions poser est en effet la suivante : le lien entre *oikeion* et *oikeiosis* est-il simplement d'étymologie ou bien la parenté lexicale recouvre-t-elle quelque chose de plus substantiel ? Peut-on, et à quelles conditions, faire l'hypothèse d'un voyage des idées entre le propre – tel qu'il est thématiquement dans certains textes de philosophie grecque classique – et l'appropriation ? Afin de mettre à l'épreuve cette hypothèse, nous voudrions examiner certaines configurations du propre qui se dégagent des textes platoniciens et aristotéliens en les mettant en regard du concept d'appropriation dont l'invention peut être portée au crédit de l'éthique stoïcienne – même si la question n'est pas dénuée de controverses. Que peut-on apprendre des élaborations pré-hellénistiques du propre qui puisse nous aider à comprendre quelques-unes des déterminations de l'*oikeiosis* ? En examinant l'usage qu'en font Platon et Aristote dans certaines argumentations philosophiques bien précises, il s'agira de faire apparaître la consistance philosophique de cette notion et par là d'éclairer, d'une lumière nécessairement rétrospective, certains traits distinctifs de l'appropriation.
- 3 Mener à bien cette enquête requiert d'abord de rappeler à grands traits le sens et les fonctions de la notion stoïcienne d'appropriation (*oikeiosis*) [I]. Il nous faudra ensuite retracer les débats entourant les généalogies de ce concept, et affronter les difficultés

d'ordre matériel comme conceptuel auxquelles s'expose l'établissement de liens entre le propre pré-hellénistique et l'*oikeiosis* stoïcienne [II]. On tentera enfin de mettre au jour, à partir de deux exemples précis tirés des textes de Platon et d'Aristote, les déterminations de la notion de propre (*oikeion*) qui nous paraissent pertinentes pour éclairer la construction stoïcienne de l'appropriation [III].

## I. Qu'est-ce que l'appropriation (*oikeiosis*) ?

- 4 Selon la caractérisation qu'en donne Plutarque, c'est la « sensation [αἴσθησις] et la saisie [ἀντίληψις] de ce qui est propre à soi-même [τοῦ οικείου] »<sup>4</sup>. En quoi consiste plus précisément ce propre dont elle est la saisie ? C'est ce qu'explique le témoignage canonique de Chrysippe rapporté par Diogène Laërce, qui nous en dit un peu plus sur les fonctions et déterminations du concept.

L'impulsion première de l'animal, disent [les Stoïciens], a pour objet de se conserver lui-même, puisque la nature l'approprie [οἰκειούσης αὐτὸ τῆς φύσεως] dès le début, comme le soutient Chrysippe dans le premier livre *Des Fins*, en disant que la première chose appropriée [πρώτον οικείου] à tout animal, c'est sa propre constitution et la conscience qu'il en a [τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν]. Car il ne serait pas vraisemblable que la nature ait rendu l'animal étranger [ἀλλοτριώσαι] à lui-même, ou que, l'ayant créé, elle ne l'ait rendu ni étranger ni approprié à lui-même [μήτ' ἀλλοτριώσαι μήτ' οἰκειώσαι<sup>5</sup>]. Il reste donc à soutenir qu'en constituant l'animal, elle l'a approprié à lui-même [οἰκειώσαι πρὸς ἑαυτό]. C'est pourquoi l'animal repousse ce qui lui est nuisible [τὰ τε βλάπτοντα] et accepte ce qui lui est approprié [τὰ οικεία]. Ce que disent certains, à savoir que l'impulsion première chez les vivants tend vers le plaisir, leur semble faux. Car, disent-ils, le plaisir, s'il a lieu, est un effet secondaire [ἐπιγένημα] qui apparaît lorsque la nature, recherchant par elle-même ce qui est adapté à la constitution des vivants, l'a atteint ...<sup>6</sup>.

- 5 L'appropriation est le nom donné à la tendance innée par laquelle l'animal discrimine entre ce qui est propre (*oikeion*), c'est-à-dire sa constitution et ce qui convient à celle-ci en concourant à la préservation de son être, et ce qui lui est étranger, synonyme de nuisible ou d'hostile. Elle comporte une double dimension, perceptive et pratique : la perception du propre est solidaire d'une impulsion, c'est-à-dire d'un mouvement actif de recherche<sup>7</sup>, tandis que la rencontre de l'étranger suscite à l'inverse une réaction de rejet, de fuite. Le propre (*oikeion*) et l'étranger (*allogtrion*) désignent ainsi ces valeurs vitales qui régissent le rapport de l'animal à lui-même et à ce qui l'entoure, déterminant ses comportements sélectifs. Cette polarité structure le mécanisme de l'appropriation dans son double mouvement (impulsion/répulsion), rendant raison des conduites vitales élémentaires de l'animal.
- 6 Ces lignes mettent en place les déterminations principales du concept : attachement inné à soi, tendance naturelle à se conserver, conscience originaire de sa constitution et rôle de la nature en tant qu'agent actif de l'appropriation. Tels sont les traits que l'on retrouve, quelles qu'en soient les divergences d'accent, d'exposition ou de méthode d'argumentation, dans les textes parallèles offrant un traitement détaillé de l'*oikeiosis* : les paragraphes 16 à 22 du livre III du *De Finibus* de Cicéron, la *Lettre 121* de Sénèque à Lucilius et les *Éléments d'Éthique* de Hiéroclès. Le caractère originaire de l'appropriation explique son rôle d'instrument polémique dans la controverse opposant les Stoïciens aux Épicuriens sur la fin naturelle dont trois des exposés principaux du concept se font l'écho<sup>8</sup>. Ce rôle polémique du concept a été analysé finement par l'article de J. Brunshwig<sup>9</sup> sur « l'argument des berceaux ». L'appropriation est en effet la réplique décisive que les stoïciens opposent à l'identification épicurienne de la fin, c'est-à-dire du bien, au plaisir<sup>10</sup>. Si les épicuriens diagnostiquent dans le comportement des nouveau-nés une recherche innée du plaisir qui serait ainsi le premier propre, les stoïciens voient dans l'attrait qu'il exerce un phénomène secondaire (ἐπιγένημα), accompagnant seulement une tendance plus primordiale encore à se conserver soi-même et sa propre constitution<sup>11</sup>.

- 7 La suite de l'exposé de Diogène Laërce aborde le but final du développement humain, à savoir vivre selon la nature – en l'occurrence sa nature d'être humain, ce qui ne signifie pas autre chose que vivre selon la raison.

Mais comme les animaux ont en outre<sup>12</sup> la faculté d'impulsion dont ils se servent pour atteindre ce qui leur est approprié [τὰ οἰκεία], il leur est naturel d'être menés par leur impulsion ; et comme la raison a été donnée aux êtres raisonnables selon un arrangement plus parfait, pour eux, vivre correctement selon la raison, cela devient naturel car la raison s'ajoute à l'impulsion comme l'artisan de celle-ci. C'est pourquoi Zénon fut le premier à dire, dans son ouvrage *De la nature de l'homme*, que vivre en accord avec la nature est la fin, ce qui est vivre en accord avec la vertu. Car la nature nous conduit vers celle-ci<sup>13</sup>.

- 8 Se pose alors la question de savoir quel rôle est supposée jouer l'appropriation dans l'explication du développement moral : comment passe-t-on de l'appropriation à sa constitution (qui se traduit par la tendance à l'autoconservation, pour le petit enfant comme pour les animaux), à la vie en accord avec la raison, laquelle semble n'avoir plus grand chose à voir avec ce mouvement primitif spontané ? Si, selon les analyses de G. Striker<sup>14</sup>, l'appropriation est effectivement destinée à étoffer et étayer la formulation stoïcienne de la fin de la vie humaine – *telos* qui est, selon le mot laconique de Zénon, de « vivre en accord » (avec la nature) –, reste à comprendre comment elle parvient à faire le lien entre les premières impulsions et la fin dernière qui est de vivre vertueusement. C'est la nature qui garantit une forme de continuité dans l'objet de la poursuite : elle qui est à l'origine des impulsions vers le propre que tous les animaux ont en partage est aussi responsable du don de la faculté rationnelle fait aux hommes. La raison venant façonner l'impulsion au fur et à mesure du développement humain<sup>15</sup>, il n'est pas moins naturel de vivre selon la raison, c'est-à-dire vertueusement, que de se conformer à l'impulsion spontanée pour les animaux (ou les enfants). En suivant la raison, on suit donc la nature. Chez Cicéron on trouve cependant une tentative d'explication plus poussée de la manière dont l'appropriation permet d'articuler l'impulsion à la raison, montrant en quel sens la raison peut se faire l'artisan de la tendance.

Le premier penchant de l'homme [*prima conciliatio hominis*] le porte vers les choses qui sont conformes à la nature [*secundum naturam*]. Mais aussitôt qu'il en a la compréhension, ou plutôt la notion (ce qu'ils [les Stoïciens] appellent *ennoia*), et qu'il a aperçu un ordre et, si l'on peut dire, une harmonie dans les actions qu'il doit accomplir, cette harmonie vient à lui être de beaucoup plus de prix que toutes les choses qu'il avait aimées en premier et il est amené par la connaissance rationnelle à la conclusion que c'est là que se situe le souverain bien de l'homme, celui qu'il faut louer et rechercher pour lui-même. Puisque ce souverain bien est situé dans ce que les Stoïciens appellent « *homologia* » (que nous traduirons, si tu veux bien, par « accord » [*convenientia*]), puisque donc c'est en cela que réside ce bien auquel toutes les choses doivent être ordonnées, les belles actions et la beauté morale elle-même (qui seule est mise au rang des biens, quoique ce bien apparaisse tardivement), c'est pourtant ce seul bien qu'il faut rechercher pour sa nature et sa valeur, alors qu'aucune des choses qui sont premières naturellement n'est à rechercher pour elle-même<sup>16</sup>.

