

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Histoire de la Philosophie et Philosophie générale

Section dirigée par P.-M. Schuhl, membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne

L'IDÉE DE VOLONTÉ DANS LE STOÏCISME

par

ANDRÉ-JEAN VOELKE

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DU C.N.R.S.



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1973

De nombreux amis et collègues, hellénistes, latinistes, philosophes, m'ont aidé de leurs encouragements, conseils et critiques. Ce livre leur doit beaucoup et je leur dis toute ma gratitude.

En m'accordant un subside, le Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique m'a permis de bénéficier d'un congé d'étude. Je lui en suis très reconnaissant.

Je remercie aussi le Centre National de la Recherche Scientifique, qui a accordé son aide à la publication de l'ouvrage.

A.-J. V.

Dépôt légal. — 1^{re} édition : 1^{er} trimestre 1973

© 1973, Presses Universitaires de France

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays

La loi du 11 mars 1857 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article 40). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

INTRODUCTION

Selon une thèse fréquemment soutenue, la notion philosophique de volonté a sa source pour une part dans le génie romain et pour une autre dans le message chrétien, mais elle ne devrait rien à la pensée grecque, qui l'aurait ignorée. L'absence du concept de volonté dans l'éthique grecque constitue même le thème d'une étude spéciale, due au philologue néerlandais J. C. Opstelten (1).

A l'appui de cette thèse on affirme que le terme *vouloir* ne peut se traduire en grec : *thélein* indique que le sujet est prêt à, disposé à, consentant, sans avoir pris une décision particulière ; *boulesthai* marque le vœu, la préférence pour un objet déterminé, le choix lié à une délibération (2). On souligne également que la volonté peut être désignée tantôt par des termes indiquant plutôt l'affectivité, tels *thymos* ou le « cœur », *hormé* ou la tendance, tantôt par des termes marquant plutôt des fonctions intellectuelles (*dianoia*, *nous*, *gnômé*) (3). M. Pohlenz va même jusqu'à soutenir que les Grecs ne reconnaissent pas de fonction volitive distincte des fonctions intellectuelles : le vouloir serait pour eux contenu dans le connaître, la décision dans le savoir (4).

Mais certains auteurs affirment au contraire que la volonté joue souvent un rôle capital dans la pensée grecque. C'est ainsi que R. Mondolfo cherche à dégager l'existence d'une « orientation volontariste » dans la gnoséologie grecque et

(1) J. C. OPSTELTEN, *Beschouwingen...* Cf. aussi H. HEIMSOETH, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, 5. Aufl. (Stuttgart, 1965), pp. 204 ss., et les travaux signalés plus bas, p. 162, n. 1.

(2) Pour une étude plus détaillée de ces significations, cf. A. WIFSTRAND, *Die griechischen Verba für Wollen*.

(3) Cf. B. A. VAN GRONINGEN, *Le Grec et ses idées morales*, pp. 112-113 ; B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, p. 249. On a souvent rapproché le vouloir du *θυμοειδής* platonicien (p. ex. B. A. VAN GRONINGEN, *loc. cit.* ; J. C. OPSTELTEN, *op. cit.*, pp. 15-17). Mais ce rapprochement a aussi été contesté, en particulier par M. POHLENZ, *Kleine Schriften*, I, p. 440.

(4) M. POHLENZ, *Der hellenische Mensch*, pp. 210-212, 304-306 ; *Die Stoa*, I, pp. 124-125, 274 ; II, pp. 139-140.

s'attache à montrer que, d'Héraclite à Plotin, tout un courant philosophique a considéré la volonté comme une condition essentielle de la connaissance (1). De son côté l'un des meilleurs connaisseurs d'Aristote, I. Düring, soutient que l'éthique aristotélicienne repose entièrement sur la « bonne volonté » (2).

A vrai dire les points de vue ne sont peut-être pas aussi opposés qu'il le semble au premier abord. Selon M. Pohlenz les Grecs emploient des catégories cognitives pour exprimer des dispositions ou des actes de caractère volitif : ils disent « penser » quand nous disons « vouloir ». Mais la pensée, telle qu'ils la conçoivent, n'est pas une pensée purement représentative : c'est une pensée qui agit, qui tend à un but, qui implique donc le dynamisme propre à la volonté. Inversement, lorsque R. Mondolfo décèle chez les Grecs une « orientation volontariste », le vouloir ainsi mis en relief est moins une fonction autonome de l'âme humaine que l'effort, l'activité, le dynamisme de la pensée (3). Des deux côtés on admet donc la présence, au sein de la pensée, d'une composante volitive (4).

Le débat pourrait se poursuivre longtemps. Il nous paraît cependant opportun de quitter le plan des généralités sur la pensée grecque pour entreprendre l'étude de la notion de volonté dans les termes plus précis des doctrines particulières.

Dans cette perspective une doctrine s'impose avant tout à notre attention : le stoïcisme. Le sage stoïcien, tel qu'il a été mille fois dépeint, se caractérise au premier coup d'œil par une extrême tension de la personnalité, tout entière centrée sur un unique nécessaire, la vertu. Cette tension, qui lui confère une force morale inébranlable, ne dénote-t-elle pas une volonté inflexible, et l'originalité du stoïcisme ne réside-t-elle pas précisément dans l'accent mis sur la volonté de l'agent moral ? On est donc fondé à dire, semble-t-il, que l'idée de « volonté personnelle » est « héritée du stoïcisme » (5). Tout le monde sait d'autre part que dans le rationalisme stoïcien la raison préside aussi bien à l'ordre universel de la nature qu'à la

(1) R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano...*, pp. 149 ss.

(2) I. DÜRING, *Aristoteles* (Heidelberg, 1966), p. 463.

(3) Cf. R. MONDOLFO, *op. cit.*, p. 222 : (...) *il pensiero (...) è sempre attività per Plotino, e come tale si vincola e quasi si identifica con la volontà.*

(4) Cf. M. POHLENZ, *Kleine Schriften*, I, p. 444 : *Schon διάνοια umschliesst ein Willensmoment.*

(5) René SCHAEFER, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon* (Neuchâtel, 1944), p. 197. Cf. aussi E. BEVAN, *Stoiciens et sceptiques*, p. 19 : « (...) Zénon chercha ce qu'était réellement le bonheur, et le trouva (...) dans une attitude de la volonté. L'homme est heureux quand ce qu'il veut existe. C'est en termes de volonté qu'il fallait traduire les valeurs (...) ».

conduite de l'individu. N'est-on donc pas également en droit d'affirmer que le stoïcisme est un intellectualisme ignorant toute idée de volonté (1) ? Mais un effort de précision tendant à saisir avec toute l'exactitude requise les positions du rationalisme stoïcien pourrait nous amener à rejeter l'alternative « volontarisme-intellectualisme » en nous montrant que dans cette doctrine la raison est volonté.

Tel est l'effort de précision que nous nous proposons de tenter dans cet ouvrage.

Au cours d'une première étape, nous chercherons à saisir les conceptions fondamentales. Nous entendons par là un ensemble d'affirmations et de notions dont l'élaboration paraît être en grande partie l'œuvre de Chrysippe, mais qui se retrouvent dans une mesure plus ou moins large chez tous les stoïciens. Pour préciser ces conceptions nous aurons recours aussi bien aux fragments des anciens stoïciens, spécialement de Chrysippe, qu'aux textes postérieurs qui nous paraîtront les illustrer ou les développer sans les déformer. Cette recherche nous permettra de distinguer diverses formes de fonctions ou d'attitudes volitives comprises dans l'exercice même de la raison.

Dans une seconde étape, nous nous attacherons à certains développements postérieurs à Chrysippe. Nous dégagerons ainsi des vues divergentes qui remettent en question les conceptions fondamentales, et des apports nouveaux qui les enrichissent. Sans tenir compte de l'ordre chronologique strict ni de la distinction usuelle entre le moyen et le nouveau stoïcisme, nous suivrons d'abord un courant divergent représenté par Panétius, Posidonius et Marc-Aurèle, pour nous arrêter ensuite à Epictète et seulement en dernier lieu à Sénèque. En consacrant notre chapitre final à ce stoïcien d'expression latine, nous terminerons cet ouvrage non sur l'évocation d'un aboutissement, mais sur l'amorce de développements nouveaux qui, s'ils étaient poursuivis plus loin, nous entraîneraient hors des cadres de la pensée stoïcienne.

(1) Tel est le point de vue d'A. DYNOFF, *Die Ethik der alten Stoa*, pp. 149-150.

PREMIÈRE PARTIE

LES CONCEPTIONS FONDAMENTALES

RÉALITÉ DE L'INDIVIDU ET TENSION DE L'ÂME

L'individu humain a-t-il dans la philosophie stoïcienne suffisamment de consistance ontologique pour qu'on puisse lui reconnaître une volonté propre ? N'est-il pas confondu avec le Tout au point de ne faire qu'un avec lui, en sorte que si cette philosophie admet une volonté, ce ne peut être qu'une volonté immanente au *cosmos* et non une volonté humaine, individualisée dans un sujet ?

On a certes bien des raisons de supposer que dans une doctrine moniste et panthéiste l'individu ne jouit que d'un statut précaire. Dans le cas du stoïcisme, plus particulièrement, on pourrait penser que la présence chez tous les hommes d'un *logos* unique, identique en son fond avec le *logos* cosmique, s'oppose à l'existence d'individus réellement distincts.

La tradition rapporte que Cléanthe demandait un jour à un jeune garçon si celui-ci sentait quelque chose. Recevant une réponse affirmative, le philosophe se serait écrié : « Pourquoi est-ce que je ne sens pas, moi, ce que tu sens » (1) ? Simple boutade peut-être, mais l'étonnement que manifeste cette question ne pourrait-il signifier que le monisme stoïcien a tendance à considérer la séparation et l'incommunicabilité des individus comme un véritable scandale ? Scandale qui fait figure d'amputation contre nature : « C'est un membre amputé de la cité, celui qui sépare son âme particulière de celle des êtres raisonnables, car cette dernière est une » (2).

Mais les sages sont en mesure de surmonter cette sépara-

(1) DIOG. LAËRCE, VII, 172 (*SVF*, I, 609).

(2) MARC-AURÈLE, IV, 29, 3.

tion : ramenant leur individualité au pur *logos*, ils la dépouillent par là de toute marque propre, au point de pouvoir être les amis les uns des autres sans même se connaître, de par la présence en eux d'une vertu qui les rend identiques les uns aux autres (1).

Au mot de Cléanthe s'oppose toutefois l'exclamation d'Épictète à l'adresse des sceptiques qui contestent l'évidence : « Que toi et moi ne sommes pas le même être, je le sais parfaitement » (2). Truisme sans portée philosophique, dira-t-on. Mais bien des éléments de la prédication morale d'Épictète supposent un tel truisme. Affirmer avec lui que « la peine d'autrui est l'affaire d'autrui » (3), que la faute d'un homme ne peut être un mal pour un autre (4), que l'on n'est pas maître de la personne d'autrui (5), ou, avec Marc-Aurèle, que « les parties maîtresses de nos âmes ont chacune leur souveraineté propre » (6), n'est-ce pas reconnaître aussi la séparation des individus ? C'est parce que le stoïcien admet cette séparation qu'il peut prétendre à une indépendance totale, absolument soustraite à l'action d'autrui, à une autarcie que ne troublent ni la souffrance des autres, ni leur méchanceté, ni le désir d'agir sur eux.

La philosophie stoïcienne ne se contente pas d'affirmer cette séparation, elle lui confère une portée ontologique qu'il s'agit maintenant de mettre en lumière par une analyse des principes fondamentaux de l'être.

Tout être résulte de la composition d'une matière passive et indéterminée jouant le rôle de substrat avec des qualités produites par un principe actif, le *logos* divin présent en elle (7).

L'une de ces qualités est la « qualité propre » (8), « forme

(1) CICÉRON, *Nat. Deor.*, I, 44, 121 (SVF, III, 635). DIOG. LAËRCE, VII, 124 (SVF, III, 631). — Pour U. von WILAMOWITZ, *Antigonos von Karystos* (Berlin, 1881), p. 121, le sage stoïcien voit dans son ami une simple reduplication (*Verdoppelung*) de lui-même : tel serait le sens du mot de Zénon disant qu'un ami est « un autre moi-même » (DIOG. LAËRCE, VII, 23 = SVF, I, 324). Plus récemment A. GRILLI, *Studi Paneziani*, p. 39, soutient que le monisme stoïcien « exclut l'individualité ».

(2) ÉPICTÈTE, I, 27, 17.

(3) Id., III, 24, 23.

(4) Id., II, 13, 18.

(5) Id., IV, 12, 7.

(6) MARC-AURÈLE, VIII, 56.

(7) Cf. p. ex. DIOG. LAËRCE, VII, 134 (SVF, I, 85).

(8) L'expression ἰδιὰ ποιότητος se trouve chez DIOG. LAËRCE, VII, 58 (SVF, III, DIOG. BABYL., fr. 22) et chez MARC-AURÈLE, VI, 3. Elle est souvent remplacée par l'expression ἰδίως ποτόν, qui, prise à la lettre, désigne l'individu distingué par une qualité propre.

indivisible (ἀτομωθὲν εἶδος)... qui apparaît ou disparaît tout entière d'un seul coup et demeure identique à elle-même durant toute l'existence du composé, bien que les parties changent et périssent » (1).

Cette notion de *qualité propre* soulève en particulier les deux questions suivantes :

1) Le même substrat matériel peut-il recevoir deux qualités propres distinctes ? Un texte précis de Chrysippe déclare que cela est impossible (2).

2) Deux substrats distincts peuvent-ils recevoir la même qualité propre ? Aucun fragment ne le nie d'une façon formelle, mais de nombreux textes concordants permettent cependant de répondre par la négative. Selon Plutarque, les stoïciens reprochent aux académiciens de rendre impossible toute distinction entre les êtres « en forçant une seule qualité à être en deux substances » (3). Selon Cicéron, ils affirment qu'« il n'y a pas dans toute la réalité un seul poil qui soit tel qu'un autre, ni un seul grain » (4). Sénèque soutient que pour se distinguer un être doit être quelque chose de « propre (...) et de complet en lui-même » (5). Enfin, pour Marc-Aurèle, l'unité de la matière commune n'empêche pas la formation de corps multiples, possédant des qualités propres distinctes (6).

Ainsi la qualité propre confère à une certaine portion de matière une singularité qui en fait un être distinct de tous les autres : c'est un véritable principe d'individuation. Au lieu d'être due à la matière, comme dans l'aristotélisme, l'individualité que le stoïcisme reconnaît aux êtres résulte de l'action du *logos* qui engendre les qualités dans la matière. Elle revêt donc un caractère positif et peut-être même une dignité ontologique plus haute que dans l'aristotélisme (7).

Appliquée à l'homme, cette doctrine amène à considérer

(1) SIMPLICIUS, *In Arist. de Anima*, p. 217, 35 Hayd. (SVF, II, 395).

(2) CHRYSIPPE, *ap. PHILON, Aetern. mundi*, 48 (SVF, II, 397). — Un passage de PLUTARQUE (*Comm. not.*, 36, 1077 d = SVF, II, 396) affirme que selon les stoïciens il peut y avoir deux qualités propres pour la même substance. C'est leur prêter une thèse qu'ils n'ont sans doute jamais soutenue, mais que des adversaires ont tirée de leur doctrine. (Cf. E. BRÉHIER, A propos de Plutarque et de son exposé du stoïcisme, dans *Études de philosophie antique*, pp. 142-143.)

(3) PLUTARQUE, *Comm. not.*, 36, 1077 c (SVF, II, 112).

(4) CICÉRON, *Acad. pr.*, II, 26, 85 (SVF, II, 113).

(5) SÉNÈQUE, *Ep.* 113, 5 : (...) *quod aliud est, suum oportet esse et proprium et totum et intra se absolutum*.

(6) MARC-AURÈLE, XII, 30, 2.

(7) Cf. E. BRÉHIER, *Chrysippe...*, pp. 110-111 ; E. ELORDUY, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, p. 130.

chaque être humain comme un individu doté d'une qualité propre et irréductible. Sans la présence de cette qualité propre, l'être humain serait entièrement réductible au substrat matériel qui préexiste à sa naissance et subsiste après sa mort. C'est donc elle qui fait de lui ce qu'il est : Socrate n'existe qu'aussi longtemps que sa qualité propre existe (1).

Dans un exposé où il suit Archédème et Posidonius, Sénèque note que le « moi » reste identique à lui-même au cours de la vie, bien que l'enfant soit autre que le jeune homme, et le jeune homme autre que le vieillard (2). On doit admettre que l'identité et la permanence que ce texte reconnaît au « moi » se fondent sur sa qualité propre, qui est ainsi le principe de l'identité personnelle (3).

La permanence assurée à l'individu par la qualité propre n'est pas simple inertie. C'est ce qu'une analyse plus approfondie de la notion de qualité va maintenant nous montrer.

Au cours de cette analyse, nous admettrons que la *qualité* ou *poiotés* est identique à la *disposition* ou *hexis*, et que l'on peut caractériser la première en termes affirmés de la seconde (4).

C'est en vertu de sa quiddité que la qualité ou disposition revêt une certaine forme (5). Cette forme ne consiste pas en un arrangement imprimé du dehors et maintenu par une action extérieure, mais exprime ce qu'un être est par lui-même, grâce à une action dont le principe est en lui-même (6). Cette action unifie intérieurement la matière constituant l'être. C'est grâce à elle que l'être est une unité organique et non un simple ensemble de parties extérieurement ajustées les unes aux autres, comme

(1) Tel est l'exemple donné par le stoïcien MNÉSARQUE, *ap. Stobée*, I, p. 179, 14 W.

(2) SÉNÈQUE, *Ep.* 121, 16 : *Alia est aetas infantis, pueri, adolescentis, senis ; ego tamen idem sum, qui et infans fui et puer et adolescens.*

(3) Cf. POSIDONIUS, *ap. Stobée*, I, p. 178, 13 W.

(4) Cette identification se fonde en particulier sur le rapprochement de deux passages de SIMPLICIUS, *In Arist. Cat.*, pp. 238, 11 et 222, 30 Kalb. (SVF, II, 393 et 378). Le premier définit l'*hexis* et le second la *poiotés* d'une manière presque identique. Cf. aussi *id.*, *ibid.*, p. 214, 26 (SVF, II, 391), où les deux termes sont manifestement considérés comme équivalents. D'autres emplois de *hexis* lui confèrent une signification tantôt plus étroite, tantôt plus large que celle de *poiotés*. Pour dégager complètement les rapports entre les deux termes, on pourra recourir aux analyses minutieuses d'O. RIETH (*Grundbegriffe der stoischen Ethik*, pp. 22-29, 55-69, 120-124).

(5) SIMPLICIUS, *In Arist. cat.*, p. 222, 30 Kalb. (SVF, II, 378) : *τὸ κοινὸν τῆς ποιότητος... διαφορὰν εἶναι οὐσίας..., οὐτε χρόνω οὐτε λογῷ εἰδοποιουμένην, ἀλλὰ τῇ ἐξ αὐτῆς τοιούτῳ... Id.*, *ibid.*, p. 238, 12 (SVF, II, 393) : *εἰδοποιούνται αἱ ἕξεις... ἰδιότητι δέ τινι καὶ χαρακτηρί.*

(6) *Id.*, *ibid.*, p. 238, 30 (SVF, II, 393) : *εἰ ἀφ' αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν παρέχοντο τοῦ εἶναι τοιόνδε, τότε ἂν εἴη ἐν ἕξει.*

un navire. Seuls les êtres vraiment uns ont donc une *qualité* (1).

Le principe unifiant qui se manifeste dans la *qualité* est de nature corporelle. C'est un souffle ou *pneuma*, aérien ou igné selon les cas : « Les dispositions ne sont rien d'autre que des souffles d'air ; c'est par ceux-ci que les corps sont maintenus dans l'unité » (2).

La vertu unifiante de ce principe ne s'exerce pas seulement sur la matière inerte à laquelle il est immanent, mais aussi — et cela est capital — *sur lui-même*. Par opposition à la matière, qui tient son unité d'un principe autre qu'elle-même, le *pneuma* a le pouvoir de maintenir activement sa propre unité (3). Son action *hors de lui* se double d'une action *en lui*.

Cette action purement immanente à l'agent est un mouvement que le *pneuma* engendre en lui-même. Contrairement à Aristote, qui fonde la possibilité du mouvement sur un moteur immobile distinct de l'être mû, les stoïciens soutiennent que « rien ne peut être mû par autre chose, s'il n'y a quelque chose de mobile par soi-même » (4). Le principe automoteur dont ils affirment ainsi l'existence est le *pneuma*.

Le mouvement du *pneuma* est appelé *tonos*, c'est-à-dire *tension* (5). Il ne s'agit pas d'une translation d'un lieu à un autre (6), mais d'un double mouvement — probablement de nature vibratoire ou ondulatoire — se propageant simultanément en deux sens opposés : de l'intérieur des corps vers l'extérieur, et inversement. Comme mouvement centripète, la tension produit l'unité de l'être, comme mouvement centrifuge ses *qualités* (7).

C'est sur cette tension inhérente au *pneuma* que se fondent en dernière analyse l'individualité et l'unité de tout être.

Il n'est sans doute pas excessif de soutenir, avec F. Ravaisson, que « le stoïcisme se résume tout entier dans l'idée de la tension » (8). Mais, tant en raison de sa difficulté propre que des

(1) ID., *ibid.*, p. 214, 26 (SVF, II, 391) : ... ἐπὶ τῶν ἠγνωμένων μόνων ἐκτὰ (= ποιότητας) ἀπολείπουσιν.

(2) PLUTARQUE, *Stoic. rep.*, 43, 1053 f (SVF, II, 449). Cf. SIMPLICIUS, *op. cit.*, p. 217, 36 (SVF, II, 389).

(3) PLUTARQUE, *Comm. not.*, 49, 1085 d (SVF, II, 444) : ἀέρα δὲ καὶ πῦρ αὐτῶν τ' εἶναι δι' εὐτονίαν <συν> ἐκτικὰ (suppl. POHLENZ). Cf. GALIEN, *De plenit.*, vol. VII, p. 527 K. (SVF, II, 440).

(4) SÉNÈQUE, *Nat. Quaest.*, II, 8, 1 : non posse quicquam ab alio moveri, nisi aliquid fuerit mobile ex semetipso.

(5) ID., *ibid.*, II, 6, 6 : Quis est (...) motus, nisi intensio ?

(6) PHILON, *De sacrif. Abel et Cain*, 68 (SVF, II, 453).

(7) NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.*, 2, pp. 70-71 Matth. (SVF, II, 451).

(8) F. RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, II, p. 118.

lacunes irréparables dans nos sources, la doctrine du *tonos* comporte bien des obscurités, dont l'élucidation exigerait une étude approfondie de la physique stoïcienne (1). Nous nous bornerons ici à mettre en lumière l'incidence de cette doctrine sur l'anthropologie.

L'âme humaine est de nature corporelle. C'est un *pneuma* igné dont la tension produit l'unité et les qualités. Elle présente donc des caractères analogues à ceux qui distinguent les corps dotés d'une unité véritable. En vertu de cette analogie, elle ne réalise pleinement sa qualité ou disposition propre que si sa tension est suffisante. Lorsque c'est le cas, son dynamisme interne est *eutonie* engendrant une bonne disposition (*εὐεξία*). Alors se manifeste une force qui doit être conçue par analogie avec la force du corps :

« Comme on voit dans le corps de la force et de la faiblesse, de l'eutonie et de l'atonie, de la santé et de la maladie, de bonnes et de mauvaises dispositions (...), de même dans l'âme rationnelle aussi se constituent des propriétés que l'on dénomme par analogie avec ces dernières (...) C'est en effet la considération de leur âme qui nous amène à dire de certains individus qu'ils sont forts ou faibles, en eutonie ou en atonie, malades ou en bonne santé (...) » (2). « (...) La tension du corps est appelée atonie ou eutonie nerveuse, selon que nous sommes capables ou non d'accomplir les actes à l'exécution desquels elle préside, de même la tension de l'âme est dénommée eutonie ou atonie » (3).

Du fait que la tension détermine les qualités de l'âme, toute variation intensive est en même temps variation qualitative, autrement dit la *force* est en même temps *forme*. L'âme comporte « une certaine forme propre, c'est-à-dire une raison, une puissance et, disent les stoïciens, une tension » (4).

Ces variations de tension ne sont pas l'œuvre d'un agent extérieur, mais de l'âme elle-même. Comme tout *pneuma*, elle a en effet le pouvoir de maintenir ou de varier sa tension interne, c'est-à-dire de se mouvoir :

« L'âme est (...), selon les stoïciens, un corps subtil se mou-

(1) L'ouvrage de S. SAMBURY, *Physics of the Stoics*, montre bien la signification du *tonos* comme champ de forces dans un continu dynamique dont la conception peut être rapprochée des théories physiques modernes.

(2) CHRYSIPPE, ap. GALIEN, *Hipp. et Plat.*, V, 2, p. 438 K. (SVF, III, 471).

(3) Id., *ibid.*, IV, 6, p. 404 K. (SVF, III, 473).

(4) ALEX. APHR., *De Anima libri mant.*, p. 115, 9 Bruns (SVF, II, 785) : Μετά τινας οὖν ἔσται εἰδους ἰδίου καὶ λόγου καὶ δυνάμεως καὶ... τόνου.

vant de lui-même conformément aux raisons séminales » (1).

Bien avant les stoïciens, certains philosophes auxquels Aristote fait allusion dans l'exposé doxographique ouvrant le *De Anima* (I, 2, 404 a 21) définissaient l'âme comme « ce qui se meut soi-même ». C'était en particulier le cas de Platon, dans le *Phèdre* (245 c-e) et les *Lois* (X, 896 a). Cette conception se rattachait à des spéculations astronomiques sur le mouvement continu du ciel : l'affirmation du caractère automoteur de l'âme se liait à l'idée d'une âme cosmique présidant aux mouvements célestes (2).

Les spéculations sur l'âme cosmique se poursuivent chez les stoïciens (3). Mais l'affirmation que l'âme tient d'elle-même son propre mouvement revêt chez eux — comme c'était déjà le cas chez Platon — une portée anthropologique. Par ce pouvoir, l'âme se soustrait à l'emprise du monde extérieur et se détermine elle-même. Les mouvements qui se produisent en elle sont des transformations dont elle est elle-même l'auteur : « Ce ne sont pas les choses elles-mêmes (...) qui peuvent transformer ou mouvoir l'âme. C'est elle seule qui se transforme et se meut (...) » (4).

Reconnaître à l'âme ce pouvoir d'autodétermination, c'est la charger de la responsabilité d'elle-même, c'est admettre qu'elle peut manifester une véritable volonté : « Propriété de l'âme raisonnable : (...) elle fait d'elle-même ce qu'elle veut » (5).

Le fondement physique de ce pouvoir est le *tonos*. Les déterminations que l'âme produit en elle consistent en modifications du degré de tension. Ainsi l'idée de *volonté* est étroitement liée à celle de *tension* (6).

On pourrait éprouver, il est vrai, quelque répugnance à associer une notion physique, comme celle de tension, à une notion psychologique ou morale, comme celle de volonté. Mais

(1) GALIEN, *Defn. med.*, 29, vol. XIX, p. 355 K. (SVF, II, 780) : Ψυχὴ ἐστίν... σῶμα λεπτομερὲς ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον κατὰ σπερματικούς λόγους.

(2) Le rapport entre l'automotricité de l'âme et les mouvements célestes apparaît chez Alcméon (d'après ARISTOTE, *De Anima*, I, 2, 405 a 30) et PLATON (*Phèdre*, 245 e ; *Lois*, X, 896 d).

(3) Selon CICÉRON, *Nat. Deor.*, II, 12, 32, les stoïciens démontrent que le monde a une âme en se fondant sur le fait qu'il se meut lui-même, ce qui est le propre de l'âme seule, comme l'avait déjà enseigné Platon.

(4) MARC-AURÈLE, V, 19 : τρέπει δὲ καὶ κινεῖ αὐτὴ ἑαυτὴν μόνη...

(5) ID., XI, 1, 1 : ... ἑαυτὴν, ὅποیان ἂν βούληται, ποιεῖ...

(6) Cf. G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma...*, p. 163 : « Il n'y avait donc vraiment qu'un pas à faire pour expliquer toute activité volontaire comme une tension matérielle de notre pneuma psychique. »

le stoïcisme n'oppose pas l'esprit à la matière. Il va même, jusqu'à concevoir une survie plus ou moins longue de l'âme qui serait fondée non sur son immatérialité, mais sur sa force (1). La seule opposition véritable qu'admette son ontologie moniste est celle de l'activité et de la passivité au sein d'une réalité conçue comme corporelle. Or la force qui soutient toute activité est la tension du *pneuma*.

Chez l'homme, la force de la tension se manifeste autant dans la recherche du vrai que dans la réalisation du bien, dans l'exercice des fonctions cognitives que dans celui des fonctions pratiques (2).

Nous devons donc montrer par la suite comment la force qui soutient ces deux activités distinctes s'identifie à la volonté. Mais auparavant il nous faut analyser la structure de l'*hégémonikon* ou partie maîtresse de l'âme, afin de préciser le statut ontologique des fonctions cognitives et pratiques.

(1) Cf. p. ex. AÉTIUS, IV, 7, 3 (*SVF*, II, 810).

(2) Cf. l'expression de SÉNÈQUE, *Ep.*, 66, 6 : *animus (...) cogitationibus actionibusque intentus*. F. RAVAISSON a fortement marqué ce double aspect de la tension : « Si la tension explique l'intelligence, à plus forte raison explique-t-elle la volonté. La logique peut être réduite tout entière, comme à son principe, à la tension volontaire ; à plus forte raison y peut-on réduire la morale » (*Mémoire sur le stoïcisme*, p. 40).

UNITÉ ET RATIONALITÉ DU MOI

Le stoïcisme, qui considère l'homme comme un être essentiellement rationnel, défend-il en matière de psychologie un strict monisme rationaliste ou bien admet-il la présence dans l'âme humaine de facteurs irréductibles à la seule raison ? La question a donné lieu à de nombreuses controverses. C'est ainsi que pour Ed. Zeller le stoïcisme ne regarde pas l'homme comme un être purement rationnel (1), tandis que E. Bréhier affirme que dans cette doctrine « l'âme humaine est en tout cas pure raison » (2). Plus récemment un débat sur ce sujet a opposé R. Philippson à M. Pohlenz (3). Selon ce dernier les vues des anciens stoïciens divergent sur ce point : contrairement à Zénon, Chrysippe aurait développé une psychologie strictement moniste, réduisant tous les facteurs psychiques au « pur *logos* » et poussant ainsi jusqu'à ses dernières conséquences l'intellectualisme hérité de Socrate (4). R. Philippson s'efforce au contraire de montrer que les conceptions de Chrysippe s'accordent parfaitement avec celles de Zénon et que tous deux ont reconnu, à la suite d'Aristote, l'existence d'un irrationnel dans l'âme humaine, si bien que la psychologie de l'ancien stoïcisme serait dualiste (5).

Ce problème revêt une importance d'autant plus grande

(1) Ed. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1 (5. Aufl.), p. 229 : « Der Mensch (ist) nicht bloss Vernunftwesen, es sind daher in ihm neben den vernünftigen auch vernunftlose Triebe. »

(2) E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, I, 2 (1^{re} éd.), p. 320.

(3) Les deux pièces les plus importantes de ce débat sont l'article de R. PHILIPPSON, *Zur Psychologie der Stoa*, et l'étude de M. POHLENZ, *Zenon und Chrysipp* (1938), reprise dans ses *Kleine Schriften* (I, pp. 1-38).

(4) Voici quelques déclarations typiques de M. POHLENZ : « (...) Für Chrysipp (war) das Hegemonikon der Seele seinem Wesen nach reiner Logos (...) Er führte den Intellektualismus bis in seine äussersten Konsequenzen durch (...) (Er deutete) alle Vorgänge im Hegemonikon streng monistisch » (*Die Stoa*, I, pp. 89, 92, 91).

(5) « Nennt man Dualismus in der Psychologie die allein richtige Ansicht, dass nicht alle seelischen Vorgänge aus der Vernunft entspringen, so war auch die Altstoa dualistisch » (R. PHILIPPSON, *art. cit.*, p. 168).

que ce n'est pas seulement la question de la fidélité de Chrysippe, à l'enseignement de Zénon, mais toute l'interprétation de la psychologie et de la morale stoïciennes qui sont en jeu. Reprenons donc les témoignages anciens à ce propos.

Pour les stoïciens l'âme est une réalité matérielle, un « corps », comprenant huit « parties » : une partie maîtresse ou *hégémonikon*, localisée le plus souvent dans le cœur et jouant le rôle de principe directeur, et sept parties subordonnées ayant leurs organes respectifs (les cinq sens, la voix, la partie génératrice). Il faut se garder de considérer ces parties comme des entités séparées. Selon Chrysippe, l'âme est en effet « un souffle continu pénétrant tout le corps » (1), et les parties subordonnées sont elles-mêmes des souffles (*pneumata*) émanant sans solution de continuité de l'*hégémonikon* (2).

L'*hégémonikon* est notre moi véritable : c'est en montrant le cœur, où il réside, que nous disons *moi*, déclare Chrysippe (3). Il est le principe de la pensée (*dianoia*) (4), aussi est-il également appelé *dianoëtikon* (5). La pensée elle-même s'identifie au *logos*, à la fois raison et parole, si bien que l'*hégémonikon* peut aussi se nommer *logistikon* (6) ou *logismos* (7). On peut donc affirmer l'identité de l'*hégémonikon* et du *logos*, de la partie maîtresse de l'âme et de la raison (8).

Il convient maintenant d'analyser la structure de cette partie maîtresse de l'âme et de préciser la nature de ses *fonctions*. Selon les témoignages les plus précis, elle exerce quatre fonctions : la représentation (*phantasia*), l'assentiment (*synkathésis*), la tendance (*hormé*), l'intellection (*logos*) (9).

Jamblique caractérise de la façon suivante les rapports entre l'*hégémonikon* et ces quatre fonctions :

« Les disciples de Chrysippe et de Zénon et tous les philo-

(1) CHRYSIPPE, ap. GALIEN, *Hipp. et Plat.*, III, 1, p. 287 K. (SVF, II, 885).

(2) AÉTIUS, *Plac.*, IV, 21 (SVF, II, 836) ; CHALCIDIUS, *Ad Timaeum*, cp. 220 (SVF, II, 879).

(3) CHRYSIPPE, ap. GALIEN, *op. cit.*, II, 2, p. 215 K. (SVF, II, 895).

(4) Id., *ibid.*, II, 5, p. 243 K. (SVF, II, 894) ; STOBÉE, II, p. 65, 3 W. (SVF, III, 306).

(5) DIOG. LAËRCE, VII, 110 (SVF, II, 828).

(6) Id., VII, 157 (SVF, II, 828).

(7) AÉTIUS, *Plac.*, IV, 21 (SVF, II, 836).

(8) CHALCIDIUS, *Ad Timaeum*, cp. 220 (SVF, II, 879) : *Solus vero homo ex mortalibus principali mentis bono, hoc est ratione, utitur, ut ait idem Chrysippus.*

(9) Cf. p. ex. JAMBLIQUE, *De Anima*, ap. STOBÉE, I, p. 369, 8 W. (SVF, II, 831). On reviendra plus loin (p. 24) sur la traduction de *logos* par *intellection* et de *dynamis* par *fonction*.

sophes qui conçoivent l'âme comme un corps considèrent les fonctions comme des qualités réunies dans un substrat (τὰς μὲν δυνάμεις ὡς ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ποιότητος) et l'âme comme une substance sous-jacente aux fonctions (τὴν δὲ ψυχὴν ὡς οὐσίαν προὔποκειμένην ταῖς δυνάμεσι). »

Un peu plus loin, Jamblique précise comment les fonctions se distinguent les unes des autres chez les stoïciens : certaines d'entre elles sont localisées dans différents organes qui leur servent de substrat, « mais certaines se distinguent par leur *qualité propre* (ιδιότητι ποιότητος) au sein du même substrat : de même que la douceur et le parfum de la pomme sont contenus dans le même corps, de même l'hégémonikon réunit dans le même substrat la représentation, l'assentiment, la tendance, l'intellection » (1).

R. Philippson se fonde sur ce texte pour affirmer à la fois l'unité substantielle de l'hégémonikon et la distinction réelle de ses fonctions (2).

Toutefois l'affirmation que les fonctions sont des *qualités* manque de précision. S'agit-il de qualités au sens strictement stoïcien, tel que nous l'avons rencontré au chapitre précédent ? Il ne le semble pas, car Jamblique prétend exposer une conception commune à tous les philosophes qui soutiennent la nature corporelle de l'âme, et l'on voit mal comment la notion stoïcienne de *qualité*, qui implique l'action du *logos* immanent à la matière indéterminée, pourrait trouver place dans un matérialisme mécaniste de type épicurien. Il faut donc admettre que dans ce texte la qualité est une détermination du substrat matériel conçue de façon trop vague pour qu'on puisse en tirer des indications précises sur le statut ontologique des fonctions de l'hégémonikon (3).

(1) Id., *ibid.*, pp. 367, 17 — 368, 20 W. (SVF, II, 826). On remarquera que Jamblique assimile les *parties* de l'âme, localisées dans des organes différents, à des *fonctions*. D'autres textes montrent que les stoïciens ne maintiennent pas toujours une distinction nette entre ces deux termes et les emploient parfois l'un pour l'autre. Cf. K. SCHINDLER, *Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen...*, p. 28.

(2) « Diese (= Die Eigenschaften des Heg.) fallen substantiell zusammen, sind aber qualitativ von ihm (= dem Heg.) und untereinander verschieden, daher begrifflich unterscheidbar » (R. PHILIPPSON, *art. cit.*, p. 156).

(3) Selon SIMPLICIUS, *In Arist. Cat.*, p. 212, 15 Kalb. (SVF, II, 390), toute différence (διαφορά) est pour les stoïciens une qualité au sens large.

D'après SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, VII, 307 (SVF, II, 849), les philosophes « dogmatiques » considèrent la pensée et la sensation comme une fonction unique envisagée sous deux aspects différents (ἡ αὐτὴ δύναμις κατ' ἄλλο μὲν ἐστὶ νοῦς κατ' ἄλλο δὲ αἰσθησις) : c'est ainsi que la même coupe est concave ou convexe selon qu'on en regarde l'intérieur ou l'extérieur, et

Ce statut ressort plus clairement d'un passage d'Alexandre, d'Aphrodise, qui énonce la thèse suivante, en vue de la réfuter : « Une est la fonction de l'âme, de sorte que c'est la même âme qui, selon sa manière d'être, tantôt pense, tantôt s'irrite, tantôt désire » (1). Bien que les philosophes qui soutiennent ce point de vue ne soient pas nommés, l'attribution aux stoïciens ne fait guère de doute. La notion de *manière d'être* ou *πὼς ἔχον* remonte en effet aux stoïciens, qui en ont fait abondamment usage, surtout depuis Chrysippe (2).

La physique stoïcienne distingue quatre « genres de l'être », le substrat, la qualité, la manière d'être et la relation. Nous avons vu précédemment que la qualité s'unit au substrat pour constituer l'individu concret. Quant à la *manière d'être*, elle s'ajoute au substrat déjà qualifié : Plotin, qui combat la distinction stoïcienne des « genres de l'être », déclare que « les manières d'être se produisent au sein des qualités » (3). De ce fait elles ont une moindre dignité ontologique : elles sont, selon le même auteur, plus proches du non-être que les qualités (4). Alors que les qualités au sens strict sont pour les stoïciens des propriétés durables (5), les manières d'être ne sont d'après eux que des dispositions momentanées, comparables à bien des égards aux *modes* de la philosophie spinoziste. Par conséquent un substrat qualifié d'une façon permanente peut présenter tour à tour diverses manières d'être. Ainsi définie, la manière d'être revêt une extension considérable,

que le même chemin monte ou descend suivant le sens de la marche. Ces deux comparaisons se trouvent déjà chez ARISTOTE (cf. *Eth. Nic.*, I, 13, 1102 a 30 et *De An.*, III, 10, 433 b 23 pour la première, et *Phys.*, III, 3, 202 a 19 pour la seconde). La première lui sert également à illustrer l'idée d'une distinction d'essence entre des fonctions de l'âme inséparables en fait. Etant donné ces réminiscences aristotéliennes, la conception « dogmatique » exposée par Sextus ne nous paraît pas proprement stoïcienne, et nous renonçons à utiliser ce texte, contrairement à ce que nous avons fait dans notre étude *L'unité de l'âme humaine dans l'ancien stoïcisme*, pp. 157-158.

(1) ALEX. APHR., *De Anima libri mant.*, p. 118, 6 Bruns (SVF, II, 823) : *Μία ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις, ὡς τὴν αὐτὴν πῶς ἔχουσιν ποτὲ μὲν διανοεῖσθαι, ποτὲ δὲ ὀργίζεσθαι, ποτὲ δ' ἐπιθυμεῖν παρὰ μέρος.* Ce passage joue un rôle décisif dans l'interprétation de M. POHLENZ (cf. *Zenon und Chrysipp*, p. 13 ; *Die Stoa*, I, p. 91).

(2) Aucun texte ne fait explicitement remonter cette notion à Chrysippe, mais elle n'apparaît pas dans les fragments rapportant avec certitude la doctrine de Zénon.

(3) PLOTIN, VI, 1, 30, l. 6 Br. (SVF, II, 400) : *τὰ ἰδίως δὲ πῶς ἔχοντα περὶ τὰ ποιὰ.*

(4) ID., VI, 1, 29, l. 24 Br. : *μᾶλλον οὐκ ὄν (scil. τὸ πῶς ἔχον).*

(5) SIMPLICIUS, *In Arist. Cat.*, p. 212, 25 Kalb. (SVF, II, 390) : *ἐμμόνους ὄντας κατὰ διαφοράν ποιούς ἐτίθεντο.*

recouvrant aux yeux de certains commentateurs anciens la plupart des catégories aristotéliennes (1). Selon Plotin, la quantité, la qualité (dans le sens aristotélien), le temps, le lieu, l'action, la passion, la situation et l'avoir se rangent sous la manière d'être, qui constitue de ce fait un genre manquant totalement d'unité (2).

Pourtant toutes ces catégories présentent une caractéristique commune (3) : elles révèlent l'individu, qui n'existe jamais sans elles. Si les qualités permettent à l'individu d'exister comme tel, c'est par les manières d'être que cette existence devient manifeste. Ainsi les manières d'être, comparées avec la réalité de la substance individuelle, font figure d'« irréel », et pourtant c'est par elles que cette réalité nous devient perceptible.

D'après Plutarque, les anciens stoïciens soutiennent que « les vertus et les vices, et en outre tous les arts et tous les souvenirs, et encore les représentations, les passions, les tendances et les assentiments sont des corps (...) et même des vivants raisonnables (ζῷα λογικά) » (4). Ce témoignage est entièrement confirmé par Sénèque, qui discute longuement l'affirmation que les vertus sont des êtres vivants. Or Sénèque apporte une indication importante, permettant de comprendre le sens de cette doctrine en apparence étrange : c'est parce que la vertu est une certaine manière d'être de l'âme ou, mieux encore, « n'est pas autre chose que l'âme présentant une certaine manière d'être » qu'elle est un vivant (5). Indissociable de l'âme qui la réalise et qu'elle manifeste, la vertu est à proprement parler l'âme elle-même, comme le poète et l'orateur sont l'homme lui-même : « C'est chose identique que l'âme et l'âme juste, et prudente, et courageuse, se modifiant selon chacune de ces vertus » (6). C'est en raison de cette identité avec l'âme, réalité corporelle et vivante, que la vertu est elle-même corporelle et vivante (7).

