

J'ai eu récemment tendance à me décourager face aux débats concernant la notion de valeur. En y réfléchissant ce découragement me semble procéder du sentiment que l'on a très peu progressé dans la détermination des questions ou des thèmes fondamentaux de ces débats.
— John Dewey

Cette société d'exposition est une société de servitude volontaire, par la séduction.
— Bernard Harcourt

Le tireur fait tout pour atteindre le but, et pourtant, c'est l'acte de tout faire ce par quoi le dessein peut être réalisé qui serait, si je puis dire, son objet dernier.
— Cicéron

Sur le cratère des Niobides conservé au musée du Louvre, Héraklès-Hercule, le héros stoïcien par excellence, porte une peau de bête – celle du lion de Némée – et une massue. Grâce à quoi il pacifie le monde. C'était il y a longtemps de cela. Gilles Deleuze fait du héros un pacificateur des surfaces et lui associe l'émergence d'un nouveau type de philosophes. Mais Héraklès ne porte pas toujours une massue. Un certain nombre de témoignages le représentent avec un arc. Antoine Bourdelle s'en souviendra. C'est Teutoros le bouvier scythe – du moins dans l'une des versions du mythe – qui lui aurait appris le maniement du tir à l'arc, le manque de

maîtrise de soi du jeune homme ayant conduit son trop humain beau-père à l'envoyer aux champs garder les vaches. C'est donc à partir d'une forme de démesure aussi inquiétante qu'inconvenante que, par un détour bucolique, l'anecdote de l'arc intervient et que le héros entreprend son périple. Tout est dit. Le tir à l'arc résume à lui seul, et Cicéron nous en est témoin, la conception stoïcienne de la valeur et l'éthique à laquelle elle donne lieu. L'essentiel n'est pas, pour l'archer, d'atteindre la cible mais de faire le bon geste pour l'atteindre, dit l'archer zen, geste qui témoigne de tout un entraînement, de toute une culture, de toute une discipline. Le stoïcien est moins sibyllin. Il s'agit, nous dit-il, d'articuler correctement ce qui vaut véritablement, la manière, le style, *in fine* le jugement, et ce qui ne vaut que relativement, les avantages et les désavantages qui font le bruissement du monde et qui nous font sursauter sans cesse, faute d'être de bons archers. Le stoïcien conceptualise – et réduit sans aucun doute – la sagesse du moine zen. Que – ou qui – vise cependant, par en dessous, l'archer herculéen des stoïques si ce n'est le ravissement des Alcibiade que nous sommes? Que vise, pour la mettre à mal, la conception stoïcienne de la valeur, *axia* (ἀξία) en grec, si ce n'est la séduction du précieux dont participerait en quelque façon ce que Marx nomme le «fétichisme de la marchandise» et qui apparaît dans le monde grec sous le terme d'*agalma* (ἄγαλμα)¹?

*

On ne peut manquer d'être frappés aujourd'hui par la référence au terme et à la notion de «valeur(s)». Évaluer, c'est tout à la fois s'affirmer et s'exprimer, mais aussi se signaler sur une mappemonde sociale et politique, autrement dit s'exposer au double sens du terme, comme le suggère Bernard Harcourt à propos des réseaux sociaux². Évaluer serait le nouvel avatar des technologies de pouvoir à l'ère numérique. L'inflation de la référence à la valeur ou aux valeurs est en effet manifeste dans les discours publics et autres stratégies de communication politiques ou publicitaires, si tant est qu'on puisse les distinguer, qu'il s'agisse d'employer le terme «valeur» ou de faire référence au choix et à la promotion d'une valeur,

1. Il n'est cependant pas question, bien évidemment, de supposer un sol conceptuel commun à Marx et aux stoïciens. En revanche, on considère que la pensée stoïcienne de la valeur, qui n'a rien d'une description de la manière dont la valeur s'apprécie de fait, contredit d'emblée des usages et un fonctionnement de la valeur qui relèveraient de la fascination, dont rend compte le terme grec d'*ἄγαλμα* et à quoi pourrait ressortir selon nous ce dont Marx rend compte en parlant de «fétichisme de la marchandise». Sur la complexité de la conception marxienne de la valeur, voir Pierre Dardot, «La valeur n'est pas une substance», *La tyrannie de la valeur. Débats pour le renouvellement de la théorie critique*, Éric Martin et Maxime Ouellet dir., Montréal, Les Éditions Écosociété, 2014, p. 118-144.
2. Bernard Harcourt, *La société d'exposition. Désir et désobéissance à l'ère numérique* [2015], Sophie Renaut trad., Paris, Seuil, 2020.

d'un système ou d'un ordre de valeurs. Outre une inflation de l'usage du terme « valeur », le recours à la valeur joue un rôle bien particulier. Parler d'engagement ou de courage, par exemple, n'est pas la même chose que parler de la « valeur d'engagement » ou de la « valeur de courage » qui devient même souvent la « valeur courage », la « valeur X ». De même, dans un débat, on aura désormais tendance à parler de différence de valeurs plutôt que de divergence d'opinions ou d'idées. La valeur est bien autre chose qu'un principe au nom duquel on agit : elle est un terme-notion qui a une fonction. En tant que terme, la valeur fonctionne comme embrayeur et assure l'efficacité de principes et d'idées. Elle renvoie à un cadre de référence permettant de donner du poids à son propos. C'est l'efficacité du terme et/ou de la notion qui doit être prise en compte : efficacité d'un terme sans référence dont seule compte la dimension pragmatique, efficacité d'une notion à extension maximale pour une intension nulle qui fonctionne comme une espèce de *mana*³ dont on serait bien en peine de rendre compte, la source à laquelle les principes se trempent pour y prendre leur dimension contraignante. Mais la référence à la valeur permet en outre de se poser de façon bien plus sûre que si l'on s'en remettait à des « idées ». Le terme-notion « valeur » renvoie pour nous aujourd'hui à une pratique d'évaluation caractérisée par l'expression personnelle et subjective de principes, qu'il s'agisse de rendre compte de ce processus, d'en participer ou d'y inciter⁴. La valeur apparaît alors comme l'outil stratégique caractéristique de notre modernité, que chacun mobilise à son tour pour défendre les « valeurs » auxquelles il croit, propageant ainsi le réseau efficace de la « valeur ». Le recours au terme et par conséquent au registre conceptuel de la valeur renvoie à un processus que l'on pourrait qualifier de « faire-valoir » puisqu'il s'agit à la fois de promouvoir des principes et de donner à cette promotion le statut de garant de soi-même, d'y énoncer et d'y réaliser quelque chose de soi : faire part de ses valeurs pour acquérir une pertinence. Le processus d'évaluation tient lieu de processus de subjectivation. La référence à la valeur, et le processus d'évaluation dans lequel elle s'inscrit, fonctionne certes aussi comme marqueur social permettant