- 9 On passe ainsi d'une tendance à rechercher les objets de l'accord avec la nature, en d'autres termes les choses nécessaires à la conservation, à la recherche de l'accord pour lui-même, découvrant et prisant ce que ce dernier comporte d'intrinsèquement rationnel. De ce passage, la nature est encore une fois l'agent, elle dont les premiers mouvements en nous nous recommandent à la sagesse (cf. *De Finibus* III 23). Cet accord de la raison avec elle-même dans la sagesse serait donc la forme ultime d'une *homologia* changeant d'objet avec le temps et le développement de la raison.
- 10 Outre cette première fonction éthique de l'appropriation, il en est une seconde qui est de fonder la justice dans la nature de l'homme. L'appropriation comporterait donc deux dimensions ou deux directions, l'une centrée sur le soi et sa conservation, l'autre ouverte sur les autres, depuis le plus immédiatement proche (sa progéniture) jusqu'à l'étranger avec lequel on entre en communauté. L'articulation de ces deux dimensions n'est pas là aussi sans susciter difficultés et débats parmi les interprètes<sup>17</sup>. Cicéron offre une explication de la continuité non plus temporelle (de l'enfance à l'âge adulte et

raisonnable) mais pour ainsi dire « spatiale » de ce mouvement qui part de l'individu pour s'étendre à l'humanité.

D'abord la nature a donné à tout le genre des êtres vivants une inclination à se conserver eux-mêmes, leur vie et leur corps, à éviter tout ce qui leur paraît nuisible [*nocitura*], à rechercher et à mettre en état tout ce qui est nécessaire à la vie [*ad vivendum necessaria*], nourriture, abri, et autres choses du même genre. À tous les êtres vivants appartient aussi en commun le penchant à s'unir en vue de la procréation et à prendre soin des êtres qu'ils ont procréés. (...) La nature aussi, grâce à la raison, approprie l'homme à l'homme [*hominem conciliat homini*], en les associant par le langage et par la communauté de vie ; surtout elle fait naître en eux un amour particulier pour ceux qu'ils ont procréés ; elle les pousse à vouloir qu'il y ait des réunions, de grandes assemblées et à les fréquenter ; elle fait, pour cette raison, que l'homme travaille à préparer ce qui est indispensable pour se vêtir et se nourrir, non pour lui tout seul, mais pour sa femme, pour ses enfants, et pour tous ceux qu'il chérit et qu'il doit protéger ; de pareils soins éveillent son courage et lui donnent plus de force pour agir<sup>18</sup>.

- 11 Le souci que l'homme a naturellement pour sa progéniture est vu comme la première étape et manifestation de cette *oikeiosis* sociale promise à s'étendre, étayée par la raison, aux relations avec ses parents, ses semblables, ses concitoyens voire les citoyens du monde. L'élargissement de l'appropriation de sa parentèle vers les autres, vers une famille élargie à la cité voire au monde<sup>19</sup> se fait par la reconnaissance rationnelle du fait que l'homme est fait pour vivre en communauté. Dans un mouvement similaire à celui vu dans l'argument précédent, la raison initie le changement d'objet de l'impulsion première, tendance naturelle à rechercher le propre. L'appropriation se fait plus large et en un sens plus abstraite sans pour autant qu'on quitte le terrain de la nature et elle assure de ce fait la continuité du passage. Dans ses deux fonctions, l'appropriation<sup>20</sup> se voit donc investie d'un rôle dynamique qui en fait le support d'un développement, le moyen de penser un passage – des tendances naturelles à la raison dans le premier cas, du périmètre étroit du soi à un cercle élargi à l'humanité entière dans le second. Elle permet ainsi d' « unir sans confondre », suivant la formule qu'affectionne V. Goldschmidt<sup>21</sup> (1985) pour décrire ce qui lui semble un trait constitutif du stoïcisme.
- 12 Ce concept, dont nous avons rapidement rappelé les principales finalités théoriques sans entrer dans le détail des problèmes qu'il soulève, joue donc, de l'avis général des interprètes, un rôle central dans l'éthique stoïcienne. Au vu de ses mentions récurrentes<sup>22</sup> dans les textes stoïciens et de la place prééminente qu'il occupe dans l'éthique du Portique, il est tentant de penser que ses principaux promoteurs en sont aussi les inventeurs. Cette paternité leur a pourtant été contestée dès l'Antiquité, ouvrant ainsi, et jusqu'à aujourd'hui, le dossier controversé des origines de l'*oikeiosis*<sup>23</sup>. S'agit-il d'une création stoïcienne ou bien faut-il chercher des origines académiciennes et péripatéticiennes du concept ? Quels sont les différents candidats qui se prêtent à une archéologie de l'*oikeiosis* ?

## II. Les origines de l'appropriation : controverses et problèmes

- 13 Force est de constater qu'avant les stoïciens le terme d'*oikeiosis* n'est pas à proprement parler un concept philosophique. Le terme existe, puisqu'on en trouve une seule occurrence avant eux chez Thucydide (*Guerre du Péloponnèse* IV, 128. 4), où il désigne le fait de s'approprier, d'accaparer des biens. Le verbe *oikeiousthai*, lui, est plus courant dans la littérature et la philosophie classiques (Hérodote, Thucydide, Platon), où il signifie s'approprier, revendiquer quelque chose comme sien<sup>24</sup>.
- 14 Il y a bien chez Théophraste, disciple et successeur d'Aristote, dans un texte cité par Porphyre au livre III (§ 25) de son traité *De l'abstinence*, un concept voisin : l'*oikeiotès*. Le terme désigne une parenté reliant les hommes entre eux, les animaux entre eux, mais aussi les espèces animales et humaines entre elles, en vertu d'une communauté de nature entre les principes constituant leur corps (chair, humeurs) et leurs âmes, lesquelles ne diffèrent que par degré. Cette parenté nous donnerait ainsi des devoirs de

justice envers les animaux. Ce qui rapproche les deux concepts tient dans l'idée d'un fondement naturel de la parenté (*oikeiotès*) comme de l'appropriation (*oikeiosis*). On a vu en effet les textes stoïciens attribuer à la nature le rôle d'agent de l'appropriation, affiliant un être à lui-même et garantissant qu'il pourvoie à sa conservation. L'hypothèse d'une filiation forte entre l'appropriation stoïcienne et la parenté de Théophraste fait cependant débat parmi les interprètes. La plupart sont davantage enclins à invalider ou au moins à mettre en doute l'hypothèse d'une origine péripatéticienne de l'*oikeiosis*<sup>25</sup>. Un des arguments avancés notamment par Brink pour contester que la parenté de Théophraste soit un jalon important dans l'histoire de l'appropriation tient dans le caractère non réflexif de l'*oikeiotès* : elle désigne un lien objectif, biologique entre deux êtres (deux hommes, deux animaux, l'homme et l'animal) et pas un fait psychologique, un rapport du sujet à lui-même<sup>26</sup>, trait qui constitue, selon plusieurs interprètes, une spécificité de l'*oikeiosis* stoïcienne<sup>27</sup>. La parenté théophrastéenne désigne de plus un apparemment avec un autre être qui peut s'étendre de l'homme à l'animal, tandis que l'*oikeiosis* stoïcienne demeure intraspécifique, comme il ressort des textes de Diogène Laërce et de Cicéron cités plus haut. Enfin la première n'a pas de dimension processuelle ou dynamique à la différence de l'appropriation des stoïciens dont on a vu qu'elle est porteuse d'un mouvement, support d'un développement<sup>28</sup>.

15 L'hypothèse d'un précédent théophrastéen pose plus largement la question de savoir dans quelle mesure les successeurs d'Aristote ont pu jouer un rôle dans la théorie de l'appropriation, en en développant un concept indépendant dont on pourrait trouver trace dans la doxographie d'Arius Didyme (fin du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.). Dans la partie consacrée au résumé de la doctrine éthique des péripatéticiens, on trouve en effet une description de l'*oikeiosis* alors que celle-ci est curieusement absente du résumé concernant l'éthique stoïcienne<sup>29</sup>. Il y a là encore dispute parmi les interprètes sur le statut à accorder à l'idée d'une *oikeiosis* péripatéticienne : s'agit-il d'une doctrine propre, originale, ou d'une élaboration en réponse au stoïcisme, une incorporation *a posteriori* d'un concept récupéré des stoïciens, la discussion sur le premier propre s'étant peu à peu imposée comme le passage obligé de toute éthique chez les philosophes hellénistiques<sup>30</sup> ? Le débat, récurrent depuis l'Antiquité, n'est pas encore tranché.

16 Il semblerait donc, au vu du débat rapidement retracé ici, que ni l'*oikeiotès* de Théophraste ni l'hypothèse d'un concept péripatéticien d'*oikeiosis* développé indépendamment des stoïciens, ne fournissent pour l'instant d'éléments assez substantiels pour y voir des sources indiscutables de l'appropriation stoïcienne.

17 En remontant encore un peu plus haut dans le temps, il nous resterait donc à chercher en direction du corpus de philosophie grecque classique. Ceci requiert de poser le problème de manière différente, en cherchant moins des sources doctrinales que des éléments de construction dont le concept stoïcien aurait pu se ressaisir. Si, comme nous l'avons dit plus haut, le terme d'*oikeiosis* est absent des textes de Platon et d'Aristote, ceux-ci contiennent bon nombre d'occurrences du terme d'*oikeion* dans des contextes où celui-ci n'a pas seulement un sens trivial mais est doté d'une véritable consistance philosophique. Dès lors, le propre (*oikeion*) tel qu'on en trouve l'élaboration dans les corpus platonicien et aristotélicien pourrait-il constituer un jalon digne de considération dans la constitution du concept stoïcien ?