(1) DEXIPPUS, *In Arist. Cat.*, p. 34, 19 Busse (SVF, II, 399).

(2) PLOTIN, VI, 1, 30, l. 9-21 Br. (SVF, II, 400).

(3) Ce point est bien mis en lumière par V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, pp. 22-23, dont nous nous inspirons ici.

(4) PLUTARQUE, *Comm. not.*, 45, 1084 a-b (SVF, II, 848).

(5) SÉNÈQUE, *Ep.* 113, 2 (SVF, III, 307) : *virtus autem nihil aliud est quam animus quodammodo se habens*.

(6) ID., *Ep.* 113, 24 : *Idem est animus et animus et iustus et prudens et fortis, ad singulas virtutes quodammodo se habens*.

(7) STOBÉE, II, 65, 1 W. (SVF, III, 306) : βούλονται δὲ καὶ τὴν ἐν ἡμῖν ψυχὴν ζῶν εἶναι... διὸ καὶ πᾶσαν ἀρετὴν ζῶν εἶναι, ἐπειδὴ ἡ αὐτὴ τῇ διανοίᾳ ἐστὶ κατὰ τὴν οὐσίαν.

Quant aux représentations, aux tendances et aux assentiments, s'ils sont aussi des corps et des vivants, selon la doctrine rapportée par Plutarque, c'est à n'en pas douter qu'ils sont également des manières d'être de l'âme, aussi préférons-nous rendre le terme *dynamis* — employé pour les désigner — par *fonction* plutôt que par *faculté*, afin de prévenir toute confusion avec la doctrine des « facultés de l'âme » (1). Et s'ils sont des vivants *raisonnables*, c'est qu'ils sont plus précisément des manières d'être de la partie maîtresse de l'âme, de l'*hégémonikon*, qui fait un avec la raison.

Le double témoignage de Plutarque et de Sénèque vient donc éclairer la doctrine mentionnée par Alexandre d'Aphrodise et confirme en outre l'attribution de cette doctrine à l'ancien stoïcisme. Comme l'a bien vu M. Pohlenz dans le débat qui l'oppose à R. Philippson, l'unité de l'*hégémonikon* n'est pas celle d'une substance présentant plusieurs déterminations essentielles permanentes, mais plutôt celle d'une substance produisant des modes momentanés qui n'affectent pas son essence. Quant à savoir si cette conception était déjà esquissée chez Zénon ou si elle n'est apparue qu'avec Chrysippe, comme le soutient M. Pohlenz, cela nous paraît impossible dans l'état actuel de nos sources.

La mention du *logos* parmi les fonctions de l'*hégémonikon*, à côté de la représentation, de la tendance et de l'assentiment, semble, il est vrai, fournir un argument propre à contester le caractère purement rationnel de ces trois dernières fonctions. La distinction de fonctions autres que le *logos* ne perdrait-elle pas toute signification si de telles fonctions n'étaient que des modes particuliers du *logos* : il faudrait donc admettre, avec R. Philippson, que l'*hégémonikon* comporte un élément irrationnel (2).

Avant de souscrire à cette argumentation, il convient de s'interroger sur l'idée stoïcienne de *logos*. Ne peut-on admettre qu'un terme de signification aussi riche soit pris dans des acceptions diverses et qu'à côté du *logos* au sens large, assimilable à l'*hégémonikon* tout entier, il soit fait mention d'une

(1) M. VAN STRAATEN, *Panétius...*, p. 121, juge aussi que *fonction* s'accorde mieux avec la tendance générale du stoïcisme que *faculté*. En revanche K. SCHINDLER, *op. cit.*, pp. 27-28, soutient qu'il faut traduire *dynamis* par *Vermögen* (= faculté) et non par *Kraft* (= force), que l'on trouve par exemple chez Ed. ZELLER, *op. cit.*, p. 202. Il justifie cette traduction par le texte de Jamblique précédemment cité, qui fait de la *dynamis* une qualité d'un substrat.

(2) R. PHILIPPSON, *art. cit.*, p. 155.

fonction spécialisée de cet *hégémonikon* portant aussi le nom de *logos* (1) ?

Galien cite une définition du *logos* selon Chrysippe : « C'est un ensemble de notions et de prénotions » (2). Une autre source oppose les représentations sensibles aux représentations « des incorporels et des autres choses saisies par le *logos* » (3). Dans ces deux cas le *logos* se définit par l'*intellection* : c'est la fonction présidant à la connaissance des idées générales et des incorporels, tels que les « exprimables ». Il n'y a pas lieu de s'étonner qu'une telle fonction soit l'objet d'une mention spéciale dans l'énumération des fonctions de l'*hégémonikon* et que son caractère propre ne se retrouve pas dans les trois autres.

Mais tout lecteur des textes stoïciens sait que le *logos* revêt bien d'autres aspects. « Artisan de la tendance », il a été donné à l'homme pour le faire bénéficier d'une « direction plus parfaite » que celle dont disposent les animaux (4). C'est le principe présidant aux choix et aux décisions, la puissance qui ordonne et interdit (5), en un mot le « guide » de toute action (6). Il est raison, certes, mais raison ordonnatrice, législatrice, directrice, et pas seulement raison cognitive ou intellect. En faire l'essence de l'être humain, c'est inscrire au cœur de celui-ci non seulement le pouvoir d'intellection, mais le dynamisme propre à tout agent véritable. C'est la reconnaissance de ces

(1) Cf. les analyses très pertinentes de M. VAN STRAATEN, *op. cit.*, pp. 112-114.

(2) CHRYSIPPE, *ap. GALIEN, Hipp. et Plat.*, V, 3, p. 445 K. (SVF, II, 841) : ἐννοιῶν τε τινῶν καὶ προλήψεων ἄθροισμα. (Sur la distinction entre *notion* et *prénotion*, cf. plus loin, p. 43.) Pour ÉPICTÈTE, I, 20, 5, le *logos* est un « ensemble ordonné de représentations déterminées » (σύστημα ἐκ ποιῶν φαντασιῶν).

(3) DIOCLÈS DE MAGNÉSIE, *ap. DIOG. LAËRCE*, VII, 51 (SVF, II, 61).

(4) DIOG. LAËRCE, VII, 86 (SVF, III, 178) : τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειωτέραν προστασίαν δεδομένου. On traduit généralement *conformément à une direction plus parfaite*, mais nous préférons l'interprétation de O. APALT, *zu vollkommener Führung*. En effet, la providence veille au même degré sur tous les êtres et ne gouverne pas les uns d'une façon plus parfaite que les autres. Mais l'homme dispose, *en vue de se gouverner*, d'un principe directeur plus parfait que celui des animaux. Cette interprétation est combattue par A. GRILLI, qui voit dans la « direction plus parfaite » de l'homme sa domination sur les animaux (*Riv. Filol.*, 1969, p. 199, n. 2).

(5) Chez DIOG. LAËRCE, VII, 108 (SVF, III, 495), *logos* est sujet de αἰρεῖν (décider) et de ἀπαγορεύειν (interdire). MARC-AURÈLE, IV, 4, 1, le qualifie de προστακτικὸς τῶν ποιητέων ἢ μὴ : « Qui ordonne ce qui doit être fait ou non. » Cette expression dérive de CHRYSIPPE, qui l'employait pour caractériser la loi divine, identique au *logos* cosmique, dans la déclaration ouvrant son traité *De la loi* (cf. MARCIANUS, *in Dig.*, I, 3, 2 = SVF, III, 314).

(6) « L'être raisonnable, déclare CHRYSIPPE, agit en prenant la raison pour guide » : ... κατὰ τὸν λόγον ὥς ἂν ἡγεμόνα πρακτικόν (*ap. GALIEN, Hipp. et Plat.*, IV, 2, p. 368 K. = SVF, III, 462). MARC-AURÈLE, V, 27, appelle la raison προστατής καὶ ἡγεμών.

prérogatives qui fonde en définitive l'identification totale du *logos* avec l'*hégémonikon* : dire que le *logos* est le principe hégémonique, c'est précisément le définir par cette fonction directrice qui assure sa prééminence.

Dès lors l'affirmation du caractère *logique* ou *rationnel* de toutes ses fonctions ne fait plus de difficulté, et de nombreux textes controversés prennent une signification claire. Tels sont entre autres les passages qualifiant de *logiques* la tendance et la représentation des êtres dotés de *logos* (1) et ceux qui définissent la tendance, chez l'homme, comme « le *logos* qui lui ordonne d'agir » (2) ou comme un « mouvement de la pensée » (3). Les interprétations auxquelles R. Philippson soumet ces textes afin d'y retrouver l'idée d'un *hégémonikon* en partie irrationnel ne résistent pas à l'examen (4).

Pour saisir pleinement la portée de la conception qui assimile les *fonctions* psychiques à des *manières d'être*, il nous reste encore à en dégager un aspect qui est resté implicite au cours de nos analyses antérieures.

Nous avons vu que ces fonctions sont pour les anciens stoïciens des « vivants ». Les textes de Plutarque et de Sénèque d'où nous tirons cette indication ajoutent que les philosophes qui soutiennent cette idée poussent le ridicule jusqu'à déclarer que les actions elles-mêmes sont des « vivants » : marcher, danser, sauver son père, donner son avis au Sénat sont des « vivants » (5). Cette affirmation suppose que l'action n'est autre chose que l'agent vivant lui-même, c'est-à-dire l'âme ou l'*hégémonikon* opérant d'une certaine manière. Tel était en tout cas le point de vue de Chrysippe, car il soutenait que « la promenade est l'*hégémonikon* lui-même » (6). Dans cette perspective, l'action est donc une manière d'être, comme la fonction.

(1) Cf. p. ex. DIOCLÈS DE MAGNÉSIE, ap. DIOG. LAËRCE, VII, 51 (SVF, II, 61).

(2) PLUTARQUE, *Stoic. rep.*, 11, 1037 f (SVF, III, 175) : ἡ ὁρμή... τοῦ ἀνθρώπου λόγος ἐστὶ προστακτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν (expression rapportée à Chrysippe).

(3) STOBÉE, II, p. 87, 4 W. (SVF, III, 169) : τὴν δὲ λογικὴν ὁρμήν... φορὰν διανοίας ἐπὶ τι τῶν ἐν τῷ πράττειν.

(4) Nous avons discuté quelques-unes de ces interprétations dans notre étude, *L'unité de l'âme humaine dans l'ancien stoïcisme*, pp. 161-162.

(5) PLUTARQUE, *Comm. not.*, 45, 1084 c (SVF, II, 848) : τὰς ἐνεργείας σώματα καὶ ζῷα ποιοῦσι. SÉNÈQUE, *Ep.* 113, 20 et 25.

(6) SÉNÈQUE, *Ep.* 113, 23 (SVF, II, 836) : *Cleanthes ait (ambulationem) spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale*. C'est l'un des passages qui peuvent donner à penser que Chrysippe a poussé plus loin que ses prédécesseurs l'affirmation du monisme psychologique.

Cette communauté de genre conduit à rapprocher l'action de la fonction, et l'on en vient à se demander s'il y a lieu de les distinguer. La tendance (*hormé, impetus*) est-elle autre chose que l'élan ? La représentation ou l'assentiment autre chose que l'acte de se représenter ou d'assentir ?

Zénon recourait au geste pour illustrer sa doctrine de la représentation et de l'assentiment : la représentation, disait-il, est semblable à la main ouverte ; l'assentiment à la main légèrement repliée ; la compréhension et la science — qui constituent également des formes d'assentiment — respectivement à la main formant le poing et au poing tenu dans l'autre main (1). Selon les stoïciens, déclare d'autre part Sextus Empiricus, la science est une manière d'être de l'*hégémonikon*, de même que le poing est une manière d'être de la main (2) : telle est sans doute la conception de Chrysippe. Ainsi, en rangeant la représentation et l'assentiment parmi les manières d'être, Chrysippe demeure fidèle à la pensée de Zénon, qui en faisait des actions comparables aux divers mouvements de la main, et recourt à la catégorie ontologique la plus propre à exprimer l'action.

Quant à la tendance, c'est aussi à l'action que la ramènent les textes qui la définissent comme un mouvement de la pensée (3) ou ceux qui caractérisent l'une de ses espèces, la passion, comme un changement (*tropé*) de l'*hégémonikon* (4).

Selon ces divers témoignages, les fonctions de l'*hégémonikon* seraient donc de pures opérations, toute la réalité de la *dynamis* ou puissance d'agir résiderait dans l'*énergeia*, c'est-à-dire dans l'action elle-même (5).

Cependant Simplicius nous a transmis une définition stoïcienne de la *dynamis* qui la distingue des opérations auxquelles elle préside : « La *dynamis* est productrice de plusieurs événements,

(1) CICÉRON, *Acad. Pr.*, II, 47, 145 (SVF, I, 66). Cf. plus bas, p. 46.

(2) SEXTUS EMP., *Adv. Math.*, VII, 39 (SVF, II, 132) ; *Pyrrh. Hyp.*, II, 81.

(3) STOBÉE, II, p. 87, 4 W. (SVF, III, 169). CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, 13, 59 (SVF, III, 377).

(4) PLUTARQUE, *Virt. mor.*, 7, 446 f (SVF, III, 459). CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, 16, 72 (SVF, III, 433) ; SÈNEQUE, *De Ira*, I, 8, 2-3 : *animus (...) in affectum ipse mulatur*.

(5) TERTULLIEN, *De Anima*, 14, expose que divers philosophes, pour la plupart stoïciens, distinguent dans l'âme des parties, puis il ajoute : *Huiusmodi autem non tam partes animae habebuntur quam vires et efficaciae et operae*. Ce qui est affirmé ici des parties de l'âme doit l'être à plus forte raison des fonctions, et l'on peut douter, avec M. VAN STRAATEN, *op. cit.*, p. 122, que les stoïciens distinguent la *faculté* de faire quelque chose de l'*action* elle-même. — Chez PLOTIN, l'identité de la puissance et de l'action est le propre de l'esprit, qui jouit d'une entière liberté par le fait même qu'il n'est pas « une chose en puissance, une autre en acte » (VI, 8, 4, l. 25 Br.).

telle la prudence qui est cause de ce que l'on se promène avec prudence et que l'on discute avec prudence. » Une autre définition citée quelques lignes plus loin reprend cet énoncé et ajoute que la *dynamis* « préside aux actions subordonnées » (1). De même, à côté de la définition de la *hormé* comme mouvement, c'est-à-dire élan, on en trouve une autre qui la caractérise comme la disposition (*hexis*) à partir de laquelle se produit l'élan (2).

Nous sommes donc en présence de deux conceptions différentes du rapport entre la fonction et l'acte. La première s'accorde avec le monisme psychologique défendu par les anciens stoïciens, spécialement par Chrysippe, et avec l'idée que les fonctions sont des manières d'être. Elle est également conforme à l'esprit de la logique stoïcienne, qui ne connaît que des propositions énonçant des faits singuliers. Une thèse couramment admise veut que le stoïcisme réduise les idées générales à de simples noms et soit de ce fait un nominalisme (3). Cette thèse a été contestée par V. Goldschmidt, pour qui la théorie stoïcienne des *prénotions* prouve « qu'entre Platon, Aristote et les stoïciens, il y a accord pour chercher au concept un fondement réel » (4). Nous n'entrerons pas ici dans ce débat. Mais, pour en rester à la psychologie stoïcienne, dans la mesure où elle fait consister la réalité des fonctions psychiques dans les actes singuliers du sujet individuel, elle se rapproche de diverses doctrines nominalistes, par exemple du spinozisme, qui refuse de faire des modes de la pensée des « facultés absolues » de comprendre, de désirer, d'aimer, etc., et soutient que toute la réalité de l'entendement et de la volonté consiste dans les idées et les volitions particulières qui servent à former la notion de ces modes (5).

Quant à la seconde conception, elle marquerait le retour à des vues plus proches de la psychologie aristotélicienne, qui

(1) SIMPLICIUS, *In Arist. Cat.*, p. 224, 22 ss. Kalb. (SVF, III, 203) : δύναμις ἡ πλειόνων ἐποιστικὴ συμπτωμάτων καὶ κατακρατοῦσα τῶν ὑποτασσομένων ἐνεργειῶν.

(2) STOBÉE, II, p. 87, 11 W. (SVF, III, 169).

(3) Cf. p. ex. SIMPLICIUS, *ibid.*, p. 69, 19 (SVF, II, 362). — Dans ses deux études sur la logique des stoïciens (*Etudes de philosophie ancienne...*, pp. 220-251), V. BROCHARD affirme sans aucune restriction que le stoïcisme est un nominalisme.

(4) V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 167.

(5) SPINOZA, *Ethique*, II, prop. 48, scol. Cf. LEIBNIZ, *Nouveaux essais...*, II, 21, 6 : « C'est une question qui a exercé les écoles depuis longtemps, savoir, s'il y a une distinction réelle entre l'âme et ses facultés, et si une faculté est distincte réellement de l'autre. Les réaux ont dit que oui et les nominaux que non. »

considérerait les fonctions de l'âme comme des propriétés essentielles et logiquement distinctes, présentes en puissance quand elles ne s'exercent pas en acte. Dans une telle perspective, les fonctions ne seraient pas des manières d'être, mais des qualités, au sens large et non spécifiquement stoïcien que le terme revêtait dans le passage de Jamblique cité au début du présent chapitre (1).

Il nous paraît impossible de concilier pleinement ces deux conceptions, et l'on ne peut d'autre part rejeter totalement l'une d'entre elles comme étrangère au stoïcisme, car elles sont suffisamment attestées l'une et l'autre.

Mais, selon nous, on est plus fidèle à l'intention profonde de cette philosophie lorsqu'on admet que les fonctions de l'*hégémonikon* n'ont d'autre réalité que leur exercice même. Que le sujet ait la représentation d'un objet sensible ou d'une notion, qu'il donne son assentiment ou tende vers un but, c'est toujours le même principe directeur — la même « puissance » (2) — qui est à l'œuvre, tour à tour mobilisé par chacune de ces opérations et se manifestant ainsi comme « ce qui produit ($\tau\acute{o}$ ποιοῦν) les représentations, les assentiments, les sensations et les élans » (3). C'est lui tout entier, avec son dynamisme et sa rationalité, et non telle ou telle faculté subordonnée à laquelle il déléguerait une partie de ses pouvoirs, qui s'engage dans chacun de ses actes (4). Et ces actes ne sont en définitive rien d'autre que les modifications de soi-même, les « conversions » (5) par lesquelles s'exprime son pouvoir d'autodétermination.

(1) Selon Simplicius, il y aurait accord entre la définition stoïcienne de la *dynamis* citée ci-dessus et une définition, étudiée par PLOTIN (VI, 1, 10, l. 15 Br.), qui fait de la *dynamis* le genre commun des diverses espèces de qualités.

(2) ALEXANDRE D'APHRODISE, dans un passage cité plus haut (p. 22), et GALIEN, *Hipp. et Plat.*, V, 5, p. 468 K. (SVF, III, 257) combattent une conception qui prête à l'âme « une seule *dynamis* ». Selon Galien, cette conception est celle de Chrysippe.

(3) AÉTIUS, *Plac.*, IV, 21 (SVF, II, 836).

(4) Une conception semblable se rencontre souvent chez les scolastiques et les classiques, p. ex. chez MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, I, 2, 2 : « Au reste comme l'entendement et la volonté ne sont que l'âme même, c'est elle proprement qui aperçoit, juge, raisonne, veut, et le reste. » Cf. aussi les textes cités par V. EGGER, dans son observation à l'article « Faculté » du *Vocabulaire... de la philosophie* de LALANDE.

(5) A côté du terme $\tau\rho\omicron\pi\eta$, déjà mentionné, on notera l'emploi des verbes $\tau\rho\epsilon\tau\epsilon\iota\nu$ (ap. MARC-AURÈLE, V, 19 et VI, 8. Cf. plus haut p. 17) et *convertere* (ap. SÉNÈQUE, *Ep.* 113, 7 : *idem animus in varias figuras convertitur*).

CONNAISSANCE ET VOLONTÉ

L'anthropologie stoïcienne nous invite à dépasser l'opposition banale entre la connaissance et l'action, car il n'y a pas, dans cette doctrine, de connaissance qui ne soit active. Il est même légitime de considérer que, pour les stoïciens, toute connaissance procède d'une activité volontaire (1). C'est ce que nous allons chercher à montrer en nous efforçant de ressaisir, à travers des sources souvent lacunaires, la nature du processus cognitif.

Ce processus est un acte complexe où collaborent la représentation et l'assentiment : la pensée connaît lorsqu'elle donne son assentiment à une représentation vraie.

A proprement parler, l'objet immédiat de l'assentiment est une *proposition* (*axiōma*) (2). Mais la proposition est une espèce d'*exprimable* ou *lekton*, et tout exprimable est une signification donnée dans une représentation « rationnelle » (3). Cette représentation rationnelle est l'œuvre de l'intellection, c'est-à-dire du *logos* considéré comme l'une des fonctions de l'*hégémonikon*, et elle résulte d'une élaboration de la représentation sensible (4). La proposition immédiatement soumise à l'assentiment est donc en fait inséparable de la représentation, tant rationnelle que sensible.

(1) Le caractère volontaire de la connaissance avait déjà été fortement marqué par V. BROCHARD, dans sa thèse latine *De Assensione Stoici quid senserint*. Cf. p. ex. p. 4 : *Libertas voluntasque (...) etiam in scientia locum obtinent*.

(2) STOBÉE, II, p. 88, 4 W. (SVF, III, 171), cité plus bas, p. 54. Cf. aussi SEXTUS EMP., *Adv. Math.*, VII, 154.

(3) SEXTUS EMP., *ibid.*, VIII, 70 (SVF, II, 187) : *λεκτόν δέ... τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὀφιστάμενον*.

(4) Ad. BONHÖFFER (I, p. 176) voit dans la représentation rationnelle une simple « reduplication idéale » de la représentation sensible. C'est méconnaître l'élaboration à laquelle la pensée soumet les données sensibles pour former les significations et les notions.

1. L'ASSENTIMENT, JUGEMENT THÉORIQUE ET JUGEMENT PRATIQUE

En tant qu'il porte sur une proposition, l'acte d'assentiment ou *synkatathésis* est un jugement ou *krisis*. Au sens strict, il ne peut s'agir que d'un jugement affirmatif : le terme *synkatathésis* désigne à l'origine le fait d'être d'accord avec quelqu'un et évoque l'idée d'un scrutin où l'on dépose le même suffrage qu'un autre votant (1).

Mais, que la pensée adhère au vrai dans le jugement affirmatif, refuse l'erreur dans le jugement négatif ou suspende son jugement en cas d'incertitude (2), c'est toujours le même pouvoir de juger qu'elle exerce ; aussi le terme *synkatathésis* s'est-il peu à peu étendu à tout jugement, comme en témoigne entre autre cette déclaration de Clément d'Alexandrie : « Toute opinion, tout jugement, toute croyance, toute connaissance... est un assentiment » (3). Cet élargissement est d'autant plus compréhensible que le jugement négatif et la suspension de jugement peuvent revêtir la forme logique d'une affirmation.

L'assentiment ne se borne pas à sanctionner la constatation théorique d'un état de fait, il se prononce aussi sur ce qui est bon ou utile, sur ce qui doit être recherché. On serait tenté de dire en termes modernes qu'il consiste tantôt en un jugement de valeur, tantôt en un jugement de réalité (4). Nous préférons cependant adopter un langage plus proche de celui que parlent les stoïciens et dire que l'assentiment prend tantôt la forme d'un jugement pratique tantôt celle d'un jugement théorique.

Dans le stoïcisme, ces deux types de jugement ne sauraient entrer en conflit, du moins lorsqu'ils sont conformes à la raison, car alors ils sont également conformes à la nature. Quoi de plus contraire à cette philosophie que l'opposition entre valeur

(1) Cf. l'emploi du verbe συγκατατίθεσθαι chez PLATON, *Gorgias*, 501 c : συγκατατίθεσαι ἡμῖν περὶ τούτων τὴν αὐτὴν δόξαν... ; litt. « Déposes-tu la même opinion que nous à ce sujet ? »

(2) Cf. EPICTÈTE, I, 28, 2 (cité plus bas, p. 39).

(3) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, 12, 55 (SVF, II, 992) : Πᾶσα οὖν δόξα καὶ κρίσις καὶ ὑπόληψις καὶ μίσθσις... συγκατάθεσις ἐστίν. Ad. BONHÖFFER (I, p. 169) cite d'autres passages attestant que *krisis* et *synkatathésis* ont souvent une signification identique, aussi bien chez les anciens stoïciens que chez Epictète. Les efforts qu'il fait en vue de maintenir tout de même une distinction de sens entre ces termes nous paraissent assez vains.

(4) Comme le relève J. MOREAU, *Le stoïcisme et la philosophie classique*, p. 462, la correspondance entre l'assentiment au vrai et le consentement au bien est un thème constant dans la philosophie du XVII^e siècle. Cf. p. ex. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, I, 2, 2.

et réalité ? Ses défenseurs ne répètent-ils pas sans cesse que la nature est la norme du bien, que la valeur se confond avec un *logos* immanent à la réalité ? C'est par cet ancrage du bien dans la nature que la morale stoïcienne se distingue de la morale kantienne, dont elle est pourtant très proche à bien des égards.

De nombreux textes établissent un parallélisme rigoureux entre l'assentiment donné au vrai et celui qui sanctionne la reconnaissance du bien. Contentons-nous ici de citer Epictète :

« De même que toute âme est naturellement portée à donner son assentiment au vrai, à le refuser au faux, à le retenir en présence de ce qui est incertain, de même elle est portée à désirer le bien, à fuir le mal, à rester indifférente à l'égard de ce qui n'est ni bien ni mal » (1).

2. L'ASSENTIMENT

DANS SES RAPPORTS AVEC LA REPRÉSENTATION

On soutient souvent que pour les stoïciens la liberté humaine réside dans l'exercice de l'assentiment, qui seul serait soustrait à l'emprise du Destin et totalement au pouvoir de l'homme. C'est donc cette fonction qui constituerait à proprement parler la volonté. Telle est la conception défendue en particulier par V. Brochard (2).

Toutefois on a depuis longtemps reconnu l'existence, au sein de l'école stoïcienne, d'un courant de pensée qui affirme plutôt la détermination nécessaire de l'assentiment que sa liberté (3).

L'étude des rapports entre la représentation et l'assentiment nous permettra de mieux marquer la nature et la portée de cette opposition.

Nous commencerons par citer un long extrait des *Premiers Académiques* de Cicéron, exposant le point de vue d'Antiochus d'Ascalon, qui se range aux côtés des stoïciens pour combattre le scepticisme de sa propre école, l'Académie (4) :

« (37) En expliquant le pouvoir des sens, on découvrirait en même temps que bien des choses peuvent être saisies et perçues

(1) EPICTÈTE, III, 3, 2. Cf. aussi I, 18, 1-2 ; CICÉRON, *Acad. Pr.*, II, 12, 38 (cité ci-après).

(2) V. BROCHARD, *op. cit.* Cf. p. ex. p. 33 : *Non in agendo, sed in assentiendo credendoque versatur voluntas* (...). Le même point de vue se trouve chez L. STEIN, *Die Erkenntnistheorie der Stoa*, pp. 186 ss, et chez A. BRIDoux, *Le stoïcisme et son influence*, pp. 78-81.

(3) Cf. V. BROCHARD, *op. cit.*, pp. 20 ss.

(4) CICÉRON, *Acad. Pr.*, II, 12, 37-39 (en partie in *SVF*, II, 115). Cf. *ibid.*, 43, 132 : « Antiochus, qui se nommait académicien, aurait été au prix de très peu de changements un stoïcien tout à fait authentique. »

par les sens, ce qui ne peut se faire sans l'assentiment. De plus, puisque la principale différence entre l'être inanimé et l'être animé est que ce dernier est actif (on ne pourrait même pas concevoir ce qu'il serait s'il n'agissait pas), il faut ou bien lui enlever la sensation ou bien lui reconnaître l'assentiment, qui est en notre pouvoir (*ea quae est in nostra potestale sita assensio*). (38) Mais c'est en vérité ravir à un être son âme que de ne vouloir ni qu'il sente ni qu'il donne son assentiment.

« De même que nécessairement, quand on pose des poids sur le plateau d'une balance, celui-ci s'abaisse (1), de même l'âme doit céder à l'évidence (*perspicuis cedere*). Car de même qu'il est impossible que l'être animé ne désire pas ce qui lui paraît accordé à sa nature (c'est ce qu'on appelle *oikeion* en grec), de même il est impossible qu'il n'adhère pas à une évidence, quand elle se présente à lui (*non potest obiectam rem perspicuam non adprobare*).

« D'ailleurs, si notre thèse est vraie, il n'importe en rien de parler de l'assentiment, car percevoir un objet, c'est immédiatement y donner son assentiment (*qui enim quid percipit, assentitur statim*).

« (...) Et ce qui est le plus important pour nous, la disposition d'un certain pouvoir, ne pourra exister dans un être privé d'assentiment (*idque quod maximum est, ut sit aliquid in nostra potestate, in eo qui rei nulli assentietur non erit*). (39) Où sera donc la vertu, si rien ne dépend de nous-mêmes (*si nihil situm est in ipsis nobis*) ? Alors que le vice est en notre pouvoir et que nul n'agit mal que de son consentement, il n'en serait pas de même de la vertu, dont toute la constance et la fermeté résultent des choses auxquelles elle a donné son assentiment et son approbation ? Supposition absurde ! Bref, il est absolument nécessaire que, avant toute action, il y ait une représentation et un assentiment à cette représentation. Aussi nier la représentation ou l'assentiment, c'est retrancher de la vie toute espèce d'action. »

Ce texte juxtapose l'affirmation que l'assentiment est en notre pouvoir et l'affirmation qu'il suit nécessairement la représentation évidente.

La première affirmation confère à l'assentiment un rôle décisif dans le déroulement de l'action : elle signifie en effet que la possibilité d'agir dépend d'un assentiment librement donné à la représentation.

(1) Même comparaison chez EPICTETE, II, 26, 7.

La seconde affirmation conduit au contraire à dénier toute importance à l'assentiment. Cédant à l'évidence sous l'empire d'une nécessité aussi contraignante que celle qui fait pencher le plateau d'une balance du côté le plus lourd, l'assentiment n'est plus qu'un intermédiaire sans pouvoir propre dans un processus qui paraît entièrement déterminé par le premier terme, la représentation.

On aura sans doute remarqué que la détermination nécessaire de l'assentiment est en rapport étroit avec l'évidence de la représentation. Il convient donc de définir préalablement la notion d'évidence (*énargeia*, *perspicuitas*) (1). Les stoïciens admettent l'existence d'une représentation « qui provient d'un objet existant et porte une marque et une empreinte conformes à cet objet, représentation telle qu'elle ne pourrait venir d'un objet non existant » (2). C'est la fameuse *représentation compréhensive* (*kataléptiké*), ainsi nommée par Zénon parce qu'elle rend possible la *compréhension* (*katalépsis*), c'est-à-dire la saisie de l'objet par la pensée. Seule cette représentation est évidente. La compréhension elle-même est un acte d'assentiment : elle se définit comme un « assentiment donné à une représentation compréhensive » (3).

Le problème auquel nous conduit le texte de Cicéron se pose donc en ces termes : étant donné son évidence, la représentation compréhensive est-elle nécessairement suivie d'un assentiment ?

Les sources dont nous disposons divergent sur ce point.

Après avoir défini la compréhension, Sextus Empiricus affirme que pour les stoïciens elle est volontaire dans la mesure où elle est un assentiment :

« La compréhension paraît être chose double, et comporte d'une part un élément involontaire, d'autre part un élément volontaire et au pouvoir de notre jugement. Le fait de se représenter est involontaire, et il ne dépend pas du patient mais de l'objet produisant la représentation d'être dans telle ou telle disposition : d'être par exemple frappé de blancheur sous l'effet

(1) CICÉRON, *Acad. Pr.*, II, 6, 17.

(2) SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, VII, 248 : καταληπτική δέ ἐστιν ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὅποια οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. Cette définition remonte à Zénon, comme l'atteste CICÉRON, *Acad. Pr.*, II, 6, 18. Cf. SVF, I, 59.

(3) SEXTUS EMPIRICUS, *ibid.*, VIII, 397 (SVF, II, 91) : "Ἐστὶ μὲν οὖν ἡ κατάληψις... καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις. Avec presque tous les interprètes modernes, nous admettons que καταληπτικός a un sens actif : « qui saisit », « apte à saisir ».

de la couleur blanche, ou de douceur lorsqu'un objet doux se présente au goût. Mais l'acte d'assentir à ce mouvement est au pouvoir de celui qui reçoit la représentation » (1).

Un passage de Cicéron exposant la théorie de la connaissance de Zénon apporte une confirmation au témoignage de Sextus Empiricus :

« A ces représentations, qui sont pour ainsi dire reçues par les sens, il ajoute l'assentiment de l'âme qu'il considère comme dépendant de nous et volontaire (*in nobis positam et voluntariam*). Il n'accordait pas foi à toutes les représentations, mais seulement à celles qui portaient une certaine marque propre annonçant la présence des objets perçus (...) Une fois que cette représentation avait été reçue et approuvée, il l'appelait compréhension, par analogie avec la préhension des objets par la main (...) Seule cette compréhension méritait créance selon lui » (2).

Ce texte déclare en premier lieu que l'assentiment est volontaire et ne définit qu'ensuite la représentation compréhensive (3), puis la compréhension, sans préciser si cette dernière est elle-même volontaire. Mais, en l'absence d'indication contraire, on admettra que ce qui a été affirmé de l'assentiment en général doit l'être aussi de cette forme particulière d'assentiment qu'est la compréhension. Et l'expression « ajouter foi » (*fidem adiungere*) employée pour désigner l'assentiment donné à une représentation compréhensive implique, nous semble-t-il, qu'il s'agit d'un acte librement accompli.

Quelques lignes plus loin, Cicéron précise en outre que la nature nous a donné la compréhension comme « norme de la connaissance ». Cela signifie que la compréhension est le critère de la vérité, comme le confirme explicitement un passage de Sextus Empiricus (4).

Dans cette perspective, la représentation compréhensive,

(1) ID., *ibid.* : ... καὶ τὸ μὲν τι ἔχειν ἀκούσιον, τὸ δὲ ἐκούσιον καὶ ἐπὶ τῇ ἡμετέρᾳ κρίσει κείμενον. Τὸ μὲν γὰρ φαντασιωθῆναι ἀβούλητον ἦν... τὸ δὲ συγκαταθέσθαι τοῦτω τῷ κινήματι ἔκειτο ἐπὶ τῷ παραδεχομένῳ τῇ φαντασίᾳ.

(2) CICÉRON, *Acad. Post.*, I, 11, 40-42 (*SVF*, I, 61 et 60).

(3) Dans une remarque que nous n'avons pas traduite, Cicéron annonce qu'il rend *καταληπτός* par *comprehendibile*. Avec Ad. BONHOFFER (I, p. 163), on peut hésiter entre deux explications possibles : ou bien il arrive que les stoïciens, peu soucieux de correction grammaticale, emploient négligemment un adjectif de forme passive en -τός à la place de l'adjectif en -ικός, de sens actif ; ou bien cet adjectif désigne à proprement parler l'objet représenté, qui est « saisi », et non la représentation qui le saisit. Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que le développement a trait à la représentation compréhensive.

(4) SEXTUS EMP., *ibid.*, VII, 152 (*SVF*, II, 90) : τὴν δὲ κατάληψιν... κριτήριον ἀληθείας.

malgré son évidence, n'abolit pas la liberté de l'assentiment. Bien au contraire elle ne prend valeur de vérité que lorsqu'elle a été librement sanctionnée par l'assentiment. Celui-ci joue alors un rôle déterminant. Pleinement en notre pouvoir, il peut vraiment être identifié à la volition.

Telle était sans doute la position de Zénon. Mais elle subit par la suite certaines modifications, dues vraisemblablement à Chrysippe. Pour celui-ci et pour certains de ses disciples, la représentation compréhensive est elle-même le critère de la vérité (1). Dès lors elle nous « conduit » (2) — nécessairement, semble-t-il — à l'assentiment, dont la liberté est gravement compromise.

Cette conception est illustrée par un passage de Sextus Empiricus affirmant que pour certains stoïciens « plus récents » — sans doute Chrysippe ou ses successeurs — la représentation compréhensive « vu son évidence et son caractère frappant nous saisit presque par les cheveux pour nous amener à donner notre assentiment » (3).

Les défenseurs de cette thèse paraissent, il est vrai, avoir reculé devant ses ultimes conséquences et cherché à sauvegarder dans une certaine mesure la liberté de l'assentiment en précisant que la représentation compréhensive ne peut avoir cette force contraignante et être critère de vérité qu'à condition de n'opposer aucun obstacle à l'assentiment. Tout ce qui empêche d'admettre une représentation, par exemple la contradiction entre cette représentation et ce qui est déjà tenu pour vrai, constitue un tel obstacle. C'est ainsi que pour Admète la vue d'Alceste sortant du tombeau est l'objet d'une représentation qui, bien qu'évidente, n'est pas suivie d'assentiment, parce que la conviction que les morts ne reviennent pas l'empêche de croire à sa vision (4). Ce complément apporté à la doctrine de la représentation compréhensive réserve donc la possibilité de refuser l'assentiment à certaines évidences.

Néanmoins, dans cette conception, la part de liberté laissée

(1) DIOG. LAËRCE, VII, 54 (SVF, II, 105); SEXTUS EMP., *ibid.*, VII, 227 (SVF, II, 56).

(2) SEXTUS EMP., *ibid.*, VII, 405 (SVF, II, 67) : εἰ οὖν καταληπτικά τινές εἰσι φαντασίαι παρόσον ἐπάγονται ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν...

(3) ID., *ibid.*, VII, 257 : Αὕτη γὰρ ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτικὴ μόνον οὐχὶ τῶν τριῶν, φασί, λαμβάνεται, κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν. Avec cette conception, l'adjectif καταληπτικός change de complément : la représentation est « compréhensive » non plus parce qu'elle permet la compréhension de l'objet, mais parce qu'elle se saisit du sujet. Cf. M. POHLENZ, *Zenon und Chrysipp*, p. 14 ; *Die Stoa*, I, p. 62.

(4) SEXTUS EMP., *ibid.*, VII, 253 ss.

à l'assentiment est singulièrement réduite. En règle générale, celui-ci devra s'incliner devant l'évidence comme le plateau d'une balance, pour reprendre la comparaison utilisée par Cicéron. Donner son assentiment, c'est alors « céder », plutôt qu' « ajouter foi » (1).

Un passage d'Épictète exprime fort bien cette doctrine :
 « De même qu'il n'est pas permis au changeur ou au marchand de légumes de refuser la monnaie de César et que, si on la lui présente, il doit bon gré mal gré céder ce qu'on obtient en échange, de même en est-il de l'âme. La vue du bien attire l'âme vers lui ; la vue du mal la repousse. Pas plus qu'on ne refuse la monnaie de César, l'âme ne refusera jamais une représentation évidente du bien. De là dépend tout mouvement en l'homme et en Dieu » (2).

La doctrine cartésienne de la volonté soulève des difficultés à bien des égards analogues à celles que nous venons de rencontrer au cours de l'étude des rapports entre la représentation compréhensive et l'assentiment. En effet la volonté joue chez Descartes un rôle comparable à celui de l'assentiment dans le stoïcisme. C'est à elle qu'incombe la fonction de juger, et par le jugement elle accepte ou refuse les idées conçues par l'entendement. Il y a donc lieu de se demander si elle est entièrement déterminée par l'évidence des idées claires et distinctes ou si elle conserve le pouvoir de la refuser.

Le plus souvent Descartes voit dans l'évidence la raison suffisante de la détermination volontaire. Dans la *IV^e Méditation*, par exemple, il affirme que la volonté ne peut s'empêcher de juger vraie une chose qui est conçue clairement et considère même cet acte comme le plus haut degré de liberté (3). Mais, selon *Les principes de la philosophie*, qui déclarent que la volonté « peut donner son consentement ou ne le pas donner quand bon lui semble » (I, 39), l'homme a le pouvoir de ne pas embrasser le vrai, s'il le veut (4). La plupart des commentateurs refusent

(1) L'assentiment est parfois appelé εἵκτις (= action de céder), p. ex. chez DIOCLÈS, ap. DIOG. LAËRCE, VII, 51 (SVF, II, 61). Cf. aussi PLUTARQUE, *Stoic. rep.*, 47, 1057 a (SVF, III, 177) : μὴ εἵξαντας μὴδὲ συγκαταθεμένους, et CICÉRON, *Acad. Pr.*, II, 12, 38 : *perspicuis cedere*.

(2) ÉPICTÈTE, III, 3, 3-4.

(3) Cf. aussi A Mersenne, 27 avril 1637. De même, pour MALEBRANCHE, « l'évidence nous arrache, pour ainsi dire, notre consentement » (*Entretiens sur la métaphysique...*, V, 9).

(4) Le texte latin des *Principes*, I, 37, est particulièrement explicite : *Magis profecto nobis tribuendum est, quod verum amplectamur, cum amplectimur, quia voluntarie id agimus, quam si non possemus non amplecti*.

pourtant d'admettre qu'il soit possible, aux yeux de Descartes, de nier l'évidence en présence de l'évidence même. Mais F. Alquié leur oppose la lettre à Mesland du 9 février 1645 (1) : d'après ce texte capital, la volonté est une « puissance positive » de choix qui peut aller jusqu'à s'empêcher d'admettre une vérité évidente pour s'affirmer elle-même, et Descartes soutient même que, si nous suivons le pire alors que nous connaissons le meilleur, « nous faisons alors un plus grand usage de cette puissance positive ». C'est là une thèse que le stoïcisme ne saurait admettre, car, dans cette philosophie, l'erreur et la faute sont une marque de faiblesse et non de puissance.

L'étude des rapports entre la représentation compréhensive et l'assentiment ne doit pas nous faire oublier que l'homme se trouve fréquemment en face de représentations non compréhensives, dépourvues des marques garantissant avec évidence leur vérité. Le problème de la liberté de l'assentiment se pose également dans ce cas.

Au premier abord on pourrait juger que la pensée est cette fois entièrement libre d'accorder ou de refuser son assentiment. Tel est effectivement le point de vue qui apparaît dans un fragment d'Épictète : « Les représentations qui frappent la pensée de l'homme, dès que l'image d'une chose a accès à l'âme, ne sont pas soumises à notre volonté ni à notre pouvoir (*non voluntatis sunt neque arbitraria*), mais elles s'imposent à l'attention des hommes par l'effet d'une force qui leur est propre. En revanche les assentiments, grâce auxquels les mêmes représentations sont admises, sont volontaires et au pouvoir des hommes (*voluntariae sunt fiuntque hominum arbitratu*) » (2).