-
3. Sur le *mana* considéré comme créateur de lien social : Marcel Mauss, *Essai sur le don. Formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques* [1902-1903], Paris, PUF, 2007.
 4. Sur cette notion d'incitation, voir Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, tome I, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 25-49. L'« incitation aux discours » est l'un des aspects du « dispositif de sexualité » (p. 101-173) dont Foucault s'attache à exposer les modalités : « ce qui est propre aux sociétés modernes, ce n'est pas qu'elles aient voué le sexe à rester dans l'ombre, c'est qu'elles se soient vouées à en parler toujours en le faisant valoir comme le secret » (p. 49). Dans le cadre du « dispositif d'évaluation contemporain », on pourrait parler d'une incitation à promouvoir ses choix, ses préférences, ses principes, son système de valeurs.

d'identifier, de classer, de hiérarchiser les individus et d'en évincer certains qui ne défendraient pas les « bonnes » valeurs. Mais ce n'est peut-être pas là l'essentiel. Car ce qui assure une constitution pertinente de soi, c'est non seulement ce que je promeus, mais également le fait de promouvoir quelque chose. L'important n'est pas tant de défendre telles ou telles valeurs, de « liker » ou de « unliker », de « plussoyer » ou de « moinssoyer », même si l'approbation ou la désapprobation distingue des groupes, des familles, des clans. La pratique d'évaluation s'exprime désormais dans le jugement de valeur, dans la revendication, dans le choix et elle fonctionne aujourd'hui sur le mode ultra-subjectif et ultra-relativiste du bon plaisir et de l'arbitraire, le soi étant à la mesure de ce qu'il défend comme principes et sa visibilité dépendant du fait même de prendre position et de promouvoir des valeurs. Le terme-notion « valeur » est l'outil d'une procédure de « faire valoir » qui est la forme contemporaine que prend la subjectivation, mais il fonctionne également comme un instrument de pouvoir. Ou plutôt cette subjectivation s'inscrit dans un certain état des rapports de pouvoir dont elle est un aspect. L'évaluation produit une constitution politique de l'individu, c'est-à-dire qu'elle est l'élément qui constitue l'individu en sujet politique. L'« invention » de la dépression au milieu des années 1960⁵ et son usage contemporain, autrement dit une stigmatisation et un traitement des intermittences de l'estimation, viennent confirmer cette double hypothèse. L'invention de la dépression comme catégorie pathologique participe et témoigne en effet d'une transformation dans les « institutions du soi »⁶ d'une part, et souligne d'autre part qu'un rapport de pouvoir se joue dans l'évaluation que chacun produit. La dépression vient nommer et circonscrire une latence de l'évaluation : telle chose ne vaut pas plus que telle autre, rien ne vaut plus, tout s'équivaut. Maladie de l'âme dans l'Antiquité, ce que l'on appelait alors *melancholia*, et qui était le domaine réservé du philosophe⁷, fait aujourd'hui l'objet d'une politique de santé publique. Autrement dit, il n'est pas indifférent aujourd'hui, d'un point de vue politique, qu'un individu cesse d'évaluer le monde. L'invention de la dépression est avant tout la détermination d'un problème de gestion des individus. Il y va du bon fonctionnement d'un système – les appels répétés au bonheur relevant sans doute du même principe⁸. Le choix et la promotion axiologique ne sont pas simplement la forme que prend le sujet contemporain. La dépression n'est jamais un problème privé,

5. Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1988.

6. Vincent Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.

7. Jackie Pigeaud insiste sur cette répartition des tâches entre philosophe et médecin dans l'introduction de *La maladie de l'âme*, Paris, PUF, 1981.

8. Edgar Cabanas et Eva Illouz, *Happycratie. Comment l'industrie du bonheur a pris le contrôle de nos vies*, Paris, Premier Parallèle, 2018.

c'est toujours déjà une question politique. La forme de subjectivation caractérisée par la fonction constitutive de la promotion axiologique est un élément indispensable à un fonctionnement politique qui ne saurait s'en passer⁹. Motif de subjectivation et principe d'assujettissement se recouvrent et c'est en ce sens qu'il nous semble possible de parler d'un «troisième jalon dans la technologie politique des individus». Après la maîtrise du corps de l'individu puis de sa vie, un pas de plus est franchi. La pratique d'évaluation, qui passe par la promotion de valeurs, assure une constitution *politique* de l'individu. Elle est l'élément qui constitue l'individu en sujet politique. «Faire valoir», choisir, promulguer est une manière de se signaler sur une mappemonde politique.

Or c'est cela qui n'est pas aperçu quand on rattache systématiquement toute question relative à la valeur au domaine éthique, quand on l'assimile à une réflexion sur les principes, ou même quand on s'interroge sur une «essence» de la valeur et non pas sur son fonctionnement. Mieux, l'efficacité stratégique de la valeur trouve refuge dans l'assimilation que l'on opère communément entre valeurs et principes. Outre la sociologie des valeurs qui interroge la manière dont les valeurs, et lesquelles, s'élaborent¹⁰, le problème généralement formulé est celui de la pluralité des valeurs et des dangers du relativisme. Comment penser la valeur pour que cette coexistence ne soit pas un problème? Comment réhabiliter la valeur dont nous avons besoin pour organiser notre monde et que le pluralisme ou le criticisme pourraient mettre à mal¹¹? Le fonctionnement stratégique de la valeur passe inaperçu, l'interrogation et la critique portant toujours sur ce qui est promu et érigé en critère comme si la manière et le fait de faire valoir n'avaient aucune importance, qu'elle soit naturalisée en trait anthropologique, qu'elle soit essentialisée comme un concept immuable, qu'elle soit enfin présentée comme un travail en chantier dont la bonne version reste à venir. Mais, on le voit, chacune de ces options identifie la valeur avec un corps de principes, donnant lieu à un questionnement éthique, ou bien opère une naturalisation de la valeur renvoyant à un trait anthropologique, caractéristique de la condition humaine. Peut-être est-il temps de porter un regard critique sur cette question. Mieux, il est urgent de mettre au jour ce divorce entre un fait et sa conceptualisation, de porter la question au cœur de cette «valeur» qui s'auto-légitime, qui est toujours une réponse toute prête. L'évaluation, qui prend aujourd'hui la forme d'un «faire valoir», nous semble être le lieu pertinent d'une

9. Louis Althusser, «Idéologies et appareils idéologiques d'État» [1970], *Positions* (1964-1975), Paris, Éditions sociales, 1976, p. 67-125.