18 Cette hypothèse que nous voudrions défendre se heurte à une double difficulté. La première, d'ordre matériel, tient aux apories de la transmission. Il n'est pas aisé de savoir quels textes de la philosophie classique avaient à disposition les premiers stoïciens, notamment Chrysippe qui semble l'inventeur de la notion d'appropriation<sup>31</sup>. Ce problème se pose plus particulièrement pour les textes d'Aristote en raison du destin pour le moins incertain d'une partie du corpus avant sa redécouverte puis sa réédition par Andronicos de Rhodes au premier siècle avant J.C. Si l'on en croit du moins les récits de Strabon et de Plutarque, l'accès longtemps difficile et limité aux textes et aux idées d'Aristote serait une des raisons de la perte d'influence relativement rapide de la philosophie aristotélicienne après la mort de Théophraste. Ceci a conduit certains interprètes comme Sandbach<sup>32</sup> à nier farouchement toute influence de la pensée comme des textes aristotéliciens sur les stoïciens. La thèse de l'indisponibilité du corpus aristotélicien au début de la période hellénistique s'est vue depuis fortement

relativisée<sup>33</sup>, si bien qu'il est difficile de partager la radicalité de telles conclusions. L'hypothèse d'une transmission est moins difficile à établir pour les textes platoniciens. Outre les divers témoignages selon lesquels Zénon, fondateur du stoïcisme, aurait étudié chez les académiciens Xénocrate et Polémon (cf. DL VII, 2) et aurait écrit contre la *République de Platon* (Plutarque, *De St. Rep.* 8, 1034e), on sait par Plutarque que Chrysippe a eu entre les mains ce même ouvrage qu'il cite d'ailleurs assez précisément<sup>34</sup>. Plutarque rapporte également sa critique de la théorie aristotélicienne de la justice mais au vu de l'argument pointé du doigt<sup>35</sup>, il est difficile d'identifier le passage qu'il aurait en vue et donc de déterminer si sa critique vise directement un des textes que nous connaissons ou plus probablement un traité ou un dialogue perdu d'Aristote sur la justice.

19 À côté de l'obscurité qui entoure la question matérielle de la transmission des textes, la tentative de chercher dans les textes platoniciens ou aristotéliciens traitant du propre (*oikeion*) des linéaments de l'*oikeiosis* stoïcienne soulève une difficulté d'un autre type, qui tient à l'hétérogénéité du régime conceptuel des deux notions. En effet si l'*oikeiosis* est un concept, voire un concept fondamental (*Grundbegriff*)<sup>36</sup> du stoïcisme, il est difficile d'affirmer qu'il en irait de même pour le propre dans les textes pré-hellénistiques. Il s'agit certes d'une notion que l'on rencontre souvent dans les textes de philosophie classique, qui fait partie du vocabulaire philosophique de Platon et d'Aristote. Le terme étant rarement substantivé, le plus souvent utilisé comme adjectif, il est cependant loin d'être aussi nettement articulé, aussi aisément identifiable que les concepts qui nous sont familiers (la vertu, l'opinion, l'âme, etc.). Le statut du propre pourrait être comparé à ce que M. Foucault appelle une « notion araignée » pour désigner la *parrhêsia* dans *Le Gouvernement de soi et des autres*. Il entend par là une notion qui est souvent « utilisée, mentionnée sans être très directement réfléchie et thématifiée comme telle », un « thème qui court d'un système à l'autre, d'une doctrine à l'autre, d'un registre à l'autre, de telle sorte qu'il est assez difficile d'en définir très exactement le sens et d'en repérer l'économie exacte »<sup>37</sup>. Ces remarques nous semblent décrire assez adéquatement le sentiment qu'on peut avoir à regarder fonctionner le propre dans certains textes de Platon et d'Aristote<sup>38</sup>. S'il est difficile d'y voir un concept véritablement constitué dont les déterminations seraient aisément isolables, il ne s'en trouve pas moins jouer un rôle significatif dans des textes éthiques où il est question d'amitié, de justice, de plaisir, contribuant à en construire les concepts.

20 Cette hétérogénéité dans les régimes conceptuels des notions de propre et d'appropriation est toutefois un indice quant à la nature du phénomène que nous voudrions mettre en évidence. Il s'agit moins de suivre les transformations d'un concept constitué que d'isoler et d'analyser certaines configurations du propre dans ces textes de philosophie classique afin d'en dégager la consistance philosophique et d'en mettre au jour les déterminations pertinentes pour comprendre la constitution de l'*oikeiosis* stoïcienne. En se saisissant du vocabulaire du propre pour construire le concept d'appropriation, les stoïciens reprennent un terme déjà doté d'une certaine épaisseur philosophique, dont il peut être fécond d'évaluer la contribution au concept qui en est dérivé. Ce faisant, déterminer la part du propre dans la constitution de l'appropriation permet aussi de ressaisir, par différence, les points précis sur lesquels l'innovation stoïcienne est sensible. Ces difficultés reconnues et ces précautions prises, reste maintenant à voir ce que révèlent les usages philosophiques du propre et quelles en sont les articulations potentiellement pertinentes au regard du concept stoïcien d'appropriation.

### III. Le propre, une notion philosophiquement consistante et sa contribution à la constitution de l'appropriation

21 Cette confrontation entre la manière dont fonctionne le propre dans les textes de philosophie grecque classique et certains des traits constitutifs de l'appropriation stoïcienne ne pourra qu'être limitée dans le cadre de cet article. Elle se fondera sur deux exemples – l'un issu du corpus platonicien, l'autre du corpus aristotélicien – qui nous semblent d'ores et déjà représentatifs d'une élaboration philosophique de l'*oikeion*. Ces deux exemples s'inscrivent au sein d'analyses plus vastes sur l'amitié, ce qui n'est pas insignifiant au regard des questions qui nous occupent, dans la mesure où la *philia* engage une réflexion sur ce qui lie le soi aux autres.

22 Le premier exemple est tiré de l'entretien protreptique entre Socrate et Lysis qui ouvre le dialogue éponyme de Platon. Il se présente comme une réflexion sur le fondement de l'appartenance et de l'attachement : qu'est-ce qui fait qu'une chose nous appartient véritablement ? Qu'est-ce qui est à l'origine de l'attachement d'un être pour un autre ? S'agit-il de l'affection née des liens du sang ou la source du lien affectif est-elle plus essentielle ?

23 Rappelons brièvement le contexte de la discussion : Socrate demande au jeune Lysis pour quelles raisons, s'il est vrai que ses parents l'aiment et veulent faire son bonheur, ils l'empêchent néanmoins de faire ce qu'il veut, de disposer à sa guise du char paternel ou du métier à tisser maternel, préférant, le cas échéant, en confier la direction à un esclave et le priver ainsi de toute liberté d'action dans sa propre maison. Lysis répondant, en enfant sage, qu'il n'a pas encore l'âge (209a), Socrate lui oppose alors que ses parents n'émettent aucune réserve à lui laisser toute liberté dans la lecture, l'écriture ou le jeu de la cithare, cela parce qu'il y dispose déjà une certaine compétence. Suit alors une généralisation par induction typique de la méthode socratique. Son voisin ne ferait pas autrement que son père : il viendra lui confier ses affaires lorsqu'il le jugera compétent en la matière. Les Athéniens n'hésiteront pas non plus à s'en remettre à lui dès qu'il aura le jugement nécessaire, ni même le Grand Roi de Perse qui préférera laisser la cuisson de sa viande à son cuisinier qu'à son fils et qui s'en remettra à Lysis, un étranger, pour soigner les yeux malades de son enfant si Lysis possède la science médicale (209c-210a). Le mouvement de la généralisation opérée par Socrate procède par élargissement du cercle des relations autour du sujet (Lysis) : partant de ce qui est traditionnellement considéré comme proche et comme ami, à savoir la famille, on passe au voisin, aux concitoyens, et enfin au Grand Roi avec lequel la distance sociale, politique, culturelle, ethnique est la plus grande. Le cas imaginaire du Grand Roi qui placerait les avis d'un Lysis savant au-dessus des jugements de son propre fils met même en concurrence deux apparentements, le premier fondé sur les liens du sang (l'affection pour le fils), le second fondé sur le savoir – l'attachement suscité par la compétence, c'est-à-dire la sagesse, amené à triompher du premier. Tout se passe comme si un apparentement naturel (au sens biologique) était supplanté par un autre capable d'éclipser la force des relations familiales en touchant au fondement même de ce qui attache les hommes les uns aux autres : la sagesse et le bénéfice qu'elle procure. La conclusion qu'en tire Socrate est destinée à mettre en évidence le lien entre sagesse, bénéfice et amitié.

**[Socrate]** Voilà donc ce qu'il en est, dis-je, mon cher Lysis : dans les matières où nous sommes avisés [φρόνιμοι], tous sans exception se confieront à nous, Grecs, Barbares, hommes, femmes ; nous y ferons ce que nous voulons et nul ne viendra volontairement nous faire obstacle, au contraire nous serons libres nous-mêmes et en situation de commander aux autres et ces matières seront nôtres [ἡμέτερα] car nous en tirerons profit. Mais là où nous fera défaut l'intelligence, personne ne s'en remettra à nous pour que nous y fassions ce que bon nous semble, au contraire tous nous feront obstacle autant qu'ils peuvent, non seulement ceux qui nous sont étrangers [οὐ μόνον οἱ ἀλλότριοι], mais encore notre père, notre mère et ce qui nous est encore plus proche [οἰκειότερόν<sup>39</sup>] s'il en est, et nous-mêmes nous serons esclaves des autres en ces matières, et elles nous seront étrangères [ἀλλότρια] : car nous n'en retirerons aucun profit. Es-tu d'accord qu'il en va ainsi ? **[Lysis]** – Je suis d'accord. – Est-ce qu'alors nous serons amis [φίλοι] de qui que ce soit et qui que ce soit nous aimera-t-il [φιλήσει] dans les domaines où nous ne sommes d'aucune utilité ? – Certainement pas, dit-il. – Dès lors ton père ne t'aimera pas et nul n'aimera qui que ce soit pour autant qu'il n'est bon à rien. – Il semble que non, dit-il. – Si donc tu deviens sage [σοφός], mon enfant, tous seront des amis pour toi [σοι φίλοι] et tous seront des proches pour toi [σοι οἰκείοι] car tu seras utile et bon.



