

Les Stoïciens

Introduction au stoïcisme

Michel Nodé-Langlois

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Entre paganisme et christianisme

Une interprétation traditionnelle, contestée par Michel Foucault, voit dans le stoïcisme impérial une transition, avant que la sagesse chrétienne ne prenne le relais de la sagesse païenne. La position de Foucault est sans doute très marquée par son rapport peut-être névrotique à ce qu'il pense être la conception chrétienne de la sexualité, d'où sa volonté d'opposer radicalement les deux sagesse en voyant dans la seconde essentiellement une hantise de la chair, une diabolisation du plaisir, ce qui est un contresens répandu mais étonnant de la part d'un savant.

La sagesse chrétienne n'est pas avant tout une diabolisation de la chair, mais une éthique de la responsabilité personnelle, dominée par la notion de liberté qui est inhérente à l'idée fondamentale de création.

Si les deux sagesse s'opposent, c'est d'abord en ce que la sagesse païenne a d'abord été dominée, elle, par l'idée de destin et de nécessité, ainsi qu'en témoignent les tragédies grecques et certains mythes platoniciens. L'école stoïcienne a fait dès ses débuts de l'affirmation du destin l'un de ses dogmes fondamentaux.

La contestation de cette idée avait cependant été un aspect majeur de la philosophie naissante, chez Platon et plus encore chez Aristote, qui a donné la première théorie philosophique de la notion de responsabilité

personnelle, en faisant de l'homme, de par sa conscience rationnelle, le « principe » de ses actes. Il restera quelque chose de cette affirmation dans les notions stoïciennes d'*hégémonikon* (principe directeur), et d'*authexousion* (pouvoir sur soi).

L'école épicurienne s'en est prise à son tour à l'idée de destin, et en a reproché l'affirmation au stoïcisme : l'atomisme matérialiste est emprunté par Épicure à Démocrite, dans le but explicite de substituer la contingence à la nécessité au principe des choses et de l'homme. À quoi le stoïcisme oppose que c'est là réduire l'ordre intelligent des choses aux effets fortuits d'un mécanisme aveugle.

Il est clair que le stoïcisme reste attaché au principe originel du paganisme. Il l'accentue même dans le sens d'un panthéisme nécessitariste, identifiant Dieu au destin, c'est-à-dire à la nécessité immanente qui ordonne toutes choses. Il est tout aussi matérialiste que l'épicurisme, mais son matérialisme est moniste et rationaliste, au lieu d'être pluraliste et casualiste.

D'un autre côté, il concentre toute sa sagesse sur ce qui, de l'intérieur même du paganisme, était venu s'opposer à l'idée de destin, à savoir l'idée d'une liberté intérieure, qui fait que l'homme dépend de soi et pas seulement de ce qui ne dépend pas de lui. Difficile de ne pas voir là quelque chose qui échappe à la nécessité universelle, alors même que son principal acte de sagesse consiste à reconnaître et approuver cette nécessité.

La sagesse chrétienne accentuera et amplifiera l'aspect personnaliste du stoïcisme en éliminant d'abord ce qui dans celui-ci entre en tension avec la notion de liberté personnelle. Elle réinterprétera complètement la notion de providence divine sur la base de l'idée de création, et cherchera finalement dans la conception aristotélicienne de la nature de quoi penser l'insertion de la liberté humaine en son sein.

Les parties de la doctrine

La tripartition stoïcienne de la philosophie en logique, physique et morale, est classique depuis Zénon.

Sextus Empiricus, grand représentant du scepticisme antique, écrit au 3^{ème} siècle que si cette division est reçue dans toute l'école stoïcienne – et même chez « quelques autres » par exemple les épicuriens –, l'ordre à suivre dans l'enseignement philosophique était objet de désaccord au sein de l'école, bien que la plupart commencent par la logique (*Esquisses pyrrhoniennes*, 11-13).

Diogène Laërce cite quelques Stoïciens, dont les deux plus grands représentants de l'ancien stoïcisme, Zénon et Chrysippe, qui suivent l'ordre : logique, physique, morale, mais Plutarque dit que Chrysippe lui-même ne s'y est pas toujours tenu.

Plus importante que ces divergences apparaît l'affirmation qu'ils « ne distinguent aucune partie des autres », ce que Diogène Laërce illustre en citant les quatre métaphores de « l'animal », de « l'œuf », du « champ », et de la « ville ». [L'exposition de la troisième semble prélude à l'image cartésienne de l'arbre dans les *Principes de la Philosophie* : la métaphysique y occupera la place que le stoïcisme donne à la logique, mais

cette métaphysique aura précisément pour but de s'assurer des moyens d'atteindre la vérité certaine].

Les trois parties sont dites « intimement mêlées », c'est-à-dire indissociables. Leur distinction est subordonnée à l'unité de « la sagesse (...) qui est une seule et souveraine vertu laquelle se divise en trois générales : la naturelle, la morale et la verbale », selon un texte attribué de façon douteuse à Plutarque.

P. Hadot l'explique en disant que la tripartition n'est pas constitutive de la philosophie elle-même, laquelle se confond avec la pratique active de la sagesse : de ce point de vue, il faut dire avec Aétius (Hans von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, 35) que « la sagesse est la science des choses divines et humaines », que « la philosophie est la pratique d'un art convenable » et qu'il « n'y a qu'un art convenable, un art suprême, c'est la vertu ». Mais on peut aussi considérer les choses du point de vue de l'enseignement de la philosophie, c'est-à-dire du discours au sujet de la sagesse, qui n'est pas la sagesse elle-même, mais a vocation à en faire partie en s'intériorisant dans l'âme par l'ascèse. De ce deuxième point de vue, on ne peut tout simplement pas exposer tout à la fois : l'enseignement est destiné à celui qui n'a pas encore acquis la sagesse, et à qui il revient de faire en lui-même l'unité de ce qu'on ne peut lui présenter que *discursivement*, c'est-à-dire à l'état divisé.

D'où la distinction, malgré la très forte affirmation de l'unité de la vertu – qui pour le stoïcisme ne connaît ni diversité ni degrés – entre « trois » vertus dites « les plus générales » : « la vertu physique, la vertu éthique et la vertu logique ». Que les trois disciplines soient appelées des vertus indique non seulement qu'elles sont parties intégrantes de l'unique sagesse, mais qu'elles sont vertus au même titre qu'elle, c'est-à-dire comme pratique plutôt que comme disposition.

On a là tout autre chose que la distinction aristotélicienne entre vertus intellectuelles et vertus morales d'une part, et au sein de chaque classe, entre les diverses vertus particulières, spécifiées par leur objet.

Il y a aussi, quel que soit l'ordre suivi, une subordination de tous les discours à l'éthique, qui semble renverser la subordination aristotélicienne de la vertu pratique à la vertu contemplative. Néanmoins, l'indissociabilité des trois parties de la philosophie peut signifier aussi que la perfection éthique ne va pas sans la connaissance : l'essentiel de la sagesse consiste, comme le voudra encore Descartes, dans une rectification du jugement, sans laquelle l'exhortation morale serait sans fondement et sans force. C'est pourquoi la « vertu morale », au sens restreint du terme, suppose la connaissance vraie de la nature des choses, et celle-ci a besoin, pour s'assurer de sa propre vérité, d'une connaissance de la connaissance elle-même, c'est-à-dire d'une logique non seulement formelle, mais, si l'on peut dire, transcendante, c'est-à-dire qui porte non pas seulement sur la cohérence dans l'enchaînement des propositions qui permet d'administrer des preuves, mais sur ce qui permet à la raison raisonnante d'avoir accès à ce qui est réellement.

La discipline de l'assentiment : éléments de logique stoïcienne

Elle se divise entre une *théorie de la connaissance* centrée sur la notion de représentation (*phantasia*), et une *dialectique*, qui correspond à ce que nous appelons la logique formelle. La dénomination de la seconde est stoïcienne. La première pourrait s'appeler *noétique*, dans la mesure où il y est question d'une activité de la partie directrice de l'âme, l'*hégémonikon*, que les Stoïciens appellent aussi *dianoïa*, et parfois *noûs* (intellect). C'est le cas chez Marc Aurèle. Mais il ne faut jamais oublier que le stoïcisme est un matérialisme, sa conception de la connaissance un empirisme, et sa logique un nominalisme : seul le singulier, non pas l'universel, a une réalité (Zénon disait, en visant les idées platoniciennes : « un concept est un fantôme de la pensée », *SVF* I, 65). L'âme est matérielle comme le reste, et l'intellect n'a aucune sorte de transcendance immatérielle, contrairement à ce que pensaient Platon et Aristote.

A. Noétique

Son objet se définit en référence, par anticipation, à la psychologie stoïcienne, soit à la distinction des « parties » et des « facultés » de l'âme, théorie qui relève de la physique.

Les huit parties de l'âme sont l'*hégémonikon*, la partie vocale, la partie reproductrice, et les cinq sens.

L'*hégémonikon* est lui-même crédité de quatre facultés : la représentation (*phantasia*), l'impulsion (*hormè*), l'assentiment (*sunkatathésis*), et la raison (*logos*). Les deux dernières sont en général considérées comme des caractéristiques humaines : elles permettent à l'homme d'avoir conscience de la parenté foncière, voire de l'identité de son *logos* avec le *logos* universel, divin.

Des quatre facultés, la deuxième ne relève pas de la logique, mais de la physique comme *discipline du désir*. La première et la troisième font l'objet de la noétique. La dernière de la dialectique.

La théorie de la représentation

Dioclès de Magnésie, cité par Diogène Laërce (VII, 49), lui donne la priorité.

On se sert du terme *représentation* pour traduire *phantasia*, dans la mesure où il est impossible de retenir la traduction habituelle par *imagination*.

Le stoïcisme oppose en effet explicitement la *phantasia* à un autre terme de la même racine : *phantasma*. Ce dernier correspond à ce que nous entendons communément par une image ou un fantôme, ou par *l'imaginaire*, c'est-à-dire une fiction. Ainsi « il y a une différence entre la représentation <*phantasia*> et l'imaginaire <*phantasma*> ; l'imaginaire est en effet une apparence <*dokèsis*> de pensée telle que celle qui se produit dans le sommeil » (Diogène Laërce, VII, 50, in *Les Stoïciens*, PUF p.21).

« L'imagination est un mouvement vain, une affection qui se produit dans l'âme, mais sans qu'il y ait un objet pour la frapper, comme lorsque quelqu'un se bat contre des ombres et contre le vide (...). L'imaginaire est ce vers quoi nous sommes attirés dans ce mouvement vain de l'imagination ; c'est ce qui arrive chez les mélancoliques et chez les fous » (Aetius, IV, 12, PUF p. 20). La suite du texte donne un exemple : « ainsi lorsque Oreste dit dans la tragédie [d'Euripide] : “Ô mère, je t'en supplie, ne m'envoie pas les filles au regard sanguinaire avec leurs airs de dragons. Les voilà ! Les voilà qui s'élancent vers moi !”, il dit cela sous l'empire de la folie. Il ne voit rien, il lui semble seulement qu'il voit ».

Chrysippe commente :

« Vraies et fausses sont les représentations qu'Oreste a eues d'Électre sous l'emprise du délire : dans la mesure où c'était la représentation d'un être existant, elle était vraie, puisque Électre était présente ; mais, dans la mesure où il la prenait pour une Érinnye, elle était fausse, car ce n'était pas une Érinnye » (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens* [en abrégé : AM], VII 244-245).

La fiction est dépourvue d'objet réel en dehors de la conscience en qui elle se trouve. Par opposition, la *phantasia* se définit par son rapport à un tel objet :

« Une représentation est un affect qui se produit dans l'âme, et qui en lui-même montre aussi ce qui l'a produit » (Pseudo-Plutarque, *Des opinions des philosophes*, IV, 12 – *idem* dans Aetius, PUF p.19).

D'où la définition de la *phantasia* comme altération de l'âme par une chose distincte d'elle :

« La représentation est une empreinte <*tupôsis*> dans l'âme, c'est-à-dire une altération <*alloiôsis*> » (Diogène Laërce, PUF p.21). Ou encore « la représentation est une modification <*hétéroïôsis*> de l'âme » (Sextus Empiricus, AM PUF p.20). Sextus précise : « une modification du principe directeur en tant qu'affection <*peîsis*> mais non en tant qu'action <*énergeïa*> » (PUF p.21).

Le terme d'empreinte avait été utilisé par Zénon, et pris au pied de la lettre par Cléanthe, qui parlait de « forme en creux et en pleins, comme l'impression du sceau dans la cire » (Sextus Empiricus, AM VII 228). Chrysippe critique et récuse cette interprétation : en dépit du matérialisme général, elle paraît trop matérielle, parce qu'elle ne permet pas de comprendre la coexistence en l'âme de multiples représentations, ainsi que la conservation de l'une d'elles en mémoire : « l'impression d'un second sceau oblitère toujours le premier » (229). (Voir Diogène Laërce, VII, 50).

Qu'est-ce donc qui est modifié si ce n'est pas quelque chose comme une cire recevant un cachet ? L'âme étant un souffle, on la comparera à meilleur droit à l'air ou à l'eau, fluide, qu'à une cire solide : ainsi « lorsque différentes personnes parlent en même temps, [l'air] est frappé au même moment de coups différents et innombrables, c'est-à-dire de modifications » (230), et « l'eau qui est dans un bassin se soulève en vagues circulaires quand on y jette une pierre » (Diogène Laërce, VII 158).

Ces comparaisons sont à comprendre d'après la notion stoïcienne de tension <tonos>. Ici encore la logique renvoie à une notion délicate de la physique. On peut la cerner provisoirement en se rappelant l'importance de la notion d'harmonie dans la cosmologie stoïcienne. Or on sait que l'harmonie d'un accord en musique résulte d'un rapport entre des tensions diverses permettant une multiplicité de vibrations, de telle sorte qu'une corde vibrante met en vibration celles qui sont par leur tension dans un rapport harmonique avec elles. L'âme, comme tout ce qui est matériel, possède une tension interne propre, qui fait tenir ensemble ses éléments, et qui ne cesse qu'à la mort. C'est cette tension qui, dans la représentation, se trouve modifiée par celle des choses qui affectent l'âme : on pourrait dire que celle-ci se met à vibrer, sinon à l'unisson des choses, du moins en harmonie avec elles. Disons que la faculté de représentation est la capacité qu'a l'âme de voir sa tension interne se modifier en fonction de la tension des choses, en correspondance avec elles.

C'est pourquoi le terme de représentation a quelque chose d'inadéquat, comme Heidegger l'a souligné. Il connote en effet l'idée d'un redoublement de présentation, ce qui n'est pas le cas de l'allemand *Vorstellung*. C'est en ce sens qu'une image est une représentation, parce qu'elle redouble la présence de son modèle. Descartes recourra à cette notion en disant que les idées sont en nous « comme des tableaux » ou « comme des images des choses » (3^{ème} Méditation). Il y a là comme un écho à la thèse d'Aristote selon laquelle il ne saurait y avoir connaissance sans une forme de « similitude » entre les « modifications de l'âme » <pathèmata tès psuchès> et les « choses » <pragmata> (*De l'Interprétation*, 1). Mais la métaphore de l'image pose un problème : s'il est toujours possible de comparer une image à son modèle, moyennant la représentation de l'un et de l'autre, il est pour autant impossible de comparer une représentation avec son objet, puisque c'est elle-même qui donne l'objet. C'est dire qu'une représentation en ce deuxième sens ne peut pas l'être au même sens qu'une image : autant dire qu'elle est plutôt une présentation ou une présence qu'une représentation. La *phantasia*, c'est la présence à l'âme, par la modification qu'il y provoque, de l'objet qui l'affecte : non pas présence de l'objet lui-même, mais production d'une modification qui lui correspond.

Ainsi « la représentation fait voir à la fois elle-même et ce qui l'a produite » (Aetius PUF p.19). Cette notion de vision est reprise par Cicéron lorsqu'il traduit *phantasia* par *visus* (regard) et qu'il la définit comme « une impression reproduisant ce dont elle provient et ne pouvant exprimer ce dont elle ne provient pas » (*Premiers Académiques*, PUF p.20).

On comprend alors le rapprochement étymologique fréquent chez les Stoïciens entre *phantasia* et *phôs*, la lumière. Comme Aristote le disait à propos de l'intellect agent dans le traité *De l'âme* (III), la lumière rend visible :

« Ainsi, de même que la lumière se montre elle-même et montre ce qui se trouve en elle, de même la représentation, qui commande le savoir dans l'animal, doit, comme la lumière, se révéler elle-même et manifester l'objet évident qui l'a produite » (Sextus Empiricus, AM VII 163).

Ce rapprochement indique en outre que la représentation, contrairement à ce que donnent à entendre les notions d'empreinte et

d'affection, n'est pas un pur *pathos*, un processus de modification purement passive. Comme Aristote, mais d'un point de vue sensualiste, les Stoïciens reconnaissent dans la représentation une certaine activité de l'âme. D'après Cicéron, elle résulte bien « d'une sorte d'impulsion venant de l'extérieur » (*Seconds Académiques*, I 40), mais celle-ci n'est rendue possible que parce que « la pensée a une force naturelle qu'elle tend vers les choses qui la frappent » (*Premiers Académiques*, II 30). Ainsi « c'est l'*hégémonikon* qui produit les représentations » (*SVF* II 836), car « la cause de la vue est dans la tension du souffle primitif » (864). Le stoïcisme rejoint ici une théorie déjà formulée par Platon dans le *Timée* : la vision se produit au point de rencontre – la pupille – entre le souffle provenant de l'*hégémonikon* et l'air externe qui est entre l'œil et l'objet visible. C'est pourquoi, bien qu'on ne voie rien dans l'obscurité, on voit qu'on est dans l'obscurité : « l'obscurité est visible » parce que « des rayons enflammés se diffusent depuis l'œil » (863).

C'est donc l'intentionnalité (physique) de l'âme qui permet la représentation, mais c'est la chose perçue qui détermine la représentation à être telle ou telle : s'il est vrai qu'on ne voit que ce vers quoi on tourne le regard, « il ne dépend pas de celui qui est affecté, mais de ce qui est représenté, que l'on soit disposé de telle ou telle manière, c'est-à-dire de blanchir au contact de la couleur blanche ou de s'adoucir lorsque le goût entre en contact avec quelque chose de doux » (Sextus Empiricus, AM VIII 397).

Les sceptiques n'auront pas trop de peine à conclure de là que la représentation est toujours une modification de la tension propre de l'âme, que celle-ci y est donc toujours présente, et que ce n'est jamais la tension propre de l'objet qui est donnée en elle.

Les espèces de la représentation.

La théorie générale donne à penser que la représentation se confond avec la sensation. Celle-ci en est assurément la forme initiale et principale, mais les Stoïciens en reconnaissent d'autres espèces, dont il s'agit de comprendre la nature et la possibilité.

La sensation

Il est impossible d'en parler sans la référer aux cinq sens, et on pourrait penser qu'il y a ici une contradiction dans la mesure où les sens ont été définis comme des parties de l'âme distinctes de l'*hégémonikon*, et la représentation comme une faculté de cette dernière. Cette contradiction est évitée si l'on admet que l'affection du sens n'est que le moyen par lequel se produit la représentation sensible dans l'*hégémonikon*.

Le terme de sensation recouvre en fait une diversité irréductible, déjà soulignée par la psychologie aristotélicienne (*De l'Âme* II) :

« Ce qui est senti est, en tant que corps, composite, et les sens singuliers sentent chacun une chose : celui-ci les couleurs, cet autre le son, d'autre part celui-là discerne la saveur, celui-ci les effluves des odeurs, et celui-là la dureté et la douceur tactiles » (*SVF* II 879).

Cette diversité se laisse toutefois ramener à un principe d'origine démocratéenne :

« Il faut que chaque sens soit altéré, afin qu'il y ait sensation : tout sens n'est pas altéré par tout sensible mais ce qui est brillant et lumineux est altéré par les couleurs, ce qui est aérien est altéré par les sons, ce qui est vaporeux est altéré par les odeurs, en un mot le semblable est connu par le semblable. Le sens aérien ne peut pas être altéré par les couleurs » (*SVF* II 860).

Le principe démocratéen avait déjà reçu une interprétation chez Aristote : celui-ci concevait la connaissance en général, et la sensation en particulier, comme une assimilation du connaissant au connu. Or leur distinction même semble impliquer une certaine dissemblance. C'est pourquoi Aristote pensait que si on les considère en puissance, ils sont dissemblables, mais que dans l'acte de connaissance, ils deviennent d'une certaine manière semblables. Et il pensait cette similitude comme résultant de la communication d'une forme : le connu est formellement, et non matériellement, présent au connaissant.