10. Nathalie Heinich, *Des valeurs*, Paris, Seuil, 2017.

11. Corinne Pelluchon, *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, Paris, PUF, 2008.

interrogation sur la « valeur », en tant que terme et cadre de référence. La valeur fonctionne autrement qu'elle n'est pensée : la référence à la « valeur » fonctionne comme une stratégie de pouvoir tandis que la valeur et les valeurs sont pensées comme un corps de principes. Le décalage entre le fonctionnement du terme « valeur » ou des pratiques d'évaluation d'une part et, d'autre part, la représentation que l'on se fait de la valeur ou des valeurs est un indice supplémentaire de son fonctionnement stratégique et c'est également un des éléments de ce fonctionnement. La manière dont la valeur se donne et s'attribue, la manière dont est mise en œuvre la capacité humaine d'évaluation apparaît comme une technique moderne d'assujettissement qui passe par le langage – prolifération du terme – et qui se fonde sur une « théorie » de la valeur où l'efficacité de celle-ci se renverse, au détriment de l'agent. Le combat est d'arrière-garde s'il porte sur les principes puisque l'assujettissement ne passe nullement par des principes mais précisément par la fécondité du mot-outil « valeur ».

Les conséquences ne sont pas minces. Dans la mesure où le choix et la revendication apparaissent comme les instruments d'assujettissement de notre contemporanéité, toute pratique de résistance et tout contre-pouvoir, qui se fondent précisément sur la revendication et sur la promotion d'une axiologie, ne s'inscrivent-ils pas d'emblée dans le jeu qu'ils entendent dénoncer? Le fait de « prendre position », de donner son avis, de « faire valoir », est le fondement des procédures de revendication sous diverses formes, mais également la forme contemporaine de l'assujettissement. Prendre position, choisir, se déterminer, n'est plus seulement une manière ou un moyen de s'opposer, c'est d'abord et avant tout faire allégeance à un certain système que l'on entretient puisqu'on utilise comme outil critique ce que précisément l'on entend dénoncer. Le choix et la revendication, par leur structure même, ne viennent-ils pas conforter un certain état des rapports de pouvoir? Plus encore, c'est la forme de subjectivation – caractérisée par le fait de faire des choix et de promouvoir des « valeurs » – qui opère comme instrument de pouvoir caractéristique de notre actualité. Si les processus de subjectivation ont, bien entendu, toujours été liés à des règles et à des normes à la fois constituantes et assujettissantes, la forme de subjectivation qui se fait jour désormais fonde tout à la fois les pratiques de résistance et l'assujettissement. Autrement dit, toute résistance semble par avance récupérée. C'est le génie d'une pensée post-biopolitique d'avoir situé si bas son centre de gravité que toute forme de résistance y semble d'emblée frappée d'asthénie. Il ne sert à rien de rappeler que les pratiques de résistance ne sont pas extérieures aux rapports de pouvoir. Il s'agit de prendre acte d'une évolution des configurations stratégiques telle que cette réciprocité des pratiques de résistance et d'assujettissement, dans la situation actuelle, en fonction de

l'instrument d'assujettissement qui se fait jour, conduit à une inefficacité des discours d'opposition. La résistance ne semble plus pensable, sauf à sombrer dans une dépression caractérisée, sauf à se déprendre d'une posture de choix qui fonde par ailleurs la subjectivité. Dans la mesure où «faire valoir» est à la fois la voie de toute revendication et une manière de se situer et de se signaler dans un espace sociopolitique, la contestation est récupérable par définition. On en déduit une forclusion du champ de lutte doublement indépassable dans la mesure où la posture de lutte qui se fonde sur la critique d'un système et la promotion d'un autre ordre de valeurs est, dans sa structure même, un instrument de pouvoir, et que la promotion axiologique est un principe de constitution de soi auquel il n'est pas possible de renoncer.

À moins, peut-être, de déconnecter le jugement de la préférence. À moins, peut-être, d'admettre des valeurs indépendamment de l'appréciation subjective qu'en font les individus et d'envisager, à partir de là, des usages libérateurs du jugement de valeur. Ou encore de penser des formes de résistance qui passent moins par la revendication d'autres valeurs que par leur incarnation. C'est ce que se proposent de faire les stoïciens en leur temps et c'est à cette pensée stoïcienne de l'évaluation – reformulée ici en termes de «dispositif d'évaluation» – que la présente étude s'intéresse. Il s'agit de savoir à quels concepts et à quelles pratiques spécifiques les stoïciens hellénistiques puis impériaux font référence en parlant de valeur et de jugement et comment ces deux aspects s'articulent, ce qui implique d'aborder des thématiques aussi riches que l'axiologie et la psychologie, la théorie de l'action et la doctrine des passions. Les études relatives à chacun de ces points sont nombreuses et nous nous appuyons sur elles. Pourtant, elles ne nous semblent pas épuiser le sujet. Nous nous intéressons aux pratiques de discrimination aussi bien qu'à la distribution catégorielle de la valeur, mais c'est leur *articulation* qui nous intéresse, l'objet du propos consistant en effet en une pratique d'évaluation qui s'avère normée, en une norme dont il conviendra d'interroger les fondements, en un processus dont nous aurons à interroger les dysfonctionnements aussi bien que la portée. D'où l'usage du terme de «dispositif», emprunté à Michel Foucault¹². Il nous a semblé plus pertinent que celui de doctrine, de théorie ou de système pour réfléchir à l'articulation d'une distribution axiologique

12. Michel Foucault, «Le jeu de Michel Foucault» [1977], *Dits et écrits, 1954-1988* [1994], 2 volumes, Daniel Defert, François Ewald et Jacques Lagrange éd., Paris, Gallimard, 2001, vol. II, 206, p. 298-329. Nous faisons cependant un usage très libre de cette notion dans la mesure où ce terme renvoie pour lui à une formation réelle alors que nous l'employons pour désigner une construction conceptuelle.

d'un côté et d'un processus psychique d'évaluation de l'autre orientés tous deux par un enjeu et recelant un certain nombre d'effets en retour.