Pourtant, si la pensée tend naturellement au vrai, ainsi que l'admettent tous les stoïciens, peut-elle faire autre chose qu'accepter la représentation qui paraît vraie, refuser celle qui paraît fausse, suspendre tout jugement à l'égard de celle qui paraît douteuse ? Comment pourrait-elle en effet accepter sciemment ce qui paraît faux et refuser sciemment ce qui paraît vrai ?

(1) F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (Paris, 1950), pp. 287 ss. — Dans de nombreuses éditions cette lettre de 1645 est à tort prise pour une lettre à Mersenne, du 27 mai 1641.

(2) Ap. AULU-GELLE, XIX, 1, 15-16 (fr. 9 Schenkl). Cf. aussi CICÉRON, *De Fato*, 19, 43 (SVF, II, 974) : (...) *visum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate* (...).

Il ne faut donc pas s'étonner d'entendre Epictète soutenir aussi une thèse opposée à la précédente :

« Qu'est-ce qui nous fait donner notre assentiment à une chose ? C'est qu'il nous apparaît qu'elle existe. Il n'y a pas d'assentiment possible à ce qui ne nous paraît pas exister. Pourquoi ? Parce que telle est la nature de notre pensée que nous adhérons au vrai, que nous répugnons au faux, et que, dans l'incertitude, nous suspendons notre jugement (...) Lorsqu'on donne son assentiment à une chose fausse, sache bien que ce n'est pas qu'on ait voulu donner son assentiment au faux. En effet, c'est toujours contre son gré que l'âme est privée de vérité, comme dit Platon. Mais c'est qu'on a pris le faux pour le vrai » (1).

Et même si, consciente du caractère douteux de la représentation, la pensée décide de suspendre son jugement, fait-elle autre chose que donner un assentiment nécessaire à l'idée qu'une telle représentation est douteuse, et n'est-ce pas le lieu de rappeler l'objection adressée par Epictète aux sceptiques : « Vous donnez votre assentiment à l'idée que personne ne donne son assentiment » (2) ?

Bref, que la représentation soit évidente ou non, nous nous trouvons en présence de deux thèses antinomiques. L'une définit l'assentiment comme le pouvoir de souscrire librement à la représentation. L'autre établit un lien de détermination quasi nécessaire entre la représentation et l'assentiment (3).

On a tout lieu de penser que Zénon soutenait la première de ces thèses et que la seconde n'apparut que plus tard, avec Chrysippe ou ses successeurs immédiats (4). Quoi qu'il en soit, elles se rencontrent l'une et l'autre dans la pensée d'un stoïcien tardif comme Epictète, et il arrive même qu'elles soient juxtaposées dans le même texte, ainsi que nous l'avons vu en lisant un exposé tiré des *Premiers Académiques* de Cicéron.

(1) EPICTÈTE, I, 28, 1-5 (allusion à PLATON, *Sophiste*, 228 c). Cf. aussi III, 7, 15 ; II, 26.

(2) Id., II, 20, 5. Cf. SPINOZA, *Eth.*, II, prop. 49, scol. : « Quand nous disons que quelqu'un suspend son jugement, nous ne disons rien d'autre sinon qu'il voit qu'il ne perçoit pas la chose adéquatement. La suspension du jugement est donc en réalité une perception, et non une libre volonté. »

(3) L'antinomie entre ces deux thèses est bien marquée par A. REYMOND, La logique stoïcienne, dans *Etudes sur le stoïcisme dans l'Antiquité*, p. 5. C'est une antinomie semblable que dégage H. REVERDIN, *Les exigences de la vie de l'esprit* (Neuchâtel, 1966), p. 37, lorsqu'il se demande « si c'est l'acte, l'assentiment de l'esprit qui produit l'état de certitude ou si c'est l'état de certitude qui provoque cet assentiment, cet acte ».

(4) Cf. M. POHLENZ, *Zenon und Chrysipp*, pp. 9 et 14 ; *Die Stoa*, I, pp. 60-63.

3. L'ACTIVITÉ DU SUJET DANS LA REPRÉSENTATION

La conception de l'assentiment comme volonté libre contredit-elle irréductiblement l'idée de sa détermination quasi nécessaire par la représentation ? L'opposition entre ces deux thèses peut-elle au contraire être atténuée, voire comblée ?

La solution de ce problème dépend de la réponse qui sera donnée à une autre question : la représentation est-elle selon les stoïciens une affection entièrement déterminée par l'objet, ou bien implique-t-elle une activité réelle de la part du sujet (1) ?

Une vue sommaire pourrait faire croire que la représentation est une détermination passive de l'âme. N'est-elle pas considérée comme un *pathos*, comme « une modification par voie de passivité (*κατὰ πείσιν*), non par voie d'activité (*κατὰ ἐνέργειαν*) » (2) ?

Mais le mot *pathos* et les termes apparentés ne désignent pas toujours un état de pure passivité. Platon qualifie de *pathos* une attitude active comme l'étonnement philosophique (3). Chez Aristote, ce mot peut être employé comme synonyme de termes marquant l'action, tels que *ergon* ou *praxis*. Selon le *De Anima*, par exemple, l'imagination (*phantasia*) est un *pathos* caractérisé par une opération mentale consistant à faire exister quelque chose devant les yeux. Vu ce caractère actif, elle est « en notre pouvoir, dépend de notre désir » (4). Epictète emploie le verbe *paschein* pour désigner l'attitude contemplative, mais non passive, du véritable philosophe (5). Rien n'empêche donc d'admettre que la représentation ne soit un *pathos* et ne comporte cependant une activité du sujet.

Selon Zénon, la représentation est une « empreinte » (*typôsis*). Prenant cette affirmation au sens littéral, Cléanthe soutient qu'elle présente des creux et des pleins, comme l'empreinte d'un cachet dans la cire. A cette interprétation naïve s'oppose celle

(1) Les interprètes divergent d'avis sur cette question. L. STEIN voit dans la représentation une activité de l'*hégemonikon* (*Die Erkenntnistheorie der Stoa*, pp. 155-160). Ce caractère actif est également souligné par E. ELORDUY (*Die Sozialphilosophie der Stoa*, pp. 36-42). Au contraire Ad. BONHÖFFER soutient que la représentation est essentiellement passive (I, pp. 146-151). Telle est aussi l'opinion de E. BRÉHIER (*Chrysippe...*, p. 85).

(2) SEXTUS EMP., *Adv. Math.*, VII, 239.

(3) PLATON, *Théétète*, 155 d (cité par J. BRUN, dans *Le stoïcisme*, p. 40). Cf. aussi *Politique*, 277 d.

(4) ARISTOTE, *De Anima*, III, 3, 427 b 17-19 : τοῦτο... τὸ πάθος ἐφ' ἡμῶν ἐστίν, ὅταν βουλώμεθα. Cf. H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, 556 a 48.

(5) EPICTÈTE, II, 14, 28. On trouve chez Epictète bien d'autres emplois de *pathos* ou *πάσχειν* dans un sens présupposant une activité de la pensée (cf. p. ex. I, 29, 7).

de Chrysippe, selon qui l'empreinte est une *modification* (*alloiōsis*, *hétéroïōsis*) de l'*hégémonikon* (1), c'est-à-dire une manière d'être, au même titre que l'assentiment ou la tendance (2).

Chrysippe compare cette modification à un son et prétend expliquer par là comment plusieurs représentations peuvent coexister. L'*hégémonikon* qui a diverses représentations simultanées « éprouve une modification » (*πέλσεται*) semblable à celle de l'air qui retentit (litt. *possède*, *ἵσχει*) simultanément de divers sons (3). On se souviendra que dans la physique stoïcienne l'air est un élément actif, on notera aussi que le verbe *ischein* a un sens fortement actif. La comparaison de Chrysippe confère donc à la représentation un caractère actif, que ne marquait pas la comparaison de Cléanthe.

Plus nette encore une indication d'Aétius déclarant que l'*hégémonikon* est « ce qui fait » (*τὸ ποιοῦν*) les représentations, les assentiments, les sensations et les tendances (4).

Selon ce passage, la sensation elle-même impliquerait une activité de l'*hégémonikon*. Un aperçu de la théorie stoïcienne de la sensation va nous permettre de comprendre ce point (5).

D'après cette théorie, à chacun des cinq sens correspond un souffle (*pneuma*) allant de l'*hégémonikon* à l'organe sensoriel. Pour que la sensation puisse se produire, il faut que ce *pneuma* ait une certaine tension (*tonos*).

C'est dans le cas de la sensation visuelle que le rôle de cette tension apparaît le mieux. Le *pneuma* visuel qui s'étend de

(1) SEXTUS EMP., *ibid.*, VII, 228-231 (*SVF*, II, 56). Cf. aussi DIOCLÈS, *ap.* DIOG. LAËRCE, VII, 50 (*SVF*, II, 55).

(2) « Lorsque nous regardons quelque chose, nous disposons notre vue d'une certaine manière (*διατιθέμεθα πῶς τὴν ὄψιν*) », dit ANTIOCHUS, en conformité avec l'enseignement stoïcien, *ap.* SEXTUS EMP., *ibid.*, VII, 162 (*SVF*, II, 63). Sur l'identification de l'ἐτεροίωσις à un πῶς ἔχον, cf. M. POHLLENZ, *Zenon und Chrysipp*, pp. 9-11 ; *Die Stoa*, I, p. 61.

(3) SEXTUS EMP., *ibid.*, VII, 231 (*SVF*, II, 56) : ὥσπερ γὰρ ὁ ἀήρ... πολλὰς ἵσχει καὶ τὰς ἐτεροίωσεις, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ποικίλως φαντασιούμενον ἀνάλογον τι τοῦτῳ πέλσεται.

L. STÉIN (*op. cit.*, p. 123, n. 241 ; p. 159, n. 316) voudrait remplacer *πέλσεται* par *ποιήσεται*, qui figure dans l'édition princeps de 1621 et serait selon lui le texte des manuscrits. Mais il semble avoir mal lu l'apparat de Fabricius qui, dans son édition de 1718, donne *πέλσεται* comme la véritable leçon des manuscrits, suivi par tous les éditeurs modernes. Si l'on ne restreint pas indûment l'acception de *πάσχειν* à des états de pure passivité, le texte généralement admis ne nécessite aucune correction. Contrairement à Ad. BONHÖFFER (I, p. 150), nous pensons que *φαντασιούμενον* n'est pas un passif, mais un moyen.

(4) AÉTIUS, *Plac.*, IV, 21 (*SVF*, II, 836).

(5) Le mot *aisthēsis* revêt de nombreuses significations (cf. *SVF*, II, 71, et les analyses d'Ad. BONHÖFFER, I, pp. 122-125). On n'entendra ici que la *sensation* au sens étroit, c'est-à-dire la modification interne directement liée à la présence de l'objet sensible.

l'*hégémonikon* à la pupille frappe en raison de sa tension l'air extérieur et y provoque ainsi la formation d'un *pneuma* en forme de cône, sous tension lui aussi, qui se dirige de la pupille vers l'objet sensible. Ayant reçu l'empreinte de l'objet, ce cône d'air touche la rétine comme un bâton, causant ainsi dans le *pneuma* visuel une modification dont l'*hégémonikon* doit ensuite prendre conscience (1). La sensation visuelle résulte donc de la mise en rapport de deux activités à la fois opposées et concourantes, l'une d'origine externe, l'autre d'origine interne. Mais, chose remarquable, c'est l'activité du sujet qui déclenche le processus (2) : le choc initial n'est pas d'origine externe, il est l'œuvre du *pneuma* interne et, comme ce *pneuma* prend naissance dans l'*hégémonikon*, on peut dire que « la vue procède de l'*hégémonikon* » (3).

D'autres indications nous confirmeront dans l'idée que la sensation a un caractère actif :

Selon Chrysippe, l'*hégémonikon* siège dans le cœur comme une araignée au centre de sa toile et « tient » l'origine des souffles aboutissant aux organes sensoriels (4). Une autre image bien connue assimile ces souffles aux bras d'un poulpe (5). Ces comparaisons n'ont pas seulement pour objet de rendre sensible à l'imagination la position centrale de l'*hégémonikon*. Elles veulent probablement suggérer davantage. L'araignée se tient à l'affût au milieu de sa toile, exerçant une tension constante sur les fils ; le poulpe dirige ses bras vers tel ou tel objet, les étend ou les ramène à lui selon les circonstances. Comparer l'*hégémonikon* à ces animaux, n'est-ce pas laisser entendre qu'il

(1) Cf. AÉTIUS, *Plac.*, IV, 15, 3 (SVF, II, 866) ; ALEX. APHR., *De Anima libri mant.*, p. 130, 14 ss. Bruns (SVF, II, 864) ; DIOG. LAËRCE, VII, 157 (SVF, II, 867).

(2) Ce point a été remarquablement mis en lumière par R. MONDOLFO, dans un développement tendant à montrer que pour les stoiciens toute connaissance mobilise l'activité et la volonté du sujet (*La comprensione del soggetto umano...*, pp. 199-205).

(3) ALEX. APHR., *loc. cit.*, l. 27 : τῆς δψεως ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ γινομένης. E. ELORDUY (*op. cit.*, pp. 40-42) et J. ROHMER, L'intentionnalité des sensations chez saint Augustin (*Augustinus Magister*, I, Paris, 1954, pp. 490-498) montrent que la théorie stoïcienne de la sensation inspire la théorie augustinienne, qui met aussi l'accent sur l'activité du sujet. L'explication stoïcienne de la vision, l'explication platonicienne (*Timée*, 45 b - 46 c) et l'explication augustinienne (*De Gen. ad litt.*, IV, 34, 54 ; XII, 16, 32 ; *De Trin.*, IX, 3, 3) considèrent toutes trois la vision comme un processus actif (cf. l'article de H. G. INGENKAMP, Zur stoischen Lehre vom Sehen, *Rhein. Mus.*, 114, 1971, pp. 240-246).

(4) CHALCIDIDIUS, *Ad Timaeum*, 220 (SVF, II, 879). Selon un scoliaste, la comparaison de l'âme avec une araignée au milieu de sa toile se trouvait déjà chez HÉRACLITE (B, 67 a Diels-Kranz).

(5) AÉTIUS, *Plac.*, IV, 21 (SVF, II, 836).

peut dans une certaine mesure régler la tension des souffles qui émanent de lui (1) ?

Or la qualité de la sensation, sa précision et sa fidélité dépendent du degré de tension (2). Admettre que cette tension peut être pour une part déterminée par l'*hégémonikon* lui-même, c'est conférer à celui-ci un rôle actif dans le processus aboutissant à la sensation. C'est parce qu'ils reconnaissent cette activité que les stoïciens peuvent comparer les sens à des messagers que l'âme, tel un roi, envoie aux nouvelles (3).

Malgré leur origine sensible, les représentations ne se réduisent pas à de pures sensations. Elles impliquent une élaboration complexe, au cours de laquelle l'*hégémonikon* ne cesse de se montrer actif.

Cette activité comporte en premier lieu une « délibération intérieure », que Chrysippe définit comme un mouvement intérieur de la raison et qui a pour tâche propre de « comprendre l'affection de chacun des sens, d'inférer de leurs messages quel est l'objet, de l'accueillir quand il est présent, mais aussi de s'en souvenir quand il est absent et de prévoir de même son apparition future » (4).

Poussant plus loin l'élaboration des données sensibles, la pensée forme ensuite des notions (*ennoiai*). Celles-ci résultent tout d'abord d'une activité spontanée — ce sont les « prénotions » (*prolēpseis*) — puis d'une étude réfléchie (δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας) (5). C'est probablement à cette genèse active des notions qu'Épictète songe lorsqu'il loue la Providence d'avoir donné à l'homme « une constitution mentale (διανοίας κατασκευή) qui ne permet pas seulement, quand nous rencontrons les objets sensibles, d'en recevoir l'empreinte, mais aussi de faire un choix parmi eux, de soustraire et d'ajouter,

(1) L'état de tension s'exprime le plus souvent par le verbe *teinein* pris intransitivement ou passivement (le *pneuma* « se tend », « est tendu »), mais un passage de PHILON dit que l'*hégémonikon* « tend » le *pneuma* (*De fuga et invent.*, 182 = *SVF*, II, 861). Cf. aussi SEXTUS EMP., *Adv. Math.*, VII, 258 : πᾶς ἀνθρώπος... ἐντείνει γὰρ τὴν ὄψιν, ainsi que CICÉRON, *Acad. Pr.*, II, 10, 30 (cité plus bas, p. 47).

(2) CHALCIDIUS, *Ad Timaeum*, 237 (*SVF*, II, 863).

(3) Id., *ibid.*, 220 (*SVF*, II, 879). Cf. aussi ÉPICTÈTE, II, 23, 3. Selon GALIEN, *De sympt. causis*, I, 8, p. 139 K. (*SVF*, II, 855), l'*hégémonikon* envoie le *pneuma* « comme à partir d'une source ».

(4) CHALCIDIUS, *ibid.*, 220 : *Intimae vero deliberationis et considerationis proprium cuiusque sensus intelligere passionem et ex iis quae nuntiant colligere quid sit illud, et praesens quidem accipere, absentis autem meminisse, futurum item providere. Definit idem (scil. Chrysippus) intimam mentis deliberationem sic : intimus est motus animae vis rationabilis.*

(5) AËTIUS, *Plac.*, IV, 11 (*SVF*, II, 83).

de combiner tels éléments à tels autres... et de passer des uns à d'autres qui s'y rattachent de quelque manière » (1).

Le caractère actif de la représentation culmine avec la représentation des « exprimables » incorporels (2). C'est en exerçant une activité mimétique que la pensée se les représente : de même qu'un élève imite à distance les mouvements exécutés par le pédotribe ou le maître d'armes, de même la pensée se représente ces incorporels non pas *sous l'effet de* (ὕπό) la chose, mais à l'occasion de (ἐπὶ) celle-ci, en cherchant à s'y conformer activement (3).

Il est temps de conclure ce développement sur la représentation et d'en dégager brièvement la signification pour notre propos.

Bien que la représentation soit souvent qualifiée de *pathos* ou affection, elle n'est pas une modification purement passive, mais implique toujours une activité. Chaque fois qu'il se représente quelque chose, l'hégémonikon se transforme activement lui-même. Qu'il saisisse les choses par un acte de « compréhension » véritable ou qu'il succombe à l'erreur, c'est lui-même qui est l'auteur de sa propre modification, c'est lui qui est cause de sa connaissance ou de son ignorance (4).

Dès lors s'évanouit l'antinomie entre l'idée d'un assentiment librement donné à la représentation et celle d'un assentiment qui en découlerait nécessairement. Les deux conceptions ne s'opposent véritablement que dans l'hypothèse où la représentation serait un état purement passif, entièrement déterminé par l'objet sensible, c'est-à-dire en fin de compte par le Destin qui fixe la nature et les conditions d'apparition de cet objet. Au contraire, dès l'instant où la représentation est caractérisée comme un acte, les conceptions en présence s'accordent pour

(1) EPICTÈTE, I, 6, 10. On trouvera une énumération plus technique des diverses opérations présidant à l'élaboration des notions chez Dioclès, *ap. DIOG. LAËRCE*, VII, 52 (SVF, II, 87).

(2) M. POHLENZ considère que les notions générales sont elles-mêmes des incorporels (*Die Stoa*, I, p. 65). Mais DIOCLÈS, *ap. DIOG. LAËRCE*, VII, 51 (SVF, II, 61) distingue la représentation des « incorporels » et celle des « autres choses saisies par la raison ». Cette distinction pourrait s'expliquer si l'on admet, avec E. BRÉHIER (*La théorie des incorporels...*, p. 18), que les notions sont « issues et composées de traces réelles que les corps sensibles laissent dans la partie hégémonique de l'âme ».

(3) SEXTUS EMP., *Adv. Math.*, VIII, 409 (SVF, II, 85).

(4) Cf. PLUTARQUE, *ap. OLYMPIODORE*, *In Plat. Phaedon*, p. 124, 20 Finckh (SVF, II, 846) : « Ὅτι οὐχ ἡ ψυχὴ τρέπει ἑαυτὴν εἰς τὴν τῶν πραγμάτων κατάληψιν καὶ ἀπάτην κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς πῶς γὰρ αἰτία αὐτῇ γνώσεως ἢ ψυχῇ καὶ ἀγνοίας, μήπω αὐτὰς ἔχουσα ἀρχήν. On rapprochera de l'emploi du verbe *trépein* le substantif *tropé*, qui désigne souvent les manières d'être de l'hégémonikon. Cf. plus haut. pp. 27 et 29.

l'essentiel, à savoir l'affirmation de l'autonomie du sujet face au monde extérieur.

Quant à la divergence qui nous avait tout d'abord arrêtés, elle s'explique vraisemblablement par une accentuation du monisme psychologique sous l'influence de Chrysippe (1).

Pour Zénon, l'assentiment est nettement séparé de la représentation et jouit pour cette raison d'une véritable indépendance : c'est dans l'assentiment que la liberté de l'*hégémonikon* se manifeste. Pour Chrysippe, les deux actes que Zénon avait distingués s'intègrent au point de ne plus constituer que deux moments d'un acte unique. La représentation est si intimement liée à l'assentiment qu'elle le comprend pour ainsi dire en elle comme son complément nécessaire (2). Mais, malgré les apparences, cette conception n'a pas pour effet de soumettre le sujet connaissant à un déterminisme extérieur. Il dépend en effet de l'*hégémonikon* de se montrer prudent et perspicace au cours de la représentation, afin de se mettre par là en état de donner son assentiment à bon escient. En définitive, c'est dans l'activité cognitive, considérée comme une totalité où représentation et assentiment ne se séparent pas, qu'il manifeste sa liberté, comme un pouvoir de « faire que tout événement lui apparaisse tel qu'il le veut » (3).

4. CONNAISSANCE ET TENSION DE L'ÂME

Selon certaines sources, les stoïciens distinguent trois connaissances de valeur différente : l'*opinion*, définie comme un « assen-

(1) M. POHLENZ a fort bien dégagé ce point (cf. *Zenon und Chrysipp*, pp. 9-15).

(2) Selon PORPHYRE, ap. STOBÉE, I, p. 349, 25 W. : « La représentation sensible est un assentiment ou sensation » (αἰσθητικὴ γὰρ φαντασία συγκατάθεσις ἐστὶν ἢ αἰσθησις...). Ad. BONHÖFFER (I, p. 124) considère que la représentation sensible est ici une représentation compréhensive et que ce passage affirme l'identité de cette représentation et de l'assentiment, appelé aussi sensation, en un sens large. Etant donné la liaison étroite qui, selon Chrysippe, unit la représentation à l'assentiment, cette interprétation nous paraît satisfaisante. Tel n'est sans doute pas l'avis de H. von ARNIM, qui corrige ce passage (SVF, II, 74) de façon à marquer une distinction entre la représentation et l'assentiment : « La sensation est un assentiment à une représentation sensible » (αἰσθητικὴ γὰρ φαντασία συγκατάθεσις ἐστὶν ἢ αἰσθησις).

(3) MARC-AURÈLE, VI, 8 (cf. plus loin, p. 127). A propos de la représentation fautive, Ad. BONHÖFFER (I, p. 177) déclare : « Der eigentliche Grund, die causa efficiens der Zustimmung ist dann freilich nicht die φαντασία, sondern die διάνοια. » Puis il ajoute qu'il en est de même dans le cas de la représentation compréhensive, ce qui lui permet d'affirmer finalement : « Insofern ist also der Mensch (...) in der συγκατάθεσις frei, weil er seine διάνοια so ziehen und bilden kann, dass sie nur κατὰ φύσιν (...) zustimmt. » Nous sommes du même avis.

timent faible et faux », la *compréhension*, qui présente la marque distinctive du vrai, la *science*, « compréhension sûre et solide, qu'aucune raison ne peut modifier » (1).

Cette classification considère à la fois la vérité de la connaissance et sa force. Du premier point de vue on devrait, semble-t-il, distinguer simplement la vérité et l'erreur. C'est le recours à l'idée de force qui conduit à une répartition en trois groupes : une connaissance « faible », déclarée en même temps fausse ; deux connaissances vraies, dont l'une, la science, présente une solidité inébranlable (2) qui paraît manquer à l'autre.

Du premier point de vue, c'est la conformité à l'objet qui fonde la valeur de la connaissance ; du second point de vue, c'est la force de l'adhésion subjective qui est déterminante. Mais, loin de s'opposer, ces deux facteurs s'intègrent intimement : il n'y a pas de science sans adhésion forte.

Nul texte ne marque mieux l'importance capitale du facteur subjectif que les lignes de Cicéron montrant comment, pour Zénon, le passage de la simple représentation à la science est comparable à la fermeture progressive de la main :

« Montrant sa main ouverte, les doigts étendus, « telle est la représentation », disait-il. Puis, ayant replié légèrement les doigts, « tel est l'assentiment ». Puis, lorsqu'il avait tout à fait fermé la main et serré le poing, il disait que c'était la compréhension (...) Enfin de sa main gauche qu'il approchait il serrait étroitement et fortement son poing droit : telle était, selon lui, la science, que personne ne possède, sauf le sage » (3).

Que l'on classe les connaissances selon leur valeur de vérité ou que l'on distingue les diverses phases du processus cognitif, on découvre donc au cœur de la connaissance un facteur subjectif d'ordre dynamique, une *force* (4).

(1) Cette classification se trouve chez SEXTUS EMP., *ibid.*, VII, 151 (SVF, II, 90) et CICÉRON, *Acad. Post.*, I, 11, 41-42 (SVF, I, 60). On notera la définition de l'opinion : δόξαν δὲ τὴν ἀσθενῆ καὶ ψευδῇ συγκατάθεσιν (*imbecilla et cum falso incognitoque communis*), et celle de la science : ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν (*si ita erat comprehensum, ut convelli ratione non posset*). Une classification donnée par STOBÉE, II, p. 111, 20 W. (SVF, III, 548) définit l'ignorance comme un « assentiment inconstant (μεταπτωτική) et faible », puis distingue deux sortes d'opinions : « l'assentiment à une représentation non compréhensive » et le « jugement faible » (ὀπλόησις ἀσθενής).

(2) La science est souvent caractérisée par l'adjectif ἀμετάπτωτος (qui ne peut tomber, inébranlable). Cf. p. ex. STOBÉE, II, p. 74, 2 et p. 112, 13 W. (SVF, III, 112 et 548). CICÉRON, *Acad. Pr.*, II, 8, 23 (SVF, II, 117) la qualifie de *stabilis et immutabilis*.

(3) CICÉRON, *Acad. Pr.*, II, 47, 145 (SVF, I, 66).

(4) Ce point est bien marqué par Ed. ZELLER, *op. cit.*, p. 82.

La représentation compréhensive possède, nous le savons, le privilège d'être « telle qu'elle ne pourrait venir d'un objet non existant ». Il ressort de la polémique antistoïcienne de Carnéade que ce privilège repose sur la présence, dans cette représentation, d'une « marque propre » où « l'évidence » se joint à « l'intensité » (1). On retrouve ici les deux facteurs dont il vient d'être question et l'on voit maintenant la nature du second : il s'agit de la tension ou *tonos*. C'est en raison du choc produit par la tension que la représentation compréhensive a la propriété de « frapper » l'esprit (2).

Nous avons déjà relevé plus haut que la sensation est tout entière fondée sur l'action du *tonos* (3). Un des exposés doxographiques dont nous disposons affirme que cette action s'exerce aussi dans le jugement (4), donc, ajouterons-nous, dans la compréhension. Le même exposé institue un rapport étroit entre le *tonos* et la science. En effet, parmi les définitions de la science, il mentionne celle-ci : « Une disposition permettant de recevoir les représentations sans être ébranlé par aucune raison, disposition qui, selon les stoïciens, réside dans la tension et la puissance » (5).

Tout acte cognitif mobilise donc le *tonos* (6). Procédant d'une tension immanente à l'âme, il est *attention*. Dans une doctrine qui lie d'une façon indissoluble connaissance et tension, tout degré de tension est en effet un degré d'attention. Dire que l'esprit « dispose par nature d'une force qu'il tend vers les objets » (7), c'est lui reconnaître aussi bien une certaine tension qu'une certaine capacité d'attention.

On peut maintenant l'affirmer, c'est le *tonos* qui donne à la connaissance vraie sa force inébranlable. De même que,

(1) SEXTUS EMP., *ibid.*, VII, 408 : τὸ ἐναργὲς καὶ ἔντονον ἰδίωμα.

(2) *Id.*, *ibid.*, 403 : la représentation compréhensive est πληκτική. Ce caractère « frappant » doit être mis en rapport avec l'idée que le *tonos* est le « choc du feu » (cf. plus loin, p. 92).

(3) Cf. plus haut, pp. 41-43.

(4) STOBÆE, II, p. 62, 24 W. (SVF, III, 278) : ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχύς τόνοσ ἐστὶν βιανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν ἢ μὴ.

(5) *Id.*, *ibid.*, p. 74, 2 W. (SVF, III, 112) : ἔξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἣν τινὰ φασὶν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κείσθαι. La première partie de cette définition se retrouve à peu de chose près chez DIOG. LAËRTCE, VII, 47 et 165 (SVF, II, 130 ; I, 411).

(6) F. RAVAISSON avait bien vu ce point. Dans son *Essai sur la métaphysique d'Aristote* (II, pp. 126-135) et son *Mémoire sur le stoïcisme* (pp. 24, 31-40), il cherche à montrer que toute la théorie stoïcienne de la connaissance se fonde sur l'idée de tension.

(7) CICÉRON, *Acad. Pr.*, II, 10, 30 : *Mens (...) naturalem vim habet, quam intendit ad ea quibus movetur.*

selon la physique des stoïciens, la solidité d'un corps n'est pas simple inertie, mais effet dynamique du *tonos* qui lui est immanent (1), de même, selon leur gnoséologie, la connaissance vraie doit sa « solidité » à l'action du *tonos* immanent à l'âme. Ce n'est pas recourir à des métaphores que de caractériser cette connaissance par sa solidité ou parler de sa force : si divers que soient les domaines de la réalité où elle s'exerce, la tension fonde des qualités analogues, et cette analogie autorise l'identité de dénomination (2).

La tension se manifeste également dans la plupart des vertus dialectiques requises pour le bon usage de nos fonctions cognitives. Selon Diogène Laërce (3), ces vertus sont l'« absence de précipitation » (ἀπροπτωσία), l'« absence de légèreté » (ἀνεικαίωτης), la propriété d'être à l'abri de toute réfutation (ἀνελεγχία), l'« absence de frivolité » (ἀματαιώτης). Malgré leur désignation négative, ces vertus sont l'objet de définitions positives, et trois de ces définitions contiennent l'idée de *force*. Ne pas être léger, c'est avoir « une raison forte à l'égard de la vraisemblance, de façon à ne pas lui céder ». Etre à l'abri de la réfutation, c'est avoir de la « force dans le raisonnement, de façon à n'être pas conduit par lui à la thèse opposée » (à celle qui a été reconnue vraie). Quant à l'absence de précipitation, Diogène Laërce la définit comme la « science de donner ou non son assentiment quand il le faut », et un fragment stoïcien figurant dans un papyrus d'Herculanum nous apprend que cette vertu est également une force : « Celui qui ne succombe pas à la précipitation doit (...) être fort dans ses représentations, de façon à n'être pas entraîné par des représentations non compréhensives, et maîtriser ses assentiments (...) » (4). Seule la définition de l'absence de frivolité, qui est d'après Diogène Laërce une « disposition à rapporter les représentations à la droite raison », ne contient aucune référence explicite à l'idée de force, mais

(1) D'après PLUTARQUE, *De primo frigido*, 2, 946 c (SVF, II, 407), la « solidité » (τὸ βέβαιον) des corps froids est un effet du *tonos*.

(2) Sur le rôle de l'analogie dans le stoïcisme, cf. plus bas, p. 62.

(3) DIOG. LAËRCE, VII, 46-47 (SVF, II, 130).

(4) *Pap. Herc.*, 1020, col. IV (SVF, II, 131, p. 40, 12) : Δεῖ γὰρ τὸν ἀπροπτωτον ... ἰσχύειν ἐν ταῖς φαντασίαις, ὥστε μὴ ἔλκεσθαι ἀπὸ φαντασιῶν ἀκαταλήπτων καὶ κρατεῖν τῶν συγκαταθέσεων... (Texte rétabli par H. von ARNIM. La suite est trop mutilée pour permettre une reconstitution.)

On ne peut manquer de rapprocher cette vertu stoïcienne de la résolution cartésienne « d'éviter soigneusement la précipitation », qui est l'une des conditions requises pour la mise en pratique de la première règle de la méthode : « Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle » (*Discours de la méthode*, II^e partie).

il serait facile de montrer que toute conformité à la raison suppose une forte tension.

C'est de ces vertus intellectuelles que procède la constance avec laquelle le sage affirme le vrai (1), cette constance qui est l'une des marques essentielles de sa suprématie et lui confère l'infailibilité. Là où ces vertus font défaut, parce que la tension est insuffisante, il n'y a pas constance, mais tout au plus obstination. Au lieu de manifester sa force par un attachement inébranlable au vrai, l'âme s'entête alors dans l'erreur par faiblesse (2). Comme le déclare Epictète dans une diatribe à l'adresse de ceux qui font preuve d'un tel entêtement, « montrer la vigueur d'un frénétique, (...) ce n'est pas de la vigueur, mais du manque de vigueur » (3).

(1) CICÉRON, *Tusc.*, IV, 37, 80 (cité plus bas, p. 95).

(2) DESCARTES oppose pareillement la vigueur constituant la vertu et l'opiniâtreté (*A Christine de Suède*, 20 nov. 1647).

(3) EPICTETE, *Diss.*, II, 15, 3 : τοῦτο οὐκ εἰσὶ τόνοι, ἀλλ' ἀτονία. Plus loin (8-9), Epictète semble considérer la force et la solidité comme des dispositions qui doivent s'ajouter au jugement, une fois qu'il a été examiné et reconnu vrai. Nous pensons que les anciens stoïciens lient d'une façon beaucoup plus étroite l'idée de force et celle de vérité ou d'évidence, et qu'ils affirment l'immanence de la force à la connaissance vraie.

CONNAISSANCE ET TENDANCE

Pour tous les stoïciens, la connaissance précède et conditionne l'action. En termes plus précis, l'exercice de la tendance — sans lequel il n'y aurait pas d'action — suppose que la pensée a donné son assentiment à une représentation :

« Il n'y a pas d'action ni de tendance sans assentiment, mais c'est une fiction et une vaine hypothèse de croire que, une fois survenue la représentation convenable, la tendance entre en mouvement sans qu'on ait cédé et donné son assentiment à cette représentation » (1).

Cette doctrine peut être illustrée par un exemple tiré de Sénèque :

« Supposons que je doive me promener : ce n'est qu'après m'être dit cela et avoir approuvé mon opinion qu'enfin je me promène » (2).

(1) PLUTARQUE, *Stoic. rep.*, 47, 1057 a (SVF, III, 177) : μήτε πράττειν μήτε ὀρμᾶν ἀσυγκαταθέτως, ἀλλὰ πλάσματα λέγειν καὶ κενὰς ὑποθέσεις τοὺς ἀξιοῦντας, οἰκείας φαντασίας γενομένης, εὐθὺς ὀρμᾶν μὴ εἰζάντας μηδὲ συγκαταθεμένους (thèse opposée à celle des académiciens, qui soutiennent que la tendance peut se déployer sans assentiment préalable). Cf. aussi ALEX. APH., *De Fato*, 14, p. 183, 6 Bruns (SVF, II, 980).

(2) SÉNÈQUE, *Ep.*, 113, 18 (SVF, III, 169). Selon le texte, la représentation provoque tout d'abord un élan (*impetus*) et l'assentiment n'intervient qu'en troisième lieu, pour confirmer ce mouvement : *Omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicuius rei irritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum*. On peut mettre ce passage en parallèle avec le début du II^e livre du *De Ira* (cf. plus bas, p. 163) : Sénèque se demande si la représentation de l'offense provoque immédiatement la colère ou si l'esprit doit tout d'abord donner son assentiment à cette représentation. Il défend lui-même l'idée que la colère ne peut se déployer qu'avec l'assentiment de l'esprit : *nobis placet nihil illam (scil. iram) per se audere sed animo adprobante* (II, 1, 4). Mais il admet l'existence d'un « premier mouvement involontaire, sorte de préparation et de menace de la passion » (II, 4, 1). Ce mouvement succède immédiatement à la représentation de l'offense. Avec E. HOLLER (*Seneca und die Seelenteilungslehre...*, p. 22), on peut admettre que l'*impetus* mentionné dans la *Lettre* 113 n'est autre que

Mobilisée par l'assentiment, la tendance semble, dans cette conception, dépourvue de toute autonomie, et son exercice paraît se réduire au rôle de simple épiphénomène de la connaissance.

Mais, d'un autre point de vue, la tendance conditionne la connaissance (1). En effet, l'assentiment n'est pas une simple sanction que la pensée apporterait à la représentation, mais une réponse à un appel émanant de la tendance : c'est parce que nous inclinons naturellement à l'utile ou au bien, et répugnons à leurs contraires, que nous donnons notre assentiment à la représentation de l'utile ou du bien. Vu sous cet angle, l'assentiment est au service de la tendance, qui exprime directement la spontanéité originelle de notre nature et fournit au jugement les normes nécessaires à son exercice (2). D'une façon semblable, Spinoza affirme que « nous ne faisons effort vers aucune chose (...) parce que nous la jugeons bonne, mais qu'au contraire nous la jugeons bonne parce que nous faisons effort vers elle (...) » (3).

L'idée d'un conditionnement de la connaissance par la tendance se vérifie même dans le cas de la connaissance purement théorique. Tout comme la prise de position pratique à l'égard de l'utile ou du bien, la connaissance théorique répond en effet à une exigence de la nature humaine.

Nous montrerons plus loin comment le stoïcisme fait dériver la moralité d'une tendance primordiale présente chez tous les êtres animés, l'*oikeiôsis* ou appropriation de chacun à son être propre. Chez l'homme, dont le propre est la raison, cette tendance se spécifie en quatre inclinations, présidant à quatre vertus fondamentales : la justice, le courage et la tempérance,

ce mouvement involontaire, condamné à rester inopérant s'il n'est sanctionné par un assentiment. Ce mouvement involontaire est également décrit par EPICTÈTE, *ap. AULU-GELLE*, XIX, 1, 17 (fr. 9 Schenkl). L'idée d'un *impetus* précédant l'assentiment ne paraît donc pas signifier un abandon ou un renversement de l'ordre habituellement adopté : représentation, assentiment, tendance.

(1) L'idée que la tendance conditionne l'assentiment apparaît nettement dans un passage du *De Fato* de CICÉRON (17, 40 = *SVF*, II, 974), où l'on voit un adversaire du fatalisme stoïcien raisonner ainsi : « Si tout est fatal, tout est l'effet d'une cause antérieure ; et si la tendance est un effet, également ce qui suit la tendance, donc les assentiments aussi... » Selon une conjecture de H. von Arnim, cet argument proviendrait d'Arcésilas. Quoi qu'il en soit, il prend pour accordée l'idée que l'assentiment suit la tendance. Cf. aussi PORPHYRE, *ap. STOBÉE*, I, p. 342, 26 W. (*SVF*, II, 74) : τῆς συγκαταθέσεως καθ' ὁρμὴν οὐσης.

(2) Cf. J. MOREAU, *Epictète*, p. 26 : « C'est la tendance qui, en présence d'un objet accordé à la nature de l'être vivant (...), s'exprime par un jugement de valeur. »

(3) SPINOZA, *Eth.*, III, prop. 9, scolie.

qui ont une fonction pratique ; la sagesse, qui procède de l'inclination « théorétique » au vrai (1).

Sans retracer ici la genèse de toutes ces vertus à partir de l'*oikeiôsis*, citons le développement où Cicéron rattache à cette tendance primordiale l'inclination au vrai :

« (...) Dès sa naissance (car c'est par là qu'il faut commencer), l'animal est approprié et confié à lui-même (*sibi conciliari et commendari*). De la sorte il est enclin à se conserver et à aimer sa propre constitution ainsi que tout ce qui peut la conserver ; au contraire il répugne (*alienari*) à l'anéantissement et à tout ce qui pourrait y conduire. La preuve que les stoïciens en donnent, c'est que les petits, avant toute expérience du plaisir ou de la douleur, recherchent ce qui leur est salubre et s'écartent de ce qui leur est nuisible (...) »

Après avoir développé cette thèse, l'exposé aborde sans aucune transition le cas de l'inclination au vrai :

« Quant aux connaissances (...), nous estimons qu'elles doivent être acquises pour elles-mêmes, parce qu'elles ont en elles quelque chose qui embrasse pour ainsi dire et contient la vérité. On peut s'en rendre compte chez les petits enfants : nous les voyons ravis d'avoir découvert par eux-mêmes quelque chose en raisonnant, même si cela ne leur est d'aucune utilité (...) En revanche, selon les stoïciens, nous répugnons (*alienatos esse*) davantage à l'assentiment faux qu'à toutes les autres choses contraires à la nature » (2).

Il serait difficile de montrer plus clairement que l'inclination au vrai doit être considérée comme une tendance naturelle, comme l'une des formes que prend chez l'homme l'*oikeiôsis*. Le verbe *alienari* (= ἀλλοτριουῖσθαι, antonyme d'οἰκειουῖσθαι) désigne à la fois la répugnance à l'égard de l'objet nuisible et l'aversion à l'égard du faux : l'objet nuisible et l'erreur sont également *étrangers* à notre nature. C'est ce que souligne l'argumentation, qui se fonde sur l'observation des êtres les plus proches de la nature, les petits des animaux et les enfants (appelés les uns et les autres *parvi*).

(1) L'expression « tendance théorétique » n'est pas attestée, mais elle est suggérée par la mention, chez STOBÉE, II, p. 88, I W. (SVF, III, 171), de « tendances pratiques », qui semblent ne constituer qu'une partie de l'ensemble des tendances.

(2) CICÉRON, *Fin.*, III, 5, 16-18 (SVF, III, 182 et 189). Le caractère naturel de l'inclination au vrai ressort également d'autres textes où Cicéron rattache les quatre vertus fondamentales aux inclinations dérivant de l'*oikeiôsis* : la critique de la morale épicurienne faite du point de vue stoïcien (*Fin.*, II, 14, 45-47), l'exposé de la morale de Panétius (*Off.*, I, 4, 11-14).

Le conditionnement de la connaissance par la tendance n'a pas toujours été suffisamment marqué. Il n'y a rien d'étonnant à cela. En effet, étant donné l'accord fondamental entre notre nature humaine et la nature cosmique, toutes deux dirigées par le *logos*, le but que doit viser la tendance n'est autre que la vie conforme à la nature. Par conséquent la fin répondant aux aspirations de la tendance est définie par une norme objective, immanente à la réalité. L'homme qui vise cette fin donne en définitive son assentiment à la réalité et peut considérer que son jugement n'est conditionné par aucun facteur subjectif. En d'autres termes, la réponse de l'assentiment à l'appel émanant de la tendance se confond avec une sanction donnée à la réalité objective, perçue sous forme d'une norme s'imposant à la conduite.