Le stoïcisme apparaît ici encore comme une transposition matérialiste de cette doctrine : c'est une similitude matérielle entre le *sensorium* et le sensible qui permet la sensation. Et c'est elle qui explique que la réceptivité de chaque sens soit sélective, et le condamne à ignorer l'objet des autres.

Ainsi en tant que partie de l'âme, chaque sens est une partie du souffle psychique doué d'une certaine qualité que lui donne sa tension propre, accordée à la tension de telle catégorie de sensibles. Et cette partie est en contact avec celle qui constitue l'*hégémonikon*, à qui elle transmet les modifications qu'elle subit.

Le rôle de l'*hégémonikon* est ici de recomposer, de synthétiser ce que les organes sensoriels ont divisé, analysé : « il comprend l'affect de chacun des sens et infère de leur message ce qu'est l'objet » (*SVF* II 879). C'est ainsi à l'*hégémonikon* qu'il revient de rapporter l'impression sensible à un objet.

Il n'est pas facile de comprendre la nature de cet acte. Le fragment *SVF* II 836, déjà cité, parle des « sensations » comme de représentations que « produit l'*hégémonikon* ». Dans la mesure où il ne s'agit ici que de sensation, on peut penser qu'il ne s'agit pas d'un acte de jugement, comme dans la théorie kantienne du jugement d'expérience : le jugement relève en effet de l'autre espèce de représentations, les représentations non sensorielles (voir plus loin : b). Que l'*hégémonikon* produise les sensations peut seulement signifier qu'il subit matériellement l'effet des impressions matériellement subies par les organes sensoriels, moyennant le souffle qu'il dirige vers ceux-ci. La différence est que l'*hégémonikon* n'a pas d'organe sélectif puisqu'il reçoit au contraire toutes les impressions : il est sensible à tout, alors que chaque sens n'est sensible qu'à un certain type de qualités. Si donc il ne peut s'agir d'une inférence logique, reste qu'il s'agisse de la perception d'un sensible en tant que qualité d'un certain objet, qui possède aussi d'autres qualités.

On retrouve ici quelque chose du rôle qu'Aristote prêtait au *sens commun* : d'après *De l'Âme*, III, c'est à lui qu'il revient d'avoir conscience de la différence irréductible entre les sensations, de sentir qu'une couleur

n'est pas un son, et de percevoir par leur moyen les sensibles communs qui ne relèvent d'aucun sens particulier, telle l'extension, la grandeur, ou le mouvement : par exemple, percevoir que c'est tel instrument, situé à telle place, qui est de telle couleur et qui rend tel son, et cela indépendamment du jugement qui l'énonce.

Aristote toutefois attribuait au seul intellect un rôle actif dans la connaissance. Il jugeait en effet que les réalités sensibles, c'est-à-dire les corps présents *hic et nunc* avec leurs qualités suffisaient à mettre en acte les facultés sensorielles. Mais il jugeait aussi que les sensibles ne sont, en tant que singuliers concrets, que potentiellement, et non pas actuellement, intelligibles : leur intellection requiert de la part de l'intellect la production du concept universel, qui ne subsiste pas.

Le rôle actif prêté par les Stoïciens à l'*hégémonikon* dans la sensation comporte un avantage et entraîne une difficulté.

Il offre la possibilité d'une réponse à l'objection des illusions sensibles que les sceptiques n'ont cessé d'opposer au stoïcisme.

Les Stoïciens admettaient l'existence de telles illusions :

« Parmi les représentations sensibles, il en est qui viennent de choses réelles et sont accompagnées de consentement et d'assentiment ; il en est qui sont des apparences, comme si elles venaient de choses réelles » (Diogène Laërce, VII 51).

Cette formulation peut paraître en contradiction avec la définition même de la représentation, mais elle revient en fait à la distinction entre le *phantaston* et le *phantasma*, et donne à entendre qu'il revient à l'*hégémonikon* de les départager.

L'objection sceptique s'appuie sur la contradiction apparente entre des sensations, par exemple une vision de loin et une vision de près. Or cette contradiction n'a de sens que si on considère les sensations isolément : c'est ce à quoi prête l'image de l'empreinte dans la cire, tandis que celles qui font appel à des milieux continus – air ou eau – invitent à considérer la continuité entre les sensations. C'est à l'*hégémonikon* qu'il revient de dire que la même tour paraît ronde de loin et carrée de près, moyennant la déformation progressive de l'image qu'il en aura eue au cours de son éloignement. Dès lors qu'une sensation est resituée avec les autres dans le courant d'activité de l'*hégémonikon*, qui fait d'elle une représentation, elle cesse d'être une représentation isolable, et comme telle opposable à d'autres : en tant que représentation, elle n'est précisément pas isolable, et la sagesse consistera, en ce qui concerne les représentations sensorielles, à ne pas les isoler. « C'est pourquoi nous voulons souvent que l'éclairage soit changé, ainsi que la situation des objets que nous regardons ; nous diminuons ou nous augmentons les intervalles, et nous multiplions nos visées (...). La même chose arrive dans les sons, les odeurs, les saveurs » (Cicéron, *Premiers Académiques*, II 19). Le stoïcisme est à cet égard le contraire d'un empirisme atomiste, tel qu'on le trouve par exemple dans la conception humienne de l'*impression*.

L'aspect problématique du rôle prêté à l'*hégémonikon* concerne le rapport entre l'homme et les autres animaux. Les Stoïciens considèrent en effet que la sensation est une représentation commune à l'homme et aux bêtes, qui ne sont pas censées posséder de principe directeur. Deux

interprétations s'offrent alors. Ou bien il faut considérer que c'est chez l'homme seulement que les sensations deviennent des représentations, les animaux disposant de sens impressionnables, sans que ceux-ci donnent lieu chez eux à une véritable connaissance : c'est très exactement ce que signifiera la théorie cartésienne des animaux-machines, moyennant toutefois une conception spiritualiste de l'âme humaine incompatible avec le monisme matérialiste des Stoïciens. De plus, cette interprétation est incompatible avec les textes Stoïciens qui attribuent aux bêtes des représentations. Reste alors à admettre que la présence de l'*hégémonikon* en l'homme lui permet de faire des sensations autre chose que ce qu'elles sont pour les autres animaux : l'homme est l'animal chez qui le processus physique de la représentation, à l'œuvre dans la sensation, conduit à la production de représentations d'une autre sorte ; et surtout, l'*hégémonikon* est ce qui rend l'homme capable de ne donner son assentiment qu'à certaines représentations. Ainsi il y a « une disposition de la pensée telle que non seulement nous sommes impressionnés par les sensibles lorsque nous les rencontrons, mais encore nous retenons certaines choses, nous en soustrayons d'autres, nous ajoutons, nous composons certaines choses de nous-mêmes, et, par Zeus, nous passons de certaines choses à d'autres qui leur sont conjointes » (Épictète, *Entretiens*, I, 6, 10).

Les « représentations rationnelles »

Elles sont appelées « pensées » <*noèseis*> (Diogène Laërce, VII, 51), terme qui recouvre les deux états que peuvent prendre les représentations rationnelles. Si l'on envisage leur seule possession, c'est-à-dire leur inscription et leur conservation immobile dans la mémoire, on les appelle des « notions » <*ennoïai*>. Si on les considère dans leur usage, c'est-à-dire leur mobilisation dans l'activité de pensée, alors elles sont dites « en mouvement » et sont appelées « réflexions » <*dianoèseis*>

Définition générale.

L'expression *phantasiai logikai* renvoie au *logos* : « une représentation rationnelle » est celle dont « il est possible que le représenté soit manifesté dans un discours » (Sextus Empiricus, AM VIII 70).

Cela renvoie à la notion stoïcienne fondamentale de l'*exprimable* <*to lékton*> : « Ils disent que l'exprimable est ce qui est posé <*to huphistaménon*> selon une représentation rationnelle » (Diogène Laërce, VII 63). Il est distinct du représentable au premier sens : ce qui vient s'ajouter à la perception chez l'homme, c'est le jugement qui l'exprime. Or il y a ici comme une superposition de représentations, qui ne s'excluent pas mutuellement : car il y a d'une part la sensation – le lièvre poursuivi par le renard, dont je me dis que le renard le voit tout autant que moi –, et la représentation du rapport qu'entretient avec elle le jugement par lequel je l'énonce : un renard poursuit un lièvre. En l'occurrence, il y a la représentation double, tout à la fois, du sens et de la vérité de mon jugement. Mais il y a aussi de l'exprimable, c'est-à-dire du sens, dans un discours qui n'exprime pas une représentation perceptive, par exemple un commandement, discours que nous appelons *performatif*.

Ici encore, la logique se trouve connectée à la physique. Si en effet l'objet premier de la représentation, sa cause initiale, c'est le sensible, c'est-à-dire le corporel, il faut, pour en distinguer l'exprimable, reconnaître que celui-ci est au contraire *incorporel* <*asômaton*>.

On serait tenté de voir là une transcendance de la représentation rationnelle par rapport à la représentation sensible, signe d'une transcendance de la pensée par rapport aux sens, dans la mesure où les représentations rationnelles sont inaccessibles à ces derniers : « C'est déjà par l'esprit que nous comprenons et retenons ces choses-là, non par les sens » (Cicéron, *Premiers Académiques*, II 21).

En vérité, le caractère d'incorporel peut plutôt être considéré comme une déficience, du moins quant à la réalité et à la causalité : car seul un corps peut exercer cette dernière. L'exprimable n'est rien de substantiel : il est seulement la manière dont l'*hégémonikon* s'exprime à lui-même son rapport aux choses. Et c'est justement parce que l'exprimable est sans substantialité ni causalité propres que l'*hégémonikon* en a, ou peut en avoir, une maîtrise totale, l'illusion à guérir étant de croire que nos jugements dépendent aussi peu de nous que les choses, et du coup de donner à celles-ci une puissance sur nous qu'elles ne possèdent pas par elles-mêmes, mais seulement par la manière dont nous les jugeons.

La notion d'incorporel n'introduit donc rien qui contredise le matérialisme stoïcien, mais apporte plutôt une justification physique à la puissance du principe directeur.

Formation des représentations rationnelles.

C'est là ce qui fait leur spécificité par rapport aux autres représentations animales : il s'agit de « représentations par inférence et synthèse » (Sextus Empiricus, AM VIII 276). Ces deux opérations manquent aux bêtes.

Diogène Laërce distingue six modes de formation des « pensées » : la *rencontre*, la *ressemblance*, l'*analogie*, le *déplacement*, la *composition*, et la *contrariété*. Les exemples sont donnés en VII 52-53 (voir l'exposition de Gourinat, *Les Stoïciens et l'âme*, pp.52-56). Ces modes sont les diverses formes d'un travail actif opéré sur les sensations.

Ce qui caractérise la pensée en général, c'est d'être une représentation, c'est-à-dire la présence actuelle d'un certain contenu de conscience, qui n'est pas causée directement par la présence réelle d'un objet : représentation dérivée donc, plutôt qu'originale.

C'est pourquoi la première forme de la pensée est le *souvenir* gardé d'une impression passée, lequel permet la comparaison des impressions sensibles, et, par son moyen, la constitution d'une expérience et, à terme, la formation des idées générales. Le stoïcisme est ici assez proche de la définition aristotélicienne de l'expérience et de son rôle médiateur dans la genèse de la connaissance intellectuelle. Il prépare aussi les réflexions de Rousseau sur le langage. Car le souvenir d'une impression et son rappel dans l'imagination sont aussi individualisés que la sensation initiale, à la différence de la pensée qui est formée à partir d'eux : « Selon Chrysippe, la douceur générique est pensable, tandis que la douceur spécifique, que l'on rencontre, est déjà sensible » (*S/F* II 81). La douceur du miel est sensible ;

le doux est pensable : « La notion d'un sensible est (...) la représentation non sensorielle d'un sensible » (Gourinat, p.53).

Cette conception de la pensée peut être étendue à la représentation de l'incorporel.

Cette dernière comporte le paradoxe que son objet est par nature incapable d'agir sur quelque faculté que ce soit : « l'*hégémonikon* en reçoit une représentation, mais ce n'est pas de leur fait » (Sextus Empiricus, AM VIII 409). Si une telle représentation, comme toutes les autres, est reçue, il faut que ce soit d'ailleurs que de ce qu'elle représente, et qui n'a pas d'existence indépendante, soit des autres représentations qui sont produites naturellement en nous : « les incorporels ne font rien et ne se représentent pas en nous, mais c'est nous qui nous les représentons à l'occasion » (406).

« Selon les Stoïciens, il y a des objets représentés qui touchent l'âme et se gravent en elle, comme le blanc et le noir ; il y en a d'autres à propos desquels, et non sous l'influence desquels, l'âme se crée une représentation ; comme les incorporels et les exprimables » (Sextus Empiricus, AM VIII 409). Ainsi de la représentation du *lieu*, que les Stoïciens, comme Aristote, jugent inséparable du corps qui l'occupe, sinon par la pensée, quand je me dis que le lieu occupé par un corps peut venir à être occupé par un autre. Cette opération, qui est une sorte d'abstraction, est ce que Diogène Laërce appelle *metabasis*, traduit par : *passage*, ou *inférence* (VII, 53).

Les prénotions <prolèpseis>

Ce concept renvoie à la distinction faite par Chrysippe entre les notions que nous acquérons « par l'enseignement ou l'étude » (Pseudo-Plutarque, IV 11), et celles que ces dernières présupposent logiquement, parce que l'art présuppose la nature. Les prénotions sont donc des notions naturellement possédées, par opposition aux notions construites et transmises artificiellement. Ce qui ne signifie pas que de telles notions soient innées : en dehors de rares passages ambigus d'Épictète, il n'y a aucune profession d'innéisme dans les textes Stoïciens.

La prénotion se caractérise moins par sa simplicité logique que par son caractère naturel. On est tenté de penser ici à ces « mots primitifs » dont Pascal dit que « la nature nous en a elle-même donné, sans paroles, une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par nos explications » (*De l'esprit géométrique*).

Le concept de prénotion a une importance particulière dans la mesure où Chrysippe y recourt pour qualifier notre représentation du juste et du bien, qui sont le cœur essentiel de la doctrine stoïcienne.

De telles notions ne sont manifestement pas simples. Si on peut les considérer comme naturelles, c'est pour autant qu'elles s'enracinent dans une inclination spontanée, un « premier penchant de l'homme » qui le porte à assurer sa propre conservation, et par là même l'incline vers « ce qui est conforme à la nature » (Cicéron, *Des limites des biens et des maux*, III 21).

Ainsi la prénotion est, dans le domaine de la pensée comme la première approche, relativement indéterminée, d'un objet, qui demande à être complétée logiquement par l'élaboration d'une définition. En VII 60, Diogène Laërce distingue entre « l'esquisse » <*hupographè*> et la « définition » <*horos*> d'une même chose. Avoir une prénotion de quelque

chose, c'est être capable de la reconnaître, ce qui n'est pas encore être capable de la définir, opération qui suppose le recours à d'autres notions. Par exemple, il faut avoir la prénotion de l'homme pour pouvoir attribuer sa définition comme « animal mortel ayant part à la raison » (Cicéron, *Premiers Académiques*, II 21).

La prénotion n'est rien d'autre que le concept en tant qu'il est présupposé à la définition et ne peut être confondu avec elle, « la notion naturelle qu'on a des termes universels » (Diogène Laërce, VII 54). Nous avons ainsi une prénotion de la « qualité commune » – soit de l'universel – qui constitue le signifié du « nom commun » dans le discours (VII 58).

La représentation compréhensive <phantasia katalèptikè>

Notion des plus importantes puisque « les plus anciens des Stoïciens disent que le critère de la vérité est la représentation compréhensive » (Sextus Empiricus, AM VII 253). *Idem* chez Diogène Laërce (VII 54).

L'expression renvoie à une image utilisée par Zénon et rapportée par Cicéron (*Premiers Académiques*, II 145 – voir aussi PUF p.25) : la représentation est symbolisée par la main ouverte au contact des choses ; la contraction des doigts symbolise l'assentiment, et la fermeture du poing la compréhension. Les deux dernières images indiquent qu'une représentation peut être accompagnée d'assentiment sans pourtant être compréhensive : il y a ici comme une différence de degré, qui toutefois n'est pas dans l'assentiment, lequel est toujours le même, mais dans la représentation elle-même. En effet, l'erreur est un assentiment donné à une représentation fautive, et la sagesse consiste à se garder d'un tel assentiment : « le sage n'aura pas d'opinion, c'est-à-dire qu'il ne donnera pas son assentiment à une chose fautive » (Diogène Laërce, VII 121).

Cicéron paraît certes – comme Sextus en AM VIII 398 (PUF p.22) – contredire cette interprétation dans les *Seconds Académiques* (I, PUF p.24), où la représentation compréhensive est distinguée des autres par le fait que l'assentiment l'accompagne. Mais peut-être n'envisage-t-il alors que ce qu'il donne en exemple, à savoir la sensation en tant qu'elle est toujours naturellement accompagnée de l'assentiment à l'existence de son objet, et peut-être aussi, implicitement, le cas du sage, qui ne donne son assentiment qu'aux représentations compréhensives.

En tout état de cause, si l'assentiment dérivait toujours de la compréhension, il n'y aurait pas à le discipliner.

C'est pourquoi la représentation non compréhensive n'est pas définie par l'absence d'assentiment, mais par le manque de ce qui cause la compréhension, à savoir la vérité et la clarté : c'est « celle qui est fautive et, parmi les vraies, celle qui est obscure » (*SVF* II 70).

En VII 45-46, Diogène Laërce définit la représentation compréhensive à peu près dans les mêmes termes que Sextus Empiricus :

« Parmi les représentations vraies, les unes sont compréhensives, les autres non ; celles qui ne sont pas compréhensives sont celles qui se présentent à nous comme une passion (*pathos*). (...) La représentation compréhensive est celle qui vient de ce qui existe, qui est imprimée et scellée en conformité avec ce qui existe, et telle qu'elle ne pourrait provenir de ce qui n'existe pas » (AM VII 248).

Les deux premières propositions affirment la vérité de la représentation compréhensive, c'est-à-dire sa conformité à la cause qui la produit dans l'âme, et la troisième le caractère indubitable de cette vérité.

On doit comprendre que la représentation compréhensive est celle qui atteste d'elle-même sa propre vérité : selon Cicéron, elles « dénotent, par un certain tour exact, leur correspondance aux objets réels qu'elles font connaître » (*Seconds Académiques*, I PUF p.23), proposition qui annonce de loin la théorie cartésienne de l'évidence de l'idée « claire et distincte » (*Principes*, I 45-46). Le terme d'exactitude renvoie à l'idée d'une précision des contours que Sextus symbolise par l'image de la gravure :

« De même que les graveurs cisèlent toutes les parties de ce dont ils font la finition, et de même que les sceaux portés aux anneaux impriment toujours tous leurs caractères dans la cire, de même ceux qui comprennent les objets doivent parvenir à en saisir toutes les propriétés » (AM VII 251).

On touche ici au point central du débat entre Stoïciens et sceptiques. Ceux-ci récusent la possibilité de trouver un critère de la vérité dans l'évidence de la représentation compréhensive. Car l'illusion est un fait, qui montre que le faux peut être pris pour le vrai, et donc que ce dernier n'est jamais évident. Arcésilas argumentait contre Zénon en invoquant les cas du rêve et des délires liés à la folie et à l'ivresse comme autant d'hallucinations, et d'autre part l'impossibilité de discerner le vrai au sujet d'objets indiscernables, tels des jumeaux. Les sceptiques objectaient donc aux Stoïciens qu'il « est possible de trouver une représentation fautive exactement identique à la représentation compréhensive » (Sextus Empiricus, AM VII 252).

Cette polémique a conduit les Stoïciens à poser un principe que reprendra Leibniz (*Nouveaux Essais*, II 27) : il n'y a pas deux êtres identiques. Les êtres distincts sont en droit discernables parce que toute distinction implique une différence, même si celle-ci peut échapper à quelqu'un ou à la plupart : la mère ne confond pas ses enfants jumeaux, et les artistes voient ou entendent ce qui échappe à l'œil ou à l'oreille du commun des mortels (Cicéron, *Seconds Académiques*, II 20, cité par Gourinat p.73).