Cette étude – qui doit être comprise comme la *reconstruction* d'une pensée de l'évaluation que les stoïciens n'ont pas expressément thématisée comme telle – constitue une sorte de préquelle par rapport à l'ouvrage consacré à la portée éthique et politique du jugement de valeur dans le stoïcisme impérial¹³. Il s'agit cette fois d'envisager l'élaboration par Zénon, Cléanthe, Chrysippe et leurs successeurs immédiats – Diogène de Babylone, Antipater¹⁴ – d'un tel « dispositif » et ses caractéristiques avant leur simplification et avant leur usage exclusivement éthique à travers des « techniques » ou des « exercices ». Cela nous conduira à insister ici sur le processus psychologique en jeu, son explication et son expression – un aspect central de l'anthropologie stoïcienne qui n'apparaît qu'en filigrane dans le stoïcisme impérial alors qu'il fait l'objet de développements techniques précis dans les fragments hellénistiques. Cela nous amènera à insister sur l'explication des partages axiologiques avant leur reformulation par Épictète et, par conséquent, à rendre compte de la richesse du concept même d'ἀξία tel que les premiers stoïciens l'élaborent. En effet, quand ils parlent de « valeur » – et il n'y a d'ailleurs pas, avant ou après eux, de véritable discussion philosophique de la notion de valeur dans l'Antiquité –, les stoïciens ont recours à la notion d'ἀξία – le substantif correspondant à l'adjectif ἀξιος dont il dérive. Ce qui ne va pas forcément de soi si l'on suit Louis Gernet qui, en prétendant étudier « la valeur en Grèce ancienne »¹⁵, s'intéresse exclusivement à ἀγαλμα que l'on traduirait plutôt par « précieux ». Nous aurons à envisager *in fine* l'ambivalence de la reformulation impériale et de sa simplification, par opposition à la complexité et à la technicité de l'ancien stoïcisme. Autant d'aspects que nous n'envisageons pas dans l'ouvrage déjà publié. Nous nous proposons ici d'interroger les ressorts, dans le premier stoïcisme, de l'impératif qui fait florès dans le stoïcisme impérial, selon lequel il nous faut « bien juger » ou « juger conformément à la valeur des choses » au motif qu'un jugement « correct », équivalant à la vertu, assurerait le bonheur, contribuerait à

13. Sandrine Alexandre, *Évaluation et contre-pouvoir. Enjeux éthiques et politiques du jugement de valeur dans le stoïcisme romain*, Grenoble, J. Millon, 2014.

14. Les aménagements de Panétius et Posidonius en matière de psychologie ainsi que certaines modifications dans la distribution axiologique exigeraient un traitement spécifique. Aussi notre analyse portera-t-elle essentiellement sur les témoignages des penseurs allant de Zénon à Antipater de Tarse et les références à Panétius et à Posidonius seront-elles tout à fait ponctuelles. Pour une analyse du stoïcisme intermédiaire : Christelle Veillard, *Les stoïciens*, tome II, *Le stoïcisme intermédiaire*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

15. Louis Gernet, « La notion mythique de la valeur en Grèce », *Journal de psychologie*, n° 41, 1948, p. 415-462, repris dans *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982, p. 93-137.

l'harmonie du monde, déboucherait sur une constitution de soi pérenne, garantirait des formes de sociabilité au moins autant que l'indépendance radicale à l'égard des tentatives d'assujettissement. Qu'est-ce qui fait, pour les premiers stoïciens, la valeur des choses? Qu'est-ce qui fait que certaines choses valent et d'autres non? Valent peu ou beaucoup? Quelles sont les choses qui valent, ne valent pas, valent peu ou valent beaucoup? Que faut-il entendre par «valeur»? C'est ce que nous nous proposons d'explorer ici en menant une réflexion sur l'axiologie stoïcienne, ses critères, ses partages pertinents mais aussi son fondement – des questions dont nous aurons à montrer qu'elles ne se recouvrent pas forcément et que nous traiterons dans des chapitres distincts. Outre le caractère paradoxal et contre-intuitif de l'axiologie, alors même que les stoïciens prétendent s'appuyer sur les «notions communes» comme le souligne Plutarque, ce sont bien les modalités et le statut de la concordance entre le jugement et cette distribution axiologique à valeur normative qui posent un problème. Si l'évaluation «conforme à la valeur» (κατ' ἀξίαν) des choses détermine la qualité des individus, on comprend bien que la valeur fonctionne comme une norme du jugement. On serait alors tentés d'y voir une norme impérative et contraignante que les individus devraient s'efforcer de respecter. Or, est-ce bien là le statut que les stoïciens entendent donner à leur axiologie et à la concordance entre axiologie et jugement? Le jugement de valeur est à la fois anthropologiquement structurant (c'est ce qui explique l'action en général aussi bien que les états d'âme) et éthiquement qualifiant (c'est ce qui distingue des individus vertueux et des individus vicieux). Mais comment comprendre que la conformité du jugement à l'égard de l'axiologie soit présentée à la fois comme «naturelle» et comme rarissime? Comment comprendre que la norme soit considérée à la fois comme «naturelle» et comme susceptible d'être transgressée puisque, de fait, personne ou presque ne la respecte? Autrement dit, comment comprendre que la norme relève à la fois de la «nature» et d'un «devoir être» qui permet de distinguer des individus bons ou mauvais, vertueux ou vicieux? Autant de questions qui impliquent d'examiner de façon critique l'idée d'un «naturalisme» stoïcien. Ce que nous nous proposons d'appeler «dispositif d'évaluation» permet de rendre compte du monde pour l'homme en tant que tel, un monde où il existe du différent, dont le critère n'est pas – pas seulement, plus jamais seulement – la «nature» mais toujours une certaine idée ou conception de la nature, une manière de problématiser la nature¹⁶. Il s'agit de la manière dont les stoïciens

16. Y compris pour les stoïciens. Voir à cet égard l'article de Thomas Bénatouïl, «Le stoïcisme : pour un naturalisme sans naturalisation», *Anciens et Modernes par-delà nature*

conçoivent la discrimination «naturelle» de son environnement par le vivant humain et la portée de ce processus. Et par «naturelle», il nous faudra entendre «optimale» et «correcte», et non pas factuelle. Le «dispositif d'évaluation» stoïcien doit en effet être compris comme l'expression du développement naturel, c'est-à-dire optimal et non pas effectif, de la pratique d'évaluation telle que les stoïciens la conçoivent, ce qui implique de ne pas confondre naturel et habituel, naturel et effectif, et qui laisse d'emblée ouverte la possibilité d'un dysfonctionnement. Réciproquement, nous aurons à montrer que le «dispositif d'évaluation» n'émerge au sens strict que dans la reformulation prescriptive d'une pratique d'évaluation optimale. Autrement dit, nous aurons à montrer que le «dispositif d'évaluation» doit être compris à la fois comme un schéma d'explication de l'action naturelle, c'est-à-dire optimale, du vivant rationnel et comme un ensemble de règles fondées sur une distribution de la valeur. Restera à savoir si le jugement «conforme à la valeur» consiste dans la pure et simple reconnaissance des partages axiologiques et si la division axiologique du réel suffit à déterminer la décision à prendre. Ce qui est encore une manière d'aborder de façon critique l'idée d'un «naturalisme» stoïcien.