Pour saisir plus clairement les rapports complexes liant la connaissance et la tendance, on serait tenté de distinguer une faculté appétitive antérieure à l'assentiment et les opérations de cette faculté, postérieures à l'assentiment. On pourrait alors dire, en termes blondéliens, que la médiation de l'assentiment permet à la *volonté voulante*, inclination fondamentale déterminant toutes nos aspirations, de se spécifier en *volonté voulue* tendant aux « fins partielles et successives qui s'offrent à nous comme les moyens ou les occasions d'accomplir notre destinée » (1). Mais il serait peu conforme au monisme psychologique des stoïciens, tel que nous l'avons conçu plus haut, de prêter à la tendance une autre réalité que celle de son exercice même (2).

On pourrait aussi, en termes bergsoniens, considérer la tendance comme un effet qui précède sa cause (3). Mais cette façon de voir réduit l'idée d'un conditionnement de la tendance par la connaissance à une pure illusion de rétroactivité, alors que les stoïciens ne contestent jamais qu'elle ne soit en un sens vraie.

Au reste, si une analyse des rapports entre la connaissance

(1) Cf. l'observation de M. BLONDEL, à l'article *Volonté*, in LALANDE, *Vocabulaire... de la philosophie*. C'est à J. MOREAU (*op. cit.*, pp. 35-36) que nous devons l'idée de ce rapprochement avec la pensée blondélienne.

(2) Dans l'appendice à son édition du *De Fato* de CICÉRON (Paris, 1933, pp. 40-41, ad 17, 40), A. YON cherche à montrer que Cicéron distingue l'*adpetitus*, terme abstrait, de l'*adpetitio*, nom d'action : l'*adpetitio* serait le mouvement par lequel l'âme se porte vers un objet, conformément à son *adpetitus*. Mais les passages allégués ne font pas apparaître de différence notable entre les deux termes, et A. Yon convient lui-même que la démarcation n'est pas toujours nette.

(3) Cf. H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates...*, réimpr. de 1940, p. 119.

et la tendance nous conduit à l'idée d'un conditionnement mutuel, c'est probablement au prix d'une erreur de perspective qu'il importe de rectifier maintenant. Le terme même de conditionnement paraît impropre, du fait qu'il implique un rapport de condition à conséquence ou de cause à effet. Or il est douteux que les diverses fonctions de l'*hégémonikon* soient liées par des rapports de ce type-là. Etant les opérations multiples d'une substance unique, ces fonctions ne sont pas subordonnées l'une à l'autre, mais procèdent toutes directement de l'*hégémonikon*, dont elles expriment chacune la nature rationnelle. Ce n'est que par abstraction qu'on les sépare l'une de l'autre. En fait, toute conduite humaine se présente comme un processus, ou mieux comme un acte unique, où l'*hégémonikon* exerce tour à tour les diverses opérations dont il est capable.

La meilleure façon de caractériser le rapport liant l'assentiment et la tendance consisterait peut-être à dire qu'ils sont à la fois *un* et *deux*. *Un* du fait que la tendance aboutit à un effet dont l'idée est déjà enveloppée dans l'assentiment. *Deux* en tant que par l'assentiment l'*hégémonikon* prononce un jugement, tandis que par la tendance il passe à l'action.

Ce double point de vue ressort très nettement du passage suivant :

« Toutes les tendances sont des assentiments, mais les tendances pratiques enveloppent en outre un élément moteur. Dès lors, autres sont les objets des assentiments, autre la visée des tendances. Les assentiments portent sur des propositions, les tendances visent des attributs contenus d'une certaine façon dans les propositions auxquelles sont donnés les assentiments » (1).

Pour comprendre ce texte, il faut préciser la signification du terme *attribut* (*katégoréma*). Pour les stoïciens l'attribut n'est pas une propriété, mais une action s'exprimant par un verbe. Il coïncide avec le fait ou l'événement (2).

Dans ce passage, l'attribut est l'*avantage* subjectif résultant de l'exercice de la tendance. Placés en présence d'un objet qui nous apparaît comme un « bien », nous désirons non pas ce bien,

(1) STOBÉE, II, p. 88, 1 W. (SVF, III, 171) : Πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι, τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν. Ἡδὲ δὲ ἄλλων μὲν εἶναι συγκαταθέσεις, ἐπ' ἄλλο δὲ ὁρμὰς καὶ συγκαταθέσεις μὲν ἀξιωμασί τισιν, ὁρμὰς δὲ ἐπὶ κατηγορήματα, τὰ περιεχόμενά πως ἐν τοῖς ἀξιωμασίν, οἷς συγκαταθέσεις. Cf. aussi ID., p. 97, 23 W. (SVF, III, 91) : κατηγορημάτων... αἱ ὁρμαί.

(2) Les exemples d'attributs donnés par DIOCLÈS, ap. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 64 (SVF, II, 183), sont tous des formes verbales. Cf. E. BRÉHIER, *La théorie des incorporels...*, pp. 11-12.

mais « avoir ce bien ». C'est dans cette possession, qui s'exprime par un verbe et non par un substantif, que réside à proprement parler l'avantage (*ôphélêma*) auquel nous tendons (1).

Cette distinction entre le bien et sa possession ou « avantage » correspond à la distinction que le stoïcisme établit entre les deux adjectifs verbaux de certains verbes marquant la tendance, tels que *boulesthai*, *haireisthai*, etc. : l'adjectif en *-tos* caractérise le bien, l'adjectif en *-téos* l'avantage ou possession du bien (2). C'est ainsi par exemple que la sagesse est un *hairéton*, tandis que la possession de la sagesse, le fait d'être sage est un *hairétéon*.

Malgré les apparences, cette distinction n'est pas artificielle. Elle repose sur l'idée profonde que la fin de toute action est intérieure à l'individu et qu'en poursuivant tel ou tel « bien », celui-ci ne recherche jamais qu'une modification de lui-même. L'opposition entre l'intériorité et l'extériorité qui se marque ici est du même ordre que celle qui s'exprime dans la célèbre distinction entre le *télos* ou fin véritable de l'action, et le *scopos* ou cible proposée à l'action : alors que le *scopos* est extérieur, le *télos* réside dans la visée elle-même (3).

(1) ΣΤΟΒΕΕ, II, p. 97, 19 W. (SVF, III, 91) : <τὰ δ' ὠφελήματα> ... κατηγορήματα ὄντα, παρακείμενα δ' ἀγαθοῖς. CICÉRON, *Fin.*, III, 10, 33 (SVF, III, Diog. Babyl. fr. 40) : *Ego adsentior Diogeni, qui bonum definierit id quod esset natura absolutum. Id autem sequens illud etiam quod prodesset* (ὠφέλημα enim sic appellemus) *motum aut statum esse dixit e natura absoluto.*

(2) ΣΤΟΒΕΕ, II, p. 78, 8 W. (SVF, III, 89) : αἰρετόν μὲν εἶναι <ἀγαθόν> πᾶν, αἰρετέον δὲ ὠφέλημα πᾶν. SÈNÈQUE (*Ep.* 117, 5) « torture » le latin pour exprimer la même distinction et rend *hairéton* par *expetendum*, *hairétéon* par *expetibile*.

(3) Cf. plus bas, p. 78.

TENDANCE ET VOLONTÉ

1. L'INCLINATION RAISONNABLE

Il existe selon les stoïciens des affections bonnes, qui sont le propre du sage uniquement, les εὐπάθειαι. Ces « eupathies » sont des mouvements raisonnables, respectant les normes du *logos*. C'est grâce à elles que l'absence de passions, l'« apathie » du sage n'est pas indifférence totale, et que celui-ci peut agir (1).

Nos sources sont pauvres en données sur ces « eupathies » et leur statut psychologique. Leur lien avec les tendances est cependant manifeste. Si l'on admet que l'extirpation des passions n'est pas une extirpation des tendances comme telles, mais uniquement une répression de l'excès qui fait de celles-ci des passions (2), on pourra penser que les « eupathies » ne sont autres que ces tendances ramenées à la mesure raisonnable. Cette interprétation est confirmée par le fait que l'opposition entre les « eupathies » et les passions est en même temps une correspondance terme à terme : au plaisir répond la joie, au désir le vœu raisonnable, à la crainte la circonspection (3). Seul le chagrin n'a pas de terme correspondant, conséquence logique de la thèse selon laquelle aucun mal ne peut atteindre le sage (4).

Le vœu raisonnable ou *boulêsis* revêt une importance par-

(1) LACTANCE, *Div. Inst.*, VI, 15 (SVF, III, 437). — Les « eupathies » peuvent être rapprochées des affections actives qui, dans la pensée de SPINOZA, s'opposent aux affections passives. De même que le sage stoïcien est mû par des « eupathies » qui ne tombent pas sous le coup de la condamnation générale portée contre les passions, l'homme libre selon Spinoza est mû par des affections actives de joie et de désir, dont le développement indique la puissance de l'âme et non sa faiblesse (*Eth.*, III, prop. 58-59).

(2) Cf. plus loin, pp. 87 ss.

(3) Cf. p. ex. DIOG. LAËRCE, VII, 116 (SVF, III, 431).

(4) CICÉRON, *Tusc.*, IV, 6, 14 (SVF, III, 438).

ticulière pour notre étude. Espèce de la tendance pratique (1), il se définit sommairement comme une *inclination raisonnable* (εὐλογος ὁρεξις) (2).

C'est à Cicéron que nous devons la définition la plus complète de la *boulésis* : « Dès que se présente l'image d'une chose, quelle qu'elle soit, qui paraît bonne, la nature même nous pousse à essayer de l'atteindre. Lorsque cette tendance procède avec *constance* et *sagesse*, les stoïciens l'appellent *boulésis* — quant à nous, nous l'appelons *voluntas*. Ils pensent qu'elle ne se rencontre que chez le sage, et en donnent la définition suivante : la *voluntas* est un désir accompagné de raison » (3).

Avec constance : la *boulésis* implique une stabilité qui ne peut être assurée que par une tension forte et continue de l'âme. Lorsque cette tension diminue, l'âme faiblit et la tendance dégénère en passion.

Avec sagesse : par opposition au désir, qui tend vers un objet faussement considéré comme un bien et n'est qu'une passion condamnable, la *boulésis* aspire à un bien véritable. Elle se fonde en effet sur la connaissance vraie du bien et du mal, qui constitue la vertu de sagesse ou prudence (4).

Ainsi la *boulésis* réalise l'accord intime du savoir et de la tendance au sein d'un *logos* dont l'adhésion à ses propres normes est assurée par une tension suffisante.

Il paraît en outre possible de qualifier la *boulésis* en termes de temporalité. Selon les définitions stoïciennes, le désir vise un bien futur (5). La *boulésis*, réplique positive du désir, doit,

(1) STOBÉE, II, p. 87, 14 W. (SVF, III, 173) : τῆς δὲ πρακτικῆς ὁρμῆς εἶδη πλείονα εἶναι, ἐν οἷς... βούλησιν...

(2) Définition figurant dans les passages de Diog. Laërce et de Stobée qui viennent d'être cités. La notion d'ὁρεξις soulève certaines difficultés. D'après GALIEN, *Hipp. et Plat.*, IV, 2 et 4, pp. 367 et 380 K. (SVF, III, 463-464), Chrysippe la définissait comme une « tendance rationnelle vers ce qui nous réjouit dans la mesure convenable » (ὁρμὴν λογικὴν ἐπὶ τι ὅσον χρεὶ ἡδον), mais il définissait d'autre part l'ἐπιθυμία ou désir comme une ὁρεξις irrationnelle. La première de ces définitions est confirmée par STOBÉE, II, p. 87, 3 W. (SVF, III, 169), la deuxième par DIOG. LAËRCE, VII, 113 (SVF, III, 396). On peut penser, avec M. POHLENZ (*Die Stoa*, II, p. 81), que ce terme pouvait être pris tantôt dans un sens large (inclination, rationnelle ou non), tantôt dans un sens étroit, excluant l'inclination irrationnelle.

(3) CICÉRON, *Tusc.*, IV, 6, 12 (SVF, III, 438) : (...) simul obiecta species est cuiuspiam quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellamus voluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt : voluntas est, quae quid cum ratione desiderat.

(4) STOBÉE, II, p. 59, 4 W. (SVF, III, 262) : φρόνησιν δ' εἶναι... ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων...

(5) Cf. p. ex. CICÉRON, *Tusc.*, IV, 7, 14 (SVF, III, 393) : libido opinio venturi boni.

semble-t-il, se caractériser par le même trait. C'est du moins ce qui ressort de l'exposé des *Tusculanes* : après avoir défini la *boulésis* et le désir comme des visées tendant à l'acquisition d'un bien, Cicéron leur oppose respectivement la joie et le plaisir, caractérisés comme des mouvements accompagnant la présence d'un bien dans lequel « nous sommes » actuellement (1).

Mais l'idée d'un rapport nécessaire entre la *boulésis* et le futur ne se maintient pas rigoureusement tout au long de l'histoire du stoïcisme : lorsque Epictète considère comme la tâche du philosophe d'harmoniser sa *boulésis* avec le cours des événements, il pense plutôt à un accord avec le cours actuel des choses qu'à une visée tendant vers l'avenir (2).

La conception stoïcienne de la *boulésis* dérive manifestement d'Aristote. Celui-ci définit en effet cette tendance à la fois comme un désir rationnel et comme un désir du bien (3). Ce bien est pour lui une fin, autrement dit un bien futur, dont l'acquisition nécessite la mise en jeu préalable de divers moyens (4).

Mais, on l'a vu, alors qu'Aristote reconnaît dans l'âme l'existence de fonctions distinctes par essence, présentes en puissance quand elles ne s'exercent pas en acte, Chrysippe considère les fonctions comme de simples manières d'être momentanées de l'*hégémonikon*, qui est lui-même entièrement rationnel (5). Malgré la similitude de définition, la notion stoïcienne de *boulésis* diffère donc de la notion aristotélicienne. Chez Aristote, la *boulésis*, bien que rationnelle, se rattache à une fonction — le désir — qui se distingue de la raison (6). Il en résulte une difficulté signalée dans le *De Anima* : comment concilier la rationalité de la *boulésis* avec son appartenance au désir, si l'on admet que le désir diffère de la raison par une détermination essentielle (7) ? Aristote lui-même ne résout pas clairement le problème, mais Alexandre d'Aphrodise donne sans doute la solution correcte :

« La *boulésis* est un désir rationnel non pas en ce sens qu'elle serait une activité de l'âme rationnelle, mais en ce sens qu'elle

(1) ID., *ibid.*, IV, 6, 13 (SVF, III, 438).

(2) EPICTÈTE, II, 14, 7. Cf. aussi MARC-AURÈLE, X, 25 : emploi du verbe *boulesthai* pour désigner l'acceptation aussi bien du passé ou du présent que du futur.

(3) ARISTOTE, *Rhét.*, I, 10, 1369 a 2-3 ; cf. aussi *De Anima*, III, 9, 432 b 5. Déjà PLATON, *Banquet*, 205 a, appelle *boulésis* l'amour du bien.

(4) ARISTOTE, *Eth. Nic.*, III, 2, 1111 b 26.

(5) Cf. plus haut, p. 24.

(6) ARISTOTE, *De Anima*, II, 3, 414 b 2.

(7) ID., *ibid.*, III, 9, 432 b 3-7.

est un fruit naissant des activités de cette âme : car, puisque la faculté désirante peut se soumettre à la raison et lui obéir, lorsqu'elle désire effectivement ce que la raison a jugé qu'elle devait désirer, c'est ce désir de la faculté désirante qu'on appelle *boulésis* » (1).

Selon ce texte, l'obéissance du désir à la raison, qui définit la *boulésis*, est manifestement conçue comme un rapport d'extériorité entre deux fonctions distinctes. Au contraire, dans la perspective ouverte par le monisme psychologique des stoïciens, la *boulésis* est elle-même entièrement raison : non pas désir se pliant à la raison, mais raison désirante.

La *boulésis* se subdivise selon les stoïciens en un grand nombre d'espèces. Malheureusement les fragments connus se bornent à donner de sèches nomenclatures, d'aspect très artificiel, et il est aujourd'hui fort difficile de préciser la signification de certains termes.

Un premier classement, mentionné par Andronicus (2), distingue quatre espèces :

L'*eunoia* ou bienveillance, qui vise le bien d'un autre pour lui-même (3).

L'*euméneia*, bienveillance durable.

L'*asposmos* et l'*agapésis*, dont la définition manque. Le premier de ces termes est qualifié simplement par l'adjectif ἀδιάσπατος (ininterrompu). Wachsmuth suppose qu'il faut suppléer *eunoia* : l'*asposmos* serait alors une forme de bienveillance fort proche de l'*euméneia*. Mais l'usage fréquent, chez Marc-Aurèle, du verbe *aspazesthai* pour désigner l'accueil bienveillant des événements imposés par le Destin nous incline à penser que le terme *asposmos* désigne non pas la bienveillance du stoïcien à l'égard de ses semblables, mais le bon vouloir avec lequel il consent aux décrets du Destin (4). Quant à l'*agapésis*, un texte de Clément d'Alexandrie la caractérise comme un « accueil complet » (ἀπόδεξις παντελής) (5). Le voisinage, dans la liste de Clément d'Alexandrie, d'autres termes désignant diverses

(1) ALEX. APHR., *De Anima*, p. 74, 8 Bruns. Cité par R. A. GAUTHIER, dans son *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque* (Louvain-Paris, 1958), II, 1, p. 193.

(2) ANDRONICUS, Περὶ παθῶν, 6, p. 20 Kreuttner (SVF, III, 432).

(3) Définition dérivant d'ARISTOTE, cf. *Eth. Nic.*, VIII, 2, 1155 b 32.

(4) Cf. p. ex. MARC-AURÈLE, III, 4, 4 ; III, 16, 3 ; V, 8, 10.

(5) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, 9, 42 (SVF, III, 292). Même formule dans les *Définitions pseudo-platoniciennes*, 413 b : J. Souilhé traduit « accueil sans réserve ».

formes de bienveillance à l'égard d'autrui indique qu'il s'agit ici d'un empressement à accueillir les autres, plutôt que d'un accueil des événements. Toutefois rien ne permet de dire si le terme avait le même sens dans la classification suivie par Andronicus (1).

Malgré les incertitudes que nous venons de rencontrer, nous pouvons en tout cas affirmer que la *boulésis* ne tend pas uniquement au bien du sujet lui-même, mais aussi à celui de ses semblables. Elle joue donc un rôle important dans la constitution et la permanence de la communauté.

Un second classement, donné par Stobée, est lui-même englobé dans un classement plus général des diverses espèces de la *tendance pratique* (2). C'est ce classement général que nous donnons ici, sans chercher à y retrouver une hiérarchie, car il ne s'agit manifestement pas d'une division logique opérée selon un point de vue unique (3) :

Prothésis ou dessein, « annonce de l'accomplissement ».

Epibolé ou projet, « tendance précédant la tendance ».

Paraskeuè ou préparation, « action précédant l'action ».

Encheirésis ou entreprise, « tendance vers ce qui est déjà à portée de main ».

Boulésis ou « inclination raisonnable ».

Hairésis ou choix, « *boulésis* fondée sur une analogie ».

Prohairésis ou choix préalable, « choix précédant le choix ».

Thélésis ou consentement, « *boulésis* qui agréée » (4).

Certaines des notions ainsi distinguées, la *prothésis*, l'*épibolé* et surtout la *prohairésis* se retrouvent chez Epictète, revêtues

(1) Ad. BONHÖFFER (I, p. 287) rapproche *agapésis* du verbe *agapan* chez Epictète, IV, 4, 45 : « Réjouis-toi du présent et aime (*ἀγάπα*) les choses dont le moment est venu. » Il rapproche également *asposmos* de *aspazesthai*, employé par Epictète pour désigner l'attachement à un jeu (Id., IV, 7, 5). Ces textes pourraient faire penser que ces deux « eupathies » sont des formes d'acceptation des événements. Toutefois Bonhöffer estime que dans ces cas elles devraient être des espèces de la joie et non de la *boulésis*. Aussi les considère-t-il en définitive comme des inclinations bienveillantes à l'égard d'autrui. Cette conclusion n'est pas convaincante, car, comme nous l'avons vu, Epictète applique le terme *boulésis* à l'acceptation des événements.

(2) Stobée, II, p. 87, 16 W. (SVF, III, 173) : Πρόθεσιν μὲν οὖν εἶναι λέγουσι σημείωσιν ἐπιτελέσεως · ἐπιβολὴν δὲ ὁρμὴν πρὸ ὁρμῆς · παρασκευὴν δὲ πρᾶξιν πρὸ πράξεως · ἐγχείρησιν δὲ ὁρμὴν ἐπὶ τινος ἐν χερσὶν ἥδη ὄντος · αἵρεσιν δὲ βούλησιν ἐξ ἀναλογισμοῦ · προαίρεσιν δὲ αἵρεσιν πρὸ αἰρέσεως · βούλησιν δὲ εὐλογον ὄρεσιν · θέλησιν δὲ ἐκούσιον βούλησιν.

(3) Le tableau synoptique imaginé par Ad. DYROFF (*Die Ethik der alten Stoa*, p. 24) ne dissimule pas le manque de cohérence logique de toute cette nomenclature.

(4) En soulignant par l'adjectif *hékousios* que l'action est faite « de plein gré », la définition met l'accent sur l'idée de consentement, propre à *thélein*, par opposition à celle d'initiative personnelle, propre à *boulesthai*.

d'une signification plus riche. D'autres en revanche n'ont pas laissé de traces notables dans les textes stoïciens que nous pouvons lire aujourd'hui.

Ce qui frappe le plus, dans cette énumération aride, c'est que plusieurs des distinctions opérées ont une valeur temporelle. La tendance est suivie au cours de son développement à travers la durée, de l'intention à l'exécution, et les moments les plus marquants de ce développement font l'objet d'une mention spéciale : le projet préalable (*épibolé*), la préparation à l'action (*paraskeuê*), l'annonce du prochain accomplissement (*prothésis*) (1), l'effort touchant déjà au but (*encheirésis*). De même, parmi les espèces de la *boulésis*, le choix (*hairésis*) est précédé d'un choix préliminaire (*prohairésis*).

2. LE CHOIX DU BIEN

A côté des diverses formes de *boulésis* qui ne sont plus guère pour nous que les éléments d'une nomenclature, il en est une qui joue un rôle capital dans la morale stoïcienne : l'*hairésis*, que nous caractériserons en première analyse comme un choix du bien, effectué par la raison.

Déjà Platon employait ce terme pour désigner le « choix du meilleur » (αἰρεσις τοῦ βελτίστου) opéré par l'intelligence, par opposition au fonctionnement mécanique du corps. Dans un passage bien connu du *Phédon* (99 a-b), il soutenait que seul ce choix est à proprement parler la cause de nos actions.

Deux emplois fréquents du verbe *hairein* méritent également de retenir notre attention :

L'expression ὁ λόγος αἰρεῖ, suivie ou non d'un infinitif, se rencontre très fréquemment avec le sens « la raison décide, il semble bon » (2).

L'adjectif verbal *hairétos* qualifie couramment la fin d'une action, en tant que cette fin est jugée bonne, et peut même désigner, sans plus de précision, le bien lui-même (3).

Essayons maintenant d'analyser plus à fond le sens du

(1) Ad. BONHÖFFER (I, p. 258) voit dans la *prothésis* un stade de l'action plus avancé que l'*épibolé* : cette dernière serait sujette à revirement, alors que la première serait une annonce plus certaine de l'action qui va suivre.

(2) Cf. p. ex. HÉRODOTE, I, 132 ; VII, 41. PLATON, *Rép.*, IV, 440 b ; X, 604 c, 607 b. PLUTARQUE, *Virt. mor.*, 3, 441 d (SVF, III, 459). ÉPICTÈTE, I, 29, 28 ; III, 24, 58. MARC-AURÈLE, II, 5, 2 ; X, 32, 2.

(3) ARISTOTE, *Eth. Nic.*, V, 3, 1131 b 23 : τὸ δ' αἰρετὸν ἀγαθόν. ID., *Eth. Eud.*, VII, 2, 1237 a 1 : ἔστι γὰρ αἰρετὸν μὲν τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν. STOBÉE, II, p. 72, 19 W. (SVF, III, 88) : πᾶν μὲν ἀγαθὸν αἰρετὸν εἶναι.

terme *hairésis* chez les stoïciens, en partant de la définition transmise par Stobée et citée plus haut : « l'*hairésis* est une *boulésis* fondée sur une analogie (ἐξ ἀναλογισμοῦ) » (1).

On sait que les stoïciens distinguent, à côté de la connaissance qui saisit l'objet directement dans l'expérience sensible, divers modes de connaissances qui l'appréhendent indirectement, au terme d'opérations mentales s'ajoutant à l'expérience. C'est ce que montre bien Cicéron :

« Les notions des choses se forment dans l'esprit grâce à une connaissance provenant ou de l'expérience, ou de la composition, ou de la ressemblance, ou de la comparaison raisonnée (*aut usu... aut coniunctione aut similitudine aut collatione rationis*). C'est de cette quatrième et dernière façon que se forme la notion du bien : en effet, quand l'esprit, partant des choses qui sont conformes à la nature, s'élève par une comparaison raisonnée (*collatione rationis*), il parvient à la connaissance du bien » (2).

Il ressort d'un rapprochement entre ce texte et l'exposé de Dioclès de Magnésie que l'expression *collatione rationis* correspond au grec *kat' analogian* (3). Le quatrième genre de connaissance mentionné par Cicéron est donc cette connaissance par analogie qui intervient dans la définition de l'*hairésis* : le choix du bien procède d'une connaissance fondée sur une analogie entre les choses conformes à la nature, telles que l'expérience nous les fait saisir, et le bien.

Après Cicéron, Sénèque, admettant que le terme *analogia* a désormais reçu droit de cité à Rome, déclare que selon son école le bien est connu *per analogian* et donne une illustration de la démarche suivie : « On connaissait la santé du corps, on en conclut que l'âme a aussi la sienne. On connaissait la force physique, on en tira l'idée (*collegimus*) qu'il y a aussi une force de l'âme » (4). Manifestement Sénèque reproduit ici l'enseignement de Chrysippe. Dans un texte que nous avons cité précédemment, celui-ci affirme en effet la possibilité de caractériser

(1) L'analyse qui suit doit beaucoup aux recherches d'E. GRUMACH, *Physis und Agathon in der alten Stoa*, pp. 12-16.

(2) CICÉRON, *Fin.*, III, 10, 33 (SVF, III, 72).

(3) DIOCLES, *ap. DIOG. LAËRCE*, VII, 52 (SVF, II, 87). Cf. aussi SEXTUS EMP., *Adv. Math.*, III, 40-42.

(4) SÉNÈQUE, *Ep.* 120, 4-5. Ce texte mentionne ensuite une démarche consistant à s'élever de l'observation de certains actes vertueux à l'idée de leur parfaite réalisation en se dissimulant les défauts qui les entachent et en agrandissant mentalement les caractères dignes d'admiration. Les textes qui vont être analysés ci-dessous permettront de préciser l'idée d'agrandissement, mais ils ne font pas allusion à cette sorte d'abstraction qu'est la dissimulation.

les dispositions bonnes ou mauvaises de l'âme par analogie avec les dispositions du corps et soutient la légitimité d'une application à l'âme des termes qualifiant primitivement le corps, tels que force et faiblesse, santé et maladie, eutonie et atonie (1).

Selon Dioclès, la connaissance par analogie consiste à agrandir ou à rapetisser par la pensée l'image d'une chose connue : c'est ainsi que nous obtenons l'idée d'un géant ou d'un nain à partir de l'image d'un homme de taille normale. Mais la connaissance du bien met en œuvre une analogie plus compliquée. Cicéron précise en effet que nous ne parvenons pas à la notion de bien par un simple accroissement :

« Ce n'est ni par adjonction, ni par accroissement, ni par comparaison avec d'autres choses, mais par sa vertu propre (*propria vi sua*) que nous percevons ce bien et lui donnons la dénomination de bien. De même en effet que la douceur du miel, bien qu'elle soit extrême, est perçue par son propre genre de saveur et non par comparaison avec d'autres, de même le bien dont nous traitons est ce qui doit être estimé au plus haut prix, mais cette valeur vaut par son genre, non par sa grandeur. En effet, puisque la valeur, qui se dit *axia*, ne compte ni parmi les biens ni parmi les maux, on pourra y ajouter ce qu'on voudra, elle restera dans son genre. Tout autre donc est la valeur propre de la vertu, qui vaut par son genre, non par un accroissement de degré » (2).

On ne saurait dire plus clairement que la connaissance du bien fondant l'*hairésis* diffère des autres connaissances par analogie. Partant des choses conformes à la nature, elle s'élève à une réalité d'un autre genre, qui en diffère autant que la douceur du miel diffère de celle des autres corps. Cette différence générique entre les choses conformes à la nature et le bien moral, seul bien véritable, se traduit par l'usage de deux termes différents : *axia* (*aestimatio*) pour désigner la valeur des choses conformes à la nature ; *agathon* (*bonum*) pour désigner le bien véritable (3). Le terme *valeur*, si l'on convient de l'utiliser pour

(1) GALIEN, *De Hipp. et Plat.*, V, 2, p. 438 K. (SVF, III, 471, cité p. 16). Cf. CICÉRON, *Off.*, I, 4, 14.

(2) CICÉRON, *Fin.*, III, 10, 34 (SVF, III, 72) : (...) *bonum hoc, de quo agimus, est illud quidem plurimi aestimandum, sed ea aestimatio genere valet, non magnitudine. Nam cum aestimatio, quae ἀξία dicitur, neque in bonis numerata sit nec rursus in malis, quantumcumque eo addideris, in suo genere manebit. Alia est igitur propria aestimatio virtutis, quae genere, non crescendo valet.*

(3) STOBÉE, II, p. 75, 3 W. (SVF, III, 131) : "Ὅσω δὲ διαφέρει τὸ αἰρετὸν τοῦ ἀηπτοῦ, τοσούτω... τὸ ἀγαθὸν τοῦ ἀξίαν ἔχοντος. Mais cette distinction terminologique ne se maintient pas toujours. Cf. plus bas, p. 68.

rendre *axia*, ne s'applique à proprement parler qu'aux « biens » du premier genre : le bien moral n'a pas plus de *valeur* que ceux-ci, mais se situe sur un autre plan, auquel la pensée ne peut s'élever en concevant une simple augmentation de *valeur*.

Sur quoi l'analogie entre les valeurs et le bien moral peut-elle se fonder, une fois admise cette hétérogénéité axiologique ? A cette question il faut répondre avec E. Grumach (1) que tant les objets « ayant une valeur » que le bien moral sont conformes à la nature. Si le passage des premiers au second est un passage à un autre genre et non un simple accroissement, il serait néanmoins contraire à la doctrine stoïcienne d'y voir une rupture avec l'ordre de la nature. Bien au contraire, au niveau supérieur auquel l'ascension de l'esprit évoquée par Cicéron nous fait parvenir, nous retrouvons une totale conformité à la nature : si les objets « ayant une valeur » sont « selon la nature », l'action moralement bonne l'est encore davantage (2).

C'est ce que Sénèque a fort bien marqué :

« Tu reconnais que ce qui est bien est conforme à la nature. Telle est sa propriété. Tu reconnais également que d'autres choses sont certes conformes à la nature, mais ne sont pas des biens. Comment donc l'un est-il un bien, alors que les autres ne le sont pas ? Comment accède-t-il à une autre propriété, alors que des deux côtés se rencontre ce point commun fondamental, la conformité à la nature ? C'est par sa grandeur même. Il n'est pas nouveau de voir certaines choses changer en s'accroissant. Tel était un tout petit enfant, le voilà maintenant adulte : sa propriété a changé, car l'un est privé de raison, l'autre raisonnable. Certaines choses en s'accroissant deviennent non seulement plus grandes, mais autres » (3).

La pensée stoïcienne a parfois été rapprochée de la pensée aristotélicienne en raison du rôle qu'elle attribue à l'analogie dans la connaissance du bien (4). On sait en effet que pour Aristote le bien est un concept analogique.

Mais la similitude n'est pas complète sur ce point. Si l'on

(1) E. GRUMACH, *op. cit.*, p. 15.

(2) CICÉRON, *Fin.*, III, 6, 22 (SVF, III, 497) : *Est tamen ea* (scil. *honestas actio*) *secundum naturam* *mulloque nos ad se expetendam magis hortatur quam superiora omnia*. Cf. *ibid.*, IV, 14, 39 (SVF, III, 132) : *Naturalem enim adpetitionem (...) itemque officium, ipsam etiam virtutem volunt esse earum rerum quae secundum naturam sunt*.

(3) SÉNÈQUE, *Ep.* 118, 13-14. La nécessité d'un point commun dans la connaissance par analogie est soulignée par SEXTUS EMP., *Adv. Math.*, III, 49.

(4) Cf. p. ex. E. GRUMACH, *op. cit.*, p. 7.

recourt à la terminologie scolastique, on peut dire que pour Aristote le bien est un concept analogique en deux sens :

A) Selon l'analogie de *proportion* (seul cas où Aristote emploie le mot « analogia ») : la vue est un bien pour le corps, de même que l'intelligence est un bien pour l'âme (1).

B) Selon l'analogie d'*attribution*, qui permet d'appliquer le même terme à diverses catégories, par référence à un principe unique se manifestant dans toutes ces catégories : selon les *Topiques*, le mot « bien » peut désigner l'agent, la qualité, la quantité, le temps ; il en résulte que sa signification ne comporte pas une véritable unité (2).

Selon l'*Ethique à Nicomaque*, c'est l'analogie de proportion qui prime dans le cas du bien (3). Mais dans la *Métaphysique* Aristote donne la priorité à l'analogie d'attribution (à propos de l'être, il est vrai ; mais être et bien vont de pair) (4).

Quant au stoïcisme, il ne connaît que l'analogie de proportion. Selon cette doctrine, dire que le bien est un concept analogique, c'est dire que, par exemple, il est à l'âme ce que la santé est au corps. Certes la pensée qui se fonde sur cette égalité de rapport pour connaître le bien ne peut se contenter d'opérer un accroissement purement quantitatif, car il y a hétérogénéité axiologique entre la santé et le bien. Mais le passage à un autre « genre », requis pour la connaissance du bien, n'est pas un passage d'une catégorie à une autre. Le corps est pour les stoïciens une matière pourvue d'une certaine qualité (5) et l'âme est elle-même un corps (6) : s'élever de l'un à l'autre, c'est rester dans le même « genre de l'être » (7).

3. LE CHOIX DES PRÉFÉRABLES

A côté de l'*hairésis* ou choix du bien, il existe pour les stoïciens un choix dans le domaine des « valeurs » moralement indifférentes : c'est l'*eklogé*. La distinction entre ces deux espèces

(1) ARISTOTE, *Eth. Nic.*, I, 6, 1096 b 25-29.

(2) ID., *Top.*, I, 15, 107 a 7-12.

(3) ID., *Eth. Nic.*, loc. cit.

(4) *Mét.*, Γ, 2, 1003 a 33 - b 15. Nous ne cherchons pas ici à déterminer laquelle des deux formes d'analogie s'applique le plus profondément au concept de bien. Cf. à ce propos la discussion de R.-A. GAUTHIER, *op. cit.*, II, 1, pp. 45-47.

(5) PLOTIN, VI, 1, 26, l. 18 Br. (SVF, II, 315).

(6) GALIEN, *Defin. med.*, 29, vol. XIX, p. 355 K. (SVF, II, 780).

(7) Cette expression s'applique aussi bien aux catégories aristotéliennes qu'à ce qu'on appelle assez improprement les catégories stoïciennes (substance, qualité, manière d'être, relation).

de choix et les caractères propres de l'*eklogé* apparaîtront nettement si nous revenons, en vue d'une analyse plus approfondie, sur le projet de conformité à la nature qui constitue le fond même de l'éthique stoïcienne.

Le stoïcisme a cherché à faire dériver la moralité d'une *tendance primitive* (πρώτη ὁρμή) qui pousse le vivant à rechercher sa propre conservation et à sauvegarder pour cela l'intégrité de son être. Biologiquement cette tendance se manifeste comme un instinct de conservation présidant au comportement, psychologiquement comme un amour de soi en vertu duquel chaque être n'a rien de plus cher que lui-même. Cette tendance est elle-même l'expression d'un rapport fondamental : l'*oikeiôsis*, l'appropriation initiale grâce à laquelle le vivant s'appartient, prenant immédiatement conscience de lui-même et reconnaissant son être comme le sien propre (οἰκεῖον) (1).

Cette appartenance du vivant à lui-même fonde les premières déterminations de valeurs : en même temps qu'il se saisit lui-même, le vivant appréhende les objets en relation avec son être propre et leur assigne des valeurs positives ou négatives selon qu'ils lui sont utiles ou nuisibles. De la sorte se constitue le domaine des « objets primitivement conformes à la nature » (πρῶτα κατὰ φύσιν), tels que l'intégrité physique, la santé, la force, le bon fonctionnement des organes sensoriels, ainsi que tous les moyens propres à assurer la subsistance et le développement de l'être. Ces objets sont chronologiquement les premières valeurs (ἀξία) de tout être vivant (2).

Au cours du développement ultérieur apparaît chez l'homme un principe qui va le distinguer foncièrement de tous les autres êtres et lui conférer sa spécificité : la raison. Désormais c'est elle qui constitue l'essence de l'homme, et l'appartenance de l'individu à lui-même, l'*oikeiôsis* primitive, en est profondément transformée. L'être propre de l'homme étant la raison, c'est à lui-même en tant qu'être raisonnable et non plus en tant qu'animal que l'homme est approprié :

Hominis aulem constitutionem rationalem esse et ideo conciliari hominem sibi non tanquam animali, sed tanquam rationali. Ea enim parte sibi carus est homo, qua homo est (3).

(1) DIOG. LAËRCE, VII, 85 (SVF, III, 178). CICÉRON, *Fin.*, III, 5, 16 (SVF, III, 182). Le latin rend *oikeiôsis* par *conciliatio* (et parfois *commendatio*).

(2) CICÉRON, *Fin.*, III, 6, 20 (SVF, III, 143). STOBÉE, II, p. 82, 11 W. (SVF, III, 141).

(3) SÉNÈQUE, *Ep.* 121, 14 (SVF, III, 184).

Sans quitter la sphère de la nature, puisque la raison est immanente à la nature, on pénètre ainsi dans la sphère de la moralité et l'on voit se dessiner le *télos*, le but dernier que la tendance, intérieurement transformée par l'avènement de la raison, doit se proposer. Reléguant les objets premiers de la tendance, les valeurs initiales, au rang de choses indifférentes, ce *télos*, seul bien véritable de l'homme, est la vie conforme à la raison. Cette exigence de rationalité s'exprime déjà dans la fameuse définition du *télos* donnée par Zénon : « Vivre en accord » (ὁμολογουμένως ζῆν), c'est-à-dire, ajoute le texte dont nous disposons, « selon une raison une et consonante avec elle-même » (καθ' ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον) (1). Ainsi la conformité visée était à la fois celle de la conduite avec la raison et celle de la raison avec elle-même. Mais la formule de Zénon était trop dense et il fallait sans doute une oreille exercée et un esprit averti pour percevoir d'emblée dans cet idéal d'*homologie* un idéal de conformité au *logos*.

Il parut pour cette raison nécessaire d'explicitier cette formule en se fondant sur l'identité de la raison et de la nature, et c'est ainsi que Cléanthe put définir le *télos* : « Vivre conformément à la nature » (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) (2). En outre, étant donné que notre nature humaine est une partie de la nature universelle, Chrysippe précisa qu'il faut suivre à la fois la nature universelle et notre nature humaine, alors que Cléanthe n'avait songé qu'à la nature universelle. But suprême et souverain bien, cette conformité définit la vertu et fonde le bonheur. Elle est la fin ultime de toute visée morale (3).

Une fois que la moralité s'est ainsi constituée avec sa fin propre, les valeurs primitivement recherchées font figure de choses indifférentes qui ne contribuent ni à la vertu ni au bonheur, et la raison ne les considère pas comme des biens. Toutefois, comme elles satisfont les tendances vitales, elles sont encore l'objet d'une certaine préférence. Le domaine de ces « préférables » (προηγμένα, *praeposita*) comprend les objets primitivement conformes à la nature et ceux qui, par la suite, lorsque la raison est en mesure de fournir une appréciation, paraissent aussi conformes aux tendances naturelles (richesse, gloire,

(1) STOBÉE, II, p. 75, 11 W. (SVF, I, 179).

(2) ID., p. 76, 5 W. (SVF, III, 12). DIOG. LAËRCE, VII, 87 (SVF, I, 179), attribue cette définition à Zénon lui-même, mais c'est probablement une erreur, comme le montre M. POHLENZ (*Zenon und Chrysipp*, pp. 27-30).

(3) DIOG. LAËRCE, VII, 87-89 (SVF, III, 4).

noblesse, etc.) (1). Ces préférables ne sont pas désirables pour eux-mêmes, mais ils méritent d'être « pris » lorsque les circonstances le permettent (2).

C'est cette saisie (λῆψις) qui constitue l'*eklogé* ou *selectio*, le « choix des préférables » (3). Selon M. Van Straaten, elle se réduit à « l'acte matériel de saisir », alors que l'*hairésis* comprend en outre un « choix intérieur » (4). L'opposition entre *hairésis* et *eklogé* serait donc une forme de l'opposition entre intériorité et extériorité.

La portée de cette opposition demande cependant à être précisée. S'il est vrai que l'*eklogé* se définit par la matérialité de l'acte, cet acte lui-même ne doit pas être amputé de ses conditions subjectives d'exécution, la tendance et l'évaluation. Pour qu'il y ait choix des préférables, il faut que les objets « dignes d'être pris » soient soumis à une évaluation et mettent en branle la tendance (5). Dans les pages précédentes, nous avons suffisamment montré le rôle de la tendance, mais celui de l'évaluation n'apparaît pas encore assez clairement.

4. EVALUATION ET CHOIX

La notion de valeur est définie dans trois fragments qui distinguent différents sens du mot *axia* (6). Selon SVF, III, 126, *axia* peut désigner : 1) tout ce qui contribue à la vie conforme à la raison, c'est-à-dire tout bien ; 2) tout ce qui contribue à une vie conforme aux tendances naturelles, par exemple la

(1) CICÉRON, *Fin.*, III, 15, 50-51 (SVF, III, 129). R. PHILIPPSON a bien montré que les *πρῶτα κατὰ φύσιν* ne sont qu'une partie des *κατὰ φύσιν* (*Das « Erste Naturgemässe »*, pp. 445-446).

(2) Les préférables sont « à prendre » (ληπτὰ, *sumenda*), par opposition au bien, qui est « à rechercher » (αἰρετόν, *expetendum*). Cf. STOBÉE, II, p. 75, 1 W. (SVF, III, 131) ; CICÉRON, *Fin.*, IV, 14, 39 (SVF, III, 132).

(3) Pour la synonymie entre *ἐκλογή* et *λῆψις*, cf. PLUTARQUE, *Comm. not.*, 26, 1071 a (SVF, III, 195), mais ici nous n'avons sans doute pas l'état primitif de la doctrine de l'*eklogé*. — M. POHLENZ (*Die Stoa*, I, pp. 186-187) déclare que cette doctrine ne s'est constituée qu'à l'époque de Diogène de Babylone. Cependant des textes sur lesquels on reviendra plus loin (p. 71) nous inclinent à la faire remonter à Chrysippe.