Sinon, personne ne sera ton ami, ni ton père, ni ta mère, ni tes proches [οἰ οἰκείου].  
Est-il donc possible, Lysis, d'avoir de soi un haut jugement dans les domaines où  
l'on n'a pas encore de jugement [φρονεῖ] ? – Comment serait-ce possible ? dit-il<sup>40</sup>.

24 Ces lignes, en jouant sur l'opposition dialectique *oikeion/allotrion*, confirment l'élargissement du cercle de l'appropriation et le renversement de son sens : l'appropriation naturelle, celle des relations familiales, cède devant un apparentement fondé en raison. La sagesse (ici indiquée indifféremment par le lexique *phronèsis*, *sophia* et *nous*<sup>41</sup>) se révèle la seule source valable de l'appartenance. Elle rend toutes choses nôtres (ἡμέτερά), en opposition avec le caractère étranger (ἀλλότρια) qui résulte de l'absence de sagesse. C'est le caractère bénéfique ou non de la chose qui est la marque de son caractère propre ou étranger, et le bénéfice ou le dommage ne peuvent résulter que d'un savoir ou d'une ignorance de l'usage. Ce savoir de l'usage, c'est ce en quoi précisément consiste la sagesse comme l'ont montré les lignes qui précèdent et comme le développent plus amplement d'autres textes platoniciens<sup>42</sup>. Cette corrélation entre l'appropriation et l'usage fait de la sagesse, origine de tout bénéfice pour soi comme pour autrui, le fondement légitime de la propriété. Le lien de ce qui nous appartient, de ce qui nous est propre avec le bénéfice qu'on en retire annonce un thème repris par les dernières pages du dialogue qui feront explicitement la liaison entre le propre (*oikeion*) et le bien. En effet le court dialogue protreptique cité ici n'est pas le dernier mot du *Lysis* concernant l'*oikeion* : Socrate en approfondira le concept en montrant que le propre se trouve au fondement du désir ; le désir (d'un objet, d'un ami ou d'un amant) est en son fond désir de ce qui nous est propre (221e) et ce qu'on cherche et retrouve en l'autre dans les amitiés authentiques, c'est ce propre dont on a été privé. Aussi est-ce le fait d'être appropriés par nature l'un à l'autre qui lie les amis véritables (222a). Cette dernière élaboration s'achève néanmoins sur une question concernant la nature exacte de ce propre puisque demeure ouvert le problème de savoir s'il doit être identifié au semblable ou au bien. Cette dernière partie met en place, quoique sous forme aporétique, le lien du propre (*oikeion*), du désir, de la nature et du bien, lequel se verra systématisé dans l'appropriation stoïcienne<sup>43</sup>.

25 On remarque ensuite que la sagesse, en faisant toute chose nôtre, non seulement nous approprie les choses dont nous saurons tirer bénéfice, mais par ce biais elle nous approprie aussi aux autres puisque nous leur serons utiles et que nous serons recherchés par eux. Le propre, lorsqu'il est fondé en raison, est le lieu d'une mise en relation avec les autres sans limite d'extension aucune puisqu'elle va jusqu'au Grand Roi. La sagesse est donc ce qui nous approprie les choses et les autres en suscitant leur attachement. Dans cette double direction de l'appropriation par la sagesse, vers soi et vers les autres, il semble qu'on ait affaire à quelque chose qui sera réinvesti par le concept stoïcien d'appropriation doué de deux faces ou deux directions. À l'opposé, le manque de savoir nous coupe d'autrui puisque même nos familiers se détournent de nous ; il nous coupe aussi de nous-mêmes puisque rien ne nous sera profitable. À la double appropriation fondée sur la sagesse répond, en symétrique, la double aliénation née de l'absence de raison. On trouve un parallèle éclairant de cette appropriation universelle conférée par la sagesse et de l'aliénation universelle qui en est le symétrique dans une citation de Chrysippe rapportée par Plutarque :

Aux gens sans valeur [Τοῖς φαύλοις], d'après Chrysippe, il n'est rien qui soit profitable, et l'homme sans valeur n'a ni l'usage ni le besoin d'aucune chose. (...) Dans le passage ci-après, il dit que rien n'est approprié [οἰκείον] ni adéquat pour l'homme sans valeur [τῷ φαύλῳ] : 'de la même façon, pour l'homme de qualité, il n'est rien qui lui soit étranger [ἀλλότριον], tandis que pour l'homme sans valeur, rien ne lui est approprié [οἰκείον] puisque, de ces deux espèces de choses, celle-ci est bonne et celle-là mauvaise<sup>44</sup>.

26 L'analyse à visée protreptique de Socrate dans ces premières pages du *Lysis* structure assez précisément l'articulation entre le propre, l'usage et la sagesse, dans une configuration dont on peut trouver des échos sous une forme systématisée et radicalisée dans le stoïcisme. On sait par ailleurs que les stoïciens se réclament de la tradition socratique dont ils reprennent et durcissent les thèses (à commencer par celle de l'identité entre vertu et bonheur)<sup>45</sup> : on trouvera chez les stoïciens nombre

d'affirmations présentant le sage comme universellement compétent, faisant tout bien, sachant tout faire. L'idée que l'appropriation s'exprime dans l'usage<sup>46</sup> est quelque chose qui se trouve développé et considérablement étendu par le stoïcisme : on la retrouve en effet à tous les niveaux de l'appropriation, non seulement chez le sage, mais déjà au premier stade de l'appropriation, celui qui se manifeste chez l'animal dans l'usage de ses membres ou de ses défenses naturelles. En effet c'est ainsi que Sénèque dans la *Lettre à Lucilius* 121 ou Hiéroclès dans les *Éléments d'éthique* prouvent l'appropriation d'un animal à lui-même.

27 Le lien qu'on peut faire entre notre texte du *Lysis* et l'appropriation stoïcienne concerne bien entendu le dernier stade de l'appropriation, celui de la sagesse acquise et de la vertu conquise. Leur acquisition a permis d'étendre et d'universaliser une appropriation initialement dirigée vers les seuls objets nécessaires à la conversation de l'être. L'appropriation dont parle Socrate correspondrait ainsi à la forme ultime de l'*oikeiosis* stoïcienne, transformée par la pleine possession et l'entier usage de la rationalité. Les échos qu'on peut repérer entre ce petit protreptique du *Lysis* et certains traits de l'*oikeiosis* ne doivent donc pas faire oublier les différences. Dans le texte platonicien, on a bien passage d'un propre à un autre, dépassement d'un apparentement de fait, donné dans des relations familiales et sociales contingentes, par une appropriation fondée en raison, celle-ci indéfectible et fondatrice d'une légitime affection. Ce passage d'une appropriation donnée à une appropriation véritable et inconditionnelle, celle de la sagesse, va de pair avec la critique ou du moins la relativisation des liens familiaux sous-entendue dans ces lignes : Lysis se croit aimé de ses parents mais qu'en est-il vraiment ? Et s'ils l'aiment, est-ce pour les bonnes raisons ? La conclusion semble impliquer une mise à distance des relations d'apparentement données, simplement biologiques et sociales, au profit d'un apparentement rationnel et réfléchi<sup>47</sup>. Le propre initial doit être dépassé, pour ne pas dire congédié au profit de celui qui est véritablement fondé en nature, c'est-à-dire en raison. Les textes stoïciens mettent eux davantage l'accent sur ce que le passage de l'appropriation primordiale à sa forme ultime atteinte par le sage comporte de continuité en dépit du saut qualitatif impliqué. De cette continuité, la « nature » est justement le garant : le dépassement n'y est pas détachement, la première appropriation, naturelle, spontanée, a aussi sa rationalité puisque la nature en est l'artisan même si le développement des facultés rationnelles de l'être humain conduira à lui trouver d'autres objets.