Aux autres objections, les Stoïciens, Chrysippe notamment, répondaient que les représentations vigiles ont une clarté qu'on ne trouve pas dans le rêve, et que la conscience de ne pas rêver, c'est-à-dire la distinction du rêve et de la perception, ou du sommeil et de la veille, est le trait distinctif de la conscience vigile, absent du rêve.

L'assentiment <*sunkatathésis*>

Nature de l'assentiment.

C'est l'acte intérieur de donner son accord, c'est-à-dire de reconnaître la vérité d'une représentation.

Cet acte est, comme la représentation, un mouvement (Plutarque) ou une modification de l'*hégémonikon* (Sextus Empiricus, AM VII 237).

Pour les distinguer, on ne peut se contenter de dire que l'assentiment est actif (cf. Sextus Empiricus, AM VII 237, Gourinat p.63), car la

représentation comporte aussi une part d'activité. Reste alors à distinguer l'activité involontaire par laquelle l'âme coopère à ses représentations, et l'activité volontaire par laquelle elle y consent. Selon Sextus, la représentation est « involontaire », autant pour le sujet que pour l'objet, tandis que « l'acte de consentir à ce mouvement vient de celui qui accueille la représentation » (AM VIII 398, PUF p.22).

D'après Cicéron, le caractère volontaire de l'assentiment était déjà affirmé par Zénon (*Seconds Académiques*, I 41, Gourinat p.74). Cette doctrine prépare elle aussi de loin la conception cartésienne du jugement comme acte de la volonté – qui peut toujours le suspendre – et seule véritable activité de l'âme pour autant que l'entendement est considéré comme passif à l'égard de ses idées.

Or Descartes rencontrera un problème que les Stoïciens avaient déjà débattu, quant au caractère volontaire de l'assentiment à l'indubitable, c'est-à-dire à ce que nous ne pouvons considérer que comme vrai quand il se présente à notre pensée. Selon Cicéron (*Premiers Académiques*, II 38, *ibid.*), « de même qu'il est nécessaire que le plateau d'une balance s'abaisse quand on y pose des poids, de même l'âme doit céder à l'évidence ». Le propre de la représentation compréhensive est en effet que, d'elle-même, elle « nous entraîne à l'assentiment » (Sextus Empiricus, AM VII 257), et, à la différence des autres, continue de nous y entraîner si nous l'examinons.

Il y a ici comme un dilemme.

Car la notion d'évidence, ou d'indubitabilité, paraît en fait impliquer qu'il soit impossible pour l'âme de refuser son assentiment à ce qui se présente avec ce caractère. C'est aussi en ce sens que l'on parle de la « force contraignante » des preuves. Mais cela semble remettre en question le caractère volontaire de l'assentiment, et la possibilité de le rectifier par l'ascèse. C'est pourquoi, d'après Sextus, les Stoïciens postérieurs à Zénon ont affirmé résolument que l'assentiment était toujours un acte libre de l'*hégémonikon*, et invoquaient la légende d'Hélène dans la pièce d'Euripide (Gourinat, p.75) : Ménélas n'en croit pas ses yeux quand il retrouve la vraie Hélène chez Protée, croyant l'avoir récupérée à Troie.

Ainsi il serait toujours possible de faire « obstacle » (Sextus Empiricus AM VII 254, Gourinat p.75) à la représentation compréhensive, c'est-à-dire de lui opposer quelque chose qui fasse refuser l'assentiment. Mais cela pourrait signifier tout aussi bien qu'il n'y a jamais à proprement parler d'évidence, ce qui est précisément l'aveu auquel se tient le sceptique.

Objet et formes de l'assentiment.

Il y a eu un débat dans l'école stoïcienne sur la question de savoir si l'objet de l'assentiment était la représentation ou la proposition (voir Gourinat pp.64-71). On pourrait penser que le débat est sans objet dans la mesure où la représentation compréhensive comporte essentiellement l'assentiment. On peut le comprendre en fonction de la théorie aristotélicienne de la vérité.

Aristote avait défini la proposition comme le discours complexe qui, attribuant un prédicat à un sujet, est susceptible d'être vrai ou faux. Par opposition, un terme ou concept peut être considéré comme n'étant ni vrai ni faux, dans la mesure où il ne comporte ni affirmation ni négation, ou comme

étant toujours vrai, dans la mesure où il ne peut y avoir d'erreur dans le jugement que si ses termes sont effectivement et adéquatement conçus. La proposition par ailleurs est la matière du jugement, acte qui consiste à la poser comme vraie, c'est-à-dire à lui donner son assentiment. Ce dernier distingue donc, dans l'aristotélisme, le jugement du concept : le concept représente toujours quelque chose, mais ne signifie jamais sa propre vérité.

Les Stoïciens pensent comme Aristote qu'une proposition est nécessairement vraie ou fautive : elle ou sa négation sont donc en tant que telles objet d'assentiment. Et cela les distingue des autres sortes de représentations rationnelles complexes, soit de discours qui ne sont pas susceptibles d'être vrais ou faux.

Gourinat fait remarquer qu'il n'en va pas de même des représentations, dans la mesure où elles peuvent être à la fois vraies et fautes : quand la tour carrée est vue de loin comme si elle était ronde, il y a représentation vraie de la tour mais pas de sa forme. De même quand il y a représentation vraie d'une chose fautive : telles les « pêches en cire » présentées à Sphérus, d'après Diogène Laërce (VII 177 – Gourinat p.68).

L'assentiment inhérent à une évidence sensorielle doit être, on l'a vu, considéré comme prélogique, antérieur à tout acte de jugement. Il n'en est pas moins vrai que la représentation n'est objet d'assentiment que dans la mesure où elle peut se traduire immédiatement dans un jugement d'existence. C'est pourquoi Gourinat écrit p.70, en référence à Sextus Empiricus (AM VII 244) : « on donne son assentiment à des représentations telles qu'il est possible d'en faire une assertion vraie ou fautive, autrement dit des représentations qui sont ou pourraient être exprimées sous une forme propositionnelle ».

Sur cette base générale, les Stoïciens distinguent les diverses formes de l'assentiment, reprenant des acquis du platonisme et de l'aristotélisme.

La notion d'*opinion* a en général chez eux le sens péjoratif de l'assentiment au faux (Diogène Laërce, VII 121) : « assentiment faible et trompeur » (Sextus Empiricus, AM VII 151).

À l'extrême opposé se trouve la *science* : « compréhension sûre, ferme et immuable fondée par la raison » (*ibid.*) ; « compréhension infaillible que la raison ne peut détruire, ou un système de telles représentations » (Stobée, *Extraits des physiciens et des moralistes*, II 128). La science produit des vérités certaines en articulant logiquement des conclusions à des évidences initiales.

Or une vérité scientifique peut aussi être l'objet d'un assentiment non scientifique, qui pourtant n'aura pas le caractère erroné de l'opinion. Entre science et opinion, il y a tout l'espace de la « conviction faible » <*hupolèpsis asthénès*> (SVF III 548) : c'est le cas de l'assentiment au probable (l'*endoxon* d'Aristote), par opposition au certain. La faiblesse de la conviction vient de ce qu'elle porte sur quelque chose qui n'est pas objet de compréhension.

N.B. Cette expression sert aussi à désigner les jugements de valeur qui nous sont dictés par nos passions : Marc Aurèle notamment les appelle *hupolèpseis*.

B. Dialectique

Notion de la raison <logos>

L'objet de la dialectique est le *lékton*, soit cet incorporel qui fait le sens de nos discours.

Le terme de *logos* peut servir à désigner la partie de l'âme qui distingue l'homme des autres animaux : « La raison n'est pas autre chose qu'une part de l'esprit divin plongée dans le corps des hommes » (Sénèque, *Lettres*, 66, 12). Il est alors synonyme de *noûs* et *dianoïa*. Mais les Stoïciens lui font aussi désigner, plus souvent que la faculté elle-même, le résultat de l'exercice de celle-ci dans la première enfance, jusqu'à « l'âge de raison » (7 ans). Une définition qui remonte peut-être à Zénon la présente comme « un assemblage de certaines notions et prénotions » (Chrysippe, *SVF*, II, 841), ou « un ensemble cohérent <*systema*> de représentations d'un genre déterminé » (Épictète, *Entretiens*, I, 20, 6).

On pourrait dire, en termes modernes, que la raison est pour les Stoïciens *constituée* plutôt que *constituante*. Car en tant que faculté naturelle, elle est bien évidemment innée, mais son contenu de connaissances ne l'est pas : les prénotions sont *acquises* à partir de la sensation, et ce sont elles qui permettent ensuite d'avoir des représentations rationnelles compréhensives, et d'acquérir la science par le moyen du raisonnement fondé sur ces dernières. Encore faut-il ajouter que l'acquisition des prénotions par l'intellect dérivé de l'homme renvoie en définitive à l'originarité de l'intellect divin, dont celui-là est une partie : la raison de Zeus est constitutive de toute chose, mais la partie qui en échoit à l'homme doit se constituer en s'exerçant.

Le stimulant de cet exercice est le *langage*, soit la compétence acquise par l'audition de la parole des autres, faite de signes eux-mêmes issus de la sensation et de la saisie intellectuelle des caractères spécifiques à partir de la sensation. N.B. Le stoïcisme comporte sur ce point une singulière combinaison de naturalisme et de nominalisme : il n'accorde de réalité qu'aux individus et aux faits singuliers plutôt qu'aux essences, mais admet qu'il ne peut y avoir de science, donc de sagesse, que sur la base de représentations à la fois compréhensives et rationnelles, soit, en d'autres termes, de concepts et de principes évidents, c'est-à-dire qui comportent en eux-mêmes la certitude de se rapporter à ce qui existe.

Les propositions <axiômata>

Le terme utilisé <*axiôma*> désignait chez Aristote les principes, soit les vérités à la fois premières et nécessaires, indémontrables mais indubitables pour autant que leur négation se réfute elle-même. Les Stoïciens l'utilisent conformément au sens général du verbe *axioô* : penser, au sens de *juger vrai* (ou *bon*). La proposition est la représentation rationnelle qui peut être l'objet d'un assentiment.

Il est classique d'opposer la conception stoïcienne de la proposition à celle d'Aristote. Selon de ce dernier, le discours propositionnel <*logos apophantikos*> énonce, s'il est affirmatif, l'appartenance d'un prédicat à un sujet – soit l'inclusion du premier dans la *compréhension* du second – ; ou,

en sens inverse, l'inclusion du sujet, en tout (universelle) ou en partie (particulière), dans l'*extension* de son prédicat ; ou encore l'unité réelle des termes distingués conceptuellement. S'il est négatif, il énonce la séparation des deux termes. C'est sur la base de cette analyse qu'est construite – et, selon Lukasiewicz, axiomatisée – toute la théorie du syllogisme et de la démonstration.

Dans la conception stoïcienne, et conformément au nominalisme général de la doctrine, la proposition qui est objet d'assentiment n'est pas d'abord analysée en termes d'attribution universelle ou particulière, mais envisagée sans analyse – les modernes diront : de façon *atomique* – comme l'énonciation d'un fait singulier, par exemple : *il pleut, Zidane a marqué, Chirac parle* ; ou, pour reprendre les exemples ressassés dans l'école : *il fait jour, Dion se promène*.

La forme moderne mathématisée de la logique aristotélicienne est le *calcul des prédicats*, moyennant l'usage des quantificateurs universel et existentiel, des variables individuelles (x, y, z), des symboles de fonctions prédictives (A, B, C), et des connecteurs logiques. *Tout homme est mortel* se transcrita ($Hx : x \text{ est homme} ; Mx : x \text{ est mortel}$) : $x (Hx \rightarrow Mx)$. *Quelque homme est vertueux* ($Vx : x \text{ est vertueux}$) : $x (Hx \wedge Vx)$.

La forme moderne mathématisée de la logique stoïcienne est le *calcul des propositions* ou des *énoncés*, moyennant l'usage de variables propositionnelles et des connecteurs logiques.

Les premières renvoient à la notion stoïcienne de *proposition simple* : par exemple, *il fait jour* se transcrita a ; *il fait clair* : b . Les *propositions composées* sont celles qui résultent de l'articulation des propositions simples au moyen des fonctions logiques exprimées par les connecteurs : conjonction, disjonction, implication. Par exemple, *s'il fait jour, il fait clair* se transcrit : $a \rightarrow b$.

Les Stoïciens ont été les premiers à définir les fonctions logiques d'une manière qui prélude de loin aux « tables de vérité » de la logique contemporaine, c'est-à-dire la détermination de la valeur de vérité d'une proposition composée à partir de la valeur supposée des propositions simples qui la constituent – c'est la base du *calcul* logique. Par exemple, la fonction d'implication est toujours vraie sauf dans le cas où l'antécédent est vrai et le conséquent faux.

Cette fonction logique est celle que les modernes appellent *implication matérielle*, désignant ainsi un lien de consécution entre des propositions indépendamment de toute analyse de leur contenu : *s'il fait jour, alors Zidane a marqué* est une implication vraie ; *s'il fait jour, alors il fait nuit*, est une implication vraie la nuit et fautive le jour.

Les Stoïciens distinguent six espèces de propositions composées :

1/ la *conditionnelle* (*to sunèmménon*), de forme **si... alors...**

2/ la *consécutive* (*to parasunèmménon*), de forme : **puisque'il fait jour, il fait clair**.

3/ la *conjonctive* (*to sumpéplegménon*) : **il fait jour et il fait clair**.

4/ la *disjonctive* (*to diézeugménon*) : **il fait jour ou il fait nuit** – “ *La providence ou les atomes* ”.

5/ la *causale* (*to aitiôdés*) : **parce qu'il fait jour, il fait clair**.

6/ la *comparative*, qui “ discerne le plus et le moins ” (*to diasaphoûn to mâllon kai to hêtton*) : **il fait plus jour que nuit**.

Les syllogismes

Dans la logique aristotélicienne, le syllogisme servait à attester le rapport entre deux termes, les *extrêmes*, à partir de la connaissance du rapport de chacun d'eux à un même troisième terme appelé *moyen*.

Dans la logique stoïcienne, les propositions ne sont pas analysées, et elles ne peuvent donc servir comme telles à conclure quoi que ce soit. Un syllogisme aristotélicien se transcrit en logique stoïcienne sous la forme : $(a \ b) \ c$

Ce schéma ne permet pas à lui seul de dire quelque chose de la vérité de c , mais seulement de calculer la vérité de la proposition composée en fonction de la vérité ou de la fausseté supposée de ses variables. Pour qu'il y ait syllogisme, c'est-à-dire raisonnement déductif, il faut ajouter quelque chose à ce schéma. Et la conclusion d'un tel syllogisme ne pourra consister à réunir des termes en énonçant leur rapport, mais bien plutôt à attribuer sa valeur de vérité à une proposition simple prise isolément en fonction de la valeur attribuée aux autres parties de la proposition composée. Dans l'exemple, on peut appliquer la précédente définition de l'implication en disant que c ne peut être que vrai si $(a \ b)$ l'est.

On obtient ainsi un schéma d'inférence que la logique appelle *modus ponens* :

si A, alors B [où A et B représentent des propositions quelconques, simples ou composées]

or A

donc B

Supposant la vérité de l'antécédent, on pose celle du conséquent.

Ce schéma est le premier des *indémontrables* (*anapodeiktá*) de la logique stoïcienne : ce terme désigne comme chez Aristote une condition première de la démonstration. Mais il ne s'agit plus, comme dans l'axiome aristotélicien, d'une proposition dont la négation se réfuterait d'elle-même : il s'agit d'une condition formelle pour pouvoir considérer l'énonciation d'un événement comme vraie à partir d'énoncés qui l'englobent.

Les Stoïciens distinguaient quatre autres indémontrables :

Le *modus tollens* : *si A, alors B ; or nonB ; donc nonA* (le conséquent étant supposé faux, l'antécédent ne peut pas être vrai, sans quoi l'implication serait fautive : donc je *supprime* l'antécédent).

Le *modus ponendotollens*, qui a lui-même deux formes :

– *non (A et B) ; or B ; donc nonA* (car la conjonctive A et B n'est vraie que si les deux sont vrais, et sa négation n'est donc vraie que si l'un des deux est faux ; la vérité supposée de l'un entraîne donc la fausseté de l'autre : *On ne peut pas être à la foire et au moulin ; or le meunier est à la foire ; donc il n'est pas au moulin*).

– *ou A ou B ; or A ; donc nonB* (*On est « droit ou redressé » ; or le sage est droit ; donc il n'est pas redressé*). [N.B. La disjonctive doit être entendue comme une disjonction exclusive : *ou bien... ou bien...*, sans quoi A et B pourraient être vraies l'une et l'autre].

Le *modus tollendoponens* : *ou A ou B ; or nonA ; donc B*. [Ici la disjonction n'est pas exclusive].

[Le calcul moderne montre aisément, à l'aide des tables de vérité, comment deux des derniers schémas se ramènent au premier : car la négation de la conjonctive équivaut à $A \neg B$ (\neg étant le symbole de la négation), et la disjonction non exclusive peut s'écrire : $A \vee B$. Le cas de la disjonction exclusive est plus complexe.]

La discipline du désir : éléments de physique stoïcienne

Tout en rattachant la distinction des trois disciplines à la tripartition traditionnelle de la philosophie dans le stoïcisme, Hadot souligne un apport propre à Épictète, repris par Marc Aurèle. Ces derniers ont en effet introduit une distinction, absente de l'ancien stoïcisme, entre deux sens de la notion d'impulsion <hormè> : ils réservent ce dernier terme pour désigner l'impulsion active, c'est-à-dire l'acte par lequel la volonté détermine l'action, acte qui fait l'objet de la troisième discipline, dont la morale donne les principes. Dans ce domaine, la volonté est active en tant qu'elle applique à l'action la capacité active qui s'exerce dans l'assentiment à certaines représentations. Épictète et Marc Aurèle distinguent de cette impulsion active une impulsion que l'on peut qualifier de passive dans la mesure où elle est éprouvée sous l'influence du milieu extérieur, et qu'ils appellent *désir* <oréxis>. De même que, dans l'ordre noétique, il s'agit de refuser l'assentiment à certaines représentations, de même, dans l'ordre pratique, il s'agit de refuser volontairement de céder à certains désirs.

La physique veut être le moyen d'exercer ce refus. Dans la mesure où le désir est la part de nous-mêmes, de notre intériorité, qui ne dépend pas de notre capacité active, il doit être expliqué comme un effet de l'ordre général de la nature. La distinction fondamentale entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous s'applique d'abord à la distinction entre l'extérieur et l'intérieur, mais il importe encore plus de savoir l'appliquer à l'être intérieur lui-même.

C'est pourquoi Hadot rattache le « dédoublement du vouloir » opéré par Épictète et Marc Aurèle à la distinction entre les deux sens du mot *nature* dans les *Pensées* : soit la nature universelle, soit la nature spécifique de l'homme. Il faut connaître d'une part à quel ordre nécessaire l'homme est soumis par ce qu'il a de commun avec les autres êtres, d'autre part ce qui lui convient d'après ce qu'il a en propre – cette dernière connaissance faisant la transition entre la physique et la morale. Il n'y a ici aucune opposition entre les deux significations, puisque, pour l'homme, vivre conformément à sa propre nature – rationnelle –, c'est vivre conformément à la nature du tout, pour autant qu'on la comprend par la raison.

A. Notion générale de la nature

Le terme de physique renvoie à celui de *phusis*, et ce dernier a dans le stoïcisme un sens très proche de sa signification originelle, qui connote la croissance végétale : en un sens, il n'existe pour le stoïcisme que du vivant, puisque le monde considéré en totalité est un grand vivant, dont les vivants au sens habituel sont des modalités et des manifestations particulières. L'individu vivant est un microcosme sur le modèle duquel il faut se représenter le macrocosme qu'est l'univers.

« Ils appellent *nature* tantôt ce qui tient ensemble le monde, tantôt ce qui fait croître les choses terrestres. Et la nature est une manière d'être <hexis> qui se meut d'elle-même selon des raisons séminales, achevant et faisant tenir ensemble ce qui vient d'elle, dans des temps déterminés, et les

produisant tels que ceux dont ils se sont détachés » (Diogène Laërce, VII 148).