(4) M. VAN STRAATEN, *Panétius...*, p. 151.

(5) STOBÉE, II, p. 83, 2 W. (SVF, III, 142) : les ληπτὰ sont ὁρμῆς κινητικά.

(6) STOBÉE, II, p. 83, 10 W. (SVF, III, 124). Id., II, p. 84, 4 W. (SVF, III, 125). DIOG. LAËRCE, VII, 105 (SVF, III, 126). L'analyse la plus satisfaisante de ces fragments difficiles est celle de R. PHILIPPSON, dans sa recension du livre de Max. SCHÄFER, *Ein frühmittelstoisches System...* (*Philologische Wochenschrift*, Leipzig, 56, 1936, n° 22 ; cf. spécialement col. 596-599). Les analyses de BONHÖFFER (II, p. 171, n. 1), de SCHÄFER (*op. cit.*, pp. 42-52), de RIETH (*op. cit.*, pp. 95-101) et de BRÉHIER (*Sur une théorie des valeurs dans la philosophie antique, dans Etudes de philosophie antique*, pp. 135-138) laissent à désirer.

santé et la richesse ; 3) la valeur d'échange d'une chose, telle que la fixe un expert compétent. Le sens qui se rencontre le plus souvent dans les fragments des anciens stoïciens, celui dans lequel le mot a été entendu dans les pages précédentes, est le deuxième. SVF, III, 125 distingue les mêmes sens, mais les énumère dans un ordre différent.

En revanche, SVF, III, 124 ne mentionne pas l'*axia* en tant que caractère du bien, mais uniquement en tant que caractère des objets conformes à la nature. Il distingue la valeur en soi, par opposition à la valeur relative ou d'échange. En outre il introduit une notion remontant à Antipater de Tarse : l'ἐχλεχτική ἀξία ou « valeur fondant le choix », c'est-à-dire la valeur « en fonction de laquelle, lorsque les circonstances le permettent, nous choisissons telles choses plutôt que telles autres, par exemple la santé à la place de la maladie, la vie à la place de la mort, la richesse à la place de la pauvreté ». Bien que le texte parle à ce propos d'une troisième sorte de valeur, les exemples donnés semblent indiquer qu'il s'agit simplement d'une désignation nouvelle de la valeur des choses conformes à la nature.

Pour désigner la valeur en soi, SVF, III, 124 emploie le mot *dosis* (le « don ») (1). Ce mot a donné lieu à des interprétations fort diverses. Pour M. Pohlenz, ce serait une expression commerciale signifiant « ce que l'on doit donner » pour acquérir l'objet (2). Le dictionnaire de Liddell-Scott consacre une rubrique spéciale à ce passage et propose la traduction « *contribution towards the fulfilment of a purpose* ». Telle est également la signification à laquelle s'arrête R. Anastasi, dans sa traduction italienne des fragments moraux de Chrysippe. Pourtant SVF, III, 125 précise que Diogène de Babylone définissait la *dosis* comme un « jugement < évaluant > dans quelle mesure < la chose > est conforme à la nature ou apporte une aide utile à la nature » (3). Ainsi la *dosis* n'est autre chose que l'évaluation

(1) Τὴν δὲ ἀξίαν λέγεσθαι τριχῶς, τὴν τε δόσιν καὶ τιμὴν καθ' αὐτό... Τιμὴν est une conjecture de MEINEKE, pour τὴν. Elle peut s'appuyer sur SVF, III, 684, où τὴν δόσιν ποιεῖσθαι est synonyme de τιμᾶν. Mais elle n'est pas acceptée par R. PHILIPPSON (*loc. cit.*, col. 596) et M. POHLENZ (*Die Stoa*, II, p. 68), qui conservent le texte primitif en interprétant τὴν καθ' αὐτό = τὴν τοῦ κατὰ φύσιν ἀξίαν.

(2) M. POHLENZ, *loc. cit.*

(3) Τὴν δὲ δόσιν... κρίσιν εἶναι, ἐφ' ὅσον κατὰ φύσιν ἐστὶν ἢ ἐφ' ὅσον χρεῖαν τῇ φύσει παρέχεται. Nous nous rallions à l'interprétation de Max. SCHÄFER (*op. cit.*, p. 49) et d'ANASTASI, plutôt qu'à celle d'E. BRÉNIER (*op. cit.*, p. 137): « Un jugement, en tant qu'il est conforme à la nature et satisfait une inclination naturelle. » D'après SVF, III, 126, un exemple de chose conforme à la nature est la *santé*, et un exemple de chose apportant une aide à la nature la *richesse*.

même : c'est un jugement conférant une valeur à la chose, une « dotation de valeur ».

Ce sens du mot *dosis* se retrouve dans un fragment où il est question de la valeur de la vertu elle-même (premier sens du mot *axia* selon SVF, III, 126) : « Aucun des méchants n'évalue la vertu à sa juste valeur, car l'évaluation est chose bonne, étant la science grâce à laquelle nous pensons nous procurer quelque chose d'estimable (...) » (1). Puisqu'il s'agit maintenant d'une évaluation conforme au bien, la *dosis* est ici une science, et non un jugement quelconque, mais ce texte concorde pour le reste avec SVF, III, 125 : dans les deux cas la *dosis* est un acte de la pensée procédant à une évaluation.

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre un passage d'Epictète et un passage de Marc-Aurèle dont la signification a souvent échappé aux traducteurs. Dans la diatribe II, 22, 30, Epictète déclare : « Où est l'amitié, sinon là où se trouvent la loyauté, le respect de soi-même, l'estime de ce qui est honnête (δόσις τοῦ καλοῦ) et de rien d'autre » (2) ? Quant à Marc-Aurèle, au terme d'une pensée dénongant la vanité de la gloire posthume, il écrit : « Tu abandonnes hors de propos l'estimation naturelle... » (3). Quelles que soient les difficultés d'interprétation soulevées par un texte peu sûr, il semble bien que l'intention de Marc-Aurèle soit de rappeler que, pour qui sait estimer les choses conformément à la nature, la gloire est dénuée de toute valeur.

Ainsi, à partir de Diogène de Babylone et peut-être même plus anciennement (4), les stoïciens ont vu que la valeur objective d'une chose est inséparable d'un acte subjectif d'évaluation (5). Mais cette évaluation n'est pas une création de valeurs : comme l'indique bien Cicéron, l'*aestimabile* n'est tel

(1) STOBÉE, II, p. 105, 11 W. (SVF, III, 684) : Μηδὲ γὰρ τὴν κατ' ἀξίαν ποιεῖσθαι δόσιν τῆς ἀρετῆς τῶν φαύλων τινά, σπουδαῖον μὲν γὰρ εἶναι τὴν δόσιν, ἐπιστήμην οὖσαν, καθ' ἣν ἀξιολογόν τι ἡγοῦμεθα περιποιεῖσθαι. L'expression δόσιν τινός ποιεῖσθαι se retrouve dans le même sens chez DENYS D'Halicarnasse, *Démotsthène*, 18 : οὐ τοσαύτην ποιούμενοι τῆς ἡδονῆς δόσιν ὅσην τῆς ἀληθείας (cf. aussi *ibid.*, 48 et 51).

(2) R. HIRZEL a bien vu que *dosis* signifie ici *Wertschätzung* (*Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*, II, p. 565).

(3) MARC-AURÈLE, IV, 19, 3 : Παρέτης (Gataker : πάρες mss) γὰρ νῦν ἀκαίρως τὴν φυσικὴν δόσιν...

(4) Comme le note H. von ARNIM (*ad SVF*, III, 125), Diogène de Babylone reprend en vue de les élucider des distinctions faites antérieurement.

(5) R. PHILIPPSON (*loc. cit.*, col. 597) considère l'*axia* comme une propriété de la chose et la *dosis* comme un jugement de valeur. Toutefois *axia* ne devait pas désigner exclusivement la valeur objective, car Cicéron le traduit par *aestimatio*.

que s'il a un certain « poids » propre à lui valoir l'*aestimatio* (1).

En définitive, ce qui fait la valeur d'un objet, c'est sa conformité à nos tendances naturelles, et ces tendances ne sont pas notre œuvre, mais un donné. La dotation de valeur est donc en réalité une reconnaissance de valeur, ou, plus profondément, une reconnaissance par le sujet de ses tendances propres.

Toutefois cette reconnaissance n'est pas un enregistrement passif, mais une activité qui présente des risques et met en jeu la responsabilité du sujet. Bien qu'il ait une conscience immédiate de lui-même et de ses dispositions, le sujet peut, en effet, par négligence, manque d'attention, précipitation ou irréflexion, se méprendre sur elles et effectuer de mauvaises évaluations qui entraîneront de mauvais choix. Tel est l'enseignement qui ressort d'une diatribe d'Epictète (2). Ce texte comporte un élément inconnu de l'ancien stoïcisme et remontant vraisemblablement à Panétius — l'idée qu'en plus des tendances propres à la nature humaine chacun a en outre des dispositions individuelles définissant son rôle propre — mais l'affirmation vigoureuse que la responsabilité du sujet est engagée dans ses évaluations et ses choix doit être conforme au stoïcisme le plus authentique.

D'autre part, même si l'évaluation fondant l'*eklogé* procède d'une connaissance correcte de la nature du sujet, il s'agit néanmoins d'un choix s'effectuant sur fond d'incertitude et destiné à rendre possible notre action, malgré notre ignorance de l'ordre universel (3). Tel est le sens d'un passage de Chrysippe cité par Epictète : « Tant que les conséquences restent pour moi obscures, je m'attache toujours à ce qui est le plus propre à me procurer les choses conformes à la nature. Car Dieu lui-même m'a créé capable de faire ce choix (τούτων ἐκλεκτικόν). Mais si je savais que mon Destin est d'être malade maintenant, j'y tendrais spontanément. Le pied, lui aussi, s'il avait l'intelligence, tendrait à se couvrir de boue » (4).

La même idée revient un peu plus loin chez Epictète : « Si

(1) CICÉRON, *Fin.*, III, 6, 20 (*SVF*, III, 143) : *aliquod pondus (...) dignum aestimatione*.

(2) EPICTÈTE, I, 2. Sur ce texte, cf. plus bas, p. 158.

(3) Sur l'impossibilité, pour l'homme, de s'élever à une vision d'ensemble des événements, cf. V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, pp. 79-99.

(4) EPICTÈTE, II, 6, 9-10 (*SVF*, III, 191). H. von ARNIM prétend que seule la dernière phrase est de Chrysippe. Mais nous ne voyons aucune raison de mettre en doute l'attribution, expressément affirmée par Epictète, de tout le passage à Chrysippe. Ainsi la notion d'*eklogé* apparaîtrait déjà chez Chrysippe.

l'homme de bien prévoyait l'avenir, il coopérerait à sa maladie, à sa mort, à sa mutilation, comprenant que ces lots lui sont attribués par l'ordre universel et que le tout l'emporte sur les parties, la cité sur les citoyens. Mais, puisque nous ne prévoyons pas, il convient de nous attacher à ce qu'il est le plus naturel de choisir (τῶν πρὸς ἐκλογὴν εὐφροστέρων ἔχουσθαι), parce que nous sommes nés pour cela » (1).

N'étant pas omniscients et devant tout de même agir, nous en sommes réduits à faire des choix, justifiés dans la mesure où ils répondent aux tendances que la nature a mises en nous, mais qui, dans telle ou telle circonstance particulière, peuvent n'être pas conformes à l'ordre universel : alors que celui-ci nous impose par exemple une maladie à laquelle nous ne pouvons nous soustraire, nos tendances nous inclineront à choisir la santé et à tout faire pour la conserver (2). Acte raisonnable dans l'incertitude des circonstances de notre vie, l'*eklogé* comporte un risque, car, s'il est raisonnable de supposer que la nature ne se contredit pas et que les tendances qu'elle nous a données s'harmonisent avec l'ordre universel auquel elle s'identifie, cette harmonie ne va pas jusqu'à l'instauration d'un ordre qui satisferait toujours nos tendances. Comme le dit encore Epictète, avant un voyage en mer nous pouvons « choisir le pilote, les matelots, le jour, le moment propice » (3). Mais ce choix, conforme à notre instinct naturel de conservation, a beau être raisonnable, il ne saurait empêcher que la tempête n'engloutisse le bateau, si tel est l'arrêt du Destin.

Incertain de l'événement et soucieux de ne pas marcher sur les brisées du Destin, le sage agira toujours « sous réserve » (μεθ' ὑπεξαίρεσως) (4). Quel que soit le résultat qu'il se propose, il n'y tendra jamais qu'en accompagnant son effort de la restriction « à moins que ne survienne quelque empêchement ». De la sorte aucun obstacle ne contrariera ses desseins, rien ne trompera son attente : « La réserve (*exceptio*) sans laquelle il ne projette rien, n'entreprend rien, le protège encore ici » (5).

(1) Id., II, 10, 5-6. Cette fois la thèse est simplement attribuée aux « philosophes », qui ne peuvent être pour Epictète que ses maîtres stoiciens, au premier rang desquels figure, on le sait, Chrysippe.

(2) Cf. G. NEBEL, *Der Begriff des καθήκον...*, pp. 447-449.

(3) EPICTÈTE, II, 5, 10-11.

(4) Cette expression se trouve chez STOBÉE, II, p. 115, 7 W. (SVF, III, 564), EPICTÈTE, *Man.*, 2, 2, et souvent chez MARC-AURÈLE, p. ex. VI, 50, 2 : « Souviens-toi que tu te portais à l'action sous réserve, que tu ne désirais pas l'impossible. »

(5) SÈNÈQUE, *Ben.*, IV, 34, 3-4 (partiellement in SVF, III, 565). Cf. aussi *Tranq. an.*, 13, 2-3.

5. LE CRITÈRE DE L' « EULOGON »

La distinction entre les notions d'*hairésis* et d'*eklogé* n'est qu'un aspect de la distinction bien connue entre l'*action droite* ou *kalorthôma* et l'*action convenable* ou *kathêkon*. La première, à la portée des sages uniquement, implique une visée du bien sans défaut et parfaitement consciente d'elle-même, telle que peut la réaliser l'*hairésis*. La seconde, accessible également à l'homme moyen, poursuit les choses conformes à la nature, afin de les « saisir » et de « rejeter » leurs contraires (1). Son domaine est donc celui des préférables et elle est étroitement apparentée à l'*eklogé* (2).

L'action « convenable » se définit comme « l'action qui comporte une justification raisonnable » (3). Cette formule a suscité de nombreuses discussions : *raisonnable (eulogos)* signifie-t-il *fondé en raison* ou *probable* (4) ? A notre avis, cette alternative a le tort de présenter comme opposés deux traits qui sont au contraire confondus (5). L'action convenable n'offre pas la rationalité parfaite de l'action droite. Son auteur ne s'élève pas à la certitude de la conformité totale entre sa façon d'agir et l'ordre universel. Cependant il n'agit pas au hasard, il a au contraire de bonnes raisons de se comporter de telle façon plutôt

(1) Cf. l'emploi de *sumere* et *reicere* dans l'exposé de la doctrine des « convenables » chez CICÉRON, *Fin.*, III, 17, 59 (SVF, III, 498).

(2) Cf. l'affirmation d'un lien étroit entre l'étude des « préférables » et celle des « convenables » chez STOBÉE, II, p. 85, 12 W. (SVF, III, 494) : Ἀκόλουθος δ' ἐστὶ τῷ λόγῳ τῷ περὶ τῶν προηγμένων ὁ περὶ τοῦ καθήκοντος τόπος. CICÉRON, *Fin.*, III, 6, 20 (SVF, III, 188) substitue *selectio* à *officium* : (...) *primum est officium (id enim appello καθήκον) ut se conservet in naturae statu, deinde ut ea teneat, quae secundum naturam sint, pellatque contraria ; qua inventa selectione et item reiectione sequitur deinceps cum officio selectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum constans consentaneaue naturae* (...). Selon nous, ce texte signifie qu'à un premier « convenable » (*officium*) consistant dans le choix (*selectio*) spontané des préférables, en succède un second, qui doit être le choix réfléchi et ressenti comme un devoir (*selectio cum officio*). On trouve une substitution semblable chez Archéde de Tarse, qui définit le *têlos* soit comme le fait de « vivre en accomplissant tous les convenables » (DIOG. LAËRCE, VII, 88 = SVF, III, Arch. fr. 19), soit comme le fait de « vivre en choisissant les plus grands et les principaux objets conformes à la nature (...) » (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, 21, 129 = SVF, III, Arch. fr. 21).

(3) DIOG. LAËRCE, VII, 107 (SVF, III, 493) : καθήκόν φασιν εἶναι ὁ πρᾶχθὲν εὐλογον ἴσχει ἀπολογισμὸν. Cf. la traduction de CICÉRON, *Fin.*, III, 17, 58 (SVF, III, 498) : *Est autem officium, quod ita factum est, ut eius facili probabilis ratio reddi possit.*

(4) L'état de la question est fort bien présenté par G. KILB, *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa...*, pp. 51-54, qui lui-même défend la traduction « bien fondé ».

(5) Tel est aussi l'avis de G. NEBEL, *art. cit.*, p. 449, et de V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 139, n. 6.

que de telle autre (1). C'est ainsi que le stoïcien Sphairos, trompé par des fruits en cire, se défend d'avoir donné son assentiment à une représentation fausse en disant qu'il a jugé « non pas que ce sont des grenades, mais qu'il est vraisemblable (*eulogon*) que ce soient des grenades » (2).

L'adjectif raisonnable ou *eulogos* appliqué à l'action convenable désigne donc cette rationalité sur fond d'incertitude qui caractérise le choix des préférables (3). Telle est l'action que décrit Sénèque, dans une page où il caractérise l'attitude à adopter à l'égard d'une personne dont nous ignorons les véritables dispositions intérieures :

« Nous répondrons que nous n'attendrons jamais une certitude absolue, parce que la recherche du vrai est chose ardue, mais que nous allons là où nous conduit la vraisemblance (*ea ire, qua ducit veri similitudo*). Telle est la voie que suivent tous nos devoirs. C'est de cette façon que nous semons, que nous naviguons, que nous faisons la guerre, que nous nous marions, que nous élevons nos enfants. Bien que dans tous ces cas l'événement soit incertain, nous nous décidons pour les actes qui donnent bon espoir (...) Nous nous laissons guider par la raison, non par la vérité (*sequimur, qua ratio, non qua veritas trahit*). Si vous attendez pour agir que le succès soit assuré et la vérité connue avec certitude, vous resterez immobile, votre vie s'arrêtera dans l'inaction. Du moment que je serai poussé d'un côté ou d'un autre par la vraisemblance, non par la vérité, je ferai du bien à celui dont il est vraisemblable d'attendre de la reconnaissance » (4).

En conclusion, l'idée d'un choix des préférables et le recours au critère de l'*eulogon* n'ouvrent pas une brèche dans le rationalisme stoïcien, mais fournissent au contraire la possibilité d'agir raisonnablement même dans les circonstances où notre connaissance n'est pas parfaite et où le résultat n'est pas assuré.

(1) C'est ce qu'a bien vu G. RODIER, *Etudes de philosophie grecque*, pp. 287-288.

(2) DIOG. LAËRCE, VII, 177 (SVF, I, 625).

(3) La définition logique de l'*eulogon* donnée par DIOCLES, *ap.* DIOG. LAËRCE, VII, 76 (SVF, II, 201) concorde pleinement avec l'emploi de ce terme dans la doctrine du « convenable » : « Est *eulogon* un jugement qui a bien des motifs d'être vrai, par exemple je vivrai demain » (Εὐλογον δὲ ἐστὶν ἀξιωμα τὸ πλείονας ἀφορμὰς ἔχον εἰς τὸ ἀληθὲς εἶναι...). Chez Aristote, note J.-M. LE BLOND, *Eulogos et l'argument de convenance chez Aristote* (Paris, 1938), pp. 26-27, *eulogos* souligne tantôt le caractère conjectural d'un raisonnement, tantôt son caractère rationnel, mais cette rationalité n'apporte pas une preuve absolue de vérité : cette seconde acception est proche de celle qu'admettent les stoïciens.

(4) SÉNÈQUE, *Ben.*, IV, 33, 2-3.

En mettant en œuvre ces notions, le stoïcisme ne compromet pas sa conception du *télôs* et ne porte pas atteinte à la suprématie du bien moral. Mais, comme l'a montré V. Goldschmidt, il se propose deux objectifs distincts : d'un côté il « formule, à l'intention du sage, l'impératif même d'une *morale appliquée*, et le précise par un ensemble de règles qui, bien que valables en général, restent toujours sujettes à révision, parce que le sage possède le critère et la *disposition* permanente de la vertu, lui permettant de résoudre les cas d'espèce ». D'un autre côté, « à l'intention du non-sage (... il) fournit un code rigoureux de *morale moyenne* » (1).

Cependant il suffit d'infléchir légèrement le sens des notions que nous venons d'analyser pour en faire les principes d'une éthique fort différente de celle que les stoïciens ont toujours défendue. Que l'on porte l'accent sur le caractère probable de l'*eulogon* au détriment de son caractère rationnel, sur le côté aléatoire du choix plutôt que sur les raisons qui le légitiment, et l'on ne sera pas loin d'admettre ce que le stoïcisme rejette vigoureusement : l'action disjointe de la connaissance, l'ordre de la conduite indépendant de l'ordre de la nature, l'éthique détachée de la physique, et, au terme de ce mouvement d'émancipation, l'idée de *libre-arbitre*.

Telle est la voie dans laquelle semblent s'être engagés les sceptiques de l'Académie, à la suite d'Arcésilas. Renonçant à la distinction stoïcienne entre l'action droite et l'action convenable, celui-ci adopta le critère de l'*eulogon* pour définir l'action droite (2). Sans doute obéissait-il à une intention polémique et voulait-il, en reprenant une notion admise par les stoïciens, leur montrer que la suspension du jugement ne supprime pas, comme ils le prétendaient, tout principe d'action, puisque eux-mêmes avaient un principe d'action à l'intention de l'homme moyen, dépourvu de certitudes véritablement rationnelles (3). Mais, indépendamment de toute intention polémique, l'*eulogon* pouvait fournir à Arcésilas le principe de choix qui avait manqué au scepticisme de Pyrrhon et devenir ainsi un fondement positif (4).

(1) V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, pp. 138-139.

(2) SEXTUS EMP., *Adv. Math.*, VII, 158.

(3) Tel est, selon la plupart des interprètes, le rapport entre l'*eulogon* d'Arcésilas et celui de Zénon. Cf. G. KILB, *op. cit.*, p. 53 ; O. GIGON, *Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie (Museum Helveticum, 1944, 1, p. 59)*. Au contraire Ad. BONHÖFFER (II, p. 194) soutient que le critère de l'*eulogon* a été emprunté à l'Académie par le stoïcisme.

(4) Cf. E. BEVAN, *Stoïciens et sceptiques*, p. 144.

6. VISÉE ET MATIÈRE DE L'ACTION MORALE

Au sein même de l'école stoïcienne, l'idée de valeurs qui, sans être le bien lui-même, méritent cependant d'être recherchées, fut rejetée par deux des disciples immédiats de Zénon, Ariston de Chios et Hérillos. Ne reconnaissant aucune valeur quelconque à ce qui n'est pas le bien moral, Ariston proclame l'indifférence absolue, et non seulement relative, de tous les « préférables » : « La fin consiste à vivre dans une disposition indifférente à l'égard de toutes les choses intermédiaires entre la vertu et le vice, sans admettre aucune distinction entre elles, mais en ayant la même disposition à l'égard de toutes » (1). Certes le sage peut, sous l'effet d'un ébranlement momentané, éprouver tel ou tel désir en rapport avec les circonstances (2), mais ce n'est pas là un choix. En effet, la négation de toute différence entre les choses qui ne sont pas le bien ou le mal équivaut à la négation de toute valeur relative et ne laisse subsister aucun principe de choix. La suprématie de la vertu sur tous les autres objets est telle qu'elle prive de tout fondement l'idée même d'effectuer un choix parmi eux, au risque d'enlever toute matière à la vertu elle-même (3). Cet indifférentisme qui ne reconnaît aucun intermédiaire entre le bien absolu et le néant axiologique renonce à toute tentative de régler la vie de l'homme moyen, qu'il abandonne totalement à ses impulsions irréflechies. Il prouve ainsi à sa manière que la doctrine du choix des préférables n'est pas une pièce mineure de l'éthique stoïcienne, mais un élément essentiel, sans lequel l'individu, désespérant de réaliser la perfection absolue, n'obéit finalement qu'à son bon plaisir.

Chez les derniers représentants de l'ancien Portique, Diogène de Babylone, Archédème de Tarse, Antipater de Tarse, ainsi

(1) DIOG. LAËRCE, VII, 160 (SVF, I, 351).

(2) CICÉRON, *Fin.*, IV, 16, 43 (SVF, I, 369) : (...) *introduxit autem, quibus commotus sapiens adpeteret aliquid, quodcumque in mentem incideret, et quodcumque tamquam occurreret.*

(3) *Id.*, *ibid.*, II, 13, 43 (SVF, I, 364) : *Dum enim in una virtute sic omnia esse voluerunt, ut eam rerum selectione expoliarent nec ei quicquam aut unde oreretur darent, aut ubi niteretur, virtutem ipsam, quam amplexbantur, sustulerunt.* Dans les deux passages que nous venons de citer partiellement, Cicéron rapproche la position d'Ariston de celle du sceptique Pyrrhon. — Dans son article *Ariston et le stoïcisme*, J. MOREAU s'oppose à l'interprétation que l'on peut tirer des textes de Cicéron. Selon lui, Ariston n'exclut pas tout choix pratique, mais soutient que « la connaissance du bien, de l'idéal rationnel suffit à éclairer ce choix » (p. 44). Cette position ne serait pas un indifférentisme comme celui de Pyrrhon, mais un radicalisme ou un formalisme préfigurant le moralisme de Kant.

que dans le troisième livre du *De Finibus* de Cicéron — vraisemblablement fondé sur un traité datant de l'époque d'Antipater — nous découvrons au contraire un effort continu en vue de faire entrer la notion du choix des préférables dans la définition même du bien.

C'est ainsi que pour Diogène de Babylone le *télos* consiste à « se montrer raisonnable dans le choix et le rejet des choses conformes à la nature » (1). Avec cette formule, l'idéal de rationalité reste le premier mot de l'éthique stoïcienne, mais il s'agit d'une rationalité qui vise à s'inscrire dans la vie pratique en l'organisant. Pour cela elle dispose d'un moyen, le choix des préférables, élevé au rang d'instrument de la moralité.

Mais, si l'activité morale met en œuvre le choix des préférables, une question se pose : la fin suprême est-elle le choix en lui-même ou le résultat extérieur du choix, l'obtention de l'objet ? C'est sans doute pour préciser ce point et éviter la scission du *télos* en deux fins distinctes qu'Antipater de Tarse propose la définition suivante du *télos* : « Faire continuellement et sans déviation tout ce qui est en notre pouvoir en vue d'atteindre les choses qui sont principalement conformes à la nature » (2). Cette formule met l'accent sur l'attitude intérieure, l'effort rationnel impliqué dans le choix. La rectitude de la conduite réside dans la rectitude de la visée présidant au choix, non dans l'issue du choix, qui, conformément à l'inspiration fondamentale du Portique, reste indifférente (3). La rectitude

(1) ΣΤΟΒΕΕ, II, p. 76, 8 W. (SVF, III, Diog. fr. 44) : εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ. L'emploi de εὐλογιστεῖν pour caractériser la disposition présidant au choix doit être rapproché de l'emploi de εὐλογος dans la définition du *convenable* et confirme le rapport étroit entre ces deux notions.

(2) Id., p. 76, 13 W. (SVF, III, Antip. fr. 57) : πᾶν τὸ καθ' αὐτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν. Le terme προηγουμένων peut s'interpréter de deux façons différentes : 1) Les biens qui répondent d'une façon immédiate à nos tendances (p. ex. la joie, la paix), par opposition à ceux qui ne les satisfont que d'une façon indirecte, en contribuant à écarter les maux dont nous souffrons. Cf. l'opposition τὰ μὲν προηγούμενα ἀγαθὰ..., τὰ δευτέρα δέ... chez PHILON, *Leg. Alleg.*, III, 177 (SVF, III, 116) et l'opposition *prima bona... secunda* chez SÉNÈQUE, *Ep.* 66, 5 (SVF, III, 115). Les premiers sont l'objet d'une visée permanente, alors que les seconds ne sont recherchés que si les circonstances l'exigent. Cf. l'opposition τὰ μὲν προηγουμένως πράττεται, τὰ δὲ κατὰ περίστασιν chez ÉPICTÈTE, III, 14, 7. — 2) Les devoirs que nous avons à remplir, en tenant compte chaque fois des circonstances, qui jouent le rôle de matière (ὕλη) : se marier, honorer les dieux, faire de la politique, veiller sur ses parents, etc. (Cf. ÉPICTÈTE, III, 7, 25 ; I, 4, 20. MARC-AURÈLE, IV, 1, 2.)

(3) Cf. CICÉRON, *Fin.*, V, 7, 20 (SVF, III, 44) : *At vero facere omnia, ut adipiscamur, quae secundum naturam sunt, etiamsi ea non assequamur, id esse et honestum et solum per se expetendum et solum bonum Stoici dicunt.*

de la visée se fonde sur son accord avec la norme rationnelle, toujours semblable à elle-même, et cet accord lui confère une marque que la formule d'Antipater souligne fortement : la *constance* (1).

Selon une comparaison demeurée fameuse, il y a le même rapport entre cette visée tout intérieure et le résultat extérieur qu'entre la visée d'un archer et le résultat de son tir (2). Dans les deux cas, la fin véritable, le *télos*, réside entièrement dans la visée elle-même, tandis que le but extérieur, le *scopos*, n'est qu'une cible proposée à la visée. Par le simple fait de chercher de notre mieux à toucher la cible, nous réalisons le *télos*, même si notre effort n'aboutit pas. Cet aboutissement n'est en effet qu'un « préférable » qui doit être « choisi », mais pas le bien qu'il faut désirer pour lui-même (3).

En d'autres termes, l'objet du choix et son obtention jouent le rôle de simple *matière* pour l'exercice de ce choix (4). Cette matière est nécessaire à l'exercice de la vertu, sans pour autant cesser d'être une chose indifférente (5). Elle revêt, selon Antipater, une valeur pour le choix, mais ne doit pas être confondue avec le bien (6).

C'est parce que la réalité du bien est tout entière dans le choix et nullement dans son objet (7) que la valeur de l'objet est inséparable, comme nous l'avons relevé plus haut (8), de l'acte subjectif d'évaluation. Il suffit que cet acte procède d'une bonne disposition pour que la valeur de l'objet puisse être légitimement affirmée : telle par exemple la valeur de la richesse

(1) Les adverbess $\delta\iota\eta\eta\epsilon\kappa\omega\varsigma$ et $\acute{\alpha}\pi\alpha\rho\alpha\beta\acute{\alpha}\tau\omega\varsigma$ correspondent respectivement aux adjectifs *perpetua* et *constans* (scil. *selectio*) chez CICÉRON, *Fin.* III, 6, 20 (cité plus haut, p. 73). — Cf. aussi l'emploi de $\acute{\alpha}\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\beta\alpha\tau\omicron\varsigma$ chez CHRYSSIPPE, pour caractériser l'ordre *inviolable* des événements liés par le Destin, ap. AULU-GELLE, VII, 2 (SVF, II, 1000).

(2) Pour une analyse approfondie de cette comparaison et de ses implications, cf. V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, pp. 146 ss.

(3) CICÉRON, *Fin.*, III, 6, 22 (SVF, III, 18) : (...) *ut omnia faciat quo propositum assequatur sit hoc quasi ultimum quale nos summum in vita bonum dicimus, illud autem ut feriat quasi seligendum, non expetendum*. La comparaison avec l'archer est esquissée par PLUTARQUE, *Comm. not.*, 26, 1071 b-c.

(4) PLUTARQUE, *ibid.* (SVF, III, 195) : $\epsilon\kappa\epsilon\iota\tau\alpha\ \delta'\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ (= $\tau\acute{\alpha}\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\alpha\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \phi\upsilon\sigma\iota\upsilon$) $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \tau\upsilon\gamma\chi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu\ \omicron\upsilon\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda'\ \omega\sigma\pi\epsilon\rho\ \acute{\upsilon}\lambda\eta\ \tau\iota\varsigma\ \acute{\upsilon}\pi\acute{o}\kappa\epsilon\iota\tau\alpha\ \tau\eta\eta\ \epsilon\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\eta\eta\ \acute{\alpha}\xi\iota\alpha\upsilon\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha$. Cf. aussi *ibid.*, 23, 1069 e ; CICÉRON, *Fin.*, III, 18, 61 (SVF, III, 763).

(5) ALEX. APHR., *De Anima libri mant.*, p. 160, 24 Bruns (SVF, III, 766) : $\epsilon\iota\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\eta\eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \phi\upsilon\sigma\iota\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\iota\kappa\epsilon\iota\omega\upsilon\ \acute{\epsilon}\kappa\lambda\omicron\gamma\eta\eta\ \eta\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\varsigma$... SÉNÈQUE, *Ben.*, IV, 11, 1 : *Quod oportet autem, non est sine electione*.

(6) Cf. plus haut, p. 69.

(7) SÉNÈQUE, *Ep.* 92, 12 : (...) *non in re bonum est, sed in electione quali*.

(8) Cf. plus haut, p. 70.

pour qui en use bien. Toutefois cette évaluation n'a rien d'un caprice arbitraire. Elle doit à tout instant se maintenir pleinement conforme à la norme rationnelle. La seule valeur qu'elle puisse reconnaître aux « matières » est celle qu'y a inscrite la raison universelle en les suscitant comme autant d'occasions offertes à l'action morale.

Cette conception était impliquée dans la doctrine de Chrysippe. Du fait qu'il est possible de faire un bon ou un mauvais usage de la richesse, de la santé et des autres « préférables », celui-ci tirait en effet la conclusion que de telles choses ne sont ni bonnes ni mauvaises, mais « indifférentes » (1). Telle est l'origine de l'idée que le bien réside dans l'usage des choses plutôt que dans les choses elles-mêmes, réduites au rang de simple « matière » pour l'action. Déjà affirmée par Antipater, cette idée sera l'un des thèmes favoris de l'enseignement d'Épictète et de Marc-Aurèle (2).

Visée coïncidant avec sa fin, bon usage d'une matière indifférente, la sagesse est donc à elle-même sa propre fin. A la différence de la médecine ou de l'art du navigateur, qui visent un résultat extérieur à eux-mêmes, elle réalise sa fin dans son propre exercice, analogue en cela à l'art de l'acteur ou à la danse. Mais l'acteur ou le danseur ne font pas passer dans chacun de leurs actes, même parfaitement réussis, la totalité de leur art, alors que chacun des actes accomplis par la sagesse contient en lui la totalité de la vertu. Dans les arts dont la sagesse se rapproche le plus, toute réalisation comprend des parties extérieures les unes aux autres et qui ne peuvent prendre place que dans une succession temporelle. Au contraire la sagesse représente l'intériorité parfaite d'un art « tout entier tourné vers lui-même », au point qu'une seule action suffit à le réaliser dans sa plénitude (3). L'âme raisonnable atteint donc sa fin propre à tout instant : « En toute partie de sa vie et à quelque moment qu'elle soit surprise, elle accomplit pleinement et sans déficience ce qu'elle s'est proposé » (4).

(1) Cf. p. ex. DIOG. LAËRCE, VII, 103 (SVF, III, 117).

(2) Cf. p. ex. ÉPICTÈTE, II, 5, 1 : Αἱ ὅλαι ἀδιάφοροι, ἡ δὲ χρῆσις αὐτῶν οὐκ ἀδιάφορος ; I, 29, 2. MARC-AURÈLE, VII, 68, 3 ; X, 33, 1-2 ; XII, 27, 2.

(3) CICÉRON, *Fin.*, III, 7, 24 (SVF, III, 11) : *Sola enim sapientia in se tota conversa est*. Cf. le profond commentaire de V. GOLDSCHMIDT (*op. cit.*, p. 150) : l'activité vertueuse « fait passer dans l'instant une totalité que les autres techniques construisent péniblement et précairement dans le temps étendu ».

(4) MARC-AURÈLE, XI, 1, 2. Ce texte montre que l'affirmation du caractère purement intérieur de l'action droite se maintient jusqu'à la fin de l'histoire du stoïcisme. Toutefois, selon DIOG. LAËRCE (VII, 128 ;

Non content de proclamer l'indépendance de l'action bonne à l'égard du résultat extérieur, le stoïcisme affirme donc la présence totale de la sagesse dans l'instant même de sa manifestation. Conception liée à une philosophie du temps pour laquelle le présent, délimité par l'initiative de l'agent, est le « seul mode du temps qui nous soit donné » (1).

On considère souvent qu'en proposant de nouvelles formules pour définir le *télos* les successeurs de Chrysippe cherchent avant tout à désarmer les critiques des académiciens, et spécialement de Carnéade (2). Nous sommes plutôt d'avis que, loin de se laisser arracher des concessions par un adversaire redoutable, ils développent et mettent en lumière des éléments fondamentaux de la doctrine de Chrysippe, qu'ils prolongent sans la trahir (3).

Pour Carnéade, ces développements aboutissent à un véritable cercle vicieux : si d'une part c'est le caractère raisonnable du choix qui confère une certaine valeur à des choses en soi indifférentes, et si d'autre part il n'y a de choix raisonnable que celui qui s'attache à des choses ayant une certaine valeur, les valeurs conditionnant la rationalité du choix seront fondées par cette rationalité même (4).

Cette critique considère le choix et la valeur comme deux termes interchangeables pouvant jouer chacun au même titre le rôle de condition ou de conséquence. C'est là méconnaître le primat du choix sur la valeur. En effet, celle-ci ne conditionne le choix qu'au moment où le choix l'actualise en la reconnaissant comme telle. Le choix est donc une action tendant à valider

cf. aussi 103), « Panétius et Posidonius disent que la vertu ne se suffit pas à elle-même, mais a besoin de la santé, des revenus et de la force ». D'après la plupart des interprètes, cette mention signifie que ces deux philosophes considèrent la possession réelle des « indifférents » comme un élément nécessaire de la moralité (cf. M. VAN STRAATEN, *op. cit.*, pp. 154-158 ; M. LAFRANQUE, *Poseidonios d'Apamée*, p. 479). Cette déclaration isolée doit cependant être accueillie avec prudence. En l'absence de tout contexte il est difficile d'en déterminer la portée ; et surtout, comme l'a montré I. G. KIDD (*The Relation of Stoic Intermediates to the « Summum Bonum... »*, pp. 188-191), on a de fortes raisons de soupçonner qu'elle résulte d'une mauvaise interprétation de certains témoignages.

(1) V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 168.

(2) Tel est par exemple le point de vue de M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, pp. 186-190.

(3) Cf. I. G. KIDD, *art. cit.*, qui souligne bien la continuité de l'inspiration éthique dans l'ancien et le moyen stoïcisme.

(4) Telle qu'elle est présentée par Plutarque, la polémique antistoiçienne de Carnéade contraint Antipater à déclarer que « le *télos* consiste à agir raisonnablement dans les choix des choses ayant de la valeur pour l'action raisonnable » : *τέλος ἐστὶ τὸ εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς ἐκλογαῖς τῶν ἀξίων ἐχόντων πρὸς τὸ εὐλογιστεῖν* (*Comm. not.*, 27, 1072 f).

les conditions de sa propre validité, une initiative de l'agent moral s'appliquant aux occasions qui lui sont offertes et les faisant passer du rang de matière indifférente à celui de valeur conditionnant son action (1).

7. LA PASSION

A la conception stoïcienne des tendances se rattache une doctrine des passions qui a donné lieu à d'abondantes polémiques dans l'Antiquité. Cette doctrine s'accorde-t-elle avec l'idée d'une âme essentiellement une et rationnelle, entièrement responsable d'elle-même ? Les adversaires anciens du stoïcisme l'ont généralement contesté et de nombreux interprètes modernes les ont suivis (2), aussi allons-nous étudier de près ce problème, en tirant tout le parti possible des textes dont nous disposons.

Si toutes les fonctions de l'*hégémonikon* sont des manières d'être ou des actes du *logos*, on pourra dire qu'il n'a « rien d'irrationnel en lui » (3) : toutes les modifications dont il est susceptible, y compris les passions, seront des modifications du *logos* lui-même et devront s'expliquer sans l'intervention d'aucun facteur irrationnel.

Nombreux sont les textes où s'exprime cette conception. Selon Thémistius, « les disciples de Zénon définissent les passions comme des perversions du *logos* et des jugements erronés du *logos* » (4). Plutarque rapporte de son côté que pour Zénon et Chrysippe « la passion est un *logos* mauvais et intempérant, provenant d'un jugement défectueux et erroné qui a pris de la violence et de la force ». « Quelques-uns disent, ajoute-t-il

(1) Le rapport que nous avons essayé de dégager est du même ordre que celui qui, selon V. GOLDSCHMIDT (*op. cit.*, p. 28), lie le vide et le monde dans la physique stoïcienne : « (...) la moindre existence du vide est accusée à tel point qu'il peut à peine passer pour une « condition » ; bien mieux, loin que le monde ait « besoin » du vide, il serait plus exact de dire que le vide a besoin du monde, afin d'être arraché à son non-être et d'exister sous forme de lieu (...) C'est grâce à l'actuel que le virtuel existe ou, si l'on préfère, c'est ce qui semble conditionné, qui fait passer à l'acte ses conditions. » — Plus loin (pp. 131-132), le même ouvrage montre avec profondeur que la critique académicienne méconnaît à la fois la primauté de l'activité propre à l'agent et l'identité constante de la nature qui se saisit, d'abord comme tendance, puis comme raison ».

(2) C'est par exemple le cas de R. PHILIPPSON, *Zur Psychologie der Stoa*, approuvé par G. KILB, *op. cit.*, p. 4, n. 7.

(3) PLUTARQUE, *Virt. mor.*, 3, 441 c (SVF, III, 459) : μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ.

(4) THÉMISTIUS, *In Arist. de Anima*, III, 5, p. 107, 24 Heinze (SVF, III, 382) : τὰ πάθη... τοῦ λόγου διαστροφὰς εἶναι... καὶ λόγου κρίσεις ἡμαρτημένας...

plus loin en pensant certainement aux stoïciens, que la passion n'est pas distincte du *logos* (...) mais qu'il y a modification du seul *logos* (...) En effet le désir, la colère, la crainte et tous les mouvements analogues seraient des opinions, des jugements vicieux ne naissant pas dans une partie limitée de l'âme seulement, mais constituant (...) des actes de l'*hégémonikon* tout entier (...) » (1). De nombreux autres textes confirment ces témoignages : la passion est un jugement défectueux ou, plus brièvement, une opinion. En tant que jugement, la passion est en même temps une modification du *logos*.

Mais d'autre part une définition fréquemment citée et qui remonte à Zénon caractérise la passion comme un « mouvement de l'âme irrationnel et contraire à la nature, ou tendance excessive » (2). En face d'une telle affirmation est-il vraiment possible de soutenir que la passion est une modification du seul *logos*, ne faisant intervenir aucun facteur extérieur à celui-ci ?