28 Le deuxième exemple d'une configuration élaborant certaines déterminations du propre repérables, quoique sous une forme plus systématique, dans l'appropriation stoïcienne se trouve dans un texte relatif lui aussi à l'amitié. Il s'agit des passages où Aristote s'essaie à rendre raison du plaisir particulier que nous prenons à ce qui nous est propre, et cela en vue d'expliquer certaines propriétés, parfois paradoxales, de nos affections. L'élucidation de ce plaisir est un élément important dans la doctrine aristotélicienne de l'amitié puisqu'il doit entre autres rendre compte du fait que le vertueux prenne plaisir aux actions vertueuses de l'ami, son *alter ego* dans la vertu, dont les actions lui procurent une jouissance analogue à celle née de ses propres actions et qui est donc de l'ordre d'un plaisir du propre (cf. *Éthique à Nicomaque* VIII 4, 1156b15-17 ; IX 9, 1169b30-1170a4). Pour mener à bien cette argumentation complexe, dans le détail de laquelle on ne rentrera pas ici, Aristote doit d'abord s'attacher à élucider le plaisir du propre. Ce dernier fait partie de ces données de la nature humaine si primitives qu'elles sembleraient devoir être constatées plus qu'expliquées. Quelques passages entreprennent cependant de dégager le trait commun aux différentes figures que peut prendre ce propre auquel nous tenons tant : nos enfants, nos « possessions », nos œuvres, bref tout ce qui porte peu ou prou notre marque. Ces figures se trouvent rassemblées au chapitre IX 7 de l'*Éthique à Nicomaque* qui s'attache à débrouiller les paradoxes de la bienfaisance et à rendre raison d'une étrange dissymétrie dans l'affection. Pour expliquer une affection qui va à contre-courant de l'ordre attendu de la reconnaissance, à savoir le fait paradoxal que les bienfaiteurs aiment mieux leurs obligés que les obligés n'aiment leurs bienfaiteurs, Aristote développe un parallèle entre trois relations, également dissymétriques, au centre desquelles se trouve la notion et la question du propre (*oikeion*)

En fait, le cas est exactement le même chez les artistes (a) : ils ont tous plus d'amour pour leur œuvre propre [οἰκειὸν ἔργον] qu'ils n'en recevraient de celle-ci si elle devenait animée. Peut-être ce sentiment se rencontre-t-il surtout chez les poètes qui ont une affection excessive pour leurs propres productions [τὰ οἰκεία ποιήματα] et les chérissent comme leurs enfants [στέργοντες ὡσπερ τέκνα] (b). Le cas des bienfaiteurs (c) ressemble ainsi à celui de l'artiste : l'être qui a reçu du bien d'eux est leur ouvrage, et par suite ils l'aiment plus que l'ouvrage n'aime celui qui l'a fait. La raison en est que l'existence est pour tout être objet de préférence et d'amour [τὸ εἶναι πᾶσιν αἰρετὸν καὶ φιλητόν], et que nous existons par un acte (par le fait de vivre et d'agir), et que l'œuvre est en un sens son producteur en acte ; et dès lors, le producteur chérit son œuvre parce qu'il chérit aussi l'existence. Et cela est naturel, car ce que l'agent est en puissance, son œuvre l'exprime en acte<sup>48</sup>.

- 29 Ce texte est construit sur une comparaison à plusieurs niveaux : le cas des bienfaiteurs (c) est comparé à celui des artistes (a) lui-même pris dans une comparaison avec la relation parent-enfant (b). Commençons par ce dernier cas (b). Aristote explique que les parents aiment davantage leurs enfants qu'ils n'en sont aimés, alors même que ce sont les enfants qui leur sont redevables de ce bienfait incommensurable qu'est l'existence et devraient en conséquence aimer plus qu'ils ne sont aimés.

Les parents, en effet, chérissent leurs enfants comme étant quelque chose d'eux-mêmes [στέργουσι τὰ τέκνα ὡς ἑαυτῶν τι ὄντα], et les enfants leurs parents comme étant quelque chose d'où ils procèdent. Or, d'une part, les parents savent mieux [μᾶλλον δ' ἴσασιν] que leur progéniture vient d'eux-mêmes que les enfants ne savent qu'ils viennent de leurs parents et, d'autre part, il y a appropriation plus étroite [μᾶλλον συνωκείωται] du principe d'existence à l'égard de l'être engendré que de l'être engendré à l'égard de la cause fabricatrice car ce qui procède d'une chose est approprié [οἰκειὸν] à la chose dont il sort (une dent, par exemple, un cheveu, n'importe quoi, à son possesseur), et nullement le principe d'existence à ce qu'il a produit, ou du moins à un plus faible degré. Et l'affection des parents l'emporte encore en longueur de temps : les parents chérissent leurs enfants aussitôt nés, alors que ceux-ci n'aiment leurs parents qu'au bout d'un certain temps, quand ils ont acquis intelligence ou du moins perception. Ces considérations montrent clairement aussi pour quelles raisons l'amour de la mère est plus fort que celui du père<sup>49</sup>.

- 30 Le sentiment d'appartenance et l'affection qui en résulte ne sont pas exactement symétriques : il est plus grand dans le cas des parents qui ont davantage la conscience du propre. Si cette conscience est plus vive, cela tient non seulement à la question de la durée mais plus fondamentalement à ce que les enfants sont pour les parents comme quelque chose d'eux-mêmes, comme d'autres soi mais séparés<sup>50</sup>. Or s'ils ont une conscience plus aiguë de leur appropriation à leur progéniture, c'est que dans leur cas un acte, une activité se trouve à l'origine de la relation d'appartenance, et non dans celui des enfants. Le supplément d'affection chez les parents, qui chez les mères gagne encore en vivacité, prend en effet racine dans cette activité qui est à l'origine du sentiment du propre. Aristote nous dira en effet à la fin du chapitre IX 7 (1168a24-27) que les mères aiment davantage leurs enfants (que les pères) parce que l'enfantement est plus pénible et qu'elles savent ainsi mieux qu'ils sont leur œuvre<sup>51</sup>. Le cas de la relation parent-enfant nous apprend donc que l'attachement naît du propre, du sentiment que quelque chose est à soi ou soi parce qu'il provient de soi. Il nous apprend aussi que cette conscience est fonction de l'activité des parties en jeu : le parent est l'agent de la procréation quand l'enfant n'en est que le produit.
- 31 Cette conscience de l'activité, décisive pour expliquer le sentiment du propre, se vérifie également dans le cas des artistes (a). Si ces derniers aiment ce qui est leur œuvre, si leurs poèmes sont pour eux aussi chers que des enfants, c'est qu'ils ont le sentiment d'exister à travers eux parce qu'ils sont d'une certaine manière en acte. En effet à la racine du plaisir se trouve justement le fait d'être<sup>52</sup>. Aussi aime-t-on se savoir ou se sentir exister, y compris à travers les œuvres qui sont le rappel de notre activité. Le cas des richesses, autre objet qui cristallise et exacerbe les affections humaines, évoqué quelques lignes plus loin (IX 7, 1168a 21-23), confirme, s'il en était besoin, le lien entre le propre et le sentiment de son activité. L'attachement qu'elles suscitent et la réticence que nous manifestons à nous en séparer ne se réduisent pas à un penchant

qu'on qualifierait trivialement de matérialiste, elles mettent en jeu quelque chose de plus profond. Aristote le souligne à l'occasion de l'analyse consacrée à la libéralité :

Du reste, il est plus facile de ne pas prendre que de donner, car on se défait moins facilement de son propre bien [τὸ γὰρ οἰκεῖον] qu'on ne s'abstient, de prendre ce qui appartient à un autre. Et ceux qui sont appelés libéraux sont ceux qui donnent<sup>53</sup>.

32 Et si, ajoute-t-il plus loin, sont d'ordinaire plus libéraux ceux dont la richesse est héritée plutôt qu'acquise, c'est, entre autres raisons, parce que l'attachement au propre est chez eux un frein moins puissant étant donné que leurs possessions n'est pas le produit de leur activité<sup>54</sup>. Le propre au sens de ce que nous possédons, ce qui est nôtre a pour nous d'autant plus de valeur que nous avons conscience qu'il s'agit du résultat de notre activité. Le cas des bienfaiteurs (c), quoique moins intuitif de prime abord que les autres termes de la comparaison, relève de la même logique. À travers l'obligé, en la personne duquel subsiste donc le souvenir de la bonne action, le bienfaiteur existe en acte, ce qui explique que l'obligé soit pour lui objet d'agrément et d'affection (1168a5-19).

33 Les cas parallèles des poètes, des parents et des bienfaiteurs semblent donc converger vers une même thèse : au fond de l'amour que les êtres humains ont pour ce qui leur est propre (œuvre, enfant, action) gît la conscience de leur œuvre (*ergon*), qui les reconduit à leur être en acte. Ce parcours des différentes figures que revêt le propre permet de saisir l'origine de l'attachement qu'il suscite : il va bien au-delà d'un simple et vulgaire instinct de possession, ayant bien davantage à voir avec une forme de conscience de soi<sup>55</sup>. À travers ce qui nous est propre, on perçoit quelque chose de soi et c'est cette perception qui est source de plaisir. L'élucidation aristotélicienne du plaisir du propre et de l'intensité de l'attachement qu'il suscite met en lumière la saisie de soi sous-jacente au sentiment du propre. Ainsi la dimension de réflexivité inhérente à l'*oikeiosis* dans laquelle on a vu, non sans raison, un trait paradoxal et original du concept stoïcien<sup>56</sup> pourrait-elle trouver des précédents dans le traitement aristotélicien du propre. La manière dont Aristote l'utilise dans son élucidation de l'amitié met en évidence des déterminations dont on retrouve la trace dans l'appropriation stoïcienne. En effet, les stoïciens placent la perception et la saisie de soi au cœur de l'*oikeiosis*, comme en témoignent non seulement la caractérisation de Plutarque citée en ouverture de ces pages mais aussi le développement approfondi et détaillé de cette thèse qu'en donne le stoïcien du deuxième siècle après J.C. Hiéroclès. Le stoïcisme pousse très loin l'élaboration et l'extension donnée à cette perception de soi inhérente à l'appropriation – en l'attribuant aux jeunes enfants et aux animaux, en l'illustrant par de multiples preuves empiriques de l'usage de son corps, en s'efforçant d'en démontrer la continuité et l'innéité, ce dont l'œuvre de Hiéroclès offre le témoignage. La première partie de ses *Éléments d'Éthique* est ainsi consacrée à défendre l'idée que l'appropriation enveloppe une perception de soi, ce dont Hiéroclès fournit de nombreux indices tirés en particulier de l'observation des conduites animales et humaines. Le deuxième temps de la démonstration et de la description du mécanisme de l'appropriation consiste à montrer que cette perception de soi immanente à l'appropriation va de pair avec une affection pour soi-même, un souci de soi (cf. VI 25-53). Cet attachement se manifeste par le fait que tout animal, même le plus insignifiant, est passionnément attaché à tout ce qui contribue à sa survie (cf. VI, 55-VII, 5) et que la force de cet amour de soi surmonte même le dégoût que devraient inspirer des blessures répugnantes ou nauséabondes, et cela parce qu'elles sont nôtres (VII, 20). Hiéroclès donne aussi pour preuve de cette relation affective à soi les pleurs du petit enfant lorsqu'il est dans le noir et dans le silence, pleurs qu'il analyse comme la panique suscitée par la représentation de son anéantissement :

C'est par nature, me semble-t-il, que les jeunes enfants ne tolèrent pas facilement d'être enfermés dans des chambres obscures où aucun bruit de voix ne peut pénétrer. Car ils tendent leurs organes sensoriels, et cependant ne peuvent rien entendre ni voir ; ils en retirent l'impression de leur propre destruction, et c'est pourquoi ils sont malheureux<sup>57</sup>.