La nature est ici envisagée comme un principe tout à la fois de *cohésion* et de *génération* : elle est ce qui fait tenir ensemble les êtres qu'elle engendre d'elle-même. Notons qu'il reste là quelque chose de la définition aristotélicienne de la nature comme principe *interne* de mouvement, mais transposé à l'univers envisagé comme un tout : il y a une nature de l'univers comme il y en a une propre à chacune de ses parties, cette dernière n'étant précisément qu'une partie ou une modalité de la première. Là où Aristote pensait la nature en direction de l'individualité, le stoïcisme la pense en direction de la totalité : c'est le tout qui est substantiel bien plutôt que l'individu au sein du tout.

Selon une expression que Cicéron attribue à Zénon (*De la nature des dieux*, II, 22), « la nature est un feu artiste <*pûr technikon*> procédant méthodiquement à la génération, tel un souffle igné et industriel » (Diogène Laërce, VII 156). Cette qualification est éclairée par la distinction entre « deux sortes de feu : l'un dépourvu d'art et consommant en lui-même ce dont il se nourrit, l'autre artisan favorisant la croissance et observateur, tel qu'il se trouve dans les plantes et les animaux ; celui-ci est la nature, et l'âme, comme la substance des astres, est composée d'un tel feu » (Stobée, *Extraits*, I, 25, 3 PUF p.55). Ce feu primordial fait penser à la notion d'énergie de la physique moderne, laquelle est au principe de tous les processus d'activité organisée (d'*organisation*, selon la terminologie d'Edgar Morin), en même temps quelle entraîne des processus de dissipation et un accroissement de l'entropie, par exemple dans une combustion.

En tant que principe animateur et organisateur du monde, la nature s'identifie au dieu, ou, inversement, Dieu n'est que l'un des noms possibles pour désigner ce qui joue le rôle de principe (voir Diogène Laërce VII 135, où se trouve décrite l'action inséminatrice du principe divin). N.B. Cette activité du dieu n'est possible que dans la mesure où il n'est pas séparé du monde, mais lui appartient.

B. Le monde

D'après VII 137,

« Ils entendent le monde en trois sens : c'est d'abord le dieu lui-même qui a en propre de produire à partir de la substance totale, celui qui est incorruptible et ingénérable, étant artisan de l'ordre cosmique, ramenant à lui-même périodiquement la substance totale et engendrant à nouveau à partir de lui-même ; ils entendent aussi par monde l'ordre même des astres ; et troisièmement le composé des deux ».

L'unité du monde et la sympathie universelle

Il y a en effet une *unité* fondamentale du monde : le stoïcisme est un monisme cosmothéologique, fortement réaffirmé par Marc Aurèle (*Pensées*, VII 9).

Ce monisme a non seulement une signification ontologique (*il n'y a rien en dehors du tout*), mais aussi une signification proprement physique, qui s'exprime dans la notion de *sympathie universelle*.

Celle-ci signifie d'abord que le monde n'est pas simplement un, puisqu'il est aussi multiple, composé de choses distinctes et diverses. Le stoïcisme insiste souvent sur une idée qui paraît aller à l'encontre de son monisme, à savoir que « toute chose a son caractère propre, rien n'est identique à autre chose » (Cicéron, *Premiers Académiques*, Lucullus, XXVI, PUF P.48), thèse qui sous-tend le nominalisme logique des Stoïciens.

Cette affirmation de la stricte singularité des choses se combine pourtant avec celle d'une communauté de nature : le tout est dit *sumphués*. Mais il s'agit moins d'une identité formelle de toutes choses, que de l'unité du principe qui anime chaque chose en lui donnant son identité propre. D'après Proclus, « les Stoïciens fondent l'unité du monde sur l'existence d'une force unifiante de la substance corporelle » (*Commentaire sur le Timée*, 138 e). « [Chrysippe] affirme que la substance totale est une, un fluide s'étendant partout à travers elle, par lequel elle est contenue et reste une, et le tout est en sympathie avec lui-même » (Alexandre d'Aphrodise, *Du Mélange*, SVF II 473 PUF p.48). Idée reprise par Marc Aurèle en XII 30.

La connaturalité de toutes les choses distinctes tient donc à l'unité du souffle qui les anime <*sumpnoia*>, qui assure par là même leur cohésion <*suntonia*>, et fait qu'elles agissent les unes sur les autres <*sumpathéia*>.

Les Stoïciens affirment parfois cette unité en reprenant la formule par laquelle Anaxagore exprimait l'état de mélange originel : « tout est dans tout » (Sénèque, *Questions de physique*, III). Cette idée prend chez eux le sens d'une possible compénétration de tous les corps : « Chrysippe dit (...) que rien n'empêche qu'une goutte de vin ne se mêle à toute la mer. Et pour que nous ne nous en étonnions pas, il ajoute que cette goutte, par le mélange, s'étendra à travers le monde entier » (Plutarque, *Notions communes*). Cette thèse est à comprendre en référence à l'affirmation de l'infinie divisibilité de la matière : la physique stoïcienne s'oppose par son continuisme à l'atomisme épicurien.

L'affirmation de l'unité se double de deux précisions .

Le monde comme tout et comme partie

Il y a d'abord une distinction exprimée à l'aide des deux adjectifs substantivés, *to pân* et *to holon*. Nous traduisons les deux identiquement par *le tout*, mais le premier a un sens distributif, tandis que le second connote l'idée de totalité. Cette dualité renvoie à la cosmologie stoïcienne, qui considère que le monde, ensemble unifié, fini et plein, de tous les corps, existe dans un vide infini, qui est l'un des quatre incorporels (Diogène Laërce, VII 140 et 143). La première expression désigne à la fois le monde et le vide (*tout* ce qui existe), la deuxième le monde tout seul (*le tout* de ce qui existe à proprement parler, car le vide n'a par définition aucune substantialité).

N.B. Il y a ici deux éléments de proximité avec l'épicurisme : 1/ la coexistence, quoiqu'en des sens opposés de l'existence, de l'être matériel et du vide infini ; 2/ la distinction entre le monde et l'univers. Les différences sont que le stoïcisme n'est pas atomiste, et qu'il n'admet qu'un seul monde.

Ainsi le monde n'est qu'en un sens la totalité de ce qui est, puisqu'il y a aussi le vide. Mais le vide en lequel est le monde n'est pas quelque chose qui s'ajoute au monde, sans quoi il en ferait partie : en un sens, il n'est *rien* du *tout*, ou il n'est que le corrélat logique de la finitude du monde matériel. [Cette finitude est affirmée aussi par l'épicurisme, pour qui seul le vide est infiniment grand, tandis que chaque atome est une grandeur finie ; seul le nombre des atomes est infini].

C'est pourquoi la sympathie interne du monde n'existe pas entre le monde et le vide : « Rien d'incorporel ne sympathise avec un corps et aucun corps ne sympathise avec un incorporel, mais un corps sympathise avec un corps » (Némésius, *De la nature de l'homme*, 79, PUF p.48).

Les principes

Il y a en outre la distinction inévitable, au sein même du monde, entre un principe actif <to poioun> et un principe passif <to paschon> (Diogène Laërce, VII 134). À la différence des éléments <stoichéia>, eau, air, terre et feu, les principes <archai> sont toujours présents et en ce sens éternels, indestructibles sinon immuables.

Cette distinction de deux principes corrélatifs du devenir est un héritage philosophique qu'on peut faire remonter aux présocratiques. Elle avait chez Aristote le statut d'un axiome physique général, pour autant que la physique a pour objet l'être mobile : tout mouvement est une transformation qui suppose l'action d'un moteur dans un mobile, car ce qui ne possède pas de soi une certaine manière d'être, une forme, ne peut que la recevoir d'un autre.

Le stoïcisme semble assez proche de l'aristotélisme dans sa manière de concevoir les deux principes du devenir. Le dieu en effet produit les choses à partir de lui-même et les ramène à son unité. L'opération n'a de sens que comme activité génératrice et destructrice opérée sur ce que Diogène Laërce appelle en VII 137 « la substance totale » <hè hapasè ousia>. Cette dernière, en tant qu'elle est ce que le dieu forme et transforme, doit être appelée matière <hulè>, et l'action du dieu consiste à lui donner forme, c'est-à-dire ordre sensé : aussi le principe actif est-il appelé raison <logos>.

« Il y a deux choses d'où tout provient : la cause et la matière ; la matière demeure inerte, préparée à tout mais devant rester inactive si personne ne la meut ; mais la cause, c'est-à-dire la raison, forme la matière et la manie à sa guise ; à partir d'elle, elle produit différentes choses. Donc il doit y avoir *ce dont* quelque chose est fait et *ce par quoi* quelque chose est fait ; ceci c'est la cause, cela la matière » (Sénèque, Lettre 65).

Le stoïcisme se distingue cependant par son interprétation matérialiste de la nature des principes : « nul effet, pensait Zénon, ne peut être produit par une nature incorporelle, et ni l'agent ni le patient ne peuvent être autre chose que des corps » (Cicéron, *Seconds Académiques*, II, PUF p.46). Matière et cause doivent être des corps :

« Admettant que les corps sont les seules réalités et la seule substance, (ils) disent que la matière est une ; elle est le substrat des éléments, et elle est

leur substance ; toutes les autres choses, même les éléments, ne sont que des affections et des manières d'être de la matière ; ils osent l'introduire jusque chez les dieux, et ils disent finalement que Dieu lui-même n'est qu'un mode de cette matière. Ils attribuent un corps à la matière et la définissent un corps sans qualité ; ils lui donnent aussi la grandeur » (Plotin, *Ennéades*, II, 4, 1, PUF p.41).

L'expression « un corps sans qualité » résume à elle seule l'interprétation matérialiste de la notion aristotélicienne de matière première (Diogène Laërce, VII 150).

Dans la mesure où toutes choses reviennent périodiquement à l'unité du dieu qui les produit, il faut comprendre que Dieu est lui-même la matière de son opération : selon Posidonius, « Dieu est un souffle igné doué d'intelligence, sans forme, se transformant en ce qu'il veut et se rendant semblable à tout » (Stobée, *Extraits*, I, 58).

« En général les Stoïciens définissent universellement Dieu comme un feu artiste procédant par ordre à la génération du monde, comprenant en soi toutes les raisons des semences à partir desquelles toutes choses naissent fatalement et arrivent à l'être ; comme un esprit qui va et pénètre partout dans le monde, changeant de nom et d'appellation à travers toute la matière où il pénètre par passage de l'un à l'autre » (Pseudo-Plutarque, *Opinions des philosophes*, I, 7, PUF p.61).

N.B. On qualifie souvent le stoïcisme de *panthéisme*, mais cette expression ne peut pas être utilisée sans précisions. Car elle ne s'applique rigoureusement qu'au moment où toutes choses sont résorbées dans l'unité divine du feu primordial. En dehors de ce moment, Dieu est plutôt le principe intérieur et intelligent de l'ordre du monde, ce pour quoi il est dit que c'est l'intelligence qui nous apparente à lui, plutôt que le reste de notre être. Il y a une certaine équivoque dans le stoïcisme en ce que le terme de Dieu y désigne soit le tout, soit la partie principielle du tout.

C. L'activité divine au sein du monde

Existence du dieu

Il y a dans le discours stoïcien un élément qui serait tout à fait surprenant si on ne le rattachait pas à la distinction précédente, à savoir les argumentations qui visent à prouver l'existence du dieu. On pourrait penser qu'elles sont inutiles dans la mesure où les Stoïciens mettent cette existence au nombre des « notions communes » <*koīnai ennoiai*> ou « prénotions naturelles » <*emphutoi prolèpseis*>.

Paradoxalement, c'est Épicure qui présente l'existence du dieu comme une évidence qui n'a pas besoin de démonstration. Or Épicure affirmait précisément ce que le stoïcisme rejette, à savoir la séparation du monde divin et de notre monde : les dieux d'Épicure sont vraiment un autre monde, qui est ailleurs dans l'espace infini, et composé d'autres atomes que le nôtre. L'existence de cet autre monde ne fait donc sûrement pas l'objet d'une évidence immédiate. Si en revanche il n'y a pas de séparation ontologique du monde et du dieu, la reconnaissance de l'existence du premier, qui relève de

l'évidence empirique, doit équivaloir à une reconnaissance du second, et celle-ci n'a pas besoin de démonstration.

La comparaison avec l'épicurisme est ici éclairante. On peut sans doute considérer que l'évidence prêtée par Épicure aux dieux est particulièrement douteuse, ainsi que la définition du dieu comme « vivant éternel et heureux » (*Lettre à Ménécée*, 123), alors même que les êtres divins sont censés être composés de matière, donc être fruits du hasard, et émettre les particules qui composent leurs « simulacres » (*Lettre à Hérodote*, 46). Ce qui est en revanche clair dans l'épicurisme, c'est la négation conjointe de la création et de la providence : les dieux ne produisent ni ne gouvernent ce monde qui est le nôtre, pas plus qu'aucun autre ; il n'y a donc pas à se soucier de leurs intentions, ni à craindre leurs sentences.

La thèse épicurienne est que rien n'est à craindre, et notamment pas la mort, parce que ce qui existe ne répond à aucune intention et n'est ordonné à aucune destination. En cela, ce qui existe n'a, au fond, pas de sens : il n'y a donc pas à craindre de manquer ou de perdre un sens qui n'existe pas. Plus exactement, il faut s'en tenir à cela seul qui peut faire sens dans cet horizon de non sens : le plaisir – vrai, c'est-à-dire modéré –, contentement de soi même qui est la seule norme du désirable et du détestable, du bien et du mal, et qui ne peut l'être que dans les limites de la vie, c'est-à-dire de manière caduque et relative. Se dire que « la mort n'est rien pour nous » (*Lettre à Ménécée*, 124), c'est libérer la normativité du plaisir de toute crainte superstitieuse.

Que la mort ne soit pas à craindre est une thèse majeure du stoïcisme, mais pour des raisons diamétralement opposées à celles de l'épicurisme. Ces raisons peuvent être ramenées à deux principales : d'une part l'indépendance de l'*hégémonikon*, qui rend capable celui qui le possède d'être affranchi de toute crainte parce que libéré de tout attachement ; d'autre part l'affirmation qu'il y a un sens à toutes choses, et que c'est la connaissance de ce dernier qui permet ladite libération.

La démonstration de l'existence du dieu n'est donc pas celle d'un auteur du monde distinct de lui, mais celle de la présence au sein du monde d'un principe de sens qui explique en dernière instance que les choses doivent se produire comme elles se produisent et pourquoi.

Les arguments stoïciens nous paraissent d'un intérêt et d'une force logique inégaux.

Selon Zénon par exemple, « on honore les dieux à juste titre ; or on ne peut honorer à juste titre ceux qui n'existent pas ; donc les dieux existent » (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 133), ce qui a tout l'air d'une pétition de principe : la conclusion est en fait présupposée à l'établissement du « juste titre » qu'il y a à honorer les dieux, sans quoi le fait de l'impiété peut servir à prouver le contraire.

Cicéron présente une synthèse des grands arguments Stoïciens :

« Cléanthe dit qu'il y a quatre causes d'où les esprits des hommes tirent la notion des dieux. La première qu'il pose, c'est celle qui naît de la connaissance anticipée de l'avenir (...) ; l'autre, c'est celle que nous tirons de tous les si grands avantages qui naissent d'un climat tempéré, d'une terre fertile et de tous les autres nombreux biens. La troisième, c'est la terreur qu'inspirent la foudre, les tempêtes, les nuages, les neiges... Les hommes sont épouvantés par tout cela et soupçonnent qu'il existe une force céleste et

divine. La quatrième et principale cause, c'est le mouvement régulier du ciel, du soleil, de la lune, l'organisation de tous les astres, la variété, la beauté, l'ordre du monde, toutes choses qui nous indiquent suffisamment qu'il n'y a rien en elles de fortuit... Il est nécessaire d'affirmer que tant de mouvements de la nature sont ordonnés par une intelligence » (*De la nature des dieux*, II, 5).

1/ La « connaissance anticipée » de l'avenir, c'est-à-dire la divination, était une pratique commune dans le paganisme à laquelle le stoïcisme accorde la plus grande importance, sans doute parce qu'elle leur apparaît comme une forme principale de la piété religieuse.

L'argument signifie que la divination témoigne de ce que le devin possède une connaissance qui excède la plupart des intelligences humaines, limitées à la connaissance du présent et du passé, lesquelles ne reçoivent que par une révélation oraculaire une vérité que le devin est seul à connaître, mais qui n'en existe pas moins comme telle : il faut admettre alors que l'intelligence du devin participe exceptionnellement d'une connaissance du cours des choses au delà de ce qui est déjà advenu.

On pourrait être tenté de rapprocher cet argument par la divination du thème biblique de l'inspiration prophétique. Les prophètes justifient parfois leur autorité en arguant de la réalisation de ce qu'ils ont annoncé. Mais l'idée prophétique d'inspiration s'inscrit dans le cadre général d'une métaphysique de la création, et signifie la libre révélation par Dieu, à des hommes librement choisis et envoyés aux autres, d'un dessein secret qui ne pourrait être connu autrement, parce qu'il relève de son absolue liberté, que sa réalisation est contingente et, pour cette double raison, non démontrable : cette connaissance se donne explicitement pour surnaturelle, c'est-à-dire excédant les capacités cognitives naturelles de l'homme. Les Stoïciens fondent au contraire la possibilité de la divination sur l'existence du destin, c'est-à-dire d'un ordre nécessaire qui est le dieu lui-même, dont celui-ci a donc pleine connaissance, et dont la connaissance est accessible à l'homme pour autant qu'il a en lui une parcelle divine qui lui permet de se conformer tout à fait à la connaissance et à la volonté divines : « Ils disent que les prédictions des devins ne seraient pas vraies si toutes choses n'étaient pas enveloppées par le destin » (*SVF* II 939). C'est pourquoi le sage seul peut être devin : « Les Stoïciens dénie à tout autre qu'au sage la capacité d'être devin. Chrysippe définit ainsi la divination : la capacité de connaître, de voir et d'expliquer les signes par lesquels les dieux se manifestent aux hommes. Son rôle est de déceler à l'avance les intentions des dieux à l'égard des hommes, ce qu'ils attendent d'eux, de savoir comment on pourra les satisfaire et les rendre favorables » (Cicéron, *De la divination*, II, 63). – On pourrait se demander s'il ne faut pas lire la proposition dans les deux sens, et dire non seulement : seul le sage peut être devin, mais aussi : tout sage doit l'être.

2/ Les deux arguments suivants, dans la liste de Cléanthe, pourraient paraître suspects dans la mesure où ils concluent l'existence des dieux à partir de prémisses opposées : les bienfaits et les dangers de la nature, c'est-à-dire les biens et les maux au sens ordinaire et non stoïcien de ces termes. L'existence des seconds paraît infirmer que les premiers ne puissent s'expliquer que par une bienveillance divine. Il semble qu'il faille les comprendre comme étant complémentaires : les aspects terrifiants de la

nature attestent que l'homme est soumis à une puissance qui le dépasse, et à qui il faut par conséquent attribuer aussi tous les bienfaits dont il bénéficie.

Selon Chrysippe,

« s'il y a dans la nature quelque chose que l'esprit humain, la raison, la force, la puissance humaine ne peut produire, il est certain que son auteur est supérieur à l'homme. Or les choses célestes, et tout ce dont l'ordre est éternel, ne peuvent pas avoir été faits par l'homme, donc celui qui les a faits est supérieur à l'homme. Et comment le nommer autrement que dieu ? En effet, si les dieux n'existent pas, qu'est-ce qui, dans la nature, peut être supérieur à l'homme ? Lui seul possède la raison que rien ne peut surpasser. Or ce serait faire preuve d'une stupide vanité que de croire, alors que l'on est homme, que rien d'autre n'est supérieur dans le monde. Il y a donc quelque chose qui nous dépasse. Dieu existe donc assurément » (Cicéron, *De la nature des dieux*, II, 6).

3/ Le dernier argument est celui que Kant dénommera « preuve physico-théologique », et relève de ce que, à l'école du rationalisme classique, il appellera « théologie rationnelle ». C'est en fait la reprise de l'argument platonicien emprunté à Anaxagore, et ici dirigé, comme dans la *Critique de la Faculté de Juger*, contre le casualisme épicurien : expliquer l'ordre par le hasard, c'est faire sortir l'être du non être. L'axiome de Lucrèce est ainsi retourné contre son atomisme, sinon contre son matérialisme.