Pour répondre à la question, il convient de déterminer en quel sens la passion est un élément irrationnel, *alogos*. Cet irrationnel est-il un « extra-rationnel » ou un « anti-rationnel » ? Nous trouvons chez Cicéron une indication donnant à penser que dans l'Antiquité déjà on hésitait sur la signification du terme : « Toute passion est un mouvement de l'âme dépourvu (*expers*) de raison ou dédaignant (*aspernans*) la raison ou désobéissant (*non oboediens*) à la raison » (3). La discussion a repris de nos jours :

M. Pohlenz a cherché à montrer que Zénon ne défendait pas encore un véritable monisme de la raison, comme Chrysippe, et admettait l'existence dans l'âme humaine d'un élément extérieur à la raison. Chrysippe aurait au contraire nié la présence de tout élément de ce genre, mais, par souci de sauvegarder l'unité extérieure du stoïcisme et de masquer toute divergence entre le fondateur de l'école et lui-même, il aurait conservé et transmis à la postérité la formule de Zénon, en lui donnant une signification qu'elle n'avait pas à l'origine (4). Pour défendre cette thèse, M. Pohlenz se fonde avant tout sur certaines indi-

(1) PLUTARQUE, *op. cit.*, 3, 441 d ; 7, 446 f (SVF, III, 459) : τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον, ἐκ φάουλῃς καὶ διημαρτημένης κρίσεως... οὐχ ἕτερον εἶναι τοῦ λόγου τὸ πάθος...

(2) DIOG. LAËRCE, VII, 110 (SVF, I, 205) : ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, ἥ ὁρμὴ πλεονάζουσα. Cf. CICÉRON, *Tusc.*, IV, 21, 47 (SVF, I, 205) : *aversa a ratione contra naturam animi commotio, vel brevius...*, *adpetitus vehementior*.

(3) CICÉRON, *Tusc.*, III, 11, 24 (SVF, III, 385).

(4) M. POHLENZ, *Zénon und Chrysipp*, pp. 15 ss. ; *Die Stoa*, I, p. 142 ss.

cations tirées d'un traité de Galien, le *De placitis Hippocratis et Platonis*. Dans cette œuvre, Galien critique violemment la théorie de Chrysippe en utilisant pour cela un traité *Des passions* du stoïcien Posidonius, qui s'était lui-même dressé contre Chrysippe.

D'après Galien, c'est Chrysippe qui définissait les passions comme des jugements opérés par la partie rationnelle de l'âme, tandis que pour Zénon elles n'étaient pas les jugements eux-mêmes, mais des modifications du *pneuma* (contractions, effusions, etc.) s'ajoutant à ces jugements (1). De plus, Posidonius interprétait la définition de la passion remontant à Zénon comme la preuve que pour le fondateur du stoïcisme la passion provient de tendances extérieures à la raison (2), et s'appuyait sur quelques vers de Cléanthe qui nous font assister à un dialogue entre la colère (*thymos*) et la raison pour affirmer que le successeur immédiat de Zénon défendait lui aussi un dualisme psychologique (3).

Il serait trop long de discuter ici en détail la thèse de M. Pohlenz. Bornons-nous à noter que, selon Cicéron (4), Zénon refusait d'assigner des sièges séparés à la raison et à la passion, et que, selon Galien lui-même (5), Chrysippe définissait parfois les passions comme des modifications du *pneuma*. L'affirmation de Galien selon laquelle Chrysippe était alors en accord avec Zénon plus qu'avec lui-même doit être accueillie avec prudence, car elle a un caractère polémique. En dépit des conclusions de M. Pohlenz, on est donc en droit de penser que Chrysippe ne concevait pas la passion d'une manière fort différente de Zénon.

C'est cette conception de Chrysippe, souvent présentée comme celle de l'ancien stoïcisme en général, que nous allons maintenant aborder (6).

Pour Chrysippe, *irrationnel* signifie « désobéissant au *logos* » (7). L'*hégémonikon* ne comporte

(1) GALIEN, *Hipp. et Plat.*, V, 1, p. 429 K. (SVF, III, 461).

(2) ID., *ibid.*, IV, 5, p. 395 K.

(3) ID., *ibid.*, V, 6, p. 476 K. (SVF, I, 570). Mais Ed. ZELLER (*op. cit.*, p. 203, n. 1) fait remarquer que Posidonius prend une tournure oratoire pour une affirmation philosophique.

(4) CICÉRON, *Acad. post.*, I, 10, 38 (SVF, I, 207).

(5) GALIEN, *op. cit.*, IV, 2, p. 367 K. (SVF, III, 463).

(6) La plupart des témoignages qui suivent se rapportent au traité de CHRYSIPPE *Des passions*, dont le dernier livre, consacré à la thérapeutique des passions, est souvent cité sous le titre de *Thérapeutikos*.

(7) Cité par GALIEN, *op. cit.*, IV, 2, p. 368 K. (SVF, III, 462) : ἀπειθὲς λόγῳ καὶ ἀπειστραμμένον τὸν λόγον. Des formules similaires reviennent souvent chez Galien, citant ou discutant Chrysippe. Cf. aussi STOBÉE, II, p. 88, 8 W. (SVF, III, 378).

pas d'élément extérieur au *logos*, mais il est dit *irrationnel* « lorsqu'il est entraîné par l'excès de la tendance (...) à quelque extravagance contraire aux résolutions de la raison » (1). Tour-
nant le dos à la raison, qui le constitue essentiellement, l'homme vaincu par la passion se fuit lui-même et l'on peut dire qu'il n'est plus lui-même, qu'il est au sens propre *hors de lui-même* : la passion le met littéralement en état d'*extase* (2). Sous l'effet de cette altération de tout son être, il ne prête plus aucune attention aux exhortations de la raison, qu'il renvoie comme un « censeur intempestif » (3). Et pourtant cette altération n'est possible que par la raison elle-même : elle consiste en un jugement erroné sur la nature d'un événement et l'attitude qu'il convient d'adopter à son égard. C'est ainsi par exemple que le chagrin réside dans l'opinion fraîchement formée qu'un grand malheur nous frappe et qu'il est légitime d'en être affligé (4). Bref, comme le dit Epictète, ce sont les jugements qui nous « mettent hors de nous » (5).

Dans la passion, la raison ne succombe donc pas sous l'assaut de forces psychiques extra-rationnelles : c'est par l'exercice défectueux de ses propres pouvoirs qu'elle se met en échec. Si la passion se définit comme irrationnelle, cet irrationnel est un « anti-rationnel » issu d'une raison intérieurement modifiée (6).

Cette altération de la raison, Chrysippe s'est efforcé d'en saisir avec précision la nature, afin de pouvoir la soigner par des remèdes appropriés. Bien qu'elle réside toujours dans une erreur (7), elle n'est pas réductible à une simple erreur théorique

(1) PLUTARQUE, *Virt. mor.*, 3, 441 d (SVF, III, 459) : λέγεσθαι δὲ ἄλογον, όταν τῷ πλεονάζοντι τῆς ὁρμῆς... πρὸς τι τῶν ἀτόπων παρὰ τὸν αἰρουῦντα λόγον ἐκφέρηται.

(2) CHRYSIPPE, *ap. GALIEN, op. cit.*, IV, 6, p. 414 K. (SVF, III, 478) : ἐξισταμεθα καὶ ἐξω γινόμεθα ἑαυτῶν. Cf. aussi *ibid.*, p. 409 K. (SVF, III, 475).

(3) *Id.*, *ibid.*, p. 411 K. (SVF, III, 475).

(4) Cf. p. ex. ANDRONICUS, *Περὶ παθῶν*, 1, p. 11 Kreutner (SVF, III, 391). On trouve de nombreuses définitions similaires, aussi bien pour le chagrin, que, *mutatis mutandis*, le plaisir, le désir et la peur. L'idée que l'opinion doit être encore « fraîche » (πρόσφατος) revient souvent. — E. BRÉHIER souligne avec raison la différence entre : 1) l'opinion sur le bien ou le mal, 2) l'opinion sur la convenance de la passion (*Chrysippe...*, pp. 250-253).

(5) EPICTÈTE, II, 16, 24.

(6) Quoique nous ne suivions pas l'interprétation de R. PHILIPPSON, nous pensons avec lui que dans la théorie stoïcienne des passions *alogos* signifie *vernunftwidrig* et non *vernunftlos* (*art. cit.*, p. 153). — Selon GALIEN (*op. cit.*, IV, 4, p. 383-385 K.), *alogos* ne peut signifier que la privation ou la corruption de la raison, mais Chrysippe aurait forgé un troisième ou même un quatrième sens en faisant violence à la langue.

(7) CICÉRON, *Tusc.*, IV, 17, 39 : *omnia aut nimis tristia aut nimis laeta errore fieri*.

du jugement. Deux passages de Chrysippe sont à cet égard très significatifs. Dans le premier, après avoir défini la passion dans ce qu'elle a d'irrationnel comme un mouvement qui pousse à désobéir au *logos* et à s'en détourner, il ajoute qu'un tel mouvement ne se produit pas « si l'on est entraîné par une erreur et à la suite d'une bévue commise alors qu'on se conforme à la raison » (1). Le sens de cette déclaration s'éclaire à la lecture du second passage, où la définition de l'irrationnel, donnée dans les mêmes termes que précédemment, est suivie de cette explication : « Nous parlons dans de tels cas d'un emportement irrationnel, non pour désigner une mauvaise démarche dans le raisonnement, comme on parlerait du contraire de ce qui est bien raisonné, mais le fait de tourner le dos à la raison » (2). Dans ses commentaires, Galien ajoute que celui qui juge mal « ne se détourne pas de la raison, mais se trompe tout en la suivant » (3). Autrement dit, Chrysippe oppose l'erreur résultant d'un mauvais usage de la raison au cours d'une démarche qui reste néanmoins raisonnable à l'égarement caractérisé par le rejet de toute raison. Telle est par exemple l'erreur commise par les philosophes qui croient à tort que les atomes sont les éléments derniers, par opposition à l'égarement de ceux qui se laissent aller au chagrin ou à la crainte. Alors que les uns sont capables de rectifier leur jugement, si on leur découvre leur erreur, les autres succombent à la tyrannie de la passion, même si on leur enseigne qu'il ne faut pas s'affliger ou prendre peur (4).

A côté de l'erreur sur une question de physique n'intéressant qu'indirectement la morale, il faudrait encore envisager le cas de l'erreur touchant un point d'éthique, par exemple la définition du bien. Cette erreur-là peut-elle, dans la perspective stoïcienne, se produire sans que l'âme soit du même coup submergée par la passion ? On serait tenté de répondre par la négative, et pourtant Chrysippe semble l'avoir admis, puisque dans son *Thérapeutikos* il déclare : « Même si le bien est le plaisir et que telle est l'opinion de celui qui est vaincu par la passion, il n'en faut pas moins le secourir et lui montrer que toute passion rompt l'harmonie intérieure, même pour ceux qui ont placé

(1) CHRYSIPPE, *ap. GALIEN, op. cit.*, IV, 2, p. 369 K. (SVF, III, 462) : *ei διημαρτημένως φέρεται καὶ παριδὼν τι κατὰ τὸν λόγον.*

(2) *Id.*, *ibid.*, IV, 4, p. 385 K. (SVF, III, 476) : *οὐχ οἷον κακῶς ἐν τῷ διαλογίζεσθαι, ὥς ἂν τις εἴποι κατὰ τὸ ἔχειν ἐναντίως πρὸς τὸ εὐλόγως, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ λόγου ἀποστροφὴν.*

(3) GALIEN, *ibid.*, p. 386 K. : *οὐκ ἀπέστραπται τὸν λόγον, ἀλλ' ἐσφαλταὶ κατ' αὐτόν.*

(4) STOBÉE, II, p. 89, 18 W. (SVF, III, 389).

le bien et la fin suprême dans le plaisir » (1). Comme le montre bien le commentaire d'Origène, Chrysippe reconnaît ainsi que des doctrines morales fausses n'entraînent pas nécessairement l'égarement passionnel. De la part d'un philosophe que l'on considère volontiers comme un intellectualiste dogmatique, cette attitude a de quoi surprendre, mais il ne faut pas en minimiser la signification en arguant, comme M. Pohlenz, du fait que le *Thérapeutikos* est un ouvrage de propagande, destiné à un large public (2). En réalité, une telle déclaration s'accorde parfaitement avec la distinction entre l'erreur théorique et l'égarement passionnel.

La même distinction se marque dans l'idée que l'homme emporté par la passion peut persévérer dans son égarement tout en étant conscient de la faute qu'il commet et du préjudice qu'il se porte : ceux qui sont en proie à l'amour ou à la colère s'écrient, note Chrysippe, qu'ils veulent satisfaire leur passion « même s'ils se trompent et que cela leur est néfaste » (3). Il ne peut en être ainsi que si la passion comporte un élément de contrainte et de violence qu'on ne trouve pas dans l'erreur théorique (4). C'est cet élément que met en lumière la fameuse comparaison entre la victime d'une passion et un coureur qui, emporté par son propre élan, ne peut plus s'arrêter ou modifier sa course à son gré (5).

Si la passion peut être caractérisée comme une erreur, toute erreur n'est donc pas pour autant assimilable à une passion. Seule peut l'être l'erreur solidaire d'un rejet de la raison, rejet qui apparaît comme une désobéissance, un refus, une « a-version » dont l'auteur n'est autre que la raison elle-même (6).

Devant une telle doctrine, on se demandera peut-être, avec

(1) CHRYSIPPE, ap. ORIGÈNE, *Contra Celsum*, VIII, 51, p. 266 Kō. (SVF, III, 474).

(2) C'est dans son étude Das dritte und vierte Buch der Tusculanen (*Hermes*, 41, 1906, cf. pp. 352-355) que M. POHLLENZ a cherché à montrer le caractère populaire du *Thérapeutikos*, qu'il invoque à l'appui de ses appréciations sur la méthode thérapeutique de CHRYSIPPE dans *Die Stoa*, I, p. 150.

(3) CHRYSIPPE, ap. GALIEN, *op. cit.*, IV, 6, p. 410 K. (SVF, III, 475).

(4) STOBÉE, II, p. 89, 6 W. (SVF, III, 389) : πᾶν πάθος βιαστικόν ἐστὶ. Les termes βία, βίαιος interviennent souvent dans les descriptions de la passion, cf. p. ex. CHRYSIPPE, ap. PLUTARQUE, *Virt. mor.*, 10, 450 c-d (SVF, III, 390).

(5) CHRYSIPPE, ap. GALIEN, *op. cit.*, IV, 2, p. 369 K. ; 6, p. 412 K. (SVF, III, 462, 478).

(6) CICÉRON, *Tusc.*, IV, 9, 22 (SVF, III, 379) : *Omnium autem perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam, quae est tota mente a recta ratione defectio, sic aversa a praescriptione rationis, ut nullo modo adpetitiones animi nec regi nec contineri queant.*

Galien reprenant la critique de Posidonius, comment un philosophe dont l'œuvre se veut rationnelle peut parler d'une désobéissance à la raison qui serait l'œuvre de la raison, d'un rejet de la raison qui serait encore raison (1). Mais une telle critique, dont le but est de montrer qu'en fait Chrysippe avait été contraint d'admettre, malgré son rationalisme, un élément extra-rationnel dans l'âme humaine, manifestant ainsi la supériorité de la conception platonicienne de l'âme sur la sienne propre, ne méconnaît-elle pas le caractère spécifique de la doctrine de Chrysippe en prétendant la juger à partir de présupposés platoniciens ? Avant de crier à l'incohérence ou à la contradiction, il faut se livrer à une investigation plus poussée.

Pour ce faire, passons de la définition « la passion est un mouvement irrationnel » à la définition « la passion est une tendance excessive ». Ces deux formules, que de nombreux textes présentent simultanément, ne sont pas simplement juxtaposées, mais intérieurement liées. L'exégèse de la première nous a en effet conduits à l'idée de *désobéissance*. Or cette désobéissance est une *transgression* amenant à dépasser la mesure imposée à la tendance par le *logos* (2) : « Transgressant la raison (...), la tendance peut légitimement être qualifiée d'excessive » (3). Excessive non pas en tant qu'elle aurait en puissance la propriété de tomber dans l'excès, mais en tant qu'elle est un acte présentement frappé d'excès (4). D'une façon plus précise, puisque la tendance est une manière d'être du *logos*, c'est le *logos* lui-même qui transgresse la mesure qu'il s'est imposée.

Cette démesure réside dans la trop grande violence de l'impulsion et confère à la passion un caractère quantitatif, intensif. A cet égard il faut relever que les définitions des diverses passions comportent souvent une marque d'ordre intensif : tantôt c'est la mention que l'événement extérieur déclenchant la passion apparaît faussement comme un grand bien ou un grand mal (5),

(1) GALIEN, *op. cit.*, IV, 4, p. 382 K.

(2) CHRYSIPPE, *ap. GALIEN, op. cit.*, IV, 2, p. 369 K. (SVF, III, 462) : Κατὰ τοῦτο δὲ καὶ ὁ πλεονασμὸς τῆς ὁρμῆς εἴρηται, διὰ τὸ τὴν καθ' αὐτοὺς καὶ φυσικὴν τῶν ὁρμῶν συμμετρίαν ὑπερβαίνειν.

(3) ID., *ibid.*, IV, 5, p. 394 K. (SVF, III, 479) : Ὑπερβαίνουσα γὰρ τὸν λόγον ἡ ὁρμή... οἰκείως τ' ἂν πλεονάζειν ῥηθῇ... Cf. SÉNÈQUE, *De Ira*, II, 3, 4 : *Illa est ira quae rationem transiit.*

(4) STOBÉE, II, p. 39, 6 W. (SVF, I, 206) : Οὐ λέγει « πεφυκυῖα πλεονάζειν », ἀλλ' ἥδη ἐν πλεονασμῷ οὖσα· οὐ γὰρ δυνάμει, μᾶλλον δ' ἐνεργείᾳ.

(5) D'après POSIDONIUS, *ap. GALIEN, op. cit.*, IV, 7, p. 417 K. (SVF, III, 481), la grandeur du mal présumé joue un rôle déterminant dans la façon dont Chrysippe caractérise le chagrin. Cf. aussi CICÉRON, *Tusc.*, III, 11, 25 (SVF, III, 385) : *Nam et metus opinio magni mali impendentis, et aegritudo est opinio magni mali praesentis...*

tantôt c'est l'indication que le mouvement ainsi provoqué est violent (1).

La grandeur présumée du bien ou du mal extérieur ne fait que refléter la violence de l'impulsion et c'est dans l'âme que réside le facteur intensif sans lequel il n'y aurait pas de passion : « L'important, déclare Sénèque à propos de la colère, ce n'est pas la grandeur de la cause qui la provoque, mais la qualité de l'âme où elle pénètre » (2). D'où vient donc ce caractère intensif de la passion, cette propriété qu'elle a de comporter « le plus et le moins » (3) ?

A nos yeux, la réponse à cette question ne fait aucun doute : l'élément intensif dont la passion porte la marque s'identifie à la tension de l'*hégémonikon*. Non pas que la démesure de la passion dénote une forte tension (4). Au contraire, elle procède d'une tension insuffisante, d'une faiblesse de l'âme.

Cette faiblesse entraîne une disposition au laisser-aller (*κατάστασις ἐνδοτική*), un fléchissement qui se retrouve dans toutes les passions. Chrysippe cite à ce propos la peur ou l'appât du gain, qui peuvent conduire un homme à trahir et à se couvrir de honte (5). Mais les passions en apparence plus viriles, comme la colère, encourent aussi cette imputation de faiblesse. A l'opinion courante qui soutient que toute âme incapable de colère est une âme faible, Sénèque rétorque : « C'est vrai, si elle n'a pas de ressort plus fort que celui-là » (6). Jugement auquel fait écho une pensée de Marc-Aurèle :

« Aie présent à l'esprit dans tes colères que s'irriter n'est pas viril, mais que la douceur et le calme sont non seulement plus humains, mais plus mâles : il y a dans ces vertus plus de force, de vigueur et de courage que dans l'indignation et la mauvaise humeur. Plus elles sont proches de l'impassibilité,

(1) Pour le caractère violent (*σφοδρότης*) du mouvement, cf. CHRYSIPPE, ap. PLUTARQUE, *Viri. mor.*, 10, 449 d (SVF, III, 468).

(2) SÉNÈQUE, *Ep.* 18, 15.

(3) CHRYSIPPE, ap. PLUTARQUE, *loc. cit.*

(4) Pour R. PHILIPPSON (*art. cit.*, p. 166), la démesure de la tendance proviendrait du fait que son *tonos* est excessif, l'assentiment se montrant faible parce qu'il serait submergé par la force de ce *tonos*. Cette interprétation nous paraît fautive, car les textes ne parlent pas d'un *tonos* de la tendance, mais de l'âme, et mettent clairement la démesure de la tendance en rapport avec un affaiblissement de ce *tonos*. C'est ainsi que, dans un passage où il cite le cas des passions qui peuvent causer la mort, GALIEN déclare que « ceux dont la tension vitale est faible subissent de fortes passions psychiques » et qu'au contraire, si la tension est forte, les passions sont peu importantes (*De locis affectis*, V, 1, p. 301 K. = SVF, II, 876).

(5) CHRYSIPPE, ap. GALIEN, *Hipp. et Plat.*, IV, 6, pp. 404-405 K. (SVF, III, 473).

(6) SÉNÈQUE, *De Ira*, II, 17, 2.

plus grande est notre puissance. Comme le chagrin, la colère aussi est faiblesse. Dans les deux cas, on est blessé et l'on se laisse aller » (1).

Comme nous le savons déjà, l'âme qui manque de tension n'est pas en mesure d'adhérer fermement à la vérité : « Chrysippe dit que nous nous détachons parfois des vérités que nous avons reconnues correctement, parce que la tension de l'âme a fléchi (ἐνδόντος τοῦ τόνου), ne s'est pas maintenue d'une façon continue et n'est pas restée soumise aux ordres du *logos* » (2). Ainsi s'explique l'affirmation selon laquelle le jugement qui constitue toute passion est une « opinion » ou « assentiment faible » (3).

En vertu du lien étroit qui unit la tendance à la connaissance, toute déficience au niveau de la connaissance se répercute immédiatement sur la tendance et sur l'action : une tendance qui n'est pas ancrée dans le vrai s'égare et ne respecte plus la « mesure raisonnable », qui est pour elle la seule « mesure naturelle » (4). Ce manque de mesure est l'*intemperantia* dont Cicéron fait la source de toute passion (5).

Que l'on considère la passion comme un jugement erroné ou comme une tendance excessive, en dissociant deux moments d'un processus unique, c'est donc toujours à la faiblesse, à l'atonie de l'âme qu'elle-même et la dépravation qui en résulte devront être imputées (6).

Divers traits de la passion, que Chrysippe avait reconnus au risque de donner des armes à ses adversaires, s'éclairent à la lumière de cette conception. Le fait qu'une erreur de jugement ne se traduit pas nécessairement par un égarement passionnel pourrait signifier que, tout en adhérant à une représentation fausse, l'âme a gardé suffisamment de force pour ne pas être totalement aveuglée. Si d'autre part certains hommes succombent à la passion tout en reconnaissant qu'ils ont tort, c'est sans doute que les représentations vraies qu'ils continuent d'admettre ne

(1) MARC-AURÈLE, XI, 18, 21-23. Cf. aussi XI, 9, 2, et CICÉRON, *Tusc.*, II, 24, 58 : *Omnibus enim rebus, non solum dolori, simili contentione animi resistendum est. Ira exardescit, libido concitatur; in eadem arcem confugiendum est, eadem sunt arma sumenda.*

(2) GALIEN, *loc. cit.*, p. 403-404 K.

(3) CICÉRON, *Tusc.*, IV, 7, 14-15 (SVF, III, 380) : *Sed omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione (...)* *Opinationem autem (...) volunt esse imbecillam adensationem.* MARC-AURÈLE (X, 33, 6) associe l'opinion et le relâchement de la raison.

(4) CHRYSIPPE, *ap. GALIEN, op. cit.*, IV, 2, p. 370 K. (SVF, III, 462) : *Συμμετρία γάρ ἐστὶ φυσικῆς ὁρμῆς ἢ κατὰ τὸν λόγον...*

(5) CICÉRON, *Tusc.*, IV, 9, 22 (cité plus haut, p. 86).

(6) GALIEN, *op. cit.*, IV, 6, p. 403 K. (SVF, III, 473) : *...ἀτιᾶται (scil. ὁ Χρύσιππος) τῶν πραττομένων οὐκ ὁρθῶς ἀτονίζαν τε καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς.*

sont pas l'objet d'un assentiment assez fort : selon le diagnostic d'Epictète, ils voient le meilleur, mais n'ont pas la force de le suivre (1).

Reste une dernière difficulté : en associant la passion à la faiblesse de l'âme, Chrysippe n'admet-il pas implicitement l'existence d'un élément extra-rationnel ? Déjà pour Posidonius et Galien, le rôle conféré au *tonos* revenait à expliquer la passion par une « faculté » (*dynamis*) autre que la raison. De nos jours, R. Philippson, qui a insisté sur l'importance du *tonos* dans la doctrine des passions, soutient aussi qu'en admettant l'existence de cette tension Chrysippe reconnaît contre son gré l'insuffisance d'une explication purement rationaliste des passions (2). Inversement E. Bréhier, qui voit dans la pensée de Chrysippe un intellectualisme extrême, réduit le rôle psychologique et moral de la *tension* à celui d'un simple « épiphénomène » s'ajoutant aux sciences et aux vertus, et proteste contre la tendance à en faire un « substrat dynamique » présent « derrière toute manifestation physique ou psychique » (3).

En fait l'idée d'une tension propre à l'âme ou à l'*hégémonikon* ne conduit pas au dualisme. Lorsque Galien, profitant de l'ambiguïté du terme *dynamis*, conçoit cette tension comme une « faculté » opposée à la raison, il trahit certainement la pensée de Chrysippe (4).

Le *tonos* est la tension interne qui unifie un être dans sa totalité. Cette tension est-elle insuffisante, le *logos* faiblit et ne peut plus adhérer à ses propres normes : c'est en cela que consistent la désobéissance et la démesure propres à la passion. Mais si la tension est suffisante, elle est la force même du *logos*, qui

(1) EPICTÈTE, IV, 1, 147 : ... καὶ ἅμα μὲν ὁρῶντα τὸ ἥμεινον, ἅμα δ' οὐκ ἐξευτονοῦντα ἀκολουθεῖσαι αὐτῷ...

(2) R. PHILIPPSON, *art. cit.*, pp. 165-168. En se fondant sur Galien, G. KILB, *op. cit.*, p. 8, considère aussi le *tonos* comme une faculté distincte du *logos*.

(3) E. BRÉHIER, *Chrysippe...*, p. 85. Ce développement vise en particulier l'interprétation du stoïcisme présentée par Ravaisson. En fait Bréhier voit bien que la faiblesse joue un rôle décisif dans la passion. Selon lui, c'est l'opinion sur la convenance de la passion qui serait aux yeux de Chrysippe la cause de la passion, et cette opinion serait à proprement parler un « jugement faible », tandis que l'opinion sur le bien serait une erreur n'entraînant pas à elle seule la passion. Mais Bréhier ne pense pas que pour Chrysippe cette faiblesse du jugement procède d'une faiblesse de l'âme, considérée comme un fait plus primitif. Dès lors l'origine du jugement faible est obscure (cf. *op. cit.*, pp. 250-254).

(4) Claude SAUMAISE avait déjà noté cette erreur de Galien et affirmé que Chrysippe ne veut pas faire de la tension une faculté distincte de la raison (*Ci. Salmasii Notae et Animadversiones in Epictetum...*, Leyde, 1640, pp. 95-96).

lui permet de s'attacher avec fermeté à la vérité et au bien. Au lieu de dégénérer en mouvements passionnels qui « passent outre à la constitution rationnelle » (1), les tendances se maintiennent alors dans la constance propre à la raison : ce sont des tendances bonnes ou, comme le dit Cicéron, des « constances » (2).

Il est certes légitime de considérer la faiblesse de la tension comme la cause de la passion (3). Mais il faut se garder de supposer l'existence d'un rapport de causalité externe entre cette cause et son effet. En réalité, c'est le *logos* qui, disposant du pouvoir de se mettre lui-même en mouvement, maintient ou modifie sa propre tension. C'est donc en fin de compte lui seul et lui tout entier qui est responsable de sa force ou de sa faiblesse, de sa constance ou de sa passion. De ce fait toute passion est volontaire (4) et doit être mise au nombre des modifications de nous-mêmes dont nous sommes l'auteur, ou, pour employer l'expression consacrée, des « choses qui sont en notre pouvoir » (ἐφ' ἡμῖν).

8. VERTU ET TENSION DE L'ÂME

La constance inébranlable du sage ne se limite pas à son activité cognitive, elle marque aussi son activité pratique : la vertu qu'il exerce dans toutes ses actions est une « raison en accord avec elle-même, ferme et inébranlable » (5).

Il ne fait aucun doute que cette constance dans l'action ne se fonde elle aussi sur une véritable force et que la tension ne soit à l'œuvre dans l'activité pratique comme dans l'activité

(1) CHRYSIPPE, *ap. GALIEN, op. cit.*, IV, 4, p. 389 K. (SVF, III, 476) : Διὸ καὶ αἱ οὕτως ἄλογοι κινήσεις πάθη τε λέγονται καὶ παρὰ φύσιν εἶναι, ἀτ' ἐκβαίνουσαι τὴν λογικὴν σύστασιν. Cf. CICÉRON, *Tusc.*, IV, 21, 47 (SVF, I, 205) : (...) *vehementior autem intellegatur is* (scil. *adpetitus*), *qui procul absit a naturae constantia*.

(2) CICÉRON, *Tusc.*, IV, 6, 14 (SVF, III, 438) : emploi de *constantia* pour désigner les *eupathies*, par opposition aux passions.

(3) On a soutenu que cette interprétation « étiologique » de la doctrine de Chrysippe est l'œuvre de Posidonius (cf. p. ex. K. REINHARDT, *Posidonios*, p. 276). Ce philosophe, réputé pour ses préoccupations « étiologiques » (STRABON, II, 3, 8), cherche en effet à « découvrir les causes pour lesquelles les passions naissent et meurent » (GALIEN, *Hipp. et Plat.*, IV, 7, p. 420 K. Tout le passage est un éloge de Posidonius). Toutefois le recours à l'explication causale ne paraît pas proprement posidonien : selon DIOG. LAËRCE, VII, 158 (SVF, II, 766), les stoïciens (sans spécification d'auteur) regardent les modifications du *pneuma* comme les causes (αἰτίαι) des passions.

(4) CICÉRON, *Acad. Post.*, I, 10, 38 (SVF, I, 207) : *Nam et perturbationes voluntarias esse putabat* (scil. *Zeno*) *opinionisque iudicio suscipi* (...).

(5) PLUTARQUE, *Virt. mor.*, 3, 441 c (SVF, I, 202) : ... τὴν ἀρετὴν... λόγον οὔσαν... ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον...

cognitive : « La force de l'âme est une tension suffisante lorsqu'on juge et lorsqu'on agit ou non » (1).

C'est dans un fragment de Cléanthe que le lien entre la force de la tension et la rectitude de l'action ressort avec le plus de netteté. Après avoir caractérisé la tension comme le « coup » produit par le feu, c'est-à-dire par le principe immanent à l'univers, ce philosophe envisage la tension de l'âme et identifie la force de cette tension à la vertu :

« Lorsque dans l'âme la tension devient suffisante pour accomplir les actes qui nous incombent, elle s'appelle force et puissance (...) Cette force et puissance, lorsqu'elle s'applique à persévérer, est la maîtrise de soi ; lorsqu'elle s'applique à supporter, le courage ; lorsqu'elle préside à la détermination des mérites, la justice ; lorsqu'elle préside aux choix et aux refus, la tempérance » (2).

Cicéron souligne aussi l'existence de ce lien :

« La tension de l'âme doit être appliquée à l'exercice de tous les devoirs : elle seule est pour ainsi dire la garde du devoir » (3).

D'un autre côté, dans la plupart des définitions stoïciennes, la vertu est identifiée à la connaissance. Conformément à une tradition déjà bien établie à son époque, Zénon distinguait quatre vertus cardinales : la sagesse ou *phronésis*, le courage, la tempérance et la justice (4). Il assimilait la sagesse à un savoir, ce qui lui permettait de définir les trois autres vertus comme des formes particulières de sagesse : suivant qu'elle s'exerce dans le domaine des « choses à supporter », des « choses à répartir » ou des « choses à choisir », la sagesse est courage, justice ou tempérance (5).

Cette prééminence de la *phronésis* était déjà le thème d'un passage du *Phédon* (69 a-c), où Platon combat la conception

(1) STOBÉE, II, p. 62, 25 W. (cité plus haut, p. 47).

(2) Ap. PLUTARQUE, *Stoic. rep.*, 7, 1034 d (SVF, I, 563) : Πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστὶ, καὶ ἂν ἱκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα, ἰσχυρὸς καλεῖται καὶ κράτος.

(3) CICÉRON, *Tusc.*, II, 23, 55.

(4) On notera que cette liste des vertus cardinales ne coïncide pas entièrement avec celle de Cléanthe.

(5) PLUTARQUE, *Virt. mor.*, 2, 441 a-b (SVF, I, 201) : τὴν ἐπιστήμην φρόνησιν ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὀνομάσθαι. Cf. aussi id., *Stoic. rep.*, 7, 1034 c (SVF, I, 200). Ce second passage est malheureusement mutilé. M. POHLLENZ (*Die Stoa*, II, p. 72) propose une correction qui entraînerait la distinction entre une *phronésis* au sens large, servant à définir les autres vertus, et une *phronésis* au sens étroit, la « prudence dans l'action » (ἐν ἐνεργητέοις).

populaire de la vertu (1). Alors que pour la plupart des hommes la vertu est une sorte d'échange destiné à nous procurer les plus grands plaisirs moyennant le renoncement à des plaisirs moindres, ou à nous préserver des plus grands maux moyennant l'acceptation de moindres maux, Socrate prétend que la vertu véritable est toujours accompagnée de *phronésis*. C'est par la *phronésis* que l'on accède au courage, à la tempérance et à la justice : « Peut-être en réalité est-ce en une certaine purification de toutes ces passions que résident la tempérance, la justice, le courage ; et peut-être la *phronésis* est-elle un moyen de purification. » Plus loin (79 d), la *phronésis* est caractérisée comme l'état dans lequel se trouve l'âme lorsqu'elle a renoncé à la connaissance sensible pour retrouver sa vraie nature et s'attacher aux Idées par la pensée pure.

Certes, en substituant une métaphysique de l'immanence à la métaphysique de la transcendance et en affirmant l'origine sensible de toute connaissance, Zénon abandonne la conception platonicienne d'une pensée vouée à la contemplation d'un monde intelligible. Il n'en reste pas moins que la définition stoïcienne de la vertu comme *phronésis*, c'est-à-dire comme savoir, dérive de Platon.

L'assimilation de la vertu à la connaissance est encore plus frappante dans les résumés doxographiques qui donnent des définitions remontant vraisemblablement à Chrysippe : la sagesse — qui vient généralement en tête — est définie comme « la science de ce qu'il faut faire et de ce qu'il ne faut pas faire » ou comme « la science des biens et des maux », le courage comme « la science des choses qui sont à craindre et de celles qui ne le sont pas », la justice comme « la science qui donne à chacun selon son mérite », la tempérance comme « la science des choses qui sont à choisir et de celles qui sont à éviter ». A l'inverse, les vices sont ramenés à l'ignorance (2).

(1) Cf. aussi un passage des *Lois*, I, 631 c. PLATON et les stoïciens identifient la *phronésis* à la *sophia* (cf. *Théétète*, 176 b-c). Ainsi la *phronésis* n'est pas chez eux une simple sagesse pratique ou prudence. Au contraire Aristote distingue ces deux notions et fait de la *phronésis* une sorte d'« habileté vertueuse » garantissant la rectitude des moyens mis en œuvre pour atteindre le but visé par la vertu. C'est à la tradition stoïcienne que se rattache la conception cicéronienne d'une vertu intellectuelle indifféremment appelée *sapientia* ou *prudencia*. Voir à ce sujet les analyses très convaincantes de P. AUBENQUE, La « *phronésis* » chez les stoïciens (*Actes du VII^e Congrès de l'Ass. G.-Budé*, pp. 291-293), La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens ? (*Rev. des Etudes grecques*, LXXVIII, 1965, pp. 40-51). L'expression « habileté vertueuse » se trouve dans la seconde étude, p. 48.

(2) Cf. p. ex. STOBÉE, II, p. 59, 4 W. (*SVF*, III, 262). Les vertus cardinales se subdivisent en vertus secondaires, également définies comme sciences.

Alors que l'identification de la vertu à la connaissance est sans contredit d'origine socratique et platonicienne, on soutient généralement que la définition de la vertu par la force remonte aux cyniques : héritiers spirituels des cyniques, dont Zénon avait suivi l'enseignement, les stoïciens se seraient inspirés de leur morale de l'effort en fondant la vertu sur la force de l'âme.

La persistance, au cœur du stoïcisme, de certains thèmes cyniques ne saurait être contestée. Parmi ces thèmes, celui de l'effort tient effectivement une place de premier plan et l'on a tout lieu de penser que la notion stoïcienne de *tension* reprend et approfondit la notion cynique d'*effort* (πόνος) (1). La vénération que les deux écoles vouent à Héraclès est à cet égard des plus révélatrices : pour le cynique Antisthène, l'exemple du « grand Héraclès » montre que l'effort est un bien (2) ; pour le stoïcien Cléanthe, Héraclès n'est autre que « la tension universelle, en vertu de laquelle la nature est forte et puissante » (3).

Il convient toutefois de rappeler que c'est auprès de Socrate qu'Antisthène a appris l'endurance (τὸ καρτερικόν) (4) et qu'il qualifie de *socratique* la force nécessaire à l'accomplissement de la vertu (5).

Les deux conceptions de la vertu que nous avons rencontrées chez les stoïciens dérivent donc, semble-t-il, l'une et l'autre de l'enseignement socratique. Nous ne chercherons pas à montrer comment elles s'unissent dans cet enseignement, mais il nous faut souligner que, contrairement à une opinion parfois soutenue (6), elles ne représentent nullement deux tendances opposées au sein du stoïcisme.

Si la vertu consiste en un savoir et si la science doit sa solidité inébranlable à la force de la tension, cette force fait également le fond de la vertu. En d'autres termes, la force avec laquelle l'âme adhère à la vérité assure aussi la rectitude de son action, dont elle garantit la constance : « C'est la connaissance des vertus qui prouve le mieux que beaucoup de choses peuvent être perçues et saisies. Ce sont uniquement ces vérités qui constituent selon nous la science. A notre avis, celle-ci n'est pas seu-

(1) Cf. F. RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, II, pp. 118-122.

(2) DIOG. LAËRCE, VI, 2.

(3) CORNUTUS, cp. 31 (SVF, I, 514). 'Ηρακλῆς δ' ἐστὶν ὁ ἐν τοῖς ὅλοις τόνοσ, καθ' ὃν ἡ φύσις ἰσχυρά καὶ κραταιά ἐστίν.

(4) DIOG. LAËRCE, VI, 2. Cf., chez XÉNOPHON, *Mém.*, I, 2, 1, l'éloge de l'endurance socratique.

(5) DIOG. LAËRCE, VI, 11.

(6) Selon E. BRÉHIER (*Chrysippe...*, p. 237), Cléanthe « expulse » le savoir de la vertu, alors que Chrysippe défend un « intellectualisme extrême ».

lement une saisie (*comprehensio*) des choses, mais une saisie stable et immuable. Telle est aussi la sagesse, l'art de vivre, qui d'elle-même comporte la constance (*quae ipsa ex sese habeat constantiam*). Mais cette constance, si elle n'implique ni perception ni connaissance, je demande d'où elle provient et par quel moyen » (1).

Ainsi la même marque, la constance, distingue la science de l'erreur (2), la vertu du vice (3), la tendance bonne de la passion (4). Qu'est-ce qui garantit cette constance, sinon l'accord permanent avec soi-même et avec l'ordre rationnel du cosmos ? Et cet accord lui-même, d'où procède-t-il, sinon du mouvement de tension par lequel le *logos* maintient sa propre unité ?

(1) CICÉRON, *Acad. Pr.*, II, 8, 23 (SVF, II, 117). Cf. aussi II, 12, 39 : (...) *virtute (...), cuius omnis constantia et firmitas ex his rebus constat quibus adsensa est (...)*. *Acad. post.*, I, 11, 42 (SVF, I, 53) : *Errorem (...)* et uno nomine omnia, quae essent aliena firmæ et constantis adsensionis, a virtute sapientiaque removebat (scil. Zeno).

(2) CICÉRON, *Tusc.*, IV, 37, 80 : *Ergo ut constantia scientiae, sic perturbatio erroris est.*

(3) ID., *Fin.*, IV, 28, 77 (SVF, III, 531) : *Quoniam (...) omne peccatum imbecillitatis et inconstantiae est (...)*. *Parad.*, III, 22 : *Una virtus est consentiens cum ratione et perpetua constantia*. De même, DESCARTES considère la vertu comme « une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera » (*A Elisabeth*, 4 août 1645).

(4) CICÉRON, *Tusc.*, IV, 21, 47 (SVF, I, 205), cité plus haut, p. 91.

LE CONSENTEMENT AU DESTIN

Seul le vouloir qui consent au Destin est à l'abri de l'échec et peut saluer chaque événement comme la réalisation de sa propre aspiration. Le mot d'ordre sera donc d' « apprendre à vouloir chaque chose telle qu'elle se produit » (1). Une telle attitude implique que nous renoncions à agir sur les événements extérieurs pour porter tout notre effort sur la seule chose qui soit en notre pouvoir, nos dispositions intérieures : « Disposons notre âme de façon à vouloir tout ce que les circonstances exigent » (2).

La meilleure expression de cette attitude si profondément stoïcienne est sans contredit la célèbre prière de Cléanthe, dont l'écho retentit tout au long de l'histoire du Portique :

« Conduisez-moi, ô Zeus, et toi, Destin,
à la place que vous m'avez un jour assignée.

Avec quel empressement je suivrai. Mais, si je ne veux pas,
devenu méchant je ne suivrai pas moins » (3).

(1) EPICTÈTE, I, 12, 15 : ... ἕκαστα οὕτως θέλειν ὥς γίνεται. Cf. aussi *Man.*, 8.

(2) SÉNÈQUE, *Ep.* 61, 3 : *Itaque sic animum componamus, ut quicquid res exiget, id velimus (...).*

(3) *Ap.* EPICTÈTE, *Man.*, 53 (*SVF*, I, 527) :

Ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σὺ γ' ἡ πεπρωμένη,
ἔποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος ·
ὥς ἔφομαι γ' ἄοκνος · ἦν δέ γε μὴ θέλω,
κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἥττον ἔφομαι.