- 34 Ce désarroi naît en effet de l'impossibilité de faire usage de ses sens sachant que la perception de soi est toujours enveloppée dans la perception d'un objet extérieur suivant Hiéroclès (cf. VI 1-9). Dans le noir et dans le silence, le petit enfant n'aurait donc plus moyen de se percevoir en saisissant d'autres objets, d'où la détresse de se sentir disparaître. Tout se passe comme si la perception de soi se voyait paralysée par l'impossibilité de l'activité, en l'occurrence celle de ses organes sensoriels. Si la configuration aristotélicienne reconduisant l'attachement à ce qui nous est propre à une forme de saisie de soi à travers son activité ou ce qui en est le produit est de portée plus limitée, il n'est pas insignifiant de voir s'y élaborer le lien entre saisie de soi et activité par le truchement d'une réflexion sur les raisons de l'attachement au propre.
- 35 Les textes aristotéliciens qui permettent de dégager ce qui est à la racine de notre attachement au propre s'intéressent à des conduites ordinaires qui ne sont pas immédiatement réfléchies : les parents ne se demandent pas pourquoi ils aiment leurs enfants, pas plus qu'on ne s'interroge habituellement sur ce qui nous attache à nos biens, rendant parfois leur don si difficile et leur perte si désagréable. Aristote met ainsi en lumière le noyau de conscience de soi que dissimule le lien puissant qui nous arrime à ce qui nous est propre : ce noyau, quoiqu'il soit loin d'être clairement présent à notre esprit dans l'ordinaire de nos vies, est cependant le fait de consciences adultes, d'individus dont la raison est pleinement développée et dont l'être, achevé, s'exprime dans leurs diverses activités (productives, reproductives, morales). L'originalité de l'analyse stoïcienne liant attachement au propre et perception de soi dans le mécanisme de l'appropriation demeure, quant à elle, dans le fait de reculer ce lien en le plaçant à l'origine même du développement de l'être, en le repérant déjà à l'œuvre chez l'animal et le tout jeune enfant.

## Conclusion

- 36 Ces deux exemples du traitement de l'*oikeion* à l'intérieur des réflexions platonicienne et aristotélicienne sur des problèmes éthiques attendant à la *philia* (le fondement du lien d'amitié, l'origine des possibles dissymétries de l'affection) offrent des parallèles avec les éléments constitutifs de l'*oikeiosis* qui nous semblent assez élaborés pour être véritablement signifiants. Leur intérêt nous paraît résider dans ce qu'ils révèlent sur le propre, en dévoilant la consistance philosophique d'une notion dont les stoïciens sont venus se saisir. L'*oikeion* en effet s'avère suffisamment articulé, se révèle pris dans un réseau conceptuel assez déterminé pour éclairer les développements qu'y apporte le concept stoïcien d'appropriation : le lien entre le propre, l'usage et la sagesse, la relation entre saisie de soi et attachement au propre sont autant de traits pertinents pour comprendre sur quel fond prend appui l'*oikeiosis*. S'il ne faut pas minimiser la différence de statut entre l'appropriation stoïcienne dont on a commencé par rappeler la complexité et cette « notion araignée », ce concept inchoatif qu'est encore l'*oikeion* dans les textes platoniciens et aristotéliciens, l'usage qui en est fait dans ces textes en révèle des articulations théoriques qui peuvent aider à comprendre, sinon historiquement du moins philosophiquement, à partir de quoi s'est construite l'appropriation.
- 37 Il ressort de cet examen que mettre en évidence l'épaisseur philosophique du propre ne signifie nullement mettre en question l'originalité de la doctrine stoïcienne mais permet en revanche de repérer certains des points précis où se lit son innovation conceptuelle. À la lumière des deux exemples étudiés, celle-ci apparaît notamment dans l'extension en amont du phénomène de l'appropriation qui lui confère un caractère immédiat, originaire et universel. En l'appliquant au monde animal et à la petite enfance, les stoïciens donnent une considérable extension à l'attachement au propre et à la perception de soi qui y est sous-jacente. Ils confèrent du même coup à l'appropriation une dimension processuelle et continue en lui faisant guider et accompagner le développement de l'être – ce qu'on ne trouve pas dans les textes de Platon et d'Aristote que nous avons examinés. En forgeant le concept d'*oikeiosis*, les stoïciens ne se saisissent pas simplement d'un vocabulaire et de son réseau sémantique ; ils récupèrent

aussi certaines constellations conceptuelles élaborées localement, auxquelles ils apportent systématisation et développement. Faire l'hypothèse d'un voyage des idées allant du propre à l'appropriation, ce n'est donc certainement pas dénier à son point d'arrivée ce qu'il comporte d'originalité. C'est bien plutôt mettre en évidence que dans le domaine des concepts, l'invention est peut-être moins création *ex nihilo* que mise au jour d'éléments passés inaperçus, déploiement de possibilités restées latentes.

---

## Bibliographie

Algra, K., « The mechanism of social appropriation and its role in hellenistic ethics », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXV, 2003, p. 265-296.

Arnim, H. v., *Arius Didymus' Abriss der peripatetischen Ethik, Sitzungsberichte der Vienna Academy*, Wien-Leipzig, 1926.

Bénatouïl, T., *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006.

Barnes, J., « Roman Aristotle », dans J. Barnes et M. Griffith (ed.), *Philosophia Togata II*, Oxford, Oxford University Press, p. 1-69.

Brink, C. O., « *Oikeiosis* and *Oikeiôtês*: Theophrastus and Zeno on Nature in moral theory », *Phronesis* 1, 1956, p. 123-145.

Brunschwig, J., « L'argument des berceaux », *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, P.U.F., 1995, p. 69-112.

Dirlmeier, F., *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts, Philologus*, Supplement vol. 30, 1, 1937.

Dixsaut, M., « Des multiples sens de la *phronèsis* dans les Dialogues de Platon », dans D. Lories & L. Rizzerio (éds.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronèsis*, Paris, Vrin, 2008, p. 123-144.

Foucault, M., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, F. Gros (éd.), Paris, Gallimard/Le seuil, 2008.

Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1985.

Gonzalez F., « Socrates on loving one's own : a conception of *philia* radically transformed », *Classical Philology*, 95, 2000, p. 379-398.

Görgemanns, H., « *Oikeiosis* in Arius Didymus », dans W.W. Fortenbaugh (ed.), *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, New Brunswick N.J., Transaction books, 1983, p. 175-189.

Ildefonse, F., « La psychologie de l'action : représentation, impulsion, assentiment », dans M.-O. Goulet-Cazé (dir.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Vrin, 2011, p. 1-71.

Inwood, B., « L'*oikeiôsis* sociale chez Epictète », dans K. Algra, P. van der Horst, D. Runia (eds.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Leiden, Brill, 1996, p. 243-64.

Inwood, B., « The Two Forms of *Oikeiosis* in Arius and the Stoa », dans W.W. Fortenbaugh (ed.), *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, New Brunswick N.J., Transaction books, 1983, p. 190-201.

Kerferd, G.B., « The search for personal identity in Stoic thought », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 55, 1972, p. 177-196.  
DOI : 10.7227/BJRL.55.1.8

Kühn, W., « L'attachement à soi et aux autres », dans M.-O. Goulet-Cazé (dir.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Vrin, 2011, p. 237-366.

Laurand, V., *La politique stoïcienne*, Paris, P.U.F, 2005.  
DOI : 10.3917/puf.laura.2005.01

Lévy, C., *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome, 1992.

Long, A., « Socrates in Hellenistic Philosophy », *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 38, 1, 1988, p. 150-171.  
DOI : 10.1017/S0009838800031360

Long, A. et D. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, vol. II, traduction J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF- Flammarion, 2001.

Magnaldi, G., *L'oikeiosis peripatetica in Ario Didimo e nel 'De Finibus' di Cicerone*, Firenze, Le Lettere 1991.

McCabe, M. M., « Extend or identify : two Stoic accounts of altruism », dans R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics. Themes from the work of Richard Sorabji*, Oxford, O.U.P., 2005, p. 413-443.

Pohlenz, M., « Grundfragen der stoischen Philosophie », *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1940.

Ramelli, I., *Hierocles the Stoic : Elements of ethics, fragments and excerpts*, translated by D. Konstan, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009.

Sandbach, F., *Aristotle and the Stoics*, Cambridge Philosophical Society, Supplementary vol. 10, 1985.

Schönrich, G., « Oikeiosis – zur Aktualität eines stoischen Grundbegriffs », *Philosophisches Jahrbuch*, 1989, p. 34-51.