N.B. L'existence du hasard est en droit exclue par le nécessitarisme stoïcien : « Ce qui est sans cause, ou le spontané, n'existe nulle part » (Plutarque, *Contradictions des Stoïciens*, 23). Le terme pourtant apparaît dans les textes, notamment chez Marc Aurèle. On ne peut guère l'entendre autrement que comme une rencontre factuelle dont la nécessité échappe (II 3).

Sextus Empiricus a rapporté une formulation logiquement élaborée de l'argument :

« Les philosophes du Portique et ceux qui pensent comme eux cherchent à prouver l'existence des dieux à partir du mouvement du monde. Que le monde soit mû, n'importe qui doit l'admettre pour beaucoup de raisons. Le monde est mû soit par nature, soit volontairement, soit par tourbillon et selon une nécessité. Mais il n'est pas raisonnable de dire que ce soit par tourbillon et selon la nécessité ; en effet le tourbillon est ordonné ou désordonné. S'il était désordonné, il ne pourrait pas mouvoir quelque chose de façon ordonnée, mais s'il meut quelque chose de façon ordonnée et harmonieuse, il sera un être divin et extraordinaire : en effet il ne mouvrait pas le tout d'une façon ordonnée et sûre s'il ne possédait pas une intelligence et une nature divine. S'il en est ainsi, il n'est pas un tourbillon, le tourbillon est en effet désordonné et de brève durée. C'est pourquoi le monde n'est pas mû par tourbillon et d'une façon nécessaire comme le disait Démocrite. Il ne peut l'être non plus par une nature qui n'a pas de représentations puisque la nature intelligente est supérieure à elle, et on a vu que de semblables natures se trouvaient dans le monde ; donc il est nécessaire que le monde possède une nature intelligente qui le meuve d'une façon ordonnée, et cette nature intelligente est finalement Dieu » (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 113114).

Cette argumentation se complète d'un raisonnement par analogie entre l'organisme et l'univers :

« Dans tout corps composé de plusieurs parties organisées par la nature, il y a un élément directeur (<to kurieûon> comme celui que l'on pense exister en nous dans le cœur, dans le cerveau, ou dans toute autre partie du corps ; et, pour ce qui est des plantes, pour les unes, dans les racines, pour d'autres dans les feuilles, pour d'autres dans la moelle. Donc puisque le monde qui est composé de parties est organisé par la nature, il doit y avoir en lui un principe directeur et une cause première de ses mouvements. Cela ne peut être que la nature des êtres qui est Dieu. Donc Dieu est » (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 88).

D'après Sextus, l'argument prend aussi une forme annonciatrice du néoplatonisme et de la quatrième voie thomiste : selon Cléanthe,

« si une nature est meilleure qu'une autre nature, il y a quelque nature qui est la meilleure des natures ; si une âme est meilleure qu'une autre âme, il y a une âme qui est la meilleure de toutes les âmes ; si un animal est meilleur qu'un autre, il y a un animal qui est le meilleur, car de telles choses ne peuvent pas aller à l'infini. (...) Or un animal est meilleur qu'un autre, ainsi le cheval vaut mieux que la tortue, le taureau que l'âne, le lion que le taureau. Et l'homme, par son corps et par son âme est le meilleur et le plus élevé de tous les animaux vivant sur terre, donc il y a un animal qui est le meilleur et le plus élevé. Mais l'homme ne peut pas être absolument le meilleur des animaux (...) : il est imparfait et très éloigné de la perfection. Le parfait et le meilleur seraient meilleurs que l'homme, posséderaient toutes les vertus et n'admettraient aucun mal, ce qui ne différera pas de Dieu. Donc Dieu est » (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 88).

Au total, la principale preuve de l'existence de Dieu est donc celle qui se résume dans le dogme de Marc Aurèle : « la providence ou les atomes » (par exemple IV 3 et 27).

Attributs du dieu

Diogène Laërce les résume en VII 147, en écho à l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe.

Le divin, c'est le feu à l'état pur, qui existe d'abord seul, puis au sein des choses qu'il forme et anime.

C'est en tant que tel qu'il se voit attribuer tout à la fois la vie, la perfection et l'intelligence rationnelle. C'est parce que « Dieu, principe de toutes choses est un corps, le plus pur » (Hippolyte, *Philosophie*, XXI, 1, *SVF* I 153) qu'il peut « se répandre à travers la totalité du monde » (Aetius, *SVF* II 1027). Et c'est parce que « la raison de Dieu n'est rien d'autre qu'un fluide matériel » (Origène, *Contre Celse*, VI 7, *SVF* II 1051), que « sa providence s'étend à toutes choses » (Hippolyte, *ibid.*).

La providence <pronoïa> et le destin <heimarménè>

« Zénon appelle *logos* l'ordonnateur des choses de la nature et l'artisan de l'univers, et il le déclare destin (*fatum*), nécessité des choses et des dieux, esprit de Jupiter » (Lactance, *De la vraie sagesse*, 9).

Le propre du stoïcisme, ce qui le distingue du vieux paganisme en même temps que de la future théologie chrétienne, c'est l'identification des deux termes : « Zénon le Stoïcien, dans son ouvrage sur la *Nature*, dit que le destin est une force qui met en mouvement la matière : ainsi elle ne diffère pas de la providence, et il l'appelle nature » (Stobée, *Extraits*, I, 515).

L'ancienne idée du destin était tragique à un double titre : celui d'une nécessité aveugle et implacable qui s'exerçait notamment comme une justice punitive à l'encontre des fautes humaines. Le thème récurrent de la tragédie grecque est que l'homme est malgré lui l'artisan de son propre malheur et que son destin s'accomplit au moyen des actes mêmes par lesquels il prétend y échapper. Euripide finira par souligner le caractère absurde d'une existence soumise à pareille nécessité.

Platon et Aristote avaient critiqué, au nom de la raison philosophique, cette vision tragique de l'existence : ce qu'ils trouvaient absurde, longtemps avant Montesquieu, c'était l'hypothèse qu'une nécessité fatale puisse être la cause ultime d'un ordre sensé tel qu'il apparaît dans l'ensemble de l'univers ou dans ses parties – sensé dans la mesure où il résulte du concours régulier de multiples causes. Ils avaient par ailleurs polémique contre l'idée païenne de la jalousie divine, attribution à Dieu d'une malveillance incompatible avec sa perfection. Corrélativement, ils affirmaient la responsabilité humaine, Aristote allant jusqu'à éliminer ce qui restait de l'idée du destin dans le mythe d'Er, qui visait à l'articuler avec celle d'un choix libre.

La notion stoïcienne de providence connote avant tout l'idée de la bienveillance divine (Marc Aurèle, *Pensées*, IX 11), au sens originel du terme : l'ordre des choses n'est pas un hasard, ni une fatalité aveugle, mais un bien voulu comme tel par le principe divin. C'est ce que traduit chez Marc Aurèle l'idée de « justice » (IV 10), qu'il faut comprendre à la fois au sens moral où Dieu accorde à chaque chose ce qui lui revient en propre, et au sens physique d'une coordination rationnelle des causes et des effets (IV 45).

Cette notion de providence fait donc du stoïcisme un finalisme universel qui juge toute chose et tout événement d'après un principe téléologique (VIII 19), dont l'épicurisme rejette l'application au tout autant qu'aux parties. Marc Aurèle caractérise le but final comme « réussite de Zeus » (V 8), ce qui implique que tout ce qui arrive soit objet d'approbation joyeuse. Cette réussite consiste dans la sympathie universelle qui rend les parties de l'univers à la fois interdépendantes et solidaires, faisant du monde une cité, de laquelle la cité humaine est elle-même une partie dont le bien consiste à être à l'image du tout (IV 4 et V 16).

On comprend que les Stoïciens se soient vu opposer l'objection du mal, c'est-à-dire de ce qui apparaît aller à l'encontre de la finalité censément voulue par Dieu : la coopération des êtres naturels, par exemple, ne va pas sans leur destruction mutuelle.

Platon sauvait la bienveillance divine en mettant le mal au compte de la résistance de la matière (*République*, II ; *Timée*), ou de la défaillance d'une liberté humaine ignorante (*République*, X).

La première allégation est impossible au stoïcisme puisque, selon lui, Dieu et la matière ne font qu'un. C'est pourquoi il enseigne que ce qui est habituellement considéré comme un mal n'en est pas un en vérité, dans la mesure où il répond à une certaine nécessité : c'est un principe général que

l'harmonie dérive des contraires (Marc Aurèle, V 48 et IX 42), et que ce qui n'est un mal que d'un point de vue partiel contribue au bien du tout, qui est le seul véritable (X 67). Le bien de chaque chose n'est jamais que d'être une partie du tout qu'elle compose avec les autres (IV 14).

Tel est le sens de l'identification de la providence et du destin : rien de ce qui arrive ne doit être considéré comme un mal, parce que tout a une nécessité, et cette nécessité est sentée dans la mesure où elle est le déploiement dans le devenir temporel de la perfection éternel du feu divin.

« Chrysippe dit que le destin est une puissance spirituelle qui par ordre gouverne et administre tout l'univers ; et dans son livre sur les *Définitions*, il répète que le destin est la raison du monde, ou la loi de toutes les choses qui sont au monde régies et gouvernées par la providence, ou la raison par laquelle les choses passées ont été, les choses présentes sont, et les choses futures seront. Les Stoïciens disent que le destin est une chaîne de causes, c'est-à-dire un ordre et une connexion qui ne peuvent jamais être forcés ni transgressés » (Pseudo-Plutarque, *Opinions des Philosophes*, I, 28).

Substitution d'un déterminisme à l'antique fatalisme.

Le seul mal qu'on puisse juger comme tel est celui qui consiste à ne pas reconnaître cette juste ordonnance de toutes choses : on n'en sera pas moins soumis au destin, mais on le sera de façon malheureuse (Marc Aurèle, IX 42). Le choix est entre une soumission ignorante et contrainte, et une soumission lucide et aimante : « Droit ou redressé ».

D. Les incorporels

« Les Stoïciens comptent quatre sortes d'incorporels : l'exprimable (*lékton*), le vide (*kénon*), le lieu (*topos*) et le temps (*chronos*) » (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, X, 218).

1. L'exprimable

Il a été rencontré dans la logique : il désigne le contenu notionnel d'une proposition, c'est-à-dire ce qui permet à ses termes de renvoyer à leur objet.

« Les Stoïciens ont prétendu que trois choses étaient liées : ce qui est signifié, ce qui signifie, et l'objet. Ce qui signifie, c'est la parole, par exemple le mot Dion ; ce qui est signifié c'est ce qu'exprime le mot, la chose que nous comprenons et que nous pensons mais qu'un étranger ne comprendrait pas, bien qu'il soit capable d'entendre le mot. Enfin nous trouvons l'objet extérieur : Dion en personne. Deux de ces choses sont des corps : la parole et l'objet, la troisième est incorporelle, c'est ce qui peut être vrai ou faux » (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VIII, 10).

L'objet représenté ne peut être réel qu'en tant qu'il est matériel, de même que la parole qui l'exprime, et l'âme qui la dit ou la comprend. Mais le renvoi lui-même n'est rien de matériel : s'il fallait quelque chose de matériel pour opérer le rapport entre le signe et la chose qu'il représente, il faudrait autre chose pour assurer le rapport entre cela et le signe d'une part,

le représenté d'autre part, et on irait à l'infini. Une flèche matérielle – par exemple un panneau indicateur – peut pointer vers un endroit lui-même matériel – par exemple un monument, mais le renvoi ne se confond avec aucun des corps qui se trouvent entre les deux, et qui s'y trouveraient de la même façon en l'absence de flèche.

Ainsi le sens est quelque chose comme une intentionnalité immatérielle, et la conception matérialiste de la causalité conduit à l'idée paradoxale d'une production corporelle d'effets incorporels :

« Pour les Stoïciens une cause est un corps, et c'est sur un corps qu'une cause a quelque effet incorporel ; par exemple, un corps : le couteau, a sur un corps : la viande, un effet incorporel : le fait d'être coupé, qui est un attribut ; autre exemple : un corps : le feu, produit sur un corps : le bois, un effet incorporel : le fait d'être brûlé, qui est un attribut » (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, X, 211).

Cela revient à dire que ce qui est réel, c'est, par exemple, la viande coupée, corps subsistant distinctement des autres, tandis que l'attribut *coupé* n'a d'existence distincte que dans la pensée, plus précisément dans la manière que celle-ci a de viser et de signifier le corps. On retrouve en fait la distinction d'Aristote entre ce qui a une existence distincte – la *substance* – et ce qui n'en a pas – l'*accident* –, mais réinterprétée de telle sorte que l'attribut qualificatif n'est pour ainsi dire qu'une vue de l'esprit.

L'idée peut d'ailleurs être précisée en référence à la doctrine aristotélicienne des *catégories*. Les Stoïciens assument la conception de la substance naturelle comme composée de matière et de forme : ils appellent la première *substrat* (*hupokeiménon*), et la seconde *qualité* (*poïon*). Ce dernier terme désignait chez Aristote une catégorie accidentelle, mais désigne dans le stoïcisme une différenciation réelle qui fait de la matière universelle tel corps, ce qui correspond à la notion aristotélicienne de forme substantielle : il s'agit là des deux aspects de ce qui seul existe réellement, le corps. Les deux autres catégories conservées de l'aristotélisme sont la *manière d'être* (*pôs échon*), et la *relation* (*pros ti*) : ces deux là sont des incorporels.

2. Le vide

La justification de son existence, alors qu'il n'est pas vraiment une réalité, n'est pas seulement que la finitude reconnue au monde n'a de sens qu'au sein d'un espace qui s'étend au-delà de lui. Il y en a aussi une justification physique : au moment de la conflagration universelle qui termine chaque cycle cosmique, le monde connaît, selon la théorie stoïcienne, une expansion. Cela paraît signifier que l'engendrement des corps par le feu divin est comme une contraction de celui-ci, une concrétion qui le réduit spatialement en même temps qu'il le durcit et lui fait perdre une partie de sa fluidité initiale. On peut penser aussi au fait que, d'après l'expérience, l'échauffement produit la dilatation, et que l'embrasement total doit produire la dilatation maximale.

3. Le lieu

Ici encore l'héritage aristotélicien est évident. Aristote parvenait à sa conception du lieu à partir de l'expérience du déplacement et du remplacement mutuel des corps, et il niait qu'il faille admettre le vide à l'intérieur du monde pour expliquer ce phénomène. Il définissait le lieu, dont il faisait une catégorie, comme la « limite du corps enveloppant » (*Physique*, IV).

Les Stoïciens eux aussi distinguaient le lieu et le vide puisqu'ils récusaient ce dernier à l'intérieur du monde. Pour définir le lieu, ils ne recouraient pas à la notion de limite mais à celle d'intervalle (*diastèma*), entendant par là un espace toujours occupé par quelque corps, mais pas toujours par le même, ce qui permet de l'en distinguer par la pensée alors même qu'il ne s'en distingue pas réellement.

4. Le temps

Chrysippe se sert de cette même notion pour définir le temps comme « intervalle du mouvement, au sens où on l'appelle parfois mesure de la rapidité et de la lenteur » (*SVF* II, 509). Cette dernière formulation rappelle la définition aristotélicienne du temps, mais il y manque la référence à l'avant et à l'après, sans laquelle les notions d'intervalle et de mesure paraissent à Aristote insuffisantes pour la définition, parce qu'applicables tout aussi bien aux aspects spatiaux du mouvement.

Chrysippe apportait une précision en définissant le temps comme « l'intervalle du mouvement du monde » (*SVF* II, 509), ce qui peut être compris soit au sens d'un cycle régulier mais partiel, tel que l'année solaire, soit au sens du cycle total qu'est la Grande Année, soit encore au sens où cette dernière se reproduit éternellement, c'est-à-dire est toujours précédée et suivie d'une autre semblable, puisque « toutes choses seront restaurées éternellement » (Némésius, *De la nature de l'homme*, 38, *SVF* II, 625).

L'incorporité du temps signifie qu'il ne produit par lui-même aucun effet sur les choses qui cependant ne peuvent exister qu'en lui. Elle se vérifie dans le fait qu'il faut attribuer au passé et au futur une infinité en amont et en aval du présent, tout comme au vide alentour du monde, mais que ces infinis sont sans réalité :

Selon Chrysippe, « c'est dans le temps que toutes choses se meuvent et existent. Toutefois, le temps se prend dans deux acceptions, ainsi que la terre, la mer et le vide : le tout et les parties. De même que le vide total est infini de toutes parts, de même le temps total est infini à ses deux extrémités ; en effet, le passé et le futur sont infinis. C'est ce qu'affirme très clairement sa thèse : aucun temps n'est entièrement présent ; car, puisque la division des continus va à l'infini, et que le temps est un continu, chaque temps aussi comporte la division à l'infini ; en sorte qu'aucun temps n'est rigoureusement présent, mais on l'entend selon une certaine étendue. Il soutient que seul le présent existe ; le passé et le futur (...) n'existent pas du tout » (Stobée, *Extraits*, I, 106, *SVF* II, 509).

Paradoxe du temps, qui ne peut exister que comme présent, lequel, ne pouvant comporter ni passé ni futur, ne peut être qu'instantané, mais ne peut

être vécu que comme « une certaine étendue », ou, comme nous disons, avec une certaine épaisseur. Ces apories de la conscience du temps témoignent de l'impossibilité de lui prêter une existence autre qu'intentionnelle, c'est-à-dire incorporelle.

E. L'homme dans le monde

a. L'homme comme animal

Génériquement, l'homme est apparenté aux animaux, c'est-à-dire aux êtres animés, ceux qui, à la différence des autres corps naturels, possèdent une âme. Aristote avait fait l'âme coextensive à la vie, d'où l'idée d'une âme végétale ou végétative. Dans le stoïcisme, la notion d'âme est fondée sur l'expérience du mouvement autonome des animaux, c'est-à-dire de leur capacité de déplacement. Ce mouvement étant orienté dans l'espace et tendant vers un but, par exemple la quête d'un aliment, les Stoïciens y voient l'effet d'une impulsion commandée par la visée de ce but, ce qui suppose chez tout animal une certaine capacité de représentation là même où n'existe pas, comme chez l'homme, la forme intellectuelle et logique de la conscience : « on sait avec quel soin se gardent les animaux, faisant le guet tout en paissant, et se cachant dans des gîtes » (Cicéron, *De la nature des dieux*, II, 49).

On pourrait dire que la vie animale, c'est la nature devenue consciente : selon une thèse rapportée par Philon, « l'âme, c'est la nature ayant pris avec soi la représentation et la tendance » (*SVF* II 458). Mais il vaudrait mieux dire que l'animal est cet être naturel dans lequel il reste quelque chose de ces deux capacités originelles du feu divin primordial, lesquelles ont disparu de ces autres transformations du feu primordial que sont les corps inertes ou les végétaux.

Principe d'automotricité, l'âme ne peut l'être que parce qu'elle est un corps capable de produire des effets sur le reste de l'organisme animal. Aussi est-elle définie comme un « feu » (Zénon), ou comme un « souffle (*pneuma*, ou, en latin : *spiritus*) igné » (Chrysippe). En V, 33, Marc Aurèle reprend l'idée, traditionnelle dans l'école, selon laquelle l'âme est une « exhalaison du sang ». C'est là l'origine de la notion médiévale et classique des *esprits animaux*, dont Descartes voudra distinguer rigoureusement l'âme en tant que substance immatérielle : pour le stoïcisme, il n'existe pas de telle substance, et l'âme se confond avec cet *esprit animal* « continûment répandu à travers tout le corps tant que la respiration normale de la vie reste à la disposition de ce corps » (Chrysippe).

Le fait de la respiration, supposé propre à l'animal (la respiration végétale ne se laisse pas voir de la même façon), vient donc compléter celui de l'automotricité pour la définition de l'âme comme « souffle connaturel » : Zénon fait valoir que « ce qui, disparu du corps, entraîne par là la mort de l'animal, est certainement l'âme ; or, quand le souffle connaturel disparaît du corps, l'animal meurt : donc l'âme est le souffle connaturel » (*SVF* II 879).