Cette enquête s'inscrit dans le renouveau des études consacrées à la philosophie hellénistique en France et à l'étranger, à la suite des travaux menés par Michel Foucault et Pierre Hadot qui ont permis de mettre en lumière le moment hellénistique et impérial en insistant également sur la dimension pratique, éthique et politique de la philosophie antique. Si la réception de tels travaux dans le champ des études antiques s'est souvent avérée très critique, cela a été l'occasion d'une véritable impulsion pour l'édition et la traduction de textes et de fragments hellénistiques en général, stoïciens en particulier, ainsi que pour l'étude approfondie et minutieuse du Portique. Or, parmi tous ces travaux, aucun ne se propose d'aborder pour elle-même la thématique de la valeur. Émile Bréhier affirmait en 1955 dans un article intitulé «Sur une théorie des valeurs dans la philosophie antique»¹⁷ et cité à deux reprises par Victor Goldschmidt¹⁸ que la pensée stoïcienne de la valeur – selon lui, «la seule théorie des valeurs présentée expressément comme telle» – avait été «peu étudiée [...] pour elle-même». Force est de constater que les travaux qui ont, depuis lors, abordé la question de

et société, S. Haber et A. Macé éd., Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2012, p. 103-121.

17. Émile Bréhier, *Études de philosophie antique*, Paris, PUF, 1955, p. 135-138.

18. Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps [1985]*, Paris, Vrin, 1998, p. 70 et p. 154, note 3.

la valeur stoïcienne – Woldemar Görler¹⁹, Carlos Lévy²⁰, Thomas Bénatouïl²¹ – ne sont pas non plus consacrés expressément à une analyse de la notion de valeur dans la pensée stoïcienne. Celle-ci n'est abordée que dans une perspective particulière : le couple plaisir/vertu, la philosophie à Rome, la notion d'usage. Une réflexion prenant pour objet la pensée stoïcienne de la valeur ferait donc encore défaut. Cela s'avère d'autant plus dommageable que cette notion est absolument structurante pour le lieu éthique aussi bien que pour l'ensemble du système et que cette pensée de la valeur repose sur un indéniable travail d'invention conceptuelle qui revisite la notion grecque d'ἄξια ainsi que la manière dont était pensée la valeur en Grèce ancienne, comme l'analyse Louis Gernet²² en s'intéressant à l'idée de «précieux», qui traduit tant bien que mal la richesse de l'ἄγαλλμα. Les stoïciens ne produisent certes pas de traités «Sur la valeur» en tant que tels. Et les textes nous laissent même au premier abord face à une certaine confusion. La valeur renvoie tantôt au poids des choses, tantôt au mérite de l'individu, à sa qualité éthique donc, mais aussi à la mesure et au ratio dans ses acceptions les plus économiques²³, sans que ces divers aspects soient toujours explicitement mis en relation par les stoïciens. Elle intervient dans le jugement de valeur à titre de norme «naturelle» sans pour autant être contraignante (puisque la plupart des gens se trompent dans le jugement qu'ils portent sur les choses) et sans pour autant suffire à porter le bon jugement (puisque les «préférables» ne sont pas toujours à préférer). Elle fait enfin l'objet de définitions qui lui attribuent une palette d'acceptions très large, sans que l'usage corresponde toujours, semble-t-il, à ce que promet telle ou telle définition du terme²⁴. Tout cela s'articule pourtant parfaitement. Tout cela est l'expression d'un travail conceptuel très minutieux qui fait d'ἄξια un concept structurant à plusieurs niveaux et qui se trouve au cœur de ce que nous avons choisi d'appeler un «dispositif d'évaluation». Tel est le «dispositif» – consistant

19. Woldemar Görler, «Zum *virtus*-Fragment des Lucilius (1326-1338 Marx) und zur Geschichte der stoischen Güterlehre» [1984], *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, C. Catrein éd., Leyde-Boston, Brill, 2004, p.105-135.
20. Carlos Lévy, «L'irruption de la philosophie dans la littérature latine. Le fragment de Lucilius sur la vertu», *Constitution du champ littéraire : limites, intersections, déplacements*, P. Chiron éd., Paris, L'Harmattan, 2008, p. 49-62.
21. Thomas Bénatouïl, *La pratique du stoïcisme : recherche sur la notion d'usage (khrêsis) de Zénon à Marc Aurèle*, thèse de doctorat, Université Paris 12 - Val de Marne, 2002. En fonction de notre objet et des textes que nous travaillons, nous citerons parfois la thèse et pas toujours l'ouvrage qui en est tiré : *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006.
22. Louis Gernet, «La notion mythique de la valeur en Grèce antique», art. cité.
23. Sur la dimension économique de la notion de valeur et sur le lien qu'elle entretient avec la justice, voir annexe 3.
24. Voir annexe 1.

en l'articulation d'une distribution axiologique et d'un processus psychique d'évaluation – que cet ouvrage se propose de reconstruire.