Sharples, R., *Peripatetic Philosophy 200BC to AD 200. An introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Stevens, A., « L'apparition de la conscience dans le *De Anima* et d'autres œuvres d'Aristote », dans G. Van Riel & P. Destrée (eds.), *Ancient perspectives on Aristotle's De Anima*, Leuven University Press, 2009, p. 35-48.

Striker, G., « The role of *oikeiosis* in Stoic ethics », *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, C. U. P., 1996, p. 281-297. (1996a)

Striker, G., « Plato's Socrates and the Stoics », *ibid.*, p. 316-324. (1996b)

Viano, C., « L'Épitomè de l'éthique stoïcienne d'Arius Didyme », dans G. Romeyer Dherbey et J.-B. Gourinat (dirs.), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 335-355.

---

## Notes

1 Voir l'entrée οἰκείος (III.2) du Liddell-Scott-Jones.

2 Voir par exemple *Éthique à Eudème* I, 1, 1214a13-14 ; I, 3, 1215a4-5, *Éthique à Nicomaque* I, 4, 1096b31 ; I, 7, 1098a29, etc.

3 Le terme d'appropriation est la traduction française la plus courante du grec *oikeiosis*. « Attachement » est aussi proposé (cf. Kühn, 2011) et bien souvent les interprètes choisissent de simplement translittérer le terme grec. La dimension affective du propre est un aspect important de l'*oikeiosis* stoïcienne, malheureusement occulté par la traduction par appropriation, comme le notent Long et Sedley (2001) p. 411.

4 Plutarque, *De Stoicorum repugnantibus*, 12, 1038c (SVF II 724) : ἡ γὰρ οἰκειώσις αἰσθησις ὄικε τοῦ οἰκείου καὶ ἀντίληψις εἶναι.

5 En supprimant la négation οὐκ avant οἰκειώσαι comme le propose Zeller.

6 Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* VII, 85-86 (SVF III 178, LS 57A) cité dans la traduction de Long et Sedley eux-mêmes traduits par Brunschwig et Pellegrin (référence dorénavant abrégée en LS).

7 Cf. Cicéron, *Académiques*, II §38 : « de même qu'il est impossible à l'être animé de ne pas tendre vers ce qui lui paraît approprié à sa nature [*ad commodatum ad naturam*] (*oikeion* est le terme grec), de même il lui est impossible de ne pas approuver ce qui se présente avec évidence » (trad. J. Kany-Turpin, Paris, GF, 2010). Voir aussi les témoignages de Plutarque, *Adv. Col.* 26, 1122b7-d5 et de Cicéron, *Académiques* II §24-25 cités par F. Ildefonse (2011), p. 40 et suivantes. Nous renvoyons à ses analyses pour une explication détaillée de la psychologie sous-jacente à cette séquence.

8 Comme le note T. Bénatouïl (2006), p. 27. Voir ainsi les lignes 85.5-86.4 de Diogène Laërce, le §16 du *De Finibus* III : « Ceux dont je partage les vues soutiennent que dès qu'un être vivant est né – car c'est de là qu'il faut partir – il est approprié à lui-même [*ipsum sibi conciliari*] et conduit à se conserver lui-même [*commendari ad se conservandum*], à aimer sa propre constitution et les choses qui conservent cette constitution, à être étranger à sa mort [*alienari autem ab interitu*] et aux choses qui paraissent mener à la mort. Ils prouvent qu'il en est ainsi à partir du fait que avant que le plaisir ou la douleur les ait affectés, les enfants recherchent ce qui les conserve et rejettent l'opposé, chose qui n'arriverait pas à moins qu'ils n'aiment leur propre constitution et qu'ils ne craignent la mort. Mais il ne peut se faire qu'ils désirent quoi que ce soit à moins qu'ils n'aient le sens d'eux-mêmes [*sensum sui*] et que par là-même ils ne s'aiment eux-mêmes. Par où l'on voit que le principe a été tiré de l'amour de soi. » (trad. J. Brunschwig *art. cit.* p. 90). Également Sénèque, *Lettre 121*, 7-9 (LS 57B) : « C'est si peu la crainte de la souffrance qui les amène à [mouvoir leurs membres de manière appropriée] qu'ils s'efforcent d'accomplir leur mouvement naturel même si la souffrance s'y oppose. Ainsi l'enfant qui essaie de se tenir debout et qui s'habitue à se porter lui-même, dès qu'il se met à éprouver ses forces, il tombe, et, en pleurant, chaque fois il se relève, jusqu'à ce qu'il se soit exercé au travers de la souffrance à faire ce que la nature exige. »

9 « L'argument des berceaux », *Études sur les philosophies hellénistiques. épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, P.U.F., 1995, p. 69-112.

10 Cf. *Lettre à Ménécée*, § 129 : « Donc, tout plaisir, parce qu'il a une nature appropriée [διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκειάν] est un bien » (trad. J.-F. Balaudé, Paris, Livre de Poche, 1994) et Cicéron, *De Finibus* I, 30-31 (LS 21A) : « tout animal, dès sa naissance, recherche le plaisir et en jouit comme

du plus grand des biens, alors qu'il repousse la douleur comme le plus grand des maux et l'évite dans la mesure du possible. Et il agit ainsi quand il n'est pas encore corrompu, suivant le jugement pur et sain de la nature elle-même. (...) Mais que perçoit-elle et que juge-t-elle, si ce n'est le plaisir et la douleur, sur la base desquels elle recherche ou évite quoi que ce soit ? »

11 La distinction entre le soi et la constitution comme premier objet de l'appropriation, faite par certains stoïciens d'après le témoignage d'Alexandre d'Aphrodise (*Mantissa* 150.29-32), peut apparaître problématique. Cette difficulté est soulevée et résolue par Sénèque dans la *Lettre à Lucilius* 121. Sur le soi comme premier propre et sur le caractère originaire de la perception des parties de son corps, de ses forces et faiblesses par l'animal, voir les preuves données par Hiéroclès en I, 35-III, 55 des *Éléments d'Éthique*.

12 Les lignes précédentes ont précisé que la nature gouverne les animaux et les plantes, ces dernières sans impulsion ni sensation, lesquelles sont les caractéristiques de l'animal.

13 Diogène Laërce VII, 86-87, LS 57A-63C.

14 « The role of *oikeiosis* in Stoic ethics », *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, C. U. P., 1996, p. 281-297.

15 Cf. F. Ildefonse (2011), p. 70 : « la raison intervient comme l'instance qui travaille sur les représentations, élabore les impulsions et fait passer une distance dans ce qui était préalablement adhésion immédiate, conforme à la nature. C'est cette distance qui distingue entre une simple conformité à la nature et un accord en raison avec la nature. »

16 Cicéron *De Finibus* III 21, LS 59D.

17 Cette forme ou dimension sociale de l'*oikeiosis* est exposée notamment dans Cicéron *De Leg.* I 15, 43. *De Fin.* III 62-68 LS 57F, *De Off.* I 12 ; Porphyre *De l'abstinence* III 19 ; Plutarque, *De sollertia animalium* 962a ; Hiéroclès dans Stobée *Ecogl.* IV 671,7 - 673,11 LS 57G. Sur le problème de son articulation à l'*oikeiosis* à soi-même, nous renvoyons, outre l'article de G. Striker (1996a) déjà cité, notamment à S. G. Pembroke (1971), B. Inwood (1983, 1996), K. Algra (2003), V. Laurant (2005), W. Kühn (2011).

18 Cicéron, *De Officiis*, I 11-12, trad. E. Bréhier dans E. Bréhier, P.-M. Schuhl, *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1962 très légèrement modifiée.

19 Cf. Cicéron, *De Finibus* III 62 ; Hiéroclès dans Stobée *Ecogl.* IV 671,7-673,11 LS 57G.

20 Que l'appropriation ait deux fonctions ou deux directions (vers soi, vers les autres) semble attesté par un témoignage polémique de Plutarque (*De St. Rep.* 12, 1038b LS 57E, cité *infra* n. 51). L'attachement à sa progéniture dérive de l'attachement à soi et ce même attachement est censé faire partie, voire être à la base, de l'explication stoïcienne de la justice. Voir sur ce point Inwood (1983) p. 196. Nous reviendrons dans notre dernière partie sur ce texte auquel l'éthique aristotélicienne offre d'intéressants antécédents.

21 V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1985

22 Comme s'en plaint Plutarque (cf. *De St. Rep.* 12, 1038b).

23 La contestation de cette paternité en faveur d'une origine académico-péripatéticienne du concept remonte à la polémique initiée par Carnéade et relayée par Antiochus d'Ascalon dont on trouve la trace dans les livres IV et V du *De Finibus* de Cicéron. Zénon, en morale comme ailleurs, quoiqu'il en dise, se serait contenté sur bien des points de reprendre la doctrine de l'Ancienne Académie et du Péripatos (Platon et ses successeurs que sont Speusippe, Aristote, Xénocrate, Polémon et Théophraste, *De Fin.* IV 3, V 7) malgré ses prétentions d'originalité. Cf. *De Finibus* IV 19, 25 ; V 24, 74. Une synthèse des débats antiques et modernes se trouve dans C. Lévy (1992), p. 378-387.

24 Cf. Kerferd (1972), p. 181-184.

25 Pour les tenants (nettement minoritaires) d'une origine péripatéticienne de l'*oikeiosis*, cf. Arnim (1926), Dirlmeier (1937), et plus récemment Magnaldi (1991) ; pour ses adversaires Pohlenz (1940), Brink (1956) et bien d'autres à leur suite.

26 Cf. Brink (1940) p. 140.

27 Cf. Kerferd (1972), Görgemanns (1983) p. 183.

28 Sur ces deux arguments, voir Görgemanns (1983) p. 182.

29 Sur le résumé de l'éthique stoïcienne dans Arius Didyme, voir C. Viano (2005). Sur la partie péripatéticienne, voir Görgemanns (1983) et Sharples (2010), p. 111-133.