N.B. La notion de *souffle* joue un rôle complexe dans le stoïcisme, lié sans doute à la thèse selon laquelle toutes choses sont dérivées du souffle, feu divin primordial, lequel demeure nécessairement et éternellement

inhérent, immanent à toutes choses. Selon le fragment *SVF* II 786, il faut en conséquence distinguer trois sortes de souffle, qui sont trois états ou trois formes de l'activité du feu divin, qui ont en commun d'assurer la consistance des corps, c'est-à-dire leur cohérence interne et leur cohésion : « la cause en est l'air qui les maintient et qu'on appelle dureté dans le fer, consistance dans la pierre, blancheur dans l'argent » (Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens*, 43, *SVF* II 449). Il y a ainsi, même dans l'inerte, un souffle appelé « dispositif », pour le distinguer du souffle « physique », commun aux plantes et aux animaux, ainsi que du souffle « psychique » propre à ces derniers, et caractérisé par les capacités de représentation et d'impulsion. On voit que les Stoïciens assignent au souffle le rôle qu'Aristote donnait à la forme substantielle, mais que, ne concevant sans doute pas une causalité qui soit structurelle et non pas mécanique, ils pensent que ce rôle ne peut précisément être assuré que par un agent matériel, à qui sa subtilité permet de pénétrer tous les autres et d'en être comme le liant. Aristote quant à lui reconnaissait un souffle naturel essentiel à la vie animale, mais n'y voyait qu'un instrument de l'âme et non pas l'âme elle-même.

Ce qui spécifie l'âme humaine, c'est la possession de l'*hégémonikon*, avec son double aspect d'intelligence et de volonté, soit en tant que faculté de représentation rationnelle, et d'impulsion rationnelle, active, par delà l'impulsion irrationnelle et passive du désir.

« Les Stoïciens disent que la plus noble partie de l'âme, c'est l'*hégémonikon*, qui guide les autres : c'est elle qui fait les représentations, les consentements, les sentiments, les appétits, et ce qu'on appelle discours de la raison. De cette partie principale en sortent sept autres qui s'étendent à travers le reste du corps ni plus ni moins que les bras d'un poulpe. De ces sept parties les sens naturels en constituent cinq : la vue, l'odorat, l'ouïe, le goût et le toucher. La vue est l'esprit qui tend depuis la raison et la partie maîtresse jusqu'aux yeux, l'ouïe est l'esprit qui tend depuis l'entendement jusqu'aux oreilles, l'odorat est l'esprit qui passe de la raison jusqu'au nez, le goût est l'esprit partant de la partie maîtresse et passant jusqu'à la langue, le toucher est l'esprit passant de la partie maîtresse jusqu'à la surface sensible des choses propres au toucher. La sixième partie s'appelle la partie reproductrice qui est un esprit venant de la partie principale jusqu'aux organes sexuels. La septième partie est ce que Zénon appelle la voix qui est un esprit partant de la partie maîtresse jusqu'au gosier, à la langue et aux autres organes propres à la parole. Pour le reste, la partie maîtresse est logée, comme au milieu de son monde, dans la tête ronde en forme de boule » (Pseudo-Plutarque, *Des opinions des philosophes*, IV, 21).

Chrysippe fait état du débat, à l'intérieur de l'école, sur la localisation du principe directeur de l'âme : tête ou poitrine ? Lui-même le situe dans le cœur et s'en explique à partir de considérations tout à la fois physiologiques et linguistiques :

« Il faut chercher la vérité dans les propos que les gens tiennent couramment quand ils se prêtent à la façon habituelle de dire (...). D'abord, nous disons couramment que la colère nous *monte* parfois, ou encore que nous *dévorons* notre bile (...). Nous disons pareillement : “Cela ne *descend* pas”, ou : “Il a *avalé* l'insulte avant de partir”, ou, comme Zénon à ceux qui lui reprochaient d'avoir toujours à la bouche l'objet de ses recherches : “C'est que je ne les *dévore* pas toutes”. Or comment pourrait-on parler légitimement

de “dévorer” ou de “faire descendre” des paroles si l’*hégémonikon* vers quoi tout converge ne se situait pas dans la région thoracique ? (...) Il est raisonnable que la part dominante et directrice de l’âme, ce soit celle où les notions vont s’imprimer, celle dont le discours procède. Car discours et entendement d’une part, voix et discours d’autre part, dérivent du même principe – si bien que la source dernière de la voix ne peut être que la partie maîtresse de l’âme. Nous approuvons par conséquent ceux qui définissent l’entendement comme l’origine du discours. Car le lieu d’où le discours provient contient nécessairement le discursif, la réflexion et l’élaboration des concepts. Il est trop clair que tout ce travail se fait dans la région du cœur puisqu’en sortant de là, voix et discours empruntent le pharynx ».

b. La liberté humaine

La découverte grecque de la liberté

On peut certainement définir le stoïcisme comme une philosophie de la liberté pour autant qu’elle n’a d’autre objet que d’enseigner à l’homme une sagesse qui est avant tout libération à l’égard de l’emprise des passions résultant de sa constitution naturelle. Du moins subordonne-t-il toute la vie philosophique à cet objectif général. Et il fait reposer sur cette sagesse sur ce qui est tout à la fois une distinction intellectuelle et une expérience de volonté, ou, si l’on préfère, une distinction intellectuelle rendue possible par une expérience de volonté. Pour distinguer, selon l’injonction d’Épictète, *ta éph’hèmin* et *ta ouk éph’hèmin* (*Manuel*, 1), il faut avoir éprouvé qu’il y a quelque chose qui dépend de soi indépendamment de tout le reste : faute d’avoir fait cette expérience, le fou reste dans l’ignorance à cet égard, mais le sage sait qu’il peut la faire, et c’est pourquoi Marc Aurèle se recommande à lui-même de l’admonester avec une ferme douceur pour l’amener à raisonner (voir par exemple XI 18). Cette expérience est la découverte – à laquelle Descartes renverra à son tour – du *liberum arbitrium*, c’est-à-dire d’une liberté qui est avant tout une liberté de *jugement*, soit une indépendance de l’intellect dans son activité propre, par rapport aux inclinations naturelles.

On ne peut pas dire que les Stoïciens aient été les inventeurs de cette notion, ni même d’ailleurs de sa désignation moderne, héritée de la théologie des Pères de l’Église. Le terme de liberté a eu d’abord en grec une signification exclusivement sociopolitique et qualifiait le maître par opposition à l’esclave. Or cette liberté consiste précisément à « être à soi-même sa propre fin » (*Métaphysique*, A 982b 26), et à décider par ses ordres de la conduite d’un autre, c’est-à-dire à pouvoir décider aussi bien pour soi que pour lui. C’est pourquoi Aristote, sans employer le terme de liberté en ce sens, enseigne que l’homme est responsable en tant qu’il est « principe » (*Éthique à Nicomaque*, III) de ses actes volontaires et, indirectement, des dispositions qui lui font préférer telle conduite à telle autre. Cette volonté s’exerce dans le choix délibéré (*prohairesis*), qu’il fait d’après le jugement qu’il porte sur le bien à faire ; et les vertus morales autant qu’intellectuelles sont là pour assurer à l’homme la libre disposition de soi dans la délibération, la décision et l’action, disposition que les Stoïciens dénommeront *authéxousion*. La liberté accomplie ne se limite pas dès lors au pouvoir de choix – ce qui sera appelé *libre arbitre* –, mais consiste plutôt

dans ce que nous appelons la responsabilité – par opposition à l'irresponsabilité –, c'est-à-dire la capacité acquise d'agir de façon à la fois volontaire et réfléchie.

Cette conception philosophique de la liberté s'articulait à une physique et une cosmologie dans laquelle la contingence et même le hasard avaient leur place, au sein même de l'ordre naturel, et sans aucunement l'annuler : c'est en effet du fait de la détermination naturelle de leurs mouvements spécifiques que des causes naturelles indépendantes peuvent produire des effets fortuits par leur rencontre.

Conception stoïcienne de la liberté.

L'originalité du stoïcisme est de penser la liberté dans le cadre d'une ontologie, c'est-à-dire ici d'une physique qui est en même temps une théologie, excluant toute forme de contingence et toute spontanéité : « Ce qui est sans cause, ou le spontané, n'existe nulle part » (Plutarque, *Les contradictions des Stoïciens*, 23).

Ne voyant pas de contradiction entre la régularité des déterminations naturelles et la contingence de certains effets qu'elles rendent possibles, un Aristote pouvait envisager une liberté qui ne soit pas seulement une liberté de jugement (*libertas arbitrii*), mais une liberté d'action, c'est-à-dire une capacité d'action libre en tant qu'elle dépend de la liberté de jugement : l'action consiste ici à donner aux événements un certain cours parmi d'autres possibles.

Le stoïcisme de son côté fait bien appel à la liberté de jugement : il m'invite à effacer volontairement certaines opinions, et à réaliser par là-même qu'elles n'ont d'autre force que celle que je leur donne. Il me renvoie donc à l'expérience d'une spontanéité, à savoir que mon jugement ne dépend que de moi et de rien d'autre : or cela paraît aller à l'encontre de la dénégation citée plus haut de toute forme de spontanéité.

Qui plus est, le libre changement qui permet ici d'entrer dans la sagesse consiste précisément dans cette dénégation, et dans la reconnaissance qu'il est illusoire de vouloir changer quoi que ce soit à l'ordre du monde.

Ainsi, en tant qu'acte de rectification intérieure, la liberté paraît contredire le principe de sagesse qu'elle revendique. Et d'autre part il paraît impossible, d'après ce principe même, qu'elle puisse se traduire dans une véritable liberté d'action extérieure.

Il semble que les Stoïciens aient affronté en cela un problème déjà rencontré par Platon, et auquel ce dernier n'avait donné réponse que sous la forme du mythe d'Er, au 10^{ème} livre de la *République*. Pour concilier la représentation tragique traditionnelle du Destin, et l'affirmation philosophique de la responsabilité humaine, Platon situait celle-ci dans le choix prénatal d'une destinée en elle-même fixée de toute éternité, et ce en fonction du degré de sagesse acquis dans les vies antérieures – ce qui ne va sans doute pas sans quelque contradiction, que la beauté poétique du mythe a peine à dissimuler tout à fait. Tout au moins suggérait-il que, si destinée il y a, c'est-à-dire si le cours des vies humaines est soumis à la nécessité d'un destin, un choix à son égard ne pourrait être situé que dans un temps et un

espace transcendant au leur. Or précisément, une telle transcendance est ce qui se trouve radicalement éliminé dans le monisme stoïcien.

La position des Stoïciens peut être éclairée à partir de leur controverse avec l'épicurisme. Les Épicuriens leur objectaient que l'affirmation du destin anéantissait la liberté humaine, et entendaient fonder celle-ci sur leur casualisme. À quoi les Stoïciens rétorquaient que ce dernier était incapable de rendre compte de l'ordre du monde, posant en principe que rien ne peut provenir du néant, mais contredisant ce principe en prétendant expliquer l'ordre naturel comme s'il pouvait être causé par son contraire, ou si l'on veut par son absence (qu'il s'agisse du tourbillon démocritéen, ou, dans l'épicurisme, de la déclinaison à la fois spontanée et infinitésimale des atomes, supposés en déplacement rectiligne uniforme).

Ce débat paraît commandé par l'opposition de deux notions, dont chaque doctrine absolutise l'une au détriment de l'autre, l'épicurisme renvoyant tout à une contingence radicale, le stoïcisme à une nécessité universelle. Tout se passe comme s'il ne pouvait y avoir d'autre contingence que celle d'un hasard absurde (même s'il s'agit de fonder sur lui, contradictoirement, une liberté rationnelle), et que cette absurdité ne pouvait être évitée que par un déterminisme intégral. Ce qui a disparu dans ce débat, c'est la distinction, pourtant déjà faite par Aristote, et que Leibniz reprendra, entre la détermination causale et la nécessité, la contingence et la pure indétermination, de sorte qu'on ne voit pas comment il peut y avoir une nature au sein de laquelle une liberté *sensée* trouve à s'exercer, ou comment il peut y avoir une liberté au sein d'une nature dont la nécessité exclut que celle-là s'y *exerce*.

Objections et réponses : Chrysippe.

Le stoïcisme, pour autant qu'il apparaissait comme un fatalisme, se voyait objecter « l'argument paresseux (*argos logos*) », qui visait manifestement à mettre en contradiction la pratique des Stoïciens et leur doctrine, tout comme les Stoïciens le faisaient à l'encontre des sceptiques. La question de Tchernychevski, de Lénine, et de tout un chacun : *Que faire ?* semble n'avoir pas de sens s'il est admis que, quoi qu'il arrive, le cours des choses ne peut être autrement qu'il n'est. Que, étant malade, on guérisse ou meure, l'un et l'autre doit être tenu pour nécessaire, et la question de savoir s'il faut se soigner et ce qu'il faut faire pour cela ne doit pas avoir de sens.

La réponse que Chrysippe opposait à cet argument revenait à le déclarer captieux du point de vue même du fatalisme qu'il invoque :

« Parmi les choses il y en a qui sont simples et d'autres qui sont associées. "*Socrate mourra tel jour* " est une chose simple ; quoi qu'il fasse ou ne fasse pas, le jour de sa mort est déterminé. Mais si c'est la destinée qu'Œdipe naisse de Laïos, on ne pourra pas dire "*que Laïos ait été ou non avec une femme* ", car c'est là une chose associée et confatale : ainsi la désigne-t-il, car le destin, c'est que Laïos partage la couche de sa femme et que d'elle naisse Œdipe. Si après avoir dit "*Milon luttera à Olympie* ", on ajoutait : "*Donc qu'il ait ou non un adversaire, il luttera* ", on se tromperait, car "*il luttera* " est une chose associée, puisque sans adversaire il ne saurait y avoir de combat. Par conséquent, tous les raisonnements captieux de cette sorte se réfutent de la même façon. "*Que tu fasses venir ou non le médecin,*

tu guériras ” est captieux, car il est aussi fatal de consulter un médecin que de guérir. C’est ce que [Chrysippe] appelle des confataux (*confatalia*) ” (Cicéron, *Du destin*, XIII, 30).

Chrysippe paraît pourtant s’en prendre au fatalisme lorsqu’il polémique contre un argument fameux de Diodore Cronos appelé « le Dominateur (*kurieuôn logos*) ». Cet argument, cité par Épictète (*Entretiens*, II, 19) visait à établir le nécessitarisme intégral à partir de trois propositions : 1/ « Tout ce qui est vrai du passé est nécessaire », puisque cela ne peut plus ne pas avoir été. 2/ « L’impossible ne s’ensuit pas du possible », ce qui paraît logiquement évident. 3/ « Est possible ce qui n’est ni ne sera vrai ». Les deux premières propositions servent à réfuter la troisième, qui donne à entendre que l’état actuel des choses pourrait être autre, et que l’avenir n’est pas déterminé : si on dit que le futur est simplement possible, c’est-à-dire contingent, on ne peut éviter la contradiction que ce possible une fois advenu est devenu nécessaire, puisque irréversiblement passé, et que le contraire, qui était supposé également possible, est devenu impossible. Pour éviter la contradiction il faut alors admettre que « toute affirmation fautive concernant l’avenir énonce une impossibilité » (Cicéron, *Du destin*, VI, 12).

L’argument peut certes paraître sophistique quand il prétend que la proposition nécessairement vraie qui énonce un événement passé était déjà telle avant qu’il se produise : à ce moment là, l’événement ne pouvait être énoncé qu’au futur, et cette énonciation au futur est précisément devenue fautive une fois l’événement passé, tout comme il aurait été faux de l’énoncer au passé avant qu’il arrive. Le sophisme consiste à prétendre démontrer quelque chose sur les événements temporels en faisant comme si le temps n’existait pas, et comme si une proposition au futur pouvait être la même qu’une proposition au passé pour la seule raison qu’elles parleraient de la même chose. C’est pourquoi Aristote disait qu’une proposition ne saurait être vraie à l’exclusion de sa contradictoire quand son objet n’existe pas encore : tout ce qu’on peut dire, c’est que l’une ou l’autre sera vraie, et c’est tout ce qu’exige le principe de non contradiction. Sinon, on fait comme si l’être en puissance pouvait être considéré comme déjà actuel, ce qui revient à nier le devenir, et donc en fait à supprimer l’objet même du débat.

Telle n’était pas l’argumentation de Chrysippe, qui pourtant s’opposait à Diodore afin de conserver une place à la notion de possible, alors même que cela paraissait s’opposer au nécessitarisme qui fondait le crédit accordé à la divination :

« D’un côté, ce qui ne doit pas arriver, tu dis que c’est possible : par exemple on peut briser cette gemme même si cela ne doit jamais arriver ; et d’un autre côté, il n’était pas nécessaire que Cypselos régnât à Corinthe bien que l’oracle d’Apollon l’eût prédit mille ans auparavant » (Cicéron, *Du destin*, VII, 13).

Le problème était bien pour Chrysippe de concilier l’indépendance de l’*hégémonikon* et la liberté de l’assentiment avec l’affirmation que rien n’existe sans cause. Sa solution consistait à distinguer deux sortes de causes :

« Les anciens philosophes qui pensaient que tout arrivait selon le destin disaient que l’assentiment était contraint et nécessaire ; mais ceux qui pensaient le contraire le libéraient du destin et disaient que si le destin était appliqué à l’assentiment, la nécessité ne pourrait plus en être ôtée. Et ils

raisonnaient ainsi : “Si tout arrive selon le destin, tout arrive selon une cause antécédente ; s’il en va de même pour la tendance, il en est ainsi pour ce qui la suit, et par conséquent pour l’assentiment. Mais si la cause de la tendance ne se trouve pas en nous, la tendance non plus ne se trouve pas en notre pouvoir ; s’il en est ainsi, les effets de la tendance ne sont pas non plus en nous. Donc ni les assentiments ni les actes ne sont en notre pouvoir. Par conséquent ni les éloges, ni les blâmes, ni les honneurs, ni les supplices ne sont justes”. Cela étant scandaleux, ils pensent pouvoir conclure que tout ce qui arrive n’arrive pas selon le destin.

Mais Chrysippe, puisqu’il rejette la nécessité et ne veut pas que quelque chose arrive sans être précédé d’une cause, distingue différentes causes afin d’éviter la nécessité et de conserver le destin. “Parmi les causes dit-il, il en est qui sont parfaites et principales (*perfectae et principales*), et d’autres qui sont auxiliaires et prochaines (*adjuvantes et proximae*). C’est pourquoi lorsque nous disons que tout arrive fatalement par des causes antécédentes, nous ne voulons pas que l’on comprenne : par des causes parfaites et principales, mais : par des causes auxiliaires et prochaines (...). Si tout arrive selon le destin, il en résulte bien que tout arrive selon des causes antérieures, seulement il ne s’agit pas de causes principales et parfaites, mais bien de causes auxiliaires et prochaines. Si celles-ci ne sont pas en notre pouvoir, il ne s’ensuit pas que la tendance non plus ne soit pas en notre pouvoir. C’est bien ce qui arriverait si nous disions que tout arrive par des causes parfaites et principales : ces causes n’étant pas en notre pouvoir, la tendance alors ne serait pas davantage en notre pouvoir.

(...) L’assentiment ne peut se produire s’il n’a été ébranlé par une représentation, puisqu’il a cette représentation comme cause prochaine et non principale ; (...) il ne peut donc avoir lieu sans une cause extérieure : cela nous ramène au cylindre ou au cône qui ne peuvent commencer à se mouvoir s’ils n’ont reçu une impulsion, mais lorsque celle-ci est donnée, c’est en vertu de leur nature particulière que le cylindre roule et que le cône tourne. Donc, de même que celui qui poussa le cylindre lui donna le départ du mouvement, mais ne lui conféra pas sa manière de rouler, de même la représentation qui se présente imprimera, et pour ainsi dire gravera une image dans notre esprit, mais notre assentiment sera en notre pouvoir et, ainsi qu’il a été dit pour le cylindre déclenché par une cause extérieure, il se mouvra ensuite selon la force de sa nature propre. Si quelque chose se produisait sans cause antérieure, il serait faux de dire que tout est fatal ; si, en revanche, il est vraisemblable que tout ce qui arrive est précédé d’une cause, que pourra-t-on alléguer pour dire que tout n’arrive pas fatalement ? Que l’on comprenne seulement la distinction et la différence qu’il faut établir entre les causes” (Cicéron, *Du destin*, XVIIXIX).

L’argumentation ne manque pas d’intérêt ni de subtilité en ce qu’elle conduit à refuser de confondre causalité et nécessité. Dire que l’*hégémonikon* est la cause principale de l’assentiment dont la représentation n’est que la cause adjuvante, c’est dire que celle-ci cause celui-là sans le nécessiter. Dès lors, si l’assentiment est lui-même un événement à l’intérieur du monde – et comment en serait-il autrement dans le monisme matérialiste ? –, cela veut dire que le cours des événements qui constituent le devenir du monde comporte des moments de non nécessité, soit de contingence. Et si ces moments sont eux-mêmes une cause produisant des effets dans la conduite extérieure – comme l’indique très nettement le début du *Manuel* d’Épictète –, c’est non seulement l’intériorité de la pensée, mais

tout autant l'extériorité de l'action qui se trouvent irréductibles à la seule nécessité.