On a relevé depuis longtemps que Cléanthe s'inspire d'un passage de l'*Hécube* d'EURIPIDE (345 ss.), où la princesse Polyxène annonce qu'elle accepte d'être conduite à la mort. L'article de J. DALFEN, *Das Gebet des Kleanthes an Zeus und das Schicksal*, fait bien ressortir les points de contact et les différences de perspective entre les paroles de l'héroïne tragique et celles du philosophe stoïcien. Il note en particulier (p. 181) que Polyxène exprime son acceptation de la nécessité par le verbe *boulesthai*, alors que

C'est « avec l'âme tout entière » (1) que le stoïcien prononce cette prière et « fait bon accueil », selon le mot de Marc-Aurèle, aux événements qui constituent son lot et comme la trame de sa vie (2).

Ainsi le consentement au Destin réalise l'accord parfait des fonctions de l'âme, portées chacune à sa plus haute puissance. Acte volontaire par excellence, il est le propre de l'être doué de raison (3) et unit de la façon la plus intime les diverses formes de vouloir que nos analyses précédentes ont distinguées.

Le consentement au Destin exige en premier lieu que l'univers soit compris, grâce à un effort de pensée où le pouvoir d'intellection s'appuie sur la représentation sensible. Cet effort s'attache à l'élucidation méthodique des premières anticipations de la raison — les « prénotions » qui se forment spontanément durant l'enfance sur la base de l'expérience sensible — et des « notions communes », connaissances universellement admises et dont la vérité est garantie par cette universalité même (4). De cette élucidation méthodique se dégage peu à peu la certitude rationnelle que nous vivons dans un *cosmos* bon, harmonieusement ordonné par une Providence suprême. Pour prendre forme, s'exprimer et se justifier, cette certitude fait appel à toutes les ressources de la dialectique, de la physique et de la théologie, mais elle était déjà contenue en germe dans les notions communes qui la fondent et qu'elle éclaire en retour, en particulier dans la notion de Dieu, que l'expérience fait naturellement naître dans l'âme de tout homme (5).

Pour qui contemple ainsi la vérité, le Destin se confond avec la Providence : on appelle en effet Providence la volonté de Dieu, et Destin l'enchaînement inéluctable des causes, tel qu'il

Cléanthe emploie *thélein* : à l'idée d'une décision provenant de la volonté propre du sujet, le stoïcien substituerait celle d'un consentement au vouloir d'un autre.

L'adaptation de la prière de Cléanthe par SÉNÈQUE (*Ep.* 107, 11) se termine par le fameux vers *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, dont on ne trouve pas l'équivalent dans le texte grec. On tend maintenant à admettre que ce cinquième vers a été ajouté par Sénèque (cf. J. DALFEN, *art. cit.*, pp. 174-178).

(1) EPICTÈTE, IV, 1, 131 : ἐξ ὅλης ψυχῆς. L'expression est peut-être une réminiscence de PLATON, *Rép.*, VII, 518 c.

(2) MARC-AURÈLE, III, 4, 4 ; III, 16, 3 : emploi du verbe ἀπαύξασθαι.

(3) *Id.*, X, 28.

(4) Cf. plus haut, p. 43.

(5) Cf. p. ex. CICÉRON, *Nat. Deor.*, II, 5, 13-15 (*SVF*, I, 528). Sur le rôle des notions communes comme fondement de la théologie stoïcienne, cf. *ibid.*, 5, 12 et 17, 45, ainsi que l'étude de P. BOYANCÉ, *Les preuves stoïciennes de l'existence des dieux...*

est fixé par cette volonté suprême (1). Dès lors, consentir au Destin, c'est se faire « l'interprète bienveillant » des événements, capable de voir même dans les pires infortunes l'expression d'une volonté providentielle (2). Cette interprétation finaliste, qui aboutit à la justification de tous les événements, est elle-même la fin à laquelle Dieu destine l'intelligence humaine : L'homme est en effet placé dans le monde « pour contempler Dieu et ses œuvres, et non seulement pour les contempler, mais encore pour les interpréter » (οὐ μόνον θεατὴν, ἀλλὰ καὶ ἐξηγητὴν) (3).

Il n'y a donc pas de véritable consentement au Destin sans intelligence. Les méchants, qui prétendent résister au Destin, sont des insensés dont il importe avant tout de dissiper l'ignorance, comme le souligne avec solennité Cléanthe dans son *Hymne à Zeus* :

« Les malheureux, aspirant toujours à la possession des biens, ils ne voient ni n'entendent la loi commune de Dieu. S'ils y obéissaient avec intelligence (σὺν νόῳ), ils auraient une vie [excellente.

Mais dans leur folie (ἄνοι) ils se précipitent chacun dans un autre mal... Mais toi, Zeus, dispensateur universel, Dieu des sombres nuages et de [la foudre éclatante,

tire les hommes de leur funeste ignorance, Père, dissipe-la de leur âme, donne-leur de participer à la pensée (γνώμης) sur laquelle tu te fondes pour tout gouverner avec [justice.

Ayant reçu cette marque d'honneur, nous t'honorons en retour, en chantant sans relâche tes œuvres... » (4).

Cet hymne n'a cessé d'inspirer la tradition stoïcienne. Qu'il nous suffise de citer ici Epictète :

« Si nous avions l'intelligence (νοῦν), que devrions-nous faire

(1) CHALCIDIUS, *In Timaeum*, cp. 144 (SVF, II, 933) : (...) *quippe providentiam Dei fore voluntatem. Voluntatem porro eius seriem esse causarum. Et ex eo quidem, quia voluntas, providentia est, porro quia eadem series causarum est, fatum cognominatum.* Cf. aussi AUGUSTIN, *Civ. Dei*, V, 8 (SVF, II, 932).

(2) SÉNÈQUE, *Vit. beat.*, 15, 4 : (...) *nec de fato queri, casuum suorum benignus interpres.*

(3) EPICTÈTE, I, 6, 19. A côté de l'interprétation finaliste, qui justifie les événements en comprenant leur caractère providentiel, il y a aussi une interprétation par la causalité efficiente, qui les explique en comprenant leur nécessité. Etant donné l'identité de la Providence et du Destin, le second mode d'interprétation peut remplir la fonction du premier : l'événement est justifié par le seul fait qu'il est arrivé nécessairement. (Cf. chez V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, le chapitre sur « L'interprétation des événements », spécialement pp. 79-91.)

(4) SVF, I, 537, vers 23 ss.

d'autre (...) que chanter la divinité (...) ? Et il faudrait le plus grand, le plus divin des hymnes, pour la louer de nous avoir donné le pouvoir de comprendre ses bienfaits (τὴν δύναμιν τὴν παρακολουθητικήν) » (1).

En dépit du mot d'Epictète « supporte et abstiens-toi » (2), le consentement au Destin n'est donc pas simple résignation passive à l'inévitable, mais acte d'assentiment par lequel l'homme souscrit à la vérité et à la perfection du Tout : « Je ne subis pas de contrainte, je ne souffre rien malgré moi ; je ne suis pas esclave de Dieu, mais je donne mon assentiment » (3). C'est par cet acte que nous accédons à la liberté : « Obéir à Dieu, voilà la liberté » (4).

Le consentement au Destin est également coopération, comme le marque bien une définition du *télos* remontant à Posidonius : « Vivre en contemplant la vérité et l'ordre du Tout, et en collaborant dans la mesure du possible à leur réalisation, sans se laisser mener par la partie irrationnelle de l'âme » (5).

Cette coopération consiste en un effort incessant en vue d'éliminer de notre âme toute hostilité envers l'ordre cosmique et de conformer nos dispositions au cours inéluctable des événements : « Il faut harmoniser (συναρμόσαι) notre volonté avec les événements, de façon que rien de ce qui arrive n'arrive contre notre gré, et que rien de ce qui n'arrive pas ne manque d'arriver quand nous voulons que cela arrive » (6).

Un tel effort suppose l'action de la tendance, mobilisée par la connaissance : « Si je savais que mon Destin est maintenant d'être malade, j'y tendrais aussi (ὥρων ἔν...). De même le pied, s'il avait l'intelligence, tendrait à se couvrir de boue » (7).

C'est cet effort qu'Epictète prescrit à ses élèves lorsqu'il les adjure de « montrer l'âme d'un homme qui veut présenter une disposition d'esprit semblable à celle de Dieu » (8).

(1) EPICTÈTE, I, 16, 15 et 18.

(2) EPICTÈTE, *ap.* AULU-GELLE, XVII, 19, 6 (fr. 10 Schenkl).

(3) SÉNÈQUE, *Prov.*, 5, 6 : (...) *nec servio Deo, sed adsentior*. Cf. *Ep.*, 96, 2.

(4) *Id.*, *Vit. beat.*, 15, 7 : *Deo parere libertas est*.

(5) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, 21, 129 : τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὴν κατὰ τὸ δυνατόν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς. (Sur la nature de l'irrationnel chez Posidonius, cf. plus bas, p. 122.)

(6) EPICTÈTE, II, 14, 7. Pour cet emploi de συναρμόζειν, cf. aussi II, 23, 42 et MARC-AURÈLE, IV, 23, 1 ; VI, 39.

(7) CHRYSIPPE, *ap.* EPICTÈTE, II, 6, 10 (SVF, III, 191). L'ensemble du passage est cité plus haut, p. 71.

(8) EPICTÈTE, II, 19, 26 : ὁμογνωμονῆσαι τῷ θεῷ. Cf. aussi II, 16, 42 ; I, 12, 7 ; I, 17, 28. MARC-AURÈLE, IX, 1, 9 ; XII, 23, 6. Γνώμη, employé déjà par Cléanthe dans son *Hymne à Zeus* pour désigner la pensée divine,

La tendance prend alors la forme d'un vouloir qui se modèle sur la volonté de Dieu et aspire à ne faire qu'un avec elle. Il s'agit de « tout faire selon l'accord du génie qui est en chacun de nous avec la volonté du gouverneur de l'univers », ce qui est la définition même du bonheur (1).

Cette intervention, dans le consentement au Destin, du vouloir comme tendance trouve sa meilleure expression chez Epictète :

« Je regarde ce que Dieu veut comme préférable à ce que je veux. Je m'attacherai à lui comme son serviteur et son suivant. Ma tendance, mon désir, en un mot mon vouloir, je les partage avec lui » (2).

« J'ai attaché ma tendance à Dieu. Il veut que j'aie la fièvre, je le veux aussi. Il veut que ma tendance aille dans tel sens, je le veux aussi. Il veut que j'aie tel désir, je le veux aussi. Il veut que j'obtienne telle chose, je le veux aussi. Il ne le veut pas, je ne le veux pas. Je veux donc mourir, je veux donc subir la torture (...) S'attacher à Dieu, comment l'entends-tu ? — C'est vouloir ce que Dieu veut et ne pas vouloir ce qu'il ne veut pas. — Comment y arriver ? — Comment, sinon en considérant les inclinations de Dieu et son gouvernement (...) » (3) ?

Dans la psychologie stoïcienne, la tendance est au principe de toute la vie affective. Les sentiments marquant l'acceptation des événements voulus par la Providence constituent donc autant de mises en œuvre de la tendance. Bienveillance, contentement, joie, reconnaissance, amour, tels sont ces sentiments, que quelques citations caractéristiques permettront de cerner de plus près :

« A la nature qui donne tout et reprend tout, l'homme instruit et respectueux dit : « Donne ce que tu veux, reprends ce que tu veux. » Et il le dit non par bravade, mais seulement par obéissance et par bienveillance (εὐνοῶν) pour elle » (4).

« C'est le propre de l'homme de bien d'aimer et d'accueillir

ne s'applique pas à l'intellect au sens strict, mais à une attitude de l'esprit, à une disposition intérieure, dont les composantes sont volitives autant qu'intellectuelles.

(1) DIOG. LAËRCE, VII, 88 (SVF, III, 4) : κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκείνῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν.

(2) EPICTÈTE, IV, 7, 20 : ... συνορμῶ, συνόρογομαι, ἀπλῶς συνθέλω. Cf. aussi II, 17, 23, et SÉNÈQUE, *Ep.* 92, 30 : ... *ut paria dis vellet*.

(3) EPICTÈTE, IV, 1, 89-90 et 99-100 : προσκατατάξαί μου τὴν ὁρμὴν τῷ θεῷ.

(4) MARC-AURÈLE, X, 14.

avec faveur (φιλεῖν καὶ ἀσπάζεσθαι) ce qui arrive et fait partie de la trame de sa vie » (1).

« Celui qui s'instruit doit venir à la leçon du maître avec cette intention (ἐπιβόλην) : Comment pourrais-je suivre en tout les dieux ? Comment pourrais-je être content (εὐαρεστοίην) du gouvernement des dieux ? Comment pourrais-je devenir libre » (2) ?

« Me voilà mutilé d'une jambe. — Esclave, c'est pour une misérable jambe que tu fais des reproches au monde ? Ne la donneras-tu pas à l'univers ? Ne t'en sépareras-tu pas ? Ne la céderas-tu pas avec joie (χαίρων) à celui qui te l'a donnée » (3) ?

« Puissé-je dire à Dieu : (...) Tu veux maintenant que je quitte la fête ? — Je m'en vais, plein de reconnaissance envers toi pour m'avoir jugé digne de participer avec toi à cette fête (συμπανηγυρίσαι), de voir tes œuvres et de prendre conscience (συμπαρακολουθῆσαι) de ton gouvernement » (4).

« Le monde aspire (ἐρᾷ) à faire ce qui doit advenir. Je dis donc au monde : J'y aspire avec toi (συνερῶ) » (5).

L'exhortation à « suivre Dieu », qui se rencontre aussi bien dans la prière de Cléanthe que chez Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle (6), pourrait donner à penser que l'acceptation succède à l'événement, que le consentement au Destin est une sanction apportée au passé.

Certes le stoïcien souscrit après coup à l'événement. Mais cette acceptation du passé ne suffit pas. Il s'agit bien davantage de se conformer au Destin en cours d'accomplissement, d'accepter la totalité du présent : « Partout et sans cesse il dépend de toi de te complaire avec piété (θεοσεβῶς εὐαρεστεῖν) dans l'événement présent, de te conduire avec justice envers les hommes présents, d'user selon les règles de l'art de la représentation présente (...) » (7). Cette tendance à dire oui au Destin-Providence à l'instant où se manifeste sa volonté s'exprime avec force dans l'exclamation de Sénèque *adsum impiger* (8) et dans

(1) Id., III, 16, 3. Cf. SÉNÈQUE, *Vit. beat.*, 15, 4 : ... *quidquid evenit, bono animo excipere*.

(2) EPICTÈTE, I, 12, 8. Le chapitre est intitulé « Du contentement » (Περὶ εὐαρεστῆσεως). Cf. aussi MARC-AURÈLE, X, 6, 4 ; V, 27.

(3) EPICTÈTE, I, 12, 24. Cf. aussi III, 5, 9 ; MARC-AURÈLE, X, 1, 3.

(4) EPICTÈTE, III, 5, 8 et 10. La comparaison entre la vie et la participation à une fête se retrouve plus loin, IV, 1, 104 (συμπομπεύσαντα, συνεορτάσαντα).

(5) MARC-AURÈLE, X, 21, 1.

(6) Cf. p. ex. SÉNÈQUE, *Ep.* 96, 2 ; *Vit. beat.*, 15, 5. EPICTÈTE, *Man.*, 31, 1. MARC-AURÈLE, VIII, 31, 3.

(7) MARC-AURÈLE, VII, 54. Cf. aussi X, 11, 3 ; X, 1, 3.

(8) SÉNÈQUE, *Ep.* 107, 11, d'après CLÉANTHE : ὥς εἶφομαι γ' ἄοκνος cf. EPICTÈTE, *Man.*, 53).

l'empressement pleinement volontaire avec lequel, « s'offrant au Destin » (1), il consent à rendre son âme à la Nature (2) : « Reçois mon âme meilleure que tu ne me l'as donnée : je n'hésite ni ne recule ; ce que tu m'as donné sans que j'en aie conscience, je le tiens volontairement à ta disposition : prends-le » (3).

Au moment même où l'événement se réalise, notre volonté le salue donc comme son œuvre, et cela bien qu'elle ne puisse ni le produire ni le contrarier efficacement. Par là s'abolit toute distance entre elle-même et la volonté divine. Voulant tout ce que veut celle-ci en même temps que celle-ci, elle coïncide avec elle dans l'accomplissement de l'événement présent (4).

Prêt à répondre sur-le-champ à tout signe du Destin (5), le stoïcien vise même à devancer ses décrets et à se porter vers l'avenir, dans un mouvement d'anticipation qui parachève l'acceptation du passé et l'adhésion au présent : « Les hommes de bien peinent, se sacrifient, sont sacrifiés, et d'ailleurs ils le veulent bien. Ils ne sont pas entraînés par la fortune, ils la suivent et avancent d'un pas égal ; s'ils avaient connu la route, ils l'auraient précédée » (6).

Cet effort en vue de dépasser le présent s'exprime d'une façon frappante dans une déclaration du cynique Démétrius, reprise avec approbation par Sénèque immédiatement après le passage qui vient d'être cité :

« Le seul grief que je puisse avoir à votre égard, Dieux immortels, c'est que vous ne m'ayez pas fait connaître votre volonté d'avance. Je serais en effet venu le premier là où je me présente maintenant à votre appel... » (7).

Mais, on l'aura certainement remarqué, cette anticipation de l'avenir reste confinée dans l'irréel, car la condition indispensable à son succès n'est pas réalisée : nous ne savons pas quel

(1) ID., *Prov.*, 5, 8 : *Quid est boni viri ? Praebere se fato.*

(2) Comme nous le verrons au chapitre suivant, la Nature fait un avec le Destin et la Providence. Consentir au Destin, c'est donc consentir à la Nature : *illud possumus, magnum sumere animum (...) quo (...) naturae consentiamus* (SÉNÈQUE, *Ep.* 107, 7).

(3) SÉNÈQUE, *Tranq. an.*, XI, 3 : (...) *paratum habes a volente quod non sentienti dedisti* (...).

(4) B. L. HIJMAN (Ἀσκησις..., p. 22) caractérise d'une façon heureuse l'accord entre la raison individuelle et la raison cosmique comme *a continual willing-together-with*.

(5) Cf. EPICÉTÈTE, III, 5, 10 : ... ἔτοιμος, εἴ τι ἐπιτάσσεις, εἴ τι σημαίνεις.

(6) SÉNÈQUE, *Prov.*, 5, 4 : *Non trahuntur a fortuna, sequuntur illam et aequant gradu ; si sciissent, antecessissent.*

(7) ID., *ibid.*, 5, 5. Cf. EPICÉTÈTE, II, 10, 5 : « Si l'honnête homme connaissait d'avance l'avenir, il coopérerait à sa maladie, à sa mort ou à sa mutilation. »

avenir nous est destiné et, dès que notre visée dépasse le moment présent, elle risque de s'écarter de la ligne suivie par le Destin.

L'ignorance de l'avenir condamne l'effort d'anticipation à se développer sur le plan de la pure représentation. Par la représentation incessante de tout ce qui pourrait lui arriver, le stoïcien s'y prépare intérieurement. De la sorte, loin d'être bouleversé par l'événement, il est en mesure de lui faire immédiatement bon accueil en s'écriant : « Je le savais. » Telle est sa façon de maîtriser l'avenir.

Déjà Posidonius recommandait de « s'installer à l'avance (προενδμεῖν) dans les événements et de se comporter à l'égard de ceux qui n'étaient pas encore présents comme s'ils étaient présents », grâce à la représentation anticipée de l'avenir. Il citait à ce propos le mot d'Anaxagore recevant la nouvelle de la mort de son fils : « Je savais que je l'avais engendré mortel » (1).

Par la suite, les stoïciens de l'époque impériale préconisent fréquemment cette attitude. Selon Sénèque, « c'est enlever leur force aux maux présents que de les avoir prévus » (2). Fort de la même conviction, Epictète exhorte ses élèves à l'anticipation systématique de tous les malheurs possibles :

« S'il t'arrive l'un de ces événements qu'on appelle indésirables, tu trouveras aussitôt un premier soulagement dans cette pensée que ce n'est pas inattendu. Car c'est beaucoup de pouvoir dire dans chaque cas : Je savais que je l'avais engendré mortel. C'est ce que tu diras, et aussi : Je savais que j'étais mortel, je savais que je pouvais m'expatrier, je savais que je pouvais être banni, je savais que je pouvais être jeté en prison » (3).

Il ne suffit pas, pour caractériser le consentement stoïcien au Destin, de le considérer en tant qu'attitude psychologique, ainsi que nous l'avons fait dans les pages précédentes. Saisi dans son fondement, il révèle la structure même de l'univers. Ce fondement est en effet la sympathie universelle qui assure l'unité du *cosmos*.

La sympathie est « con-spuration » (σύμπνοια) et « syntonie » (συντονία) (4), harmonie interne d'un *cosmos* dont toutes les

(1) GALIEN, *Hipp. et Plat.*, IV, 7, pp. 417-418 K. (SVF, III, 482. — Fragment faussement attribué à Chrysippe, cf. SVF, I, pp. xxii-xxiv). Le texte prête à Anaxagore un mot souvent cité, p. ex. par EPICTÈTE, III, 24, 105 (sans attribution précise).

(2) SÉNÈQUE, *Ad Marc.*, 9, 5. Cf. aussi *Ad Helv.*, 5, 3 ; *Ep.* 113, 27.

(3) EPICTÈTE, III, 24, 104-106. Cf. aussi III, 24, 84-88 ; *Man.*, 3.

(4) Le sommaire du traité *Du Destin* de CHRYSIPPE qualifie l'univers de « con-spirant et en sympathie avec lui-même » (σύμπνοον καὶ συμπαθεῖ αὐτὸν

parties sont mues par la tension d'un même souffle divin (1) :

« Toutes les choses sont en quelque sorte entrelacées mutuellement et, par là, toutes sont mutuellement amies. Elles tiennent toutes l'une à l'autre en raison du mouvement de tension, de la con-spiration et de l'unité de la substance » (2).

Nos âmes elles aussi sympathisent avec le tout. Elles sont unies à Dieu comme des parties au Tout et Dieu sent chacun de leurs mouvements comme un mouvement qui lui est propre et connaturel (3).

Mais, alors que les autres parties de l'univers ne perçoivent pas la sympathie universelle qui les met en communication avec Dieu (4), l'homme est capable d'en prendre conscience. De ce fait, la communication entre Dieu et lui peut prendre la forme d'un secours, d'une inspiration et presque d'un enseignement (5). Et s'il a le pouvoir de nier cette sympathie en refusant ce qui lui arrive, il a aussi celui de la rétablir consciemment, de « s'unir » (ένῶσαι) à nouveau au Tout quand il le veut, « d'y revenir, de refaire corps avec lui (συμφῶναι) et de reprendre sa place de partie » (6).

En dernière analyse, l'accord de l'homme avec l'univers,

αὐτῶ) (Ps.-PLUTARQUE, *De Fato*, 11, p. 574 e = SVF, II, 912). DIOG. LAËRCE, VII, 140 (SVF, II, 543) mentionne la σύμπνοια et la συντονία unissant les astres à la terre. Si la doctrine de la sympathie universelle tient une place particulièrement grande chez les stoïciens de l'époque impériale, sans doute sous l'influence de Posidonius, comme le pense K. REINHARDT (*Kosmos und Sympathie*, pp. 52 ss., et PW, XXII, I, col. 653-656), ces textes montrent qu'elle apparaît déjà dans l'ancien stoïcisme.

(1) CICÉRON, *Nat. Deor.*, II, 7, 19 : *Haec ita fieri omnibus inter se concinentibus mundi partibus profecto non possent, nisi ea uno divino et continuo spiritu continerentur*. La sympathie universelle n'exclut pas l'individualité des souffles constituant les diverses parties du Tout, mais on voit mal comment la tension du Tout communique avec la tension propre de chacune de ces parties. Comme le montre une objection d'ALEXANDRE D'APHRODISE, *De Anima libri mant.*, p. 131, 8 Bruns (SVF, II, 448), il faut admettre que le *pneuma* cosmique est animé simultanément de divers mouvements.

(2) MARC-AURÈLE, VI, 38. Nous adoptons la version du Vaticanus : διὰ τὴν τονικὴν κλήσιν.

(3) EPICTÈTE, I, 14, 6 : οὐ παντὸς δ' αὐτῶν κινήματος ἔτε οικείου καὶ συμφυροῦς ὁ θεὸς αἰσθάνεται ;

(4) MARC-AURÈLE, XII, 30, 5.

(5) MARC-AURÈLE, I, 17, 11 : ...ὅσον ἐπὶ τοῖς θεοῖς καὶ ταῖς ἐκεῖθεν διαδόσεσι καὶ συλλήψεσι καὶ ἐπιπνοαῖς, μηδὲν καλοῦσιν ἤδη κατὰ φύσιν ζῆν με... Pour l'emploi de διάδοσις, cf. EPICTÈTE, I, 12, 6 (communication de Dieu à l'homme) et I, 14, 9 (communication des parties du Tout à Dieu). Dans la physique stoïcienne, ce terme désigne la communication entre les parties d'un tout unifié par des rapports de sympathie (cf. SEXTUS EMP., *Adv. Math.*, IX, 80 = SVF, II, 1013).

(6) MARC-AURÈLE, VIII, 34, 3-5. Le verbe ένῶω désigne souvent l'unité du Tout en sympathie avec lui-même grâce au *pneuma* qui le pénètre (cf. p. ex. ALEX. APHR., *De Mixtione*, p. 216, 14 Bruns = SVF, II, 473).

l'amour des êtres auxquels il est lié et des événements formant la trame de sa vie, en un mot le consentement au Destin, ne sont pas autre chose que cette union consciente et volontaire de l'âme individuelle avec le Tout (1). Si ce consentement se manifeste tout d'abord comme assentiment et tendance, il est, plus profondément, effort en vue de réaliser la « syntonie », l'accord entre la tension de l'âme individuelle et celle du *pneuma* divin.

Par la suite, Plotin reprend l'idée stoïcienne de la sympathie universelle et affirme aussi que pour les êtres doués de volonté cette sympathie prend la forme d'un accord volontaire : « Toutes les volontés dans l'univers visent le même but, celui que vise aussi la volonté unique du Tout (...) Le Tout cherche le bien, ou plutôt le contemple. C'est aussi ce que cherche la volonté droite qui s'élève au-dessus des passions, et par là elle s'accorde avec lui en visant le même but » (2).

Mais, en subordonnant cet accord des volontés à la visée d'un but situé au-delà de la nature, Plotin échappe à la nécessité de lui donner un fondement physique et le spiritualise.

D'autre part le *pneuma* est qualifié de *συμφυές* (CLÉOMÈDE, *De motu circ.*, I, 1, 4, p. 8 Ziegler = SVF, II, 546). En utilisant ces termes pour caractériser l'harmonie entre l'âme humaine et le Tout, Marc-Aurèle fait bien apparaître le fondement physique de cette harmonie.

(1) Pour MARC-AURÈLE, qui distingue l'esprit du souffle vital, l'acceptation volontaire des événements est le propre de l'homme dont la pensée est « en accord » (*σύμφρων*) (X, 8, 2), c'est-à-dire qui « unit sa pensée » (*συμφορεῖν*) (VIII, 54) à l'intelligence divine, partout présente.

En envisageant ici le rapport entre la volonté du sage et celle de la divinité en termes de coïncidence et d'union, nous paraissions nous opposer à G. DELEUZE qui, dans sa *Logique du sens* (Paris, 1969), le caractérise comme un accompagnement ou un doublement : la volonté du sage, dit-il, opère comme une « quasi-cause » doublant la causalité physique (p. 172). Cette conception suppose une lecture du temps comme « *Aïôn* illimité, devenir qui se divise à l'infini en passé et en futur, toujours esquivant le présent » (p. 14). Il s'agit alors de doubler l'effectuation de l'événement en lui assignant le présent le plus limité qui soit. Mais G. Deleuze relève aussi, à la suite de V. Goldschmidt, que les stoïciens pratiquent simultanément une autre lecture du temps, comme *chronos* ou présent résorbant en lui le passé et le futur. Selon cette lecture, il s'agit de « participer (...) à une vision divine réunissant en profondeur toutes les causes physiques entre elles dans l'unité d'un présent cosmique » (p. 169). Dans cette perspective la volonté du sage vise bien, nous semble-t-il, à s'unir à celle de la divinité.

(2) PLOTIN, IV, 4, 35, l. 26-35 Br.

LA VOLONTÉ DE LA NATURE

Divers textes stoïciens présentent la nature comme un agent exerçant une activité volontaire. Pour le rationalisme stoïcien, la nature fait un avec le *logos* divin omniprésent ou, si l'on préfère, avec le Destin et la Providence. Principe immanent au monde et à chacune de ses parties, elle se définit comme un « feu œuvrant à la manière d'un artisan et procédant avec méthode à la génération ». Ce pouvoir générateur n'est pas mis en mouvement par un moteur externe : la nature agit par elle-même, « se meut d'elle-même » (1).

Cette conception qui identifie la nature à une puissance rationnelle automotrice exerçant une action finalisée conduisait à lui prêter une volonté. Dans un exposé de la théologie stoïcienne, la définition de la nature selon Zénon est suivie d'un développement comportant l'affirmation que « la nature du monde possède tous les mouvements, tendances et inclinations de la volonté — que les Grecs appellent *δρμαί* — et leur associe les actions correspondantes, à la manière dont nous sommes nous-mêmes mus par nos âmes et nos sens » (2). Et, selon un passage traitant de l'origine de la société, la nature veut la procréation (3).

On ne peut manquer de rapprocher ces vues de celles d'Aristote. Celui-ci définit la nature comme un principe interne de mouvement, agissant en vue d'une fin, et voit dans cette action l'expression d'une sorte de dessein : à maintes reprises il nous dit que la nature « veut » (4). Toutefois chez lui la nature ne

(1) GALIEN, *Defin. med.*, 95, vol. XIX, p. 371 K. (SVF, II, 1133) : φύσις ἐστὶ πῦρ τεχνικὸν ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν καὶ ἐξ ἑαυτοῦ ἐνεργητικῶς κινούμενον. Cf. aussi DIOG. LAËRCE, VII, 156 et 148 (SVF, II, 774 et 1132).

(2) CICÉRON, *Nat. Deor.*, II, 22, 58 (SVF, I, 172) : (...) *natura mundi omnis motus habet voluntarios conatusque et adpetitiones* (...). Le passage s'ouvre par une définition de la nature identique à celle que nous venons de donner à la note précédente.

(3) CICÉRON, *Fin.*, III, 19, 62 (SVF, III, 340).

(4) On trouvera facilement, d'après l'*Index Aristotelicus* de H. BONITZ (140 b 51), les textes d'Aristote contenant l'expression ἡ φύσις βούλεται.

peut mouvoir que parce qu'elle obéit à l'attraction d'un premier moteur transcendant. Dépourvue de la capacité de se mouvoir par elle-même, elle ne peut être mise sur le même plan que le principe divin auquel les stoïciens l'identifient.

C'est à l'époque impériale, chez Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle, que l'idée d'une volonté de la nature apparaît le plus nettement.

Epictète nous exhorte à prendre conscience de la « volonté de la nature » (βούλημα τῆς φύσεως) en recourant s'il le faut aux services du philosophe, véritable interprète de la nature. Nous comprendrons ainsi que c'est cette volonté qui garantit la liberté de l'homme en le dotant d'un pouvoir de choix soustrait à toute contrainte (1). La nature étant ce qu'il y a de plus fort chez l'homme, sa volonté s'impose bon gré mal gré : preuve en soit Epicure qui nie toute communauté naturelle des hommes entre eux et peine cependant pour communiquer sa pensée aux autres, parce que la nature le contraint d'accomplir sa volonté à elle, c'est-à-dire de manifester la sociabilité qu'elle a inscrite en lui comme en tout homme (2). De cette volonté de la nature résultent également tous les accidents qui sont le lot commun de l'humanité, et spécialement la mort (3).

Divers textes de Sénèque suggèrent également l'idée d'un vouloir propre à la nature.

Selon un passage des *Questions naturelles*, un corps qui se meut conformément à sa nature, tel le feu qui s'élève vers le ciel, va « où il veut » (*quo velit*). Si au contraire ce corps subit un mouvement contraire à sa nature, telle la foudre qui tombe, il se trouve dans une « disposition contraire à sa volonté » (... *habitu qui illi non ex voluntate est*) (4).

Selon d'autres passages de la même œuvre, les lois de la nature universelle sont des décrets volontaires. Leurs effets peuvent être soit des faits habituels, comme la formation des eaux dans les veines de la terre (5), soit des faits rares et frappants, comme l'apparition des comètes, par laquelle « la nature

(1) EPICTÈTE, I, 17, 14 ss.

(2) ID., II, 20, 15-20. Une argumentation semblable figure dans la polémique de SHAFESBURY contre Hobbes (*Essai sur la raillerie...*, 2^e part., sect. 1).

(3) ID., III, 20, 13. Cf. aussi *Man.*, 26.

(4) SÉNÈQUE, *Nat. Quaest.*, II, 24, 2-3. Cf. aussi VI, 17, 1 (sur l'air).

(5) ID., *ibid.*, III, 15, 3 : *Haec est causa aquarum secundum legem naturae voluntatemque nascentium.*

a voulu mettre en valeur la grandeur de son œuvre » (1), soit même un fait unique dans le cours d'un cycle cosmique, le déluge (2).

Bien souvent les *Questions naturelles* utilisent l'explication scientifique à des fins éthiques. Dans cette perspective, un fait naturel peut être l'expression d'une volonté tendant à l'édification morale de l'homme. La nature a voulu mettre l'eau à la portée de tous les êtres vivants, enseignant ainsi la vanité des richesses (3). Non contente de produire des corps réels, elle a voulu que leur image apparaisse par réflexion, afin que l'homme puisse voir sa propre image dans un miroir et en tire un enseignement profitable : « S'il est beau, il évitera la laideur morale ; s'il est laid, il saura que tous ses défauts physiques doivent être rachetés par la vertu (...) » (4).

Cette intention d'édification peut se marquer non seulement dans les faits physiques étudiés par le savant, mais aussi dans les événements survenant au cours de la vie humaine : voyant un homme de valeur affligé d'un corps débile, Sénèque déclare que la nature est injuste à son égard, à moins qu'elle n'ait peut-être voulu montrer qu'une âme courageuse et heureuse peut se cacher « sous n'importe quelle peau » (5).

Enfin, si l'on remonte jusqu'au principe même de la conduite humaine, c'est encore à la volonté de la nature que l'on a affaire : « La nature a voulu que je pratique deux choses, que j'agisse et que je vaille à la contemplation » (6). « Quel est le souverain bien de l'homme ? — Une conduite conforme à la volonté de la nature » (7). Cette nature qui prescrit à l'homme les fins auxquelles il doit tendre est sans doute la nature universelle, mais elle ne s'oppose pas à la nature spécifiquement humaine, aussi Sénèque peut-il définir l'homme de bien comme celui dont la raison est « adaptée à la volonté de sa nature » (8).

Pour l'optimisme stoïcien, la nature est foncièrement bonne, et l'on aura peut-être noté avec surprise, dans l'un des passages

(1) *Id.*, *ibid.*, VII, 27, 6 : *Voluit et his magnitudinem operis sui colere.*

(2) *Id.*, *ibid.*, III, 30 (tout le développement présente le déluge comme l'effet d'un décret volontaire de la nature).

(3) *Id.*, *ibid.*, IV B, 13, 4.

(4) *Id.*, *ibid.*, I, 17, 1-4.

(5) *Id.*, *Ep.* 66, 1.

(6) *Id.*, *De Otio*, 5, 8 : *Natura autem utrumque facere me voluit, et agere et contemplationi vacare.*

(7) *Id.*, *Ep.* 66, 39 : *Quod est summum hominis bonum ? — Ex naturae voluntate se gerere.*

(8) *Id.*, *Ep.* 76, 15 : *Bonus autem est, si ratio eius explicita et recta est et ad naturae suae voluntatem accommodata.*

mentionnés ci-dessus, l'idée d'une injustice de la nature à l'égard de l'homme. Il est vrai que Sénèque lui oppose aussitôt une idée plus conforme à l'orthodoxie stoïcienne. Néanmoins il est parfois tenté de voir dans certains décrets de la nature l'expression d'un dessein cruel. Écoutons-le déplorer dans la *Consolation à Polybe* les misères de notre condition : « Les larmes nous manqueront plutôt que les motifs d'en verser. Ne vois-tu pas quelle vie la nature nous a promise, elle qui a voulu que les pleurs marquent la naissance des hommes » (1). On a certes de bonnes raisons de suspecter la sincérité de la *Consolation à Polybe*. A-t-on pourtant le droit de rejeter comme pure rhétorique cette évocation d'une nature cruelle, qui veut placer toute l'existence de l'homme sous le signe des larmes ?

Reprenant une distinction admise dans son école, Marc-Aurèle considère tantôt la nature propre de l'être humain, tantôt la nature universelle ou commune. Ces deux natures ne s'opposent pas. La nature de l'homme s'accorde avec celle de l'univers, dont elle n'est qu'une partie (2) : « Une est la voie de toutes les deux » (3). Cependant l'individu n'entretient pas les mêmes rapports avec chacune de ces natures. La nature universelle détermine les événements qui surviennent au cours de son existence et qu'il doit nécessairement subir, tandis que la nature humaine prescrit les actions qu'il doit accomplir.

La distinction de ces deux natures permet donc de définir l'obéissance à la nature, constituant le *télos*, à la fois comme une soumission aux événements que la nature universelle apporte à chacun et comme une conduite conforme à la nature propre de l'homme : « Représente-toi que la seule grandeur consiste à agir selon les directives de ta nature et à subir ce que la nature commune t'apporte » (4). Toutefois l'opposition entre activité et passivité que souligne cet aphorisme n'est pas absolue. D'une part l'acceptation de l'événement n'est pas pure passivité, mais acte de la pensée qui se range de bon gré au dessein de la nature universelle (5), d'autre part l'action morale est en même temps obéissance à la nature humaine.

Sous ces deux formes la nature manifeste une certaine

(1) ID., *Ad Pol.*, 4, 3.

(2) MARC-AURÈLE, VIII, 7, 1-2.

(3) ID., V, 3, 2.

(4) ID., XII, 32, 3. Cf. aussi VII, 55, 1.

(5) Cf. ID., XII, 3, 3 : emploi de *thélein* pour désigner l'acceptation des événements ; X, 11, 4 : emploi de *boulesthai* pour désigner l'obéissance à Dieu.

volonté (*bouléma*) (1), à laquelle Marc-Aurèle se sent soumis : « J'ai maintenant ce que la nature commune veut (*θέλει*) que j'aie maintenant, et je fais ce que ma nature veut que je fasse maintenant » (2).

Lorsqu'il parle, dans cette pensée et dans quelques autres (3), de sa nature, Marc-Aurèle désigne sa nature d'homme et non sa nature individuelle. Le possessif ne souligne pas la présence de caractères propres à l'individu en tant que tel, mais marque l'appartenance fortement ressentie de l'individu au genre humain.

La nature humaine est une puissance ordonnatrice immanente (4) qui donne à l'homme sa constitution rationnelle et lui impose la tâche d'agir conformément à cette constitution. La fin à laquelle tend la volonté de la nature humaine — « ce que veut la constitution de l'homme » (5) — c'est la fin même que lui prescrit la philosophie (6) : la connaissance du bien, le dévouement à la communauté, la liberté, la réalisation des vertus « dont la présence et la réunion font que la nature de l'homme possède ce qui lui est propre » (7) : « Le matin, lorsque tu t'éveilles en maugréant, aie toute prête cette pensée : c'est pour faire œuvre d'homme que je m'éveille (...) Ne veux-tu pas accomplir les tâches humaines ? Ne veux-tu pas te presser d'agir conformément à ta nature ? (...) Tu ne t'aimes pas toi-même, sans quoi tu aimerais ta nature et sa volonté » (8).

La présence en nous d'une nature raisonnable n'exclut pas celle d'une nature animale et d'une nature végétative. Ces natures inférieures ont aussi leurs exigences, auxquelles nous devons faire droit dans la mesure où la satisfaction apportée aux exigences d'une nature déterminée ne nuit pas à une autre nature, plus élevée dans la hiérarchie (9). Peu s'en faut que les exigences de ces natures inférieures ne soient elles aussi considérées comme les manifestations d'un certain vouloir : le verbe exprimant l'idée que ces natures *recherchent* quelque chose (*ἐπιζητεῖν*) est employé ailleurs comme synonyme de *vouloir*

(1) Id., IV, 49, 4 ; V, 1, 5 ; IX, 1, 1 ; VI, 40, 2.

(2) Id., V, 25, 2.

(3) Id., VIII, 1, 3 : « Qu'il te suffise (...) de vivre comme le veut (*θέλει*) la nature. »

(4) Id., VI, 40, 2 : « Ἐπὶ δὲ τῶν ὑπὸ φύσεως συνεχόμενων ἔνδον ἐστὶ καὶ παραμένει ἡ κατασκευάσασα δύναμις. »

(5) Id., VII, 20 : « ... ὃ ἡ κατασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου... θέλει... »

(6) Id., V, 9, 3 : « ... φιλοσοφία μόνον θέλει, ἃ ἡ φύσις σου θέλει... »

(7) Id., IV, 49, 5. Cf. aussi V, 1, 7 ; V, 9, 3-5 ; VIII, 1, 6.

(8) Id., V, 1, 1-5.

(9) Id., X, 2.

(θέλειν) dans un développement consacré à la volonté de la nature humaine (1).

Toutes les natures sont enveloppées dans la nature universelle ou commune, immanente à la totalité du *cosmos*, et les fins voulues par la nature humaine sont celles mêmes que lui assigne la nature universelle. C'est ainsi que le dévouement à la communauté, l'accomplissement des devoirs sociaux répondent aussi bien à la volonté de la nature humaine qu'à celle de la nature universelle qui a constitué les êtres raisonnables les uns pour les autres (2).

Toutefois c'est le déroulement des événements échappant à notre pouvoir qui manifeste de la façon la plus frappante cette volonté de la nature universelle. Cette dernière préside non seulement au cycle des transformations biologiques marquant le cours de notre vie, mais aussi aux accidents qui nous frappent à l'improviste. Marc-Aurèle s'efforce de considérer ces accidents comme des changements exprimant au même titre que les cycles réguliers la volonté de la nature. Telles la génération, la poussée des dents et de la barbe, la croissance, la vieillesse et les autres « actions naturelles », la mort, la maladie, l'infirmité, la perte de ce qui nous est cher sont voulues par la nature (3). Fort de cette conviction, l'homme éclairé par la philosophie pourra dire à la nature : « Donne ce que tu veux, reprends ce que tu veux » (4).

Pour Marc-Aurèle comme pour tous les stoïciens, cette acceptation doit être un acte d'obéissance joyeuse et apaisée, car la nature universelle est toujours bonne : ce qu'elle veut est bon pour l'univers, et ce qui est bon pour le tout l'est aussi pour chacune de ses parties (5).

Et pourtant cette nature revêt parfois une figure inquiétante : « La nature du tout n'aime rien tant que changer ce qui est pour produire de nouveaux êtres semblables » (6). Tel un joueur dont la balle une fois lancée en l'air doit nécessairement retomber à terre, elle vise (ἐστόχασται) aussi bien la fin de toute existence que son commencement (7). Cette nature qui joue avec les êtres et « prend plaisir » (χαίρει) à leur disparition

(1) Id., VIII, 1, 3-6. Cf. aussi (IX, 29, 3-7) l'expression ἡ φύσις ἀπαιτεῖ, « la nature demande », voisinant avec ἡ φύσις ᾗθελεν, « la nature voulait ».