30 Sur l'importance du premier propre (πρώτον οἰκειον) dans les débats philosophiques à l'époque hellénistique, voir le témoignage d'Alexandre d'Aphrodise en *Mantissa* §17, 150.20-151.3. Sur l'*oikeiosis* devenue lieu commun des écoles philosophiques, voir le *Commentaire anonyme du Théétète* VII 20-23 qui la qualifie de πολυθούλητον, c'est-à-dire bien connue, rebattue.

31 Nous laissons de côté la question de savoir si l'*oikeiosis* était déjà présente chez Zénon (un fragment de Porphyre pourrait le laisser penser, encore qu'il mentionne « les disciples de Zénon [οἱ ἀπὸ Ζήνωνος] » et non Zénon lui-même, cf. *De l'Abst.* III 19, 13), ou si elle est forgée plus tard, par Chrysippe, le premier à qui le concept est directement rapporté d'après les textes dont nous disposons. Un aperçu des discussions se trouve dans Ramelli (2009), p. XXXIV-XXXIX.



32 F. Sandbach, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge Philosophical Society, Supplementary vol. 10, 1985.

33 Voir Barnes (1997), en particulier la section « The Hellenistic Peripatos », p. 14-16. Ses pages 57-59 montrent notamment, à partir du témoignage de Cicéron (*De Fin.* V 12), qu'au moins deux traités éthiques dont l'un portant le titre d'« *Éthique Nicomachéenne* » (même sans correspondre exactement à l'ouvrage que nous connaissons sous ce nom) étaient en circulation avant l'édition d'Andronicos. Une vue d'ensemble des principaux témoignages concernant la supposée redécouverte des œuvres d'Aristote se trouve dans Sharples (2010) p. 24-30.

34 Voir la caractérisation de l'injustice comme désaccord et ruine de l'âme (*De St. Rep.* 16, 1041b-c), ou encore la critique des opinions de Céphale (*De St. Rep.* 15, 1040a-b).

35 Plutarque, cité ici et ci-après dans la traduction de D. Babut, Paris, Les Belles Lettres, 2004, *De St. Rep.* 15, 1040e : « Il nie, dans l'argumentation qu'il oppose à Aristote sur la justice, que ce dernier ait raison de dire que si le plaisir est une fin, c'en est fait, certes, de la justice, mais aussi, en même temps que de la justice, de chacune des autres vertus ».

36 Cf. G. Schönrich (1989).

37 Foucault (2008), p. 45.

38 Le terme est sans doute encore moins déterminé que ne l'est la *parrhêsia* étudiée par M. Foucault.

39 Faute de pouvoir conserver la traduction de *oikeion* par « propre » ou « approprié » dans l'ensemble de ce passage mettant l'accent sur les relations de parenté, nous avons pris le parti de rendre *oikeion* par « proche », ce terme comportant lui aussi la connotation d'un lien affectif et permettant peu ou prou de conserver l'opposition avec l'étranger (*allogrion*).

40 Platon, *Lysis* 210b-d, nous traduisons.

41 Sur le champ lexical de la sagesse chez Platon, nous renvoyons aux analyses de M. Dixsaut (2008).

42 Cf. *Ménon* 87d-89a, *Euthydème* 278e-282b, 288d-292e.

43 Le lien entre les dernières pages du *Lysis* et l'*oikeiosis* stoïcienne est également relevé par M. M. McCabe (2005), n. 17 p. 416. Sur la réinterprétation de l'*oikeion* au cours du dialogue, voir F. Gonzalez (2000).

44 Plutarque, *De St. Rep.* 12,1038a-b (SVF III 674). Sénèque reprendra cette distinction dans la *Lettre à Lucilius* I 9, § 14 : « Je veux aussi t'indiquer la distinction de Chrysippe. Il dit que le sage ne manque de rien même s'il a besoin de beaucoup de choses : l'insensé en revanche n'a besoin de rien – car il ne sait faire usage d'aucune chose – mais il manque de tout ».

45 Cf. Diogène Laërce VII 2. Voir aussi le témoignage de Cicéron dans les *Académiques*, II 136 : « ces affirmations surprenantes des Stoïciens nommées « paradoxes » sont en majorité socratiques » (trad. J. Kany-Turpin, Paris, GF, 2010). Sur la figure de Socrate dans le stoïcisme, nous renvoyons aux articles de Long (1988) et Striker (1996b). Même si le Socrate dont se réclament les stoïciens semble plus proche de celui de Xénophon que de celui de Platon, il ne fait pas de doute que les stoïciens ont lu Platon de près. Un jalon possible de ce droit d'usage ou d'appropriation que donne la sagesse pourrait aussi être Antisthène, disciple de Socrate et fondateur du cynisme, lequel représente une autorité importante pour les premiers stoïciens élèves et proches des cyniques (cf. Diogène Laërce VI 11 ; VI 12).

46 La thématique de l'usage est en effet structurante pour l'éthique stoïcienne comme l'a montré en profondeur et en détail T. Benatouïl (2006) et il y aurait bien d'autres exemples, en particulier dans l'*Euthydème*, de l'importance de cette notion chez Platon.

47 Ce mouvement est radicalisé dans la *République* où il s'agit de supprimer chez les gardiens les relations d'apparentement familial, en instituant la communauté des femmes et des enfants, pour instituer un apparentement fondé sur une véritable communauté de nature, puisque la sélection des naturels en assure l'homogénéité (Cf. *Rep.* V 464c-d).

48 Aristote, *Éthique à Nicomaque* IX 7, 1167b33-1168a9, nous traduisons.

49 Aristote, *Éthique à Nicomaque* VIII, 14, 1161b18-26.

50 « Ainsi les parents aiment leurs enfants comme eux-mêmes [ὡς ἑαυτούς] (les êtres qui procèdent d'eux sont comme d'autres eux-mêmes [ἕτεροι αὐτοί], du fait qu'ils sont séparés) » (*EN* VIII 14,1161b27-29). Ce passage constitue par ailleurs, suivant les remarques d'Inwood (1983, p. 198), un précédent étroitement parallèle aux propos de Chrysippe rapportés par Plutarque qui mettent en parallèle l'amour pour sa progéniture avec l'amour pour les parties de soi-même comme deux expressions de l'*oikeiosis* (SVF III 179, LS 57E) : « Comment se fait-il alors, par Zeus, que [Chrysippe], dans tous ses ouvrages de physique et d'éthique, nous fatigue en écrivant sans cesse que nous sommes appropriés [οἰκειούμεθα] à nous-mêmes dès que nous naissons, ainsi qu'à nos propres parties et à nos enfants [καὶ τὰ μέρη καὶ τὰ ἔκγονα τὰ ἑαυτῶν] ? » Selon Inwood qui suit une suggestion de Fortenbaugh, les enfants pourraient en effet être considérés comme des « parties » de soi par les stoïciens (cf. SVF I 128 ; II 749, 756) : ceci justifierait le parallèle qui pourrait également trouver un antécédent solide dans les textes aristotéliens. Chrysippe, s'il avait connaissance des développements aristotéliens, aurait donc pu les utiliser afin d'effectuer la problématique ligature entre les deux dimensions, personnelle et sociale, de l'*oikeiosis* ainsi articulées par le biais de l'amour pour sa progéniture. L'amour pour les enfants en

tant qu'il dérive de l'*oikeiosis* à soi-même comporterait donc cette part de réflexivité qui se trouve exprimée dans le texte aristotélicien.

51 Le chapitre parallèle de l'*Ethique à Eudème* explicite sans ambiguïté cette dimension de l'activité : « De fait les pères aiment leurs enfants davantage qu'ils n'en sont aimés. Et ceux-ci à leur tour aiment leurs propres enfants plus que leurs parents parce que l'activité est ce qu'il y a de meilleur. Et les mères aiment leurs enfants plus que les pères parce qu'elles croient que les enfants sont davantage leur œuvre ; en effet on juge de l'œuvre à la difficulté, et la mère souffre davantage de la naissance »(VII 8 ,1241b4-9).

52 Le chapitre *EN IX 9* explicite ce plaisir à se sentir exister, c'est-à-dire se sentir sentir ou penser, puisque sensation et pensée sont les activités qui définissent la vie humaine (cf. 1170a13-b19).

53 *EN IV 2*, 1120a17-19.

54 « Et on considère ordinairement comme étant plus libéraux ceux qui n'ont pas acquis par eux-mêmes leur fortune, mais l'ont reçue par héritage : car, d'abord, l'expérience ne leur a pas appris ce que c'est que le besoin, et, en outre, tous les hommes ont une préférence marquée pour les ouvrages dont ils sont les auteurs, comme on le voit par l'exemple des parents et des poètes » (*EN IV 2*,1120b11-14).

55 Sur l'idée de conscience de soi chez Aristote, voir notamment A. Stevens (2009).

56 Voir les articles de Kerferd (1972) et Görgemanns (1983) précédemment cités.

57 Hiéroclès, *Éléments d'Éthique*, VII 5-10, trad. J. Brunschwig, *art. cit.*, p. 110.

---

## ***Pour citer cet article***

### *Référence électronique*

Charlotte Murgier, « La part du propre (*oikeion*) dans la constitution du concept stoïcien d'appropriation (*oikeiosis*) », *Methodos* [En ligne], 13 | 2013, mis en ligne le 23 avril 2013, consulté le 11 février 2021. URL : <http://journals.openedition.org/methodos/3030> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/methodos.3030>

---

## ***Auteur***

**Charlotte Murgier**

Université Paris Est Créteil Val de Marne

---

## ***Droits d'auteur***



Les contenus de la revue *Methodos* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.