La notion de destin, explicitement opposée par Chrysippe à celle de nécessité, paraît alors vidée de son sens : on ne voit pas comment y faire une place à la liberté, et maintenir sa définition comme « disposition du tout, depuis l'éternité, de chaque chose, suivant et accompagnant chaque autre chose, disposition qui est inviolable » (Aulu Gelle, *Nuits attiques*, VI, 2). Il faut toutefois comprendre qu'elle est sans doute pour un Stoïcien l'unique moyen de concevoir un ordre providentiel irréductible à une nécessité aveugle, autant qu'à une série de hasards : que le cours divin des choses puisse être autre serait en contradiction avec, précisément, son caractère divin. Le monisme stoïcien, qui ne sépare pas Dieu et le monde, doit attribuer à celui-ci la perfection de celui-là, c'est-à-dire une nécessité sensée, mais une nécessité quand même. Pour que la liberté cesse d'être problématique, il faudrait que soit admise, pour le moins, la séparation que ce monisme récuse.

c. Destination de l'âme

Le matérialisme stoïcien se présentait comme une réponse au problème des rapports entre l'âme et le corps, ou, pour parler grec, du psychologique et de l'organique : il faut que l'âme soit un corps pour pouvoir être en interaction avec le reste du corps.

Ce corps qu'est l'âme a toutefois une fonction bien particulière au sein de l'organisme, puisque son rôle est d'assurer la cohésion de ce dernier : selon Sextus Empiricus, elle est pour les Stoïciens « ce qui tient ensemble le composé », bref un principe unificateur.

Cela conduit Chrysippe à distinguer trois formes de composition : la *juxtaposition*, la *mixtion*, et le *mélange*.

La première caractérise ces tous que nous appelons des *agrégats*, tels un tas ou une armée : chacun des éléments constituants garde ici sa propre essence ; si serré soit le contact, il n'en subsiste pas moins distinctement des autres.

La deuxième comporte au contraire destruction de cette essence, et constitue une nouvelle substance possédant des propriétés autres que celles de ses composants : les Stoïciens l'admettent au sujet de parfums ou de médicaments composés. Ce type de composition était impliqué dans la conception aristotélicienne de la génération comme changement substantiel, dans lequel les éléments naturels, préexistants et subsistant d'abord à part, viennent à composer une substance spécifiquement autre. La chimie moderne en donne un exemple aussi remarquable que simple avec le cas de l'eau, liquide composé de deux gaz, qui acquièrent à l'état composé des propriétés qu'ils n'ont pas à l'état séparé, dans les mêmes conditions de température et de pression (cité par Edgar Morin, *La Méthode*, t. I, p.107).

« La composition par mélange est encore différente : chaque substance y est intimement unie à l'autre, mais préserve ses qualités propres, de telle sorte que l'une ne peut être affectée sans l'autre, mais que le processus de fusion est réversible » (J.B. Gourinat, *Les Stoïciens et l'âme*, p.30). C'est ainsi que « l'âme, qui a sa propre existence comme le corps qui la reçoit, est

diffusée à travers l'ensemble du corps dans son mélange avec lui tout en préservant sa propre essence » (*SVF* II 473).

Il faut ajouter que c'est la nature ignée de l'âme qui fait qu'elle n'est pas seulement fusionnée avec le corps, mais principe de la fusion elle-même : Chrysippe compare l'union de l'âme et du corps à la fusion qui résulte du fait que l'on met un métal au feu. Mais dans le cas de l'être animé, cette fusion est en quelque sorte originaire puisqu'elle est constitutive de l'animal lui-même : c'est elle en effet qui cause la croissance de ce dernier en transformant les matériaux inertes à partir desquels il se constitue – dynamisme énergétique plus encore que causalité structurelle.

Cette conception du rôle de l'âme dans le corps paraît impliquer qu'elle n'a pas d'autre destination que lui : elle est « engendrée et corruptible » (*SVF* II 809), thèse qui oppose le stoïcisme à la doctrine platonicienne de la préexistence des âmes.

N.B. La génération de l'âme ne peut rien signifier d'autre que sa production par parcellisation du feu divin primordial.

Les Stoïciens n'en reconnaissent pas moins à l'âme humaine une destination autre que celle de l'âme des bêtes : celles-ci périssent avec le corps, mais pour l'âme possédant l'*hégémonikon*, il est admis que la décomposition du corps qu'elle animait n'implique pas de soi la disparition de tous ses composants. L'âme rationnelle est censée ne pas être détruite mais seulement « amoindrie » (*SVF* II 809).

D'où une thèse qui peut paraître étrange mais s'inscrit assez bien dans la logique de la doctrine : la sagesse n'étant rien d'autre qu'une fortification de l'âme qui l'unifie jusqu'à lui donner la cohésion et la solidité d'une sphère (Marc Aurèle, XI 12, XII 3), le privilège du sage est que son âme conserve cette indestructibilité acquise jusqu'à l'embrasement périodique de toutes choses. C'était du moins la thèse de Chrysippe qui, sur ce point, paraît s'être opposé à Cléanthe, lequel disait « que toutes les âmes persistent jusqu'à la conflagration » (Diogène Laërce, VII 157).

N.B. Les Stoïciens enseignaient le retour éternel – « il y aura de nouveau un Socrate, un Platon, et chacun des hommes avec les mêmes amis et les mêmes concitoyens (...) et cette restauration ne se produira pas une fois, mais plusieurs fois ; ou plutôt toutes choses seront restaurées éternellement » (*SVF* II 625) –, mais ils récusait l'idée d'une réincarnation de l'âme.

Discipline de l'impulsion active : principes de la morale stoïcienne

A. Théorie de l'impulsion

C'est en tant qu'animal que l'homme est sujet à des impulsions, mais il a évidemment en propre d'être sujet à des « impulsions rationnelles (*hormai logikai*) ».

N.B. Ces dernières ne sont pas des impulsions qui viendraient, chez l'homme, s'ajouter à d'autres impulsions, communes à l'homme et aux bêtes. L'impulsion rationnelle est la forme humaine générale de l'impulsion. Ce qui la caractérise, c'est la présence de ce qui est absent chez les bêtes : *l'assentiment*. Mais il n'est pas d'impulsion chez l'animal rationnel qui ne soit rationnelle – ce qui ne veut pas dire : raisonnable –, c'est-à-dire accompagnée d'un assentiment. Car le stoïcisme n'admet pas la division de l'âme en une partie rationnelle et une partie irrationnelle : c'est pourquoi la passion est pour lui un état de la raison elle-même.

Ainsi, selon Chrysippe,

« On n'agit pas et on n'a pas d'impulsion sans assentiment préalable ; c'est énoncer au contraire une fiction et une hypothèse vide que de prétendre qu'il suffit que se soit produite la représentation appropriée pour avoir aussitôt une impulsion sans avoir préalablement cédé ni donné son assentiment » (Plutarque, *SVF* III 177).

Il faut seulement ajouter que, du fait même de son caractère rationnel, l'homme est sujet à des formes d'impulsion inexistantes chez les bêtes. La *passion*, notamment, est proprement humaine : « les bêtes ont des élans, des agitations violentes ; mais ce ne sont ni la peur, ni les soucis, ni la tristesse, ni la colère, mais des émotions qui leur ressemblent » (Sénèque, *De la colère*, I, 8).

La caractérisation de l'impulsion bestiale correspond à ce que nous appelons *l'instinct*, soit un *automatisme* comportemental, ne comportant pas la médiation d'un assentiment conscient, ni par conséquent la possibilité d'un refus d'assentiment. Ce caractère automatique se manifeste dans la régularité uniforme (*tétagménôs*) du comportement instinctif commandé par les représentations bestiales : « chez l'araignée, la représentation de tisser sa toile survient et l'impulsion de tisser s'ensuit » (*SVF* II 988). Les Stoïciens expliquent parfois l'impossibilité de l'assentiment ou de son refus par le fait que, chez la bête, « la représentation et l'apparence des choses qui provoquent ses impulsions » sont « vagues et confuses » (Sénèque, *De la colère*, I, 3, 7), ce qui est sans doute au-delà du vérifiable, et assez peu accordé à ce qu'on peut observer, par exemple chez les oiseaux de proie.

L'impulsion est une modification, c'est-à-dire « un *mouvement* de l'âme » (*SVF* III 169), dont la propriété est d'être active et non plus simplement représentative. La représentation est une modification de l'âme mue par les objets extérieurs, mouvement centripète. L'impulsion est le mouvement centrifuge qui fait suite à la représentation, et par lequel le

souffle psychique, de par sa nature corporelle, meut à son tour le corps dans un certain sens : « mouvement de la pensée vers quelque chose ou s'éloignant de quelque chose » (*SVF* III 377). Chez la bête, la transition est directe, la réaction involontaire ; chez l'homme, elle est médiatisée par la spontanéité réactive volontaire de l'*hégémonikon*.

Ainsi chez l'homme, « toutes les impulsions sont des assentiments, mais les impulsions pratiques comportent aussi un élément moteur. (...) Les assentiments vont à certaines propositions, les impulsions à des catégorèmes, qui sont contenus d'une certaine manière dans les propositions auxquelles vont les assentiments » (Stobée *SVF* III 171). Le terme technique *catégorème* désigne la même chose que le prédicat aristotélicien, soit ce qui peut servir à composer un exprimable complet, objet possible d'assentiment, par son attribution à un sujet. Sénèque donne l'exemple du verbe *marcher* dans la proposition "Caton marche" (*Lettres* 117, 13). Le *quelque chose* qui est l'objet de l'impulsion est donc plutôt un acte qu'une chose.

La notion d'impulsion n'est pas univoque : le terme connote d'abord l'idée d'un élan vers quelque chose, mais il sert aussi à désigner des *répulsions*. S'abstenir ou se retenir relève encore de l'impulsion. Si on combine cette dualité avec les deux autres oppositions entre le raisonnable et le déraisonnable d'une part, la présence et l'absence de l'objet visé d'autre part, on obtient une typologie des impulsions humaines dont on trouvera la présentation en J.B. Gourinat, *Les Stoïciens et l'âme*, p.89.

On relèvera 1/ la description en termes physiques des formes fondamentales de l'impulsion : le sage est essentiellement *décontracté* ; les formes passionnelles semblent servir de modèle pour la caractérisation des formes rationnelles : à l'épanouissement du plaisir s'oppose le resserrement et le repliement de l'état douloureux.

2/ l'absence d'impulsion raisonnable à l'égard d'un « mal » présent, inexistant pour le sage, puisque toute la sagesse consiste dans l'indifférence à l'égard de tout ce qui n'est pas le bien – le seul vrai bien – qu'est cette indifférence même. Pour le sage, il n'y a plus de mal, et le contraire de la joie n'a pas de nom propre : l'impression d'être affecté par un mal ne peut être qu'irrationnelle. D'où il s'ensuit :

3/ que le sage ne peut être que dans la joie, une joie qui doit être distinguée du plaisir qui est l'état passionnel contraire à la peine ; et ce qui fait la joie du sage, c'est sa sagesse présente, et non pas l'obtention de ces biens absents qui sont objets de volonté (*boulésis*).

B. Axiologie

Le principe

Il s'agit de la définition du *souverain bien*. Il est appelé en grec : *télos*, terme qui désigne la fin ultime, la valeur en soi par rapport à laquelle toute autre valeur, relative, peut être appréciée.

L'autre terme utilisé est *to kalon*, dont la traduction latine est : *honestum*. Selon Chrysippe, « seul le beau est bon » (Diogène Laërce, VII 101). Cette proposition paraît s'opposer à une autre, fréquente chez les Stoïciens, qui identifie le bien à l'*utile* (*to ôphélimon*), c'est-à-dire ce qui est

d'une manière ou d'une autre profitable à l'existence, au bien-être ou au bien-vivre. Mais, comme Platon et Aristote l'avaient déjà souligné, la bonté de l'utile ne peut exister que relativement à celle de ce qui est bon par soi, et en tant que tel inutile. Ainsi

« Parmi les biens, les uns sont des biens en tant que fins (*ta télika*), les autres sont des biens en tant que moyens (*ta poiëtika*), les autres sont et des fins et des moyens. Un ami et toutes les choses utiles qui viennent de lui sont des biens-moyens, mais l'assurance, la générosité, la liberté, la plénitude, la joie, le contentement et toute action accomplie selon la vertu, ce sont des biens-fins. Les vertus sont des biens-fins et des biens-moyens ; car en ce qu'elles donnent le bonheur, ce sont des biens-moyens, mais en tant qu'elles constituent le bonheur au point d'en être des parties, ce sont des biens-fins » (Diogène Laërce, VII 96-97).

Le terme *kalon* connote l'idée qu'un tel bien par soi ne peut être que de l'ordre de l'être plutôt que du faire ou du produire. Les moralistes grecs l'identifient au *bonheur*, et font consister celui-ci dans la sagesse ou vertu, elle-même identifiée à la vie raisonnable. La beauté dont il s'agit ici est la beauté, intelligible plutôt que sensible, de l'âme en état d'harmonie avec elle-même et avec l'être. Ainsi, pour les Stoïciens, « la vertu de l'homme heureux et le cours bien ordonné de la vie (*euvoia biou*) naissent de l'harmonie du génie de chacun avec la volonté de celui qui organise le tout » (Diogène Laërce, VII 88). Et « ils disent que le beau est le bien suprême, parce qu'il tient de la nature toutes les proportions tant cherchées et l'harmonie suprême » (100).

Ainsi le bien réside dans la vertu, et celle-ci consiste à penser qu'il n'y a aucun bien véritable en-dehors de la vertu, c'est-à-dire de la libre disposition de soi de l'*hégémonikon*. Avoir tout son bien dans sa liberté intérieure, et l'avoir en cela même que l'on sait que tout le bien est là, tel est le souverain bien. La vertu, c'est-à-dire le bonheur, réside dans l'autosuffisance de la liberté : « la vertu est une disposition bien accordée, elle est vertu en soi, et non par crainte ou espoir de quelque chose d'extérieur » (Diogène Laërce, VII 89).

Cicéron a résumé la conception stoïcienne du souverain bien dans *Les paradoxes des Stoïciens*, en la ramenant à six thèses :

Seul le beau est bon.

À celui qui possède la vertu, il ne manque rien pour être heureux.

Toutes les fautes se valent ; toutes les actions droites se valent.

Tout homme déraisonnable est un fou (*stultum*).

Seul le sage est libre, et tout homme déraisonnable est esclave.

Seul le sage est riche (il est le seul véritable propriétaire, parce que personne ne peut lui enlever son bien : parce qu'il est son propre bien, il possède le seul bien qui puisse être véritablement propre).

Cette conception de la vertu implique son unité. La distinction des vertus *cardinales* est moins une division de la vertu que l'indication des domaines dans lesquels s'exerce la liberté de l'*hégémonikon* : ce n'est pas la vertu qui est multiple, mais bien ses lieux d'exercice.

Ainsi « il y a quatre sortes de beau, la justice, le courage, la tempérance, le savoir ; en elles s'accomplissent les belles actions. Par analogie, il y a quatre sortes de laid : l'injustice, la lâcheté, l'intempérance et

l'ignorance. Ils disent d'autre part que le beau est simplement ce qui rend digne de louange ceux qui possèdent un bien digne d'éloge ; d'une autre façon, le beau est le fait d'être bien disposé à accomplir sa tâche propre ; ou encore, le beau, c'est ce qui est un ornement, comme lorsque nous disons que seul le sage est bon et beau » (Diogène Laërce, VII 100).

L'unité de la vertu se manifeste aussi par l'absence en elle de degrés. La folie s'oppose à la sagesse en ce qu'on peut être plus ou moins fou. On ne peut être plus ou moins sage, ou l'être plus ou moins souvent : une sagesse variable n'est pas la sagesse, car c'est la marque d'un *hégémonikon* qui n'est pas vraiment libéré.

C'est sans doute pourquoi les Stoïciens doutent souvent de la possibilité pour l'homme d'être sage :

« Je vois bien des hommes qui débitent les maximes des Stoïciens, mais je ne vois point de Stoïcien. Montre-moi donc un Stoïcien, je n'en demande qu'un. Un Stoïcien, c'est-à-dire un homme qui, dans la maladie, se trouve heureux, qui, dans le danger, se trouve heureux, qui, mourant, se trouve heureux, qui, méprisé et calomnié, se trouve heureux ! Si tu ne peux me montrer ce Stoïcien parfait et achevé, au moins montre m'en un qui commence à l'être. Ne frustre point un vieillard comme moi de ce grand spectacle dont j'avoue que ne n'ai pu encore jouir » (Épictète, *Entretiens*, II 49).

Si l'on en croit Épictète, il y a un stoïcisme, mais il n'y a pas de Stoïcien, car celui qui ne ferait que commencer à l'être n'en est pas un.

Cela peut s'expliquer ontologiquement. En vérité, seul Zeus est sage, et encore ne peut-il l'être vraiment qu'à son état primordial. Car la folie humaine vient de ce que l'*hégémonikon* humain, parcelle de Zeus demeurée spirituelle, s'assujettit à certaines représentations qui lui viennent des éléments qui l'entourent, eux-mêmes issus de Zeus. La folie humaine, c'est Zeus comme partie devenu inadéquat à Zeus comme tout. C'est pourquoi le seul moment où la sagesse est sûre, c'est quand les éléments qui occasionnent la folie humaine sont retournés au feu primordial.

Les choses moyennes

« Il y a dans la nature des choses bonnes, d'autres mauvaises, d'autres indifférentes et moyennes » (Plutarque, *Contre les Stoïciens*). Cette distinction a d'abord un sens absolu, puis prend un sens relatif.

Au sens absolu, il n'y a de vrai mal que dans la privation du seul vrai bien, chez celui qui pourrait le posséder. Tout le reste doit dès lors être considéré comme *indifférent* (*adiaphoron*) :

« Parmi les choses qui existent, il y en a qui sont des biens, d'autres des maux, et d'autres qui ne sont ni l'un ni l'autre. Sont des biens les vertus, la réflexion (*phronèsis*), la justice (*dikaïosunè*), le courage (*andréia*), la sagesse (*sôphrosunè*), etc., sont des maux les choses contraires, l'irréflexion (*aphrosunè*), l'injustice (*adikia*), et le reste. Ne sont ni l'un ni l'autre les choses qui ne sont ni utiles ni nuisibles tels que la vie, la santé, le plaisir, la beauté, la force, la richesse, la gloire, la noblesse, ainsi que leurs contraires :

la mort, la maladie, la douleur, la honte, la faiblesse, la pauvreté, l'obscurité, la basse naissance, etc. » (Diogène Laërce, VII 101-102).

Le concept de chose indifférente a ici une signification essentielle puisqu'il représente tout ce qui est extérieur à la volonté libre, et qui est en même temps ce au sein de quoi et en rapport avec quoi elle doit s'exercer. Or, de ce dernier point de vue, toutes les choses ne sont pas indifférentes de la même façon. Selon Sextus Empiricus, les Stoïciens distinguent « trois acceptions » du terme *indifférent* :

« Selon la première, il désigne ce pour quoi il n'y a ni désir ni aversion, par exemple le fait que les étoiles ou les cheveux soient en nombre pair ou impair. Selon la seconde, il désigne ce pour quoi il y a un désir ou une aversion, mais pas pour ceci plutôt que pour cela ; par exemple, lorsqu'on demande de choisir entre deux drachmes impossibles à distinguer par la valeur ou par l'éclat, on est enclin à en choisir une, mais pas plus celle-ci que celle-là. Selon la troisième et dernière acception, ils appellent *indifférent* ce qui ne contribue ni au bonheur ni au malheur ; en ce sens ils disent que sont indifférents la santé, la maladie, tout ce qui concerne le corps et la plupart des choses extérieures parce qu'elles ne concourent ni au bonheur ni au malheur ; en effet sera indifférent ce dont il sera possible de se servir en bien ou en mal, et alors qu'on se sert toujours bien de la vertu et toujours mal du vice, on peut se servir bien ou mal de la santé et de tout ce qui concerne le corps » (*Contre les moralistes*, III 59 ss).