Le problème de la valeur est donc bien un objet central pour nous, mais ce travail n'est pas une réflexion sur la seule notion de «valeur». Dans la pensée stoïcienne, ἀξία n'a véritablement de sens et de portée philosophique qu'en relation avec une distribution du réel qui l'explique et avec un jugement qui la prend pour norme dans une perspective eudémonique et cosmique. À cet égard, si la pensée stoïcienne de la valeur n'a pas été étudiée pour elle-même, cela ne tient-il pas en quelque façon à la spécificité de ce concept, certes structurant, mais toujours relatif à autre chose que lui-même? Par ailleurs, la question que nous posons en nous intéressant à l'articulation entre valeur et jugement de valeur porte moins sur ce que l'on appelle «les valeurs», autrement dit les principes moraux au nom desquels on agit et juge, que sur les *pratiques de discrimination* – des choses et d'autrui – et sur la *distribution catégorielle de la valeur* dont nous montrerons qu'elle détermine la norme d'un jugement qui s'avère constitutif du soi. Autrement dit, cette recherche porte sur la conceptualisation d'une *pratique d'évaluation qui s'avère normée*. En ce sens, nous nous écartons d'études sur «les valeurs du stoïcisme» et leur permanence²⁵. La question de la valeur ne se trouve pas cantonnée à une problématique «morale» mais implique aussi la psychologie et la logique. D'autre part, en interrogeant une *manière* stoïcienne de penser l'évaluation, les modalités selon lesquelles le jugement se donne et la place qui lui est accordée, nous excluons d'emblée de considérer la discrimination de son environnement par le vivant humain comme une capacité anthropologique sans histoire. Le jugement de valeur n'a pas toujours été thématisé et, quand il l'est, il ne l'est pas toujours de la même manière et il n'occupe pas toujours la même importance et le même statut. La pratique d'évaluation qui s'exprime dans le jugement de valeur a une histoire et les stoïciens sont un moment crucial de cette histoire puisqu'ils en assurent une problématisation singulière²⁶. Le jugement de valeur devient, avec les stoïciens, un objet pour la pensée et il se trouve associé à la question de ce que nous pourrions appeler, avec de grandes précautions pour éviter de sombrer dans l'anachronisme sauvage, un processus de «subjectivation»²⁷. Il se trouve également associé

25. Michel Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, Seuil, 1957; Michel Soëtard, *Valeurs dans le stoïcisme, du Portique à nos jours*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1993.

26. Pour cette notion, voir Michel Foucault, «Le souci de la vérité» [1984], *Dits et écrits*, ouvr. cité, vol. II, 350, p. 1487-1497; «Polémique, politique et problématisation» [1984], *ibid.*, vol. II, 342, p. 1416-1417.

27. Les modalités qui conduisent à et qui caractérisent une certaine manière d'être soi. À strictement parler, la subjectivation, si elle renvoie au sujet classique qui émerge avec Descartes et Kant, n'est que l'un des modes de constitution du soi. Pour cette notion,

au problème des rapports de pouvoir selon des modalités que nous aurons à préciser. La perspective que nous adoptons revient donc à interroger un certain niveau de réalité différent de celui qui est généralement privilégié et à envisager la notion de valeur autrement qu'on ne tend trop souvent à le faire – à savoir en identifiant «valeurs» et principes moraux ou bien en considérant la pratique d'évaluation comme une capacité anthropologique anhistorique. Notre manière d'aborder la thématique de la valeur se fonde donc sur un double déplacement par rapport aux études traditionnelles sur la valeur ou sur les valeurs puisque nous nous situons au niveau des pratiques plutôt que des principes moraux et que nous posons délibérément l'historicité des pratiques d'évaluation ou du moins de leur problématisation. Notre réflexion s'inscrirait alors davantage dans la perspective des travaux consacrés à la formation des valeurs, chère au pragmatisme américain²⁸ qui prend en compte ce double aspect.

Il n'en demeure pas moins que la conception stoïcienne de la valeur occupe une place de choix dans les axiologies effectivement mobilisées, dans la «grammaire axiologique» caractéristique de notre actualité. Elle intéresserait à cet égard la sociologie des valeurs ou «sociologie axiologique» qui s'attache, comme le suggère Nathalie Heinich, à «étudier la relation que les acteurs entretiennent avec les valeurs, à partir de leurs pratiques d'évaluation»²⁹. Un certain nombre de pratiques s'inspirent aujourd'hui plus ou moins explicitement de l'axiologie stoïcienne. Cette dernière est en bonne place parmi les différentes «sagesses» auxquelles se réfèrent les stratégies orientées vers le «soin de soi». Un certain nombre d'ouvrages nous invitent à saisir toute l'actualité des préceptes stoïciens dans certaines situations de notre monde contemporain. Que l'on pense par exemple à l'ouvrage de Nancy Sherman qui montre en quoi les préceptes stoïciens sont tout à fait cohérents avec la vie militaire dans l'armée américaine³⁰. Ou encore à des ouvrages qui se proposent de montrer

nous nous référons notamment à l'article de Michel Foucault, «Foucault» [1984], *Dits et écrits*, ouvr. cité, vol. II, 345, p. 1450-1455.

28. À partir notamment des travaux de John Dewey, *La formation des valeurs*, Alexandra Bidet, Louis Quéré et Gêrôme Turc trad., Paris, La Découverte, 2011.
29. Nathalie Heinich, *Des valeurs*, ouvr. cité, p. 21 qui poursuit : «Cette sociologie des valeurs que l'on pourrait dire empirico-descriptive, est analogue au travail du grammairien, qui explicite les règles de fonctionnement d'une langue, sans s'intéresser aucunement au contenu ni à la validité de ce qui se dit. Et de même que le grammairien face à une langue, le sociologue face à des jugements de valeur et des principes axiologique ne vise pas à modifier les discours pour les rendre plus «justes», c'est-à-dire à produire de l'action : il ne vise qu'à produire du savoir, en explicitant les conditions auxquelles, pour les acteurs, ces discours apparaissent plus ou moins justes ou justifiés».
30. Nancy Sherman, *Stoic Warriors: The Ancient Philosophy Behind the Military Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