Les deux premières acceptions annoncent la définition cartésienne de la *liberté d'indifférence*, la troisième la doctrine kantienne de la *bonne volonté*.

La ligne de partage entre elles conduit à une valorisation relative des choses qui relèvent de la troisième :

« Ils disent aussi que, parmi les choses indifférentes, il y en a que l'on doit préférer, d'autres que l'on doit rejeter, d'autres qui ne sont ni à préférer ni à rejeter : les choses qui sont à préférer sont celles qui ont une valeur convenable, les choses qui sont à rejeter sont celles qui n'ont pas de valeur convenable ; par exemple, étendre ou contracter le doigt et autres choses semblables n'est ni à préférer ni à rejeter. Parmi les choses à préférer se trouvent la santé, la force, la beauté, la richesse, la gloire et choses semblables ; parmi les choses à rejeter se trouvent la maladie, la pauvreté, la douleur et choses semblables » (Sextus Empiricus, *ibid.*).

Cette conception réintègre dans la morale stoïcienne des principes généralement admis par la plupart : intérieurement, la sage stoïcien vise une indifférence et une apathie qui peuvent paraître inhumaines au regard de la conscience ordinaire, mais extérieurement le sage rejoint le commun des hommes dans la détermination concrète de sa conduite.

Cette articulation de l'absolu et du relatif se retrouvera dans la doctrine kantienne des *devoirs indirects* : la catégoricité, c'est-à-dire l'inconditionnalité de l'impératif moral commande d'abord l'abstraction par rapport aux inclinations naturelles, mais la nécessité de satisfaire celles-ci, et d'une manière générale de chercher son bonheur en fonction de ses conditions naturelles, est retrouvée en suite comme moyen de faciliter l'accomplissement effectif du devoir moral.

Les conduites convenables <ta kathèkonta>

1/ Distinction des kathortómata et des kathèkonta.

Elle annonce elle aussi le kantisme.

Le premier terme désigne les actions du sage, c'est-à-dire celles qui sont décidées et accomplies sur fond de liberté intérieure : une action ne peut être véritablement bonne que si elle est déterminée en fonction du seul vrai bien. Kant dira que l'action ne peut être véritablement morale qu'à la condition d'être accomplie strictement *par devoir*. Mais comme Kant le reconnaîtra à son tour, il est douteux que l'action concrète puisse obéir à cette seule détermination : non seulement parce que, comme les Stoïciens l'avaient déjà admis, la sagesse ou la moralité est peut-être irréalisable, mais parce que l'action obéit toujours à d'autres déterminations, qui tiennent à la nature des choses ou aux circonstances. C'est ainsi que, pour Kant, on peut agir *conformément au devoir* sans être véritablement moral, mais cela signifie qu'une action inspirée par la moralité peut être matériellement, c'est-à-dire de l'extérieur, impossible à distinguer d'une action « intéressée ». De même, celui qui se montre bienveillant par compassion n'est pas, du point de vue stoïcien, véritablement vertueux, alors même qu'il se comporte d'une manière que la sagesse exigerait du sage.

2/ Principes de la détermination des kathèkonta

Elle découle de la définition des « préférables (*proègména*) », qui est en quelque sorte le point d'articulation des deux sens que prend dans le stoïcisme l'exigence de *vivre conformément à la nature*.

Fondamentalement, il s'agit de la conformité à la nature rationnelle propre à l'homme sous ses deux aspects : 1/ Conscience de la liberté absolue de l'*hégémonikon* : « Rien d'autre qu'elle-même ne peut vaincre la *prohairesis* » (Épictète, *Entretiens*, I, 29, 12). 2/ Conscience de la nécessité universelle, c'est-à-dire conformation du choix à la volonté divine : « apprendre à vouloir chaque événement tel qu'il se produit » (*Op.cit.*, I 12, 15).

Mais la conformité soit s'entendre aussi par rapport à la nature universelle, c'est-à-dire à ce qu'il y a de générique en l'homme, soit sa corporéité et son animalité.

1. De ce point de vue, il y a un principe naturel des impulsions humaines, et de l'appréciation humaine des préférables, qui est avant tout *l'instinct de conservation* :

« À partir du moment où un animal est né, il est ordonné à lui-même et il a une tendance à se conserver, à aimer sa nature et tout ce qui est capable de la conserver, mais il s'écarte de la destruction et de tout ce qui pourrait concourir à sa destruction. Et ils le prouvent ainsi : avant d'avoir goûté au plaisir ou à la douleur, les petits recherchent ce qui leur est utile et fuient ce qui leur est nuisible ; il n'en serait pas ainsi s'ils ne s'attachaient pas à leur nature et n'en craignaient pas la destruction. D'autre part, il ne pourrait se faire qu'ils eussent un désir quelconque, s'ils n'avaient aucune conscience d'eux-mêmes et par là aucun amour d'eux-mêmes. D'où l'on doit conclure

que l'amour de soi-même a été le premier principe » (Cicéron, *Des fins*, III 5, 16).

On voit ici l'esquisse d'une distinction entre ce système de réflexes absolus que nous appelons l'instinct, et les réflexes conditionnels issus des expériences agréables ou pénibles.

2. Non moins naturel que l'instinct individuel de conservation est le principe de *sociabilité naturelle*. Certes, l'universalité de ce principe peut être discutée, car il est des espèces animales, par exemple les araignées ou les mantes, chez lesquelles l'association se limite à l'accouplement reproducteur (et parfois la femelle élimine le mâle...). Mais on vérifie par là que, même si l'application du principe est d'extension variable, il n'en est pas moins opérant, et inscrit l'individu dans l'ordre général de la sympathie universelle, par exemple comme membre d'un couple apte à perpétuer l'espèce.

Par ailleurs, il y a aussi nombre d'espèces qui sont de toute évidence sociales, et l'homme en fait partie. Or en ce qui le concerne, la socialité est non seulement un fait, mais un fait dont le sens peut être compris : comme Aristote, les Stoïciens rattachent la socialité de l'homme à sa rationalité, car non seulement la faculté logique provient chez l'individu de sa génération naturelle, mais elle est essentiellement dialogique quant à l'acquisition de ses moyens et à son exercice.

3. Le propre de l'homme est que sa socialité n'est plus simplement affaire de spontanéité instinctive, mais qu'elle peut – et doit – devenir objet de choix réfléchi.

Sur le plan moral, il y a ici un élément d'universalisme et de civisme qui contrebalance la définition quasiment subjectiviste de la sagesse. Mais les deux aspects ne s'opposent aucunement puisque toute la liberté de l'*hégémonikon* consiste à reconnaître l'inscription de l'individu dans le tout. C'est donc en toute logique que Marc Aurèle peut écrire : « J'ai fait quelque chose au service de la communauté humaine. Donc j'ai été utile à moi-même » (XI 4), dans la conviction que ce qui est utile au tout est utile à la partie, ou que faire du bien à autrui, c'est se faire du bien à soi-même. Car rien ne peut servir à la partie qui ne lui vienne du tout auquel elle-même contribue. Aussi Marc Aurèle n'hésite-t-il pas à soutenir la thèse apparemment paradoxale que « ce qui vient en premier dans la constitution de l'homme, c'est (...) la tendance à agir pour le bien commun » (VII 55) : les conduites opposées à ce dernier ne peuvent provenir que d'un dévoiement de la rationalité naturelle de l'homme, car « les êtres raisonnables sont faits les uns pour les autres » (*ibid.*), et il n'y a pas de conduite raisonnable qui ne soit profitable à la société de ces êtres. Le bien commun constitue ainsi la fin qui permet à la conduite individuelle d'être raisonnable dans la mesure où elle s'y ordonne.

3/ La conduite raisonnable

Pour que l'action soit raisonnable, il faut qu'elle soit accomplie en vue d'une fin, et non pas au hasard (Marc Aurèle, XII 20), ou au gré des impulsions irrationnelles (II 2), et que cette fin soit elle-même raisonnable en tant que consentement volontaire à l'ordre rationnel du monde (II 16). Tel était l'enseignement d'Épictète (*Entretiens*, III 23 et IV 4), qui reprend en cela l'analyse aristotélicienne du choix délibéré (*prohairesis*).

Cette notion de fin se dédouble dans le stoïcisme à travers la distinction entre *skopos* et *télos*. D'après Cicéron,

« le tireur doit tout faire pour atteindre le but (*skopos*), et pourtant c'est cet acte de tout faire pour atteindre le but, pour réaliser son dessein, c'est cet acte qui est, si je puis dire, la fin (*télos*) que recherche le tireur, et qui correspond à ce que nous appelons, quand il s'agit de la vie, le souverain bien : tandis que frapper le but n'est qu'une chose que l'on peut souhaiter, mais ce n'est pas une chose méritant d'être recherchée pour elle-même » (*Des fins*, III 6).

C'est dire que la véritable fin qui donne son sens et sa rationalité à l'action n'est pas sa réussite matérielle – tel pour l'archer le fait d'atteindre le centre de la cible. Ce qui est voulu avant tout, c'est que l'action soit déterminée comme il faut, car c'est cela qui dépend de la libre volonté, alors que son résultat dépend aussi de circonstances qui ne dépendent pas d'elle :

« Montrez-moi un homme qui se soucie de savoir de quelle manière il agit, qui se préoccupe, non du résultat à obtenir, mais de son acte même (...), qui, en délibérant, s'inquiète de la délibération elle-même et non d'obtenir ce qui en fait le sujet » (Épictète, *Entretiens*, II 16).

Kant à son tour voudra qu'on juge l'action d'après l'intention qui commande sa maxime, et non pas d'après son résultat ni ses conséquences.

De là résultent deux conséquences :

Le sage n'échoue jamais, ou plutôt il réussit même quand il échoue, parce qu'un échec extérieur n'est jamais un mal et que le bien intérieur n'en dépend pas. Selon Sénèque, « l'homme de bien communique à tous les événements sa propre couleur » et « tourne en bien tout ce qui lui arrive » (*De la providence*, II 1 et 4). La véritable fin, c'est ce que rien ne peut faire échouer (Marc Aurèle VIII 32 début), et par suite, c'est à tout instant, et non pas seulement à son terme, si elle aboutit, que l'action trouve sa réussite (XI 1).

Le sage n'est jamais surpris ni contrarié par les événements parce qu'il ne décide rien *ad extra* sans une « clause de réserve (*hypexairésis* – *exceptio*) » :

« Rien n'arrive au sage contre son attente, car il prévoit que quelque chose peut intervenir qui empêche que ce qu'il a projeté se réalise » (Sénèque, *Des bienfaits*, IV 34).

« Toutes choses lui arrivent, non selon ses désirs, mais selon ses prévisions. Et ce qu'il prévoit avant tout, c'est que des obstacles pourront toujours s'opposer à ses projets. Or il est nécessaire que la peine causée par un désir qui n'est pas satisfait soit plus légère à celui qui ne s'était pas promis d'avance le succès » (*Id.*, *De la tranquillité de l'âme*, XIII 3).

La clause consiste à décider l'action sous réserve que rien ne vienne l'empêcher : « Je prendrai la mer, si rien ne s'y oppose ; je deviendrai préteur, s'il n'y a pas d'obstacle ; cette affaire réussira, à moins de quelque empêchement » (*ibid.* 2).

La sagesse consiste en ce sens à s'attendre à l'imprévisible, et à l'accepter d'avance en y reconnaissant un signe du destin, et sans prétendre passer outre. La nécessité d'une telle réserve est à mettre au compte de la

finitude humaine : car en droit, et du point de vue de Zeus, rien n'est imprévisible ; mais l'âme humaine, malgré sa provenance divine, n'est pas en mesure de tout prévoir ; la détermination de l'action doit donc faire une place à cette forme d'incertain qu'est le *probable*, incertain pour nous alors même que tout est en soi certain :

« Nous ne pouvons jamais attendre, pour agir, d'avoir la compréhension absolument certaine de toute la situation. Nous allons seulement par le chemin dans lequel nous conduit la vraisemblance. Tout devoir (*officium*) doit aller par ce chemin : c'est comme cela que nous semons, que nous naviguons, que nous faisons la guerre, que nous nous marions, que nous avons des enfants. En tout cela, le résultat est incertain, mais nous nous décidons néanmoins à entreprendre les actions au sujet desquelles, nous le croyons, on peut fonder quelque espoir (...). Nous allons là où de bonnes raisons, et non la vérité assurée, nous entraînent » (Sénèque, *Des bienfaits*, IV 33).

« Chrysippe avait bien raison de dire que, tant que les conséquences restent cachées pour moi, je m'attache aux choses qui sont les plus appropriées pour me permettre d'atteindre ce qui est conforme à la nature. Car Dieu même m'a donné le pouvoir de choisir entre les choses de ce genre. Mais, si je savais vraiment que le destin m'a réservé comme part la maladie, je me porterais vers elle, car le pied, s'il avait l'intelligence, se porterait spontanément dans la boue » (Épictète, *Entretiens*, II 6).

« Le sage ne change pas sa décision, si la situation reste intégralement ce qu'elle était lorsqu'il l'a prise (...). Mais par ailleurs, il entreprend tout avec une clause de réserve ; (...) dans ses desseins très arrêtés, il fait la part des événements incertains » (Sénèque, *Des bienfaits*, IV 34).

Ainsi le sage s'en remet à la nature universelle pour tout ce qui lui échoit, indépendamment de ce qu'il en sait : par là même il vit conformément à sa nature d'homme, faisant usage de ce à quoi rien ne peut faire obstacle – son *hégémonikon* – de sorte qu'aucun empêchement extérieur ne soit pour lui un obstacle véritable.

C. Pathologie

Définition générale de l'état passionnel

Le sens moderne de ce terme ne s'applique à rien mieux qu'au stoïcisme, car celui-ci est la doctrine qui a le plus fortement caractérisé et dénoncé la passion comme une *maladie de l'âme* :

« De même que l'on parle de maladies du corps, telles la goutte ou l'arthrite, de même il y a des maladies de l'âme, comme l'amour de la gloire, du plaisir, et d'autres semblables (...). Tout comme il y a des accidents auxquels le corps est facilement exposé, tels le rhume ou la diarrhée, de même l'âme a des penchants tels que l'envie, la pitié, le goût pour les querelles, etc. » (Diogène Laërce VII 115).

Cicéron caractérise la pathologie psychique en des termes dont Nietzsche usera encore pour définir l'état de *faiblesse* :

« De même que lorsque le sang est corrompu, ou qu'il y a trop de pituite [suc gastrique] ou de bile, les maladies (*nosèmata*) et les infirmités (*arròstèmata*) naissent dans le corps, de même un afflux d'opinions fausses et les conflits qui les dressent les unes contre les autres, privent l'âme de la santé et la rendent malade » (*Tusculanes*, X 23).

Ce texte situe la source de l'état passionnel dans le conflit des opinions fausses, car les opinions vraies, c'est-à-dire l'adhésion rationnelle à des représentations compréhensives, ne peuvent pas être en contradiction l'une avec l'autre :

« C'est des erreurs (*ek tôn pseudôn*) que vient la perversion (*diastrophè*) de la pensée, d'où naissent beaucoup de passions et causes de trouble (*akatastasia*) » (Diogène Laërce VII 110).

Cette explication permet de comprendre en quoi consiste l'illusion passionnelle : la passion est vécue comme une emprise contre laquelle la volonté est impuissante, alors que, résultant de l'opinion, elle est en son pouvoir :

« Les Stoïciens pensent que toutes les passions naissent du jugement et de l'opinion. C'est pourquoi ils les définissent plus précisément afin qu'on comprenne non seulement combien elles sont vicieuses, mais aussi combien elles sont en notre pouvoir » (Cicéron, *Tusculanes*, IV 7).

« Souviens-toi que ce n'est ni celui qui te dit des injures, ni celui qui te frappe, qui t'outrage ; mais c'est l'opinion que tu as d'eux, et qui te les fait regarder comme des gens dont tu es outragé. Quand quelqu'un donc te chagrine et t'irrite, sache que ce n'est pas cet homme-là qui t'irrite, mais ton opinion. Efforce-toi donc, avant tout, de ne pas te laisser emporter par ton imagination ; car si une fois tu gagnes du temps et quelque délai, tu seras plus facilement maître de toi-même » (Épictète, *Manuel*, 20).

Cette thèse démarque le stoïcisme de l'ancien fatalisme : la conscience tragique voyait dans la passion ce par quoi l'homme est le jouet de forces transcendantes, divines ou aveugles. Le stoïcisme affirme plus que toute autre doctrine la responsabilité de l'homme dans son état passionnel, même s'il avoue que ce dernier a quelque chose d'inévitable :

« Comment ne ferions-nous pas de faux jugements ? C'est ce qu'on nous enseigne dès notre enfance. Notre nourrice qui nous fait marcher, si nous venons à heurter une pierre et à crier, au lieu de nous gronder, se met à battre la pierre. Eh ! mon Dieu, qu'a fait cette pauvre pierre ? Était-ce à elle de deviner que nous la heurterions, et à changer de place ? Quand nous sommes adultes et en charge, nous avons tous les jours devant nous les mêmes exemples. Voilà pourquoi nous vivons et mourons enfants. Qu'est-ce qu'être enfant ? De même que dans la musique et dans les lettres on appelle enfant celui qui ne les sait pas ou les sait mal, de même, dans la vie, on appelle enfant celui qui ne sait pas vivre ou qui n'a pas de saines opinions » (Épictète, *Entretiens*, III 37).

La passion est un *infantilisme* – ce que ne démentirait pas la psychanalyse, qui voit dans certains états pathologiques le résultat d'un conflit entre le principe de plaisir et le principe de réalité.

En révélant l'origine de la passion, le stoïcisme indique par là même à l'homme le moyen de s'en départir – ce que la psychanalyse semblerait en première approche récuser, mais qu'en fin de compte elle confirme puisqu'il s'agit pour elle de permettre la rectification volontaire d'un investissement psychique : pour pouvoir rectifier une opinion, encore faut-il en avoir conscience, et c'est cela même que demande le stoïcisme, avec peut-être l'illusion que c'est toujours immédiatement possible.

C'est précisément l'ignorance d'un tel pouvoir qui fait que la passion est vécue comme une emprise tyrannique :

« La passion est un mouvement déraisonnable de l'âme en marge de la nature, ou une tendance tyrannique » (Andronicus, *Des passions*, I, SVF III 391).

« Zénon définit ainsi la passion : le trouble qu'il appelle *pathos* est un ébranlement de l'âme opposé à la droite raison et contre nature. Certains disent plus brièvement que la passion est une tendance trop véhémence, et lorsqu'ils disent "trop véhémence", ils veulent dire : qui s'écarte trop de l'équilibre naturel » (Cicéron, *Tusculanes*, IV 6).

C'est ici la notion de *démeseure* qui sert à définir la passion, *hormè pléonazousa*, et l'on voit que la définition stoïcienne de la passion correspond à ce qu'Aristote appelait un *vice*, c'est-à-dire le développement excessif et exclusif d'une tendance que ne contrebalance plus son opposée.

Typologie des passions

Selon Diogène Laërce (110-115), les Stoïciens reconnaissent *quatre passions fondamentales*, dont ils distinguent des formes particulières (ce qu'on retrouvera dans la distinction cartésienne entre les passions « primitives » et « dérivées »).

Pour les premières, voir le tableau de Gourinat.

Espèces du *plaisir* : le charme (plaisir résultant de la flatterie), la joie maligne (plaisir pris au malheur des autres), la volupté (inclination de l'âme à l'abandon), la débauche.

Espèces de la *douleur* : la pitié (compassion à l'égard d'une souffrance imméritée), l'envie (tristesse causée par le bien d'autrui), la jalousie (haine à l'égard de quiconque pourrait vouloir posséder ce que nous avons), le dépit (tristesse de voir les autres posséder des biens semblables aux nôtres), le chagrin, l'affliction (douleur accrue par la réflexion), la souffrance, la confusion.

Espèces du *désir* : l'indigence (désir de ce que nous ne pouvons avoir), la haine (désir de voir quelqu'un subir un mal), la rivalité, la colère (désir de punir une injustice), l'amour (désir d'obtenir les faveurs de qui l'on trouve beau), le ressentiment (désir de se venger par rancune), l'emportement.

Espèces de la *Crainte* : la peur (crainte de ce qui effraie), l'hésitation (crainte de ce qui est à faire), la honte (crainte du déshonneur), l'épouvante (crainte de l'inhabituel), le saisissement (crainte paralysante), l'angoisse (crainte de l'inconnu).