comment il est possible de «coacher avec les stoïciens»³¹. L'axiologie stoïcienne n'aurait rien de théorique ou de désuet. Ce serait au contraire l'axiologie à la mode. Ce serait l'axiologie de celles et ceux qui ne se laissent pas happer et duper par le monde tel qu'il va et son consumérisme effréné, l'axiologie de celles et ceux qui veulent reprendre la main sur leur vie, ce qui correspond à un mouvement assez manifeste dans le développement personnel et les thérapies du bonheur³². Quel peut alors être le potentiel critique de la pensée stoïcienne en matière d'évaluation? N'est-elle pas devenue le fonds de commerce de stratégies et de techniques associées à la production de sujets néolibéraux hyper-volontaristes et hyper-responsables? Si les stoïciens semblent pouvoir contribuer, à titre de contrepoint, à une analyse critique de notre actualité, ne sont-ils pas rattrapés par cette même actualité qui les utilise à leur tour comme des «faire-valoir»? C'est ce paradoxe que nous aurons à interroger en fin de parcours, afin de montrer dans quelle mesure l'étude de l'axiologie stoïcienne pourrait malgré tout contribuer à repenser de façon critique notre actualité et de quel point de vue. Peut-être moins dans ce qu'elle nous enseigne que dans ce qu'elle nous laisse voir de nous en contrepoint, dans ce qu'elle nous montre et que nous ne voulons pas voir, également dans ce qu'elle ne dit pas et dans les présupposés sur lesquels elle se fonde. S'interroger sur la pertinence aujourd'hui d'une réflexion sur l'axiologie stoïcienne ne consiste en aucune façon à y chercher des «recettes». Peut-être le point pertinent n'est-il d'ailleurs pas tant l'axiologie ou même le «dispositif» lui-même que l'idée qui l'accompagne, les marges. Après avoir reconstruit, il nous faudrait donc déconstruire, nous emparer de certaines pièces, arracher, casser, briser et triturer. Avant d'en arriver là, c'est bien par la reconstruction de ce «dispositif» qu'il nous faut commencer.

En l'absence des œuvres des stoïciens hellénistiques aujourd'hui perdues, nous nous appuyons sur ce qu'il est convenu d'appeler des «fragments» regroupés dans les anthologies générales dédiées aux stoïciens, dans les recueils plus spécifiquement consacrés à tel ou tel stoïcien, établis à partir d'auteurs souvent bien postérieurs aux scholarques stoïciens – Alexandre d'Aphrodise, Andronicos de Rhodes, Philon d'Alexandrie, Cicéron, Plutarque, Galien, Sextus Empiricus, Clément d'Alexandrie, Diogène Laërce,

31. Charles Sénart et Jordi Pià-Comella, *Coacher avec les stoïciens. Travailler sur soi. Accompagner les autres*, Paris, De Boeck Supérieur, 2020.

32. Donald Robertson, *Stoicism and the Art of Happiness* [2013], Londres, John Murray Press (Teach Yourself), 2018. Le site internet Un regard stoïcien donne une assez bonne idée de la popularité actuelle du stoïcisme. En ligne : [<http://unregardstoicien.com/>].

Némésius, Stobée entre autres – qui prennent en compte, pour les plus récents, les découvertes papyrologiques³³.

Nous privilégierons cependant tout particulièrement les exposés continus dont nous disposons, à savoir, premièrement, trois exposés d'éthique stoïcienne : le livre III du *De finibus* de Cicéron où Caton entend exposer la doctrine stoïcienne³⁴, les paragraphes 84-131 et 160-161 du livre VII des *Vies et doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce consacré à l'école stoïcienne, de Zénon à Posidonius, et enfin la seconde doxographie du chapitre II, 7 de l'*Eclogue* de Stobée également consacrée à l'éthique stoïcienne³⁵.

À ce premier ensemble constitué par les exposés de Cicéron, Diogène Laërce et Stobée, nous en ajouterons un deuxième. Outre les *Tusculanes* et le traité *Des devoirs* (*De officiis*) de Cicéron, nous aurons à prendre en compte l'ensemble du traité *Des termes extrêmes des biens et des maux* (*De finibus*), notamment les livres IV et V, de même que les traités de Plutarque *Des contradictions des stoïciens* et *Des notions communes contre les stoïciens*, ainsi que deux textes parallèles de Sextus Empiricus : le traité «Contre les moralistes»³⁶, qui est le cinquième et dernier traité de l'ouvrage *Contre les dogmatiques*, et la deuxième partie (§ 168-279) du troisième livre des *Esquisses pyrrhoniennes*. Ces textes se distinguent des exposés du groupe précédent dans la mesure où ils sont pour la plupart partiels. Ils n'abordent qu'un aspect de l'éthique – qu'il s'agisse des passions (*Tusculanes* II-IV), des «devoirs» moyens dans un cadre sociopolitique (*De officiis*), de la division onto-axiologique (Sextus, Plutarque) – mais il s'agit précisément d'aspects significatifs pour notre enquête. Ces textes sont en outre critiques et parfois polémiques. Plutarque dénonce violemment

33. Entre autres exemples significatifs de ces découvertes, on mentionnera le traité Ἠθικὴ στοιχείωσις (*Elementa moralia*) attribué à Hiéroclès, édité par Guido Bastianini et Anthony A. Long (*Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Partie 1, vol. 1**, Florence, Olschki, 1992, p. 268-451), ou encore des extraits de la *Politeia* de Zénon à partir du *De stoicis* de Philodème édité par Tiziano Dorandi (Leyde, Brill, 1994). Voir également à ce sujet Tiziano Dorandi, «La tradition papyrologique des stoïciens», *Les stoïciens*, J.-B. Gourinat et G. Romeyer-Dherbey éd., Paris, Vrin, 2005, p. 29-52, et la bibliographie pour les références.

34. Cicéron, *De fin.*, III 10.

35. Sur cette doxographie et sur son contexte, voir Cristina Viano, «L'Épitomè de l'éthique stoïcienne d'Arius Didyme (Stobée, *Eclogae*, II, 7, p. 57, 13-116, 18 W.)», *Les stoïciens*, J.-B. Gourinat et G. Romeyer-Dherbey éd., ouvr. cité, p. 335-356.

36. Sextus Empiricus, «Contre les moralistes», *Opera*, vol. 2, *Adversus mathematicos* VII-XI, Hermann Mutschmann éd., Leipzig, Teubner, 1914. Ce traité est le cinquième livre de cet ouvrage mais on a pourtant pris l'habitude – regrettable selon Pierre Pellegrin (*Contre les professeurs*, Paris, Seuil, 2002) – de le considérer comme le onzième du livre *Contre les professeurs*, que l'on nomme généralement l'*Adversus mathematicos* (abrégé en *Adv. math.*). Par commodité, nous nous en tiendrons à l'usage. Pour la traduction, nous avons également consulté Y. Langlois, *Le sceptique peut-il être heureux ? Étude et traduction du traité «Contre les moralistes» de Sextus Empiricus*, mémoire de DEA, Université de Provence, 2001.

les contradictions internes des stoïciens tout aussi bien que l'absurdité de leur position à l'égard du sens commun dont ils se réclament pourtant, tandis que Sextus dénonce plus radicalement les conditions de possibilité d'une éthique qui fonde en nature son axiologie, et les conséquences de cette impossibilité pour la vie heureuse. Quant à Cicéron, la dimension critique du *De finibus*, notamment les objections adressées dès le début du livre III et reprises au livre IV, n'est pas sans conséquences. La doctrine stoïcienne en matière axiologique n'apparaît pas seulement comme une réponse à un problème, mais cette réponse même devient problématique; de la même manière que la thèse stoïcienne selon laquelle l'existence d'un destin n'exclut pas «le fait que quelque chose soit en notre pouvoir» est un problème pour Cicéron dans le *De fato* et non pour les stoïciens eux-mêmes. L'axiologie défendue est présentée comme n'allant pas de soi et les tenants et les aboutissants doivent être explicités et justifiés. Aussi le témoignage de Caton est-il construit en fonction des points d'achoppement de la critique cicéronienne. La dimension critique de l'ouvrage permet en outre de donner un témoignage de la réception de la doctrine stoïcienne. Les critiques des *Tusculanes* dénonçant l'inefficacité des thérapies stoïciennes en matière de passions et plus généralement l'inefficacité de l'axiologie stoïcienne, par-delà l'éloge développé dans le livre V du *De finibus*, ne sont pas non plus sans enjeux. Cicéron propose chaque fois une lecture critique et problématisée de l'axiologie stoïcienne, ce en quoi son témoignage est particulièrement intéressant.

Un troisième type d'exposés doit être pris en compte. Il s'agit des traités du néo-stoïcien Hiéroclès³⁷ : les *Éléments d'éthique* et le traité *Sur les convenables*, les petits traités *Sur le mariage*, *Sur l'économique* pouvant être considérés comme des chapitres du traité *Sur les convenables*. Hiéroclès nous intéresse notamment en raison du traitement qu'il propose des notions à la fois distinctes mais intrinsèquement associées de l'*οἰκείωσις*³⁸ – le fait pour le vivant de s'aimer et de chercher à se préserver ainsi que sa constitution – et des *καθήχοντα* – les fonctions propres à la constitution du vivant, qui, dans le cas du vivant humain, ont une dimension et

37. S'il a été découvert en 1901 par Praechter qui le distingue de son homologue alexandrin – ce que confirme en 1906 la mise au jour par Hans von Arnim d'un papyrus édité plus tard par Roberto Radice en 1998 –, c'est dans les années 1970-1980 que Hiéroclès et les thématiques caractéristiques de ses traités suscitent l'intérêt des chercheurs. Pour un état de la question quasi exhaustif, on se reportera à l'essai introductif d'Illaria Ramelli dans *Hieroacles the Stoic: "Elements of Ethics", Fragments and Excerpts*, Illaria Ramelli et David Konstan trad., Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009. Voir également *L'éthique du stoïcien Hiéroclès*, J.-B. Gourinat éd., hors-série de *Philosophie antique*, 2016.

38. Nous aurons à montrer que l'*οἰκείωσις* est une expression du « dispositif d'évaluation » dans un contexte favorable.

une portée cosmiques (ce que l'on doit aux dieux), sociopolitiques (ce que l'on doit à la Cité) aussi bien que domestiques (le comportement à l'égard de l'épouse et de la gestion de la maison). Hiéroclès s'avère donc un témoin pour certains aspects de la doctrine qu'il respecte de manière orthodoxe, tout en proposant certains développements spécifiques, les plus importants étant sans doute le rôle de la perception de soi dans le processus d'appropriation et la modélisation de l'extension du processus d'appropriation sous forme de cercles concentriques.

Nous disposons donc de plusieurs types d'exposés : des doxographies qui entendent rendre compte de la doctrine stoïcienne et qui abordent la question de l'évaluation le plus souvent parmi d'autres subdivisions du lieu éthique, avec lesquelles elles sont néanmoins en relation étroite, les unes évoquant aussi bien le processus de discrimination que l'axiologie stoïcienne (Diogène Laërce) tandis que d'autres ne retiennent que l'un ou l'autre aspect (Stobée, Hiéroclès); des exposés problématisés où la question axiologique s'inscrit dans une réflexion qui l'excède, qu'il s'agisse d'une réflexion critique sur le souverain bien (Cicéron) ou d'une critique radicale, gnoséologique et ontologique, d'obédience sceptique (Sextus); un exposé polémique enfin qui n'a d'autre enjeu que de mettre les stoïciens en contradiction avec eux-mêmes, notamment sur la question axiologique (Plutarque). Malgré les différences de perspective qui conduisent chacun de ces doxographes et/ou philosophes à aborder tout ou partie du « dispositif » et malgré certaines divergences sur lesquelles nous aurons à revenir, les exposés sont globalement cohérents. Les témoignages concordent sur certains des points essentiels pour nous permettre de reconstruire ce que nous avons choisi d'appeler un « dispositif d'évaluation ».

La première partie de l'ouvrage propose une élucidation des divers éléments auxquels on fait ou peut faire référence en parlant d'évaluation et/ou de jugement de valeur à propos du système stoïcien : un vocabulaire (chapitre 1), un processus psychique (chapitre 2), des pratiques (chapitre 3). Cette première partie donne la matrice des chapitres de la suivante, qui s'intéressent à la division onto-axiologique servant de critère au processus d'évaluation, lequel apparaît alors normé et éthiquement qualifié. Le processus d'évaluation se trouve en effet indexé sur une division du réel (chapitre 4), qui s'avère anthropocentrée et naturaliste, hétérogène et paradoxale (chapitre 5). Tout l'enjeu étant de préciser le statut – indicatif ou impératif – de la norme en question (chapitre 6) ainsi que le sens qu'il convient de donner à l'idée de jugement « conforme à la valeur », nous serons amenée à envisager deux règles pour le jugement : une règle de non-confusion et une règle d'appréciation (chapitre 7). La dernière

partie s'intéresse pour sa part au fondement et à la mise en œuvre de cette axiologie hétérogène et paradoxale. C'est donc tout à la fois la question de la vie heureuse que nous aurons à aborder (chapitre 8) et les objections adressées au « dispositif d'évaluation » stoïcien (chapitre 9). Ce sera l'occasion de souligner la part du stoïcisme impérial et les réaménagements axiologiques proposés par Épictète et Marc Aurèle dans la mise en œuvre du « dispositif d'évaluation », des évolutions dont il nous faudra toutefois souligner l'ambivalence en conclusion, quand il sera temps de répondre à la question que nous avons formulée dans cette introduction, à savoir l'intérêt philosophique de cette étude.

ENS ÉDITIONS