(2) Id., IX, 1, 1.

(3) Id., IX, 3, 1-3. Cf. aussi V, 8, 1.

(4) Id., X, 14 : Δός, ὃ θέλεις, ἀπόλαβε, ὃ θέλεις.

(5) Id., II, 3, 2 ; V, 8, 9-10.

(6) Id., IV, 36, 1. Cf. aussi VII, 18, 1 ; VII, 23.

(7) Id., VIII, 20.

comme à tout changement (1) n'est-elle pas une puissance cruelle ? L'admettre et en concevoir de la colère, ce ne serait pas seulement tourner le dos à toute la sagesse stoïcienne, ce serait se rendre coupable d'une grave impiété (2). Et pourtant il est difficile d'admettre le caractère parfaitement bon et rationnel d'une nature dont l'action tient du jeu, et nous croyons déceler chez Marc-Aurèle, malgré l'acceptation religieuse de tout ce que la nature lui apporte, le sentiment aussitôt réprimé d'être soumis aux caprices d'un vouloir arbitraire.

La volonté de la nature est-elle pour les stoïciens une tendance consciente ou une force impersonnelle ? A première vue, les passages auxquels nous venons de nous arrêter ne permettent pas de donner une réponse nette à cette question.

Chez Aristote la finalité de la nature ne s'accompagne pas de délibération (3) et, en dépit de toutes les expressions qui prêtent à la nature les caractères d'un artisan, on peut légitimement penser que son action est inconsciente. Dire que la nature *veut* signifie qu'elle *tend* à produire un effet satisfaisant à certaines exigences rationnelles (4), sans qu'il convienne pour autant de l'assimiler à un agent personnel (5).

Quant aux stoïciens, en identifiant la nature à Dieu ou à la Providence, ils semblent plus près de la concevoir comme un agent personnel. Mais n'oublions pas que leur Dieu est un principe d'ordre et d'harmonie qui, comme tel, ne revêt pas les attributs de la personnalité. Si le sentiment religieux conduit parfois ces philosophes à s'adresser à lui comme à un être doté de ces attributs, leur panthéisme s'accorde difficilement avec une telle attitude. Même si la nature universelle est qualifiée d'intelligente et de juste (6), il n'y a donc pas lieu, croyons-nous, d'interpréter les passages qui font mention de sa volonté comme l'expression d'une doctrine qui lui prête une véritable personnalité.

(1) ID., IX, 35, 1.

(2) ID., XII, 1, 3 ; XI, 20, 6.

(3) Cf. ARISTOTE, *Physique*, II, 8, 199 a 20-30 ; 199 b 26-30.

(4) Cf. ID., *Part. Anim.*, III, 8, 670 b 33 - 671 a 1 ; *Gen. Anim.*, II, 4, 738 a 17 ; IV, 10, 777 b 16 - 778 a 9. D'après ces textes, l'effet auquel tend la nature se produit d'une manière satisfaisante pour la raison (*eulogôs*).

(5) Cf. J.-M. LE BLOND, introd. à ARISTOTE, *Traité sur les parties des animaux*, liv. I^{er} (Paris, 1945), pp. 45-51.

(6) MARC-AURÈLE, VIII, 7, 2.

DEUXIÈME PARTIE

*VARIATIONS
ET PERSPECTIVES NOUVELLES*

LA PSYCHOLOGIE DE CHRYSIPPE

MISE EN QUESTION

1. PANÉTIUS

a) Vers le dualisme psychologique.

La psychologie de Panétius nous est fort mal connue. On soutient en général que ce philosophe admet l'existence d'un élément irrationnel extérieur à la raison et qu'il défend ainsi un dualisme opposé au monisme de Chrysippe (1).

Cette thèse s'appuie avant tout sur quelques passages du *De Officiis* de Cicéron. Le plus significatif d'entre eux déclare : « Double est la puissance des âmes et de la nature : une partie consiste dans la tendance (...), qui entraîne l'homme ici et là, l'autre dans la raison, qui enseigne et explique ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter. Ainsi la raison doit commander et la tendance obéir » (2).

Récemment A. Grilli a cherché à préciser la portée de cette distinction en partant de la définition du *télos* selon Panétius : « Vivre selon les propensions (*ἀφορμαίς*) qui nous ont été données par la nature » (3) :

Le terme *aphormé* désigne dans l'ancien stoïcisme le contraire

(1) Telle est la thèse de M. POHLENZ (cf. p. ex. *Die Stoa*, I, pp. 198-199), de R. PHILIPPSON — lequel pense que PANÉTIUS ne s'écarte pas de l'ancien stoïcisme en défendant cette conception (*Zur Psychologie der Stoa*, pp. 169-175) — de L. EDELSTEIN (*The Meaning of Stoicism*, pp. 52-53).

(2) CICÉRON, *Off.*, I, 28, 101 (fr. 87 V. Str.) : *Duptex est enim vis animorum atque naturae : una pars in adpetitu posita est, quae est ὁρμή Graece, quae hominem huc et illuc rapit ; altera in ratione, quae docet et explanat quid faciendum fugiendumque sit. Ita fit ut ratio praesit, adpetitus obtemperet.* Cf. aussi *ibid.*, I, 36, 132, et II, 5, 18 (fr. 88 et 89 V. Str.). — M. POHLENZ (*Die Stoa*, II, p. 100) et A. GRILLI (*Studi Paneziani*, pp. 73 ss.) citent aussi une affirmation plus nette du livre II des *Tusculanes* (21, 47) : *Est enim animus in partes tributus duas, quarum altera rationis est particeps, altera expers.* Mais M. VAN STRAATEN soutient qu'il n'y a pas lieu de considérer Panétius comme la source de ce livre (*Panétius...*, pp. 285-292).

(3) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, 21, 129 (fr. 96 V. Str.).

de *hormé* : l'*aversion pour*, par opposition à la *tendance vers*. En lui donnant le sens de *propension naturelle*, Panétius lui restitue un sens conforme à l'usage habituel de la langue grecque. Mais, selon A. Grilli, s'il appelle cette propension *aphormé* plutôt que *hormé*, c'est qu'il veut lui aussi marquer une opposition entre ces deux termes. Il s'agirait d'une opposition entre l'irrationnel et la raison : tout être vivant serait mû dès sa naissance par des *tendances* (ὁρμαί) irrationnelles liées à l'instinct de conservation, mais par la suite se développeraient chez l'homme des *propensions rationnelles* données par la nature et permettant à la raison de contenir les tendances, afin que ces dernières ne se muent pas en passions. Se fondant en particulier sur un texte dont il affirme l'origine panétienne (1), A. Grilli soutient que ces propensions seraient au nombre de quatre et présideraient aux quatre vertus cardinales dont le *De Officiis* décrit la genèse (2). De la sorte Panétius dépasserait l'intellectualisme doctrinal de Chrysippe et aboutirait à une forme de dualisme psychologique distinguant le rationnel et l'irrationnel au sein même de la sphère des tendances (3).

Cette interprétation est fort séduisante, mais elle fait à notre avis une part trop large à la conjecture. La simple mention du terme *aphormé* dans la définition du *télos* selon Panétius ne nous autorise pas à considérer tous les textes stoïciens où ce mot signifie *propension* et non *aversion* comme des reflets de sa doctrine propre.

Selon la seule source incontestable, le *De Officiis*, Panétius enseigne que la tendance doit obéir à la raison. Cette déclaration signifie à coup sûr que la tendance doit se garder de tout excès, mais cela n'implique pas qu'elle soit par nature irrationnelle : qu'il nous suffise de rappeler que Chrysippe, tout en considérant l'*hégémonikon* comme totalement rationnel, qualifie de désobéissance à la raison l'excès de la tendance, tel qu'il se produit dans la passion. Que Panétius ne conçoive pas le rapport entre la tendance et la raison de la même façon que Chrysippe et qu'il incline au dualisme psychologique, c'est fort vraisemblable. Mais il ne nous paraît pas possible de préciser la nature et la portée de ce dualisme (4). Nous pouvons tout au plus noter que dans le passage du *De Officiis* cité plus haut *pars* reprend

(1) STOBÉE, II, p. 62, 9 W. (SVF, III, 264).

(2) CICÉRON, *Off.*, I, 5, 15-17 (fr. 103 V. Str.).

(3) Cf. A. GRILLI, *art. cit.*, pp. 31-67.

(4) M. VAN STRAATEN, *op. cit.*, pp. 106-107, se montre très réservé à l'égard des interprétations qui prêtent à Panétius un dualisme psychologique.

vis — équivalent de *dynamis* — et qu'il n'y a donc pas lieu d'admettre une dualité de parties, mais uniquement de fonctions.

b) *L'idée de volonté personnelle.*

Pour l'ancien stoïcisme, il n'y a qu'une nature humaine, commune à tous les hommes. Pour Panétius, en revanche, l'être humain est plus complexe. Deux natures différentes se rencontrent en lui : la nature humaine commune, définie par la participation à la raison, et la nature propre de chacun, le caractère (*ingenium*). Chacune de ces natures est comme un masque (*persona*) que nous portons sur nous, à l'instar d'un acteur (1).

A ces deux « personnages » s'en ajoutent deux autres : d'une part notre condition sociale, telle qu'elle nous est imposée par le hasard des circonstances ; d'autre part le genre de vie que nous choisissons de mener. Alors que le pouvoir, les honneurs, les richesses dépendent des circonstances, il dépend de nous de nous consacrer soit à la philosophie (2), soit au droit civil, soit à l'éloquence, et de chercher à exceller dans telle vertu plutôt que dans telle autre : c'est du jugement personnel de l'individu, de sa volonté que procède le choix de ce rôle (3).

Ainsi la reconnaissance de divers « personnages » au sein de l'être humain entraîne la délimitation d'un domaine où la volonté intervient d'une façon décisive, comme principe d'un choix assignant à l'individu le genre de vie qui convient le mieux à sa nature. Ce choix revêt une importance capitale, mais il est aussi d'une difficulté extrême (4). Comme en témoigne la délibération d'Hercule hésitant entre la voie du plaisir et celle de la vertu (5), il devrait en effet se fonder sur une délibération rapportant le genre de vie que nous voulons mener à notre nature personnelle (6). Mais il survient au début de l'adolescence,

(1) CICÉRON, *Off.*, I, 30, 107 - 31, 114.

(2) C'est ainsi que CICÉRON lui-même a pratiqué dans sa jeunesse la philosophie « par volonté et par goût » : *Cuius in sinum cum (...) nostra voluntas studiumque nos compulisset (...)* (*Tusc.*, V, 2, 5).

(3) CICÉRON, *Off.*, I, 32, 115 : *quarta etiam* (scil. *persona adiungitur*) *quam nobismet ipsi iudicio nostro accommodamus (...)* *Ipsi autem gerere quam personam velimus, a nostra voluntate proficiscitur*. Selon A. GRILLI (*art. cit.*, p. 56), Panétius aurait appelé cette *quarta persona* τὸ κατὰ προαίρεσιν πρόσωπον.

(4) ID., *ibid.*, I, 32, 117 : *In primis autem constituendum est, quos nos et quales esse velimus et in quo genere vitae, quae deliberatio est omnium difficillima*.

(5) ID., *ibid.*, I, 32, 118. Cf. l'apologue de Prodicos, chez XÉNOPHON, *Mém.*, II, 1, 21-34.

(6) ID., *ibid.*, I, 33, 119 : *In qua deliberatione ad suam cuiusque naturam consilium est omne revocandum*.

alors que le jugement est encore très faible : les modèles que nous imitons, les préceptes de nos parents, l'opinion publique vont donc le conditionner, si bien que nous risquons de nous trouver engagés dans une carrière déterminée avant d'avoir pu juger si elle est vraiment la meilleure pour nous. Toutefois, si nous nous rendons compte plus tard que nous nous sommes trompés, nous pouvons corriger notre erreur, en modifiant notre conduite et nos desseins, mais il faut alors que notre nouveau genre de vie manifeste l'effet d'une bonne décision (1).

Lorsqu'il respecte les particularités de notre nature, ce choix nous permet de vivre en accord avec nous-mêmes et de parvenir ainsi à la constance, qui, plus que toute autre chose, imprime à la conduite humaine le sceau du « convenable » (2). De ce fait il contribue d'une façon décisive à la beauté de la vie morale.

c) *Le volontaire et l'involontaire selon le fragment 86 a.*

Dans une œuvre perdue à laquelle fait allusion Cicéron, Aristote enseignait que tout ce qui se meut obéit soit à la nature — c'est-à-dire à un principe interne comme la pesanteur —, soit à la contrainte, soit à la volonté (3). On peut rapprocher de ce texte un passage de la *Métaphysique* définissant ce qui est contraint et nécessaire comme ce qui s'oppose à la tendance et à la *prohairesis* (4). D'autre part, selon un doxographe, Anaxagore et les stoïciens distinguaient ce qui relève de la nécessité, du destin, de la *prohairesis*, du hasard et de la spontanéité (5).

Ces diverses divisions supposent toutes la reconnaissance d'un domaine où l'être agit non seulement par la vertu d'un principe interne plutôt que sous l'effet d'une nécessité externe, mais encore de sa propre initiative, conformément à une intention ou

(1) Id., *ibid.*, I, 33, 121 : *Commutato autem genere vitae omni ratione curandum est, ut id bono consilio fecisse videamur.*

(2) Id., *ibid.*, I, 34, 125 : *Nihil est autem, quod tam deceat, quam in omni re gerenda consilioque capiendo servare constantiam.* — Le développement du *De Officiis* sur les différents rôles que l'individu revêt fait partie de la subdivision consacrée au « convenable » (τὸ πρέπον, *decorum*). Le lien entre le « convenable » et la conformité à la nature individuelle apparaît fort bien dans la déclaration suivante : *Admodum autem tenenda sunt sua cuique non vitiosa, sed tamen propria, quo facilius decorum illud, quod quaerimus, retineatur* (I, 31, 110 = fr. 97 V. Str.).

(3) CICÉRON, *Nat. Deor.*, II, 16, 44 : (...) *omnia quae moventur aut natura moveri censuit, aut vi aut voluntate* (fragment du *De Philosophia*, 24 Rose).

(4) ARISTOTE, *Métaph.*, Δ, 5, 1015 a 27 ss. : 'Αναγκαῖον λέγεται... ἔτι τὸ βίαιον καὶ ἡ βία· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ παρὰ τὴν ὁρμὴν καὶ τὴν προαίρεσιν ἐμποδίζον καὶ κωλυτικόν.

(5) AETIUS, I, 29, 7 (SVF, II, 966) : *ἃ μὲν γὰρ εἶναι κατ' ἀνάγκην, ἃ δὲ καθ' εἰμαρμένην, ἃ δὲ κατὰ προαίρεσιν, ἃ δὲ κατὰ τύχην, ἃ δὲ κατὰ τὸ αὐτόματον.*

à un choix (*prohairesis*, *voluntas*) relevant uniquement de lui.

La délimitation de ce domaine se fait plus précise dans une division des fonctions de l'être vivant dont l'évêque Némésius donne un bref aperçu au chapitre 26 de son *De Natura hominis*, sans indiquer sa source :

« Ils nomment les unes psychiques, les autres végétatives, les autres vitales. Sont psychiques les fonctions volontaires, végétatives et vitales les fonctions involontaires. Il y a deux fonctions psychiques, le mouvement conforme à la tendance et la perception sensible. Pour ce qui est du mouvement conforme à la tendance, il comporte trois formes : l'une qui consiste à déplacer et à mouvoir le corps tout entier, l'autre à parler, la troisième à respirer. En effet, il est en notre pouvoir de faire cela ou de ne pas le faire. En revanche, les fonctions végétatives ou vitales ne sont pas en notre pouvoir, mais elles s'exercent bon gré mal gré, comme la nutrition, la croissance et la reproduction, qui sont végétatives, et le pouls, fonction vitale » (1).

D'autre part Némésius dit au chapitre 15 que Panétius considère « la parole comme une forme du mouvement conforme à la tendance (...) et rattache au contraire la reproduction non à l'âme, mais à la force végétative » (2). Cette répartition fait figure d'esquisse de la répartition plus complète exposée au chapitre 26. M. Van Straaten juge même qu'il y a une « frappante analogie » entre ces deux divisions (3) et admet le premier texte à titre de fragment douteux (n° 86 a) dans son édition des fragments de Panétius. Cette attribution nous paraît fort plausible, et de nombreux autres auteurs font également remonter la doctrine exposée par Némésius soit à Panétius, soit en tout cas au moyen stoïcisme (4).

(1) ... Ψυχικὰς μὲν, τὰς κατὰ προαίρεσιν · φυσικὰς (V. Str. : φυτικὰς mss) δὲ καὶ ζωτικὰς, τὰς ἀπροαιρέτους · καὶ εἰσι ψυχικαὶ μὲν δύο, ἡ τε καθ' ὁρμὴν κινήσεις καὶ ἡ αἰσθησεις · τῆς δὲ καθ' ὁρμὴν κινήσεως εἶδη τρεῖς... ἐν ἡμῖν γὰρ ταῦτα καὶ ποιεῖν καὶ μὴ ποιεῖν · φυσικαὶ δὲ καὶ ζωτικαί, αἱ οὐ ἐφ' ἡμῖν, ἀλλὰ καὶ ἐκόντων καὶ ἀκόντων γινόμεναι... On peut maintenir le φυτικός des manuscrits sans remettre en question le parallélisme avec le cp. 15, sur lequel M. Van Straaten fonde son attribution. Dans le stoïcisme, la φύσις au sens étroit est en effet le principe vital propre aux φυτά.

(2) Παναίτιος δὲ ὁ φιλόσοφος τὸ μὲν φωνητικὸν τῆς καθ' ὁρμὴν κινήσεως μέρος εἶναι βούλεται · λέγων ὁρθότατα · τὸ δὲ σπερματικὸν οὐ τῆς ψυχῆς μέρος, ἀλλὰ τῆς φύσεως (fr. 86).

(3) M. VAN STRAATEN, *op. cit.*, p. 268.

(4) Rendant compte de l'ouvrage de M. Van Straaten, M. POHLENZ déclare, sans justifier son affirmation, que le fragment 86 a n'a aucun rapport avec Panétius (*Gnomon*, 21, 1949, p. 117). En sens contraire, Ad. BONHÖFFER (I, p. 88) juge plausible l'attribution à Panétius. K. REINHARDT a tout d'abord soutenu l'attribution à Posidonius (*Poseidonios*, pp. 352-356), puis à Panétius (PW, XXII, 1, col. 649). Ces deux attributions se rencontrent

La distinction de la force végétative (*physis*), propre aux plantes (*phyla*), et de l'âme, propre aux animaux, joue un rôle important dans la physique stoïcienne, qui soutient que les êtres vivants sont régis par l'un ou l'autre de ces deux principes, selon la qualité du *pneuma* qui leur est immanent (1).

Le texte de Némésius reprend manifestement cette distinction, mais il la fonde sur le caractère volontaire ou involontaire des fonctions de l'être vivant, sans faire mention du *pneuma*. Il est vrai que sa division comporte trois degrés et non deux seulement. Cette tripartition ne s'explique que si l'on suppose l'existence d'un autre principe distinctif, qui pourrait être le *pneuma*.

Quoi qu'il en soit, la *prohairesis* ou volonté joue un rôle décisif dans la doctrine que nous examinons. Elle n'est pas elle-même une fonction particulière de l'âme, car son empire s'étend à toutes les fonctions « psychiques » : elle commande les mouvements du corps et l'émission de la voix ; elle contrôle la respiration ; elle dirige la perception sensible. Grâce à elle, toutes ces activités ont un caractère commun qui les oppose aux autres activités de l'être vivant.

Au premier abord, cette division découle directement de l'observation positive et se place en dehors de toute considération éthique : les fonctions volontaires ne sont pas spécifiquement humaines et se rencontrent chez les animaux. On peut toutefois se demander si la mise en évidence du caractère volontaire des fonctions de l'âme ne revêt pas une signification morale (2). N'est-elle pas liée au souci de marquer l'étendue et les limites de la responsabilité personnelle ? Ne prépare-t-elle pas l'enseignement d'Épictète, qui identifie le domaine de la *prohairesis* à celui de la moralité, par opposition à celui des choses qui ne sont pas en notre pouvoir (3) ?

En tout état de cause, cette distinction précise du volontaire et de l'involontaire au sein de l'être vivant constitue un apport notable à la formation de la notion de volonté.

tour à tour chez G. VERBEKE (*L'évolution de la doctrine du pneuma...*, pp. 95-96 : Panétius ; p. 114 : Posidonius). K. SCHINDLER juge que le texte est inspiré de Posidonius, mais contient aussi un apport panétien (*op. cit.*, pp. 34-36 ; 53-54). A. GRILLI admet une influence posidonienne indirecte (*art. cit.*, pp. 80-81). Il croit à une contamination entre Aristote et le stoïcisme.

(1) Cf. p. ex. GALIEN, *Comm. 5 in Hippocr. Epid. VI*, XVII B, p. 250 K. (SVF, II, 715).

(2) G. VERBEKE (*op. cit.*, p. 96) juge que cette division a été entreprise « d'un point de vue moral plutôt que purement psychologique ».

(3) Cf. plus bas, pp. 145 ss.

2. RAISON ET IRRATIONNEL CHEZ POSIDONIUS

Grâce au *De Placilis Hippocratis et Platonis* de Galien, la psychologie de Posidonius nous est beaucoup mieux connue que celle de son maître Panétius. Posidonius rejette le monisme psychologique de Chrysippe et admet l'existence de trois fonctions (1) de l'*hégémonikon* réellement distinctes : la raison, la fonction « irascible » (δύναμις θυμοειδής) et la fonction « concupiscible » (δύναμις ἐπιθυμητική) (2). La raison est vouée à la connaissance de la nature (3). La fonction concupiscible se manifeste dans le désir et pousse l'individu à rechercher le plaisir. Quant à la fonction irascible, elle se marque dans l'ardeur combattive, l'esprit d'émulation, le goût de la victoire et de toutes les formes de supériorité (4).

On tend parfois à assimiler la fonction irascible à la volonté (5), mais l'emploi des termes grecs marquant le vouloir ne fait pas ressortir une correspondance précise entre cette fonction et la volonté. Dans un passage de *La République* que Galien cite avec approbation, Platon met le vouloir (τὸ ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι) sur le même plan que le désir (6). Ailleurs Galien déclare que l'irascibilité peut « vouloir » (ἐθέλειν) que la fonction concupiscible soit blâmée (7). Enfin il lui arrive de caractériser une tendance obéissant à la seule raison comme une tendance qui s'apaise ou s'éveille « sous l'effet du seul vouloir » (διὰ μόνου τοῦ βουλευθῆναι) (8). Tout permet de penser que Posidonius, dont Galien semble sans cesse reprendre le langage, n'use pas d'une terminologie plus précise et ne fait pas du vouloir l'apanage exclusif d'une fonction.

(1) K. REINHARDT voit dans la notion de *dynamis* l'un des concepts fondamentaux de Posidonius et donne à ce mot le sens de *force*. Par l'emploi constant de ce terme, Posidonius manifesterait le caractère dynamique de la réalité, qu'on la saisisse au niveau des éléments physiques, des structures organiques ou de l'âme (cf. PW, XXII, 1, col. 743). N'envisageant ici que l'usage psychologique de ce terme, nous préférons parler de *fonction* et appliquer le mot de *force* à la tension du *pneuma*. Comme le note bien M. LAFFRANQUE (*Poseidonios d'Apamée*, p. 424), il faudrait parler à la fois de *fonction* et de *force*.

(2) GALIEN, *Hipp. et Plat.*, V, 7, p. 480 K. Les expressions citées se trouvent p. ex. en IV, 3, p. 377 K.

(3) Id., *ibid.*, V, 5, p. 467 K.

(4) Id., *ibid.*, V, 5, p. 459 K. ; IV, 7, p. 424 K.

(5) M. LAFFRANQUE (*op. cit.*, p. 427) signale une correspondance imparfaite entre le *thymos* et la colère, le courage, la volonté.

(6) PLATON, *Rép.*, IV, 437 b-c ; cité par GALIEN, *Hipp. et Plat.*, V, 7, pp. 482-483 K.

(7) GALIEN, *ibid.*, V, 7, p. 492 K.

(8) Id., *ibid.*, IV, 2, p. 375 K.

En dépit des apparences, la conception de Posidonius n'est pas un simple retour au platonisme. En effet, malgré la référence à la tripartition de l'âme exposée dans *La République*, ce philosophe ne subdivise pas l'hégémonikon en parties différentes, mais le considère comme une substance unique exerçant des fonctions différentes par essence. Par là il se rapproche d'Aristote (1).

Dans son traité *Des Passions*, Posidonius accordait une importance primordiale à l'étude de ces fonctions psychiques, car, selon lui, toute la philosophie morale dépend de leur connaissance exacte (2). A ses yeux, la fonction irascible et la fonction concupiscible sont toutes deux *irrationnelles*, par quoi il faut entendre *privées de raison*. Ce dualisme psychologique revêt une signification morale : la distinction entre la raison et l'irrationnel est en même temps une distinction entre un « génie » (δαίμων) divin, « de même nature que celui qui gouverne tout l'univers », et un « génie inférieur, de nature animale » (3).

C'est l'entraînement exercé par les fonctions irrationnelles qui est la « cause des passions » (4). Posidonius soustrait donc la passion à la sphère du jugement et s'oppose par là à Chrysippe. Il n'est pas nécessaire de reprendre ici les nombreux arguments dont il se servait pour réfuter la thèse de Chrysippe. Il suffira de marquer trois points qui feront mieux comprendre la portée de la transformation dont il est l'auteur :

1) Posidonius confère un rôle important à la représentation imaginative. « Vous voyez depuis longtemps, dit-il à ses auditeurs, comment les hommes, lorsque la raison les convainc qu'un mal les touche ou les frappe, ne sont pas saisis de peur ou de chagrin, mais bien lorsqu'ils se représentent ces maux par l'imagination (φαντασίας λαμβάνοντες). Comment en effet mouvoir l'irrationnel par la raison, à moins de lui présenter une sorte de peinture semblable à la réalité perçue ? C'est ainsi que certains se laissent gagner par le désir à la suite d'un récit, et que, parce qu'on leur a enjoint de fuir le lion qui les attaque, ils en ont peur, bien qu'ils ne le voient pas » (5). Ce texte fait bien

(1) ID., *ibid.*, V, 7, p. 493 K. ; VI, 2, p. 515 K.

(2) ID., *ibid.*, IV, 7, p. 421 K.

(3) POSIDONIUS, *ap. ID., ibid.*, V, 6, p. 469 K. — L'épithète « divin » se trouve à la p. 472. Posidonius s'inspire de PLATON, *Timée*, 90 a, qui avait déjà parlé en termes semblables de la partie supérieure de l'âme : « Dieu en a fait don à chacun comme d'un génie (δαίμονα). » La mention d'un « génie présent en chacun » se trouve aussi chez CHRYSIPPE (DIOG. LAËRCE, VII, 88 = SVF, III, 4).

(4) ID., *ibid.*

(5) POSIDONIUS, *ap. ID., ibid.*, V, 6, pp. 473-474 K. Ce passage a embarrasé les commentateurs. K. REINHARDT le juge obscur, mais admet qu'il

voir l'indépendance des fonctions irrationnelles. La raison ne peut agir directement sur elles : c'est par la médiation de la représentation imaginative qu'elle les met en mouvement. Sans doute cette dernière s'apparente-t-elle à l'intelligence par son caractère représentatif, mais pour agir sur les fonctions irrationnelles elle doit également leur être liée. Alors que pour Chrysippe la représentation était purement et simplement une fonction de la raison, Posidonius semble donc conférer une certaine autonomie à sa forme imaginative, affaiblissant par là la suprématie de la raison, déjà menacée par la reconnaissance des fonctions irascible et concupiscible.

2) Analysant l'évolution de la passion, Posidonius prête un rôle de premier plan à la durée. Déjà Chrysippe se déclarait embarrassé par le fait qu'une passion disparaît peu à peu, même si le jugement qui, selon lui, la constitue, demeure identique à lui-même. Posidonius explique ce fait par diverses causes liées à la durée : l'habitude, la satiété, la fatigue (1).

L'intervention de ces facteurs s'ajoutant à celle des fonctions irrationnelles restreint encore davantage le pouvoir de la raison et conditionne des phénomènes dont le caractère involontaire apparaît bien à travers l'exposé de Galien : de même que sous le coup de la passion l'on pleure involontairement, sous l'effet de la satiété les larmes tarissent alors qu'on voudrait continuer à pleurer (2).

3) Des facteurs physiologiques et même physiques interviennent également dans les passions (3). Exposant la pensée de Posidonius, Galien déclare que « les mouvements passionnels de l'âme suivent toujours la disposition du corps, qui varie considérablement selon le mélange des éléments dans le monde environnant ». Conformément à ce principe, Posidonius lie à sa doctrine toute une « physiognomonie » dans laquelle il met en rapport des traits de caractère tels que l'audace ou la lâcheté avec le climat, ou, plus précisément, la température du milieu. Galien ne nous renseigne guère sur ce rapport, mais il y a tout

confère un rôle de médiateur à la représentation (PW, XXII, 1, col. 744). R. PHILIPPSON est d'avis que Posidonius se contredit : il soutiendrait d'une part que l'irrationnel ne peut être mû par la raison, mais admettrait d'autre part que la représentation, qui agit sur l'irrationnel, est elle-même d'essence rationnelle (*art. cit.*, pp. 177-178). Mais le texte sur lequel R. PHILIPPSON appuie cette dernière affirmation (*Hipp. et Plat.*, VII, 3, p. 600 K.) résume la doctrine de Galien et non celle de Posidonius.

(1) GALIEN, *ibid.*, IV, 7, pp. 416-427 K. ; V, 6, p. 475 K.

(2) *Id.*, *ibid.*, IV, 7, pp. 425-426 K.

(3) Pour ce qui suit, cf. *Id.*, *ibid.*, V, 5, pp. 464-465 K.

lieu de penser que l'action de la température, étant irrationnelle, s'exerce par l'intermédiaire du corps sur les fonctions irrationnelles, « pour renforcer ou affaiblir l'inclination inhérente à chacune » (1).

Des considérations psychophysiques ou psychophysiologiques de ce genre se trouvaient déjà chez Aristote (2), comme le note Galien. Avec elles, nous saisissons donc un nouveau lien entre Posidonius et la philosophie préstoïcienne.

Ces conceptions psychologiques retentissent directement sur la morale de Posidonius, qui s'écarte de la tradition stoïcienne en des points de première importance, tels le problème de la nature de la vertu et celui de l'origine du mal.

Il y a d'après Posidonius autant de vertus différentes que de fonctions distinctes, car la vertu est la perfection d'une réalité et chaque réalité ne peut avoir qu'une perfection. Ainsi chaque fonction a sa vertu propre. La vertu de la raison s'identifie à la science, tandis que la vertu propre des fonctions irrationnelles « provient d'une certaine habitude irrationnelle » (3).

C'est aussi par la diversité des fonctions psychiques que s'explique le mal. Selon les anciens stoïciens, nous inclinons uniquement au bien, sous l'effet de l'*oikeiōsis* qui nous pousse à nous l'approprier. En revanche Posidonius enseigne que chaque fonction se manifeste par une inclination ou *oikeiōsis* distincte. Seule la raison incline naturellement au bien, quant aux autres fonctions, elles inclinent non moins naturellement l'une au plaisir, l'autre à l'affirmation de la supériorité de l'individu (4). Il suffira que ces inclinations de caractère irrationnel l'emportent, pour que nous commettions le mal. Cette victoire des fonctions inférieures suppose que la raison est trop faible pour juger correctement du bien et du mal : « Les fausses opinions dues au fait que la raison est frappée de faiblesse dans son activité de jugement précèdent l'entraînement passionnel » (5). La nature

(1) M. LAFFRANQUE, *op. cit.*, pp. 436-437.

(2) Cf. p. ex. ARISTOTE, *De Anima*, I, 1, 403 a 21 : « (...) des causes légères et faiblement perçues provoquent des émotions, lorsque le corps bouillonne (...) ».

(3) GALIEN, *ibid.*, V, 5, pp. 467-468 K.

(4) *Id.*, *ibid.*, V, 5, pp. 460-461 K.

(5) *Id.*, *ibid.*, V, 5, p. 463 K. : προηγέσθαι δὲ αὐτῆς (= τῆς παθητικῆς δυνάμεως) τὰς ψευδεῖς δόξας ἀσθενήσαντος περὶ τὴν κρίσιν τοῦ λογιστικοῦ. Texte extrait d'un passage corrompu et diversement reconstitué : cf. entre autres les tentatives de R. PHILIPSON (*art. cit.*, p. 176), E. HOLLER (*Seneca und die Seelenteilungslehre...*, p. 65), M. POHLENZ (*Die Stoa*, II, p. 113). Mais la phrase citée nous paraît compréhensible sans aucune correction.

de cette faiblesse n'est pas précisée davantage, mais selon nous il ne peut s'agir que d'une tension insuffisante.

Ainsi « le germe du mal se trouve en nous » (1), et il risque d'autant plus de se développer que l'inclination au bien ne contre-balance pas dès l'origine les inclinations irrationnelles : la raison ne prend forme qu'après les autres fonctions, de sorte que l'irascibilité et la concupiscence ont le champ libre pendant l'enfance, à moins que l'éducation n'intervienne pour les discipliner (2).

En conséquence Posidonius préconise une éducation qui ne se contente pas de dispenser des connaissances, mais inculque des habitudes propres à soumettre les fonctions irrationnelles à la raison (3). Parmi les méthodes assurant ce dressage des fonctions irrationnelles figure aussi la musique, dont Posidonius relève à la suite de Platon l'action sur l'âme : étant irrationnelle, elle peut exercer une action heureuse ou néfaste sur l'irrationnel présent dans l'âme (4). Enfin, comme les dispositions psychologiques dépendent elles-mêmes de l'état physiologique, une éducation bien comprise doit également se préoccuper du corps, aussi Posidonius cite-t-il avec approbation de nombreuses prescriptions de Platon concernant le régime propre à assurer le meilleur développement de l'embryon, puis de l'enfant (5).

Cette brève esquisse ne prétend pas donner une vue complète de l'anthropologie et de l'éthique de Posidonius. Elle suffit cependant à mettre en évidence certaines divergences profondes par rapport à Chrysippe. La place que l'on pourrait revendiquer pour la volonté n'est pas du tout la même chez ces deux philosophes. Chez Chrysippe, la raison est coextensive à l'*hégémonikon* tout entier, et, dans la mesure où la tension de celui-ci peut être assimilée au vouloir, c'est toute la partie maîtresse de l'âme qui est vouloir ; dans cette perspective il n'y a pas de place pour l'involontaire. Chez Posidonius, au contraire, la raison — même si elle est la meilleure part de l'être humain — n'est plus qu'une fonction de l'*hégémonikon* parmi d'autres, et son emprise sur ces dernières est d'autant plus menacée qu'elles subissent d'un autre côté l'influence des facteurs physiologiques

(1) GALIEN, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, cap. XI, vol. IV, p. 820 K. : τῆς κακίας ἐν ἡμῖν αὐτοῖς σπέρμα. On opposera à ces « semences de mal » les « semences de vertu » dont parlent CICÉRON (*Tusc.*, III, 1, 2) et SÈNÈQUE (*Ep.* 108, 8).

(2) GALIEN, *Hipp. et Plat.*, V, 5, pp. 459 ss. K.

(3) ID., *ibid.*, V, 5, p. 467 K.

(4) ID., *ibid.*, V, 6, p. 473 K. : τῷ μὲν γὰρ ἀλόγῳ διὰ τῶν ἀλόγων ἡ τε ὠφέλεια καὶ ἡ βλάβη.

(5) ID., *ibid.*, V, 5, p. 466 K. POSIDONIUS citait au début de son traité *Des Passions* des extraits des *Lois* de PLATON.

et physiques. Cette part faite à l'irrationnel va de pair avec une reconnaissance de l'involontaire, que ce soit au niveau de l'analyse psychologique des passions ou à celui d'une action pédagogique visant à inculquer des habitudes, à régler l'équilibre des tendances par la musique, à créer les conditions matérielles propices à la formation d'une heureuse constitution physiologique.

3. L'INDÉPENDANCE DU MOI CHEZ MARC-AURÈLE

A la suite de Posidonius les stoïciens abandonnent parfois le monisme psychologique défendu par Chrysippe. C'est ainsi que Sénèque adopte dans l'une de ses lettres une tripartition de l'*hégémonikon* semblable à celle de Posidonius (1).

Une tripartition différente, touchant non pas l'*hégémonikon*, mais la totalité de l'être humain, apparaît chez Marc-Aurèle. Celui-ci établit en effet une distinction entre le corps, l'âme et l'*hégémonikon* (2). Dans cette division l'âme n'est que le souffle vital, alors que l'*hégémonikon* coïncide avec l'esprit (*nous*). Cette distinction entraîne une nouvelle distribution des fonctions : la représentation sensible est rattachée au corps et la tendance à l'âme (3). Quant à l'*hégémonikon*, il est uniquement voué à la pensée (*dianoia*) (4).

Dans cette conception, les rapports entre l'*hégémonikon* et la représentation sensible ou la tendance ne peuvent être que des rapports d'extériorité. Lorsque l'esprit reçoit une représentation, il subit une empreinte ; lorsqu'il cède aux tendances, il est analogue à une marionnette dont un agent extérieur tirerait les fils (5).

(1) SÈNÈQUE, *Ep.* 92, 8 (cf. plus bas, p. 165). Cf. aussi *Ep.* 71, 27.

(2) La même division se trouve chez PLUTARQUE, dans l'eschatologie du *De Facie in orbe lunae* (28, 943 a ss. ; 30, 944 f ss.). On a souvent soutenu l'origine posidonienne de cette eschatologie et de la théorie psychologique qui lui est liée (en particulier K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, pp. 313-353 ; PW, XXII, 1, col. 782 ss.). Mais cette attribution demeure à nos yeux fort conjecturale.

(3) III, 16, 1 : Σῶμα, ψυχὴ, νοῦς· σώματος αἰσθήσεις, ψυχῆς ὁρμαί, νοῦ δόγματα. La suite du texte montre que *aisthēsis* désigne non la sensation pure, mais la représentation sensible. La même division se trouve p. ex. en II, 2 et XII, 3.

(4) XII, 3, 3 ; XII, 19, 2. H. ERBSE (*Die Vorstellung von der Seele bei Marc Aurel*, p. 139) fait remarquer que Marc-Aurèle restreint la signification de *phantasia* et ne désigne en général par ce mot que les représentations qui troublent l'*hégémonikon* (cf. p. ex. III, 16, 3).

(5) III, 16, 2 : τὸ μὲν τυποῦσθαι φανταστικῶς..., τὸ δὲ νευροσπαστεῖσθαι ὁρμητικῶς. Le second verbe, signifiant « mouvoir au moyen de fils », désigne à plusieurs reprises l'action de la tendance sur l'esprit (cf. p. ex. VI, 16, 1 ; XII, 19, 1).

C'est cet esprit séparé qui constitue le moi véritable, à l'exclusion du corps et du souffle vital (1). Parcelle détachée de Zeus, il est même pour Marc-Aurèle un génie divin (*daimôn*) qui doit guider toute notre existence (2).

Distinct de l'âme et du corps, cet esprit est totalement maître de lui-même : il a le privilège unique de se déterminer lui-même, de devenir ce qu'il veut être. Marc-Aurèle trouve des formules frappantes pour caractériser cette parfaite autonomie : « L'*hégémonikon*, c'est ce qui s'éveille et se modifie soi-même, ce qui se fait soi-même tel qu'il veut, ce qui fait que tout événement lui apparaît tel qu'il le veut » (3). « Partie la plus précieuse » de l'homme, il réalise donc à volonté toutes les vertus en lui : « Il devient, quand il veut, bonne foi, pudeur, sincérité, loi, bon génie » (4). L'emploi fréquent de l'impératif traduit avec plus de force encore cette certitude de la toute-puissance de l'esprit sur lui-même : « Fais attention et applique ta volonté à être honnête à tes propres yeux (...) » (5). « Supprime, quand tu veux, ton opinion, et, comme pour un navire qui a doublé le cap, c'est le calme, l'immobilité totale et le golfe sans vague » (6).

Ces affirmations expriment l'idéal de liberté intérieure qui est celui de toute l'école stoïcienne. Toutefois, replacées dans le cadre de la psychologie nouvelle esquissée par Marc-Aurèle, elles prennent une signification originale.

La liberté intérieure n'est plus ici celle d'un *hégémonikon* unifiant et ordonnant selon la norme rationnelle qu'il porte en lui des tendances ou des représentations qui lui seraient immanentes, mais celle d'une pensée pure, totalement détachée de

(1) XII, 3, 2 : τὸ δὲ τρίτον (= ὁ νοῦς) μόνον κυρίως σόν. V, 33, 6.

(2) V, 27 ; III, 6, 2. Pour l'identification du *daimôn* présent en l'homme avec l'esprit, cf. encore III, 3, 6 ; III, 7, 2 ; XII, 26, 2. L'idée de ce génie divin est un des éléments qui paraissent dériver de Posidonius (cf. H. ERBSE, *art. cit.*, pp. 131-136. A. S. L. FARQUHARSON, *The Meditations of the emperor Marcus Antoninus*, II, p. 528).

(3) VI, 8 : Τὸ ἡγεμονικόν ἐστὶ τὸ ἑαυτὸ ἐγείρον καὶ τρέπον καὶ ποιοῦν μὲν ἑαυτό, ὅσον ἂν καὶ θέλῃ, ποιοῦν δὲ ἑαυτῷ φαίνεσθαι πᾶν τὸ συμβαῖνον, ὅσον αὐτὸ θέλει. Cf. aussi XI, 1, 1, où l'*hégémonikon* est appelé « âme rationnelle ». En V, 19, la faculté de se modifier et de se mouvoir soi-même est attribuée simplement à l'âme, ce qui dénote la présence intermittente chez Marc-Aurèle d'un monisme psychologique incompatible avec l'idée d'un *hégémonikon* séparé.

(4) X, 13, 2, nous adoptons la correction de Leopold : μέρει, δ... Cf. aussi VIII, 55 : « Le vice ne nuit à nul autre qu'à celui à qui il a été donné de s'en débarrasser dès qu'il le veut. »

(5) VII, 58, 3 : Μόνον πρόσεχε καὶ θέλε σεαυτῷ καλὸς εἶναι...

(6) XII, 22 : Ἄρον οὖν, ὅτε θέλεις, τὴν ὑπόληψιν... Exhortation similaire en XI, 18, 12.

ces fonctions. Liées à l'âme irrationnelle ainsi qu'au corps, ces fonctions sont au contraire soumises à autant d'entraves que les fonctions végétatives ou les forces naturelles élémentaires : « Il n'est pas permis au cylindre de suivre toujours son mouvement propre, pas plus qu'à l'eau, au feu, ni à tous les êtres régis par une nature végétative ou une âme sans raison : nombreux sont en effet les obstacles et les résistances. Mais l'intelligence et la raison peuvent traverser tous les obstacles, en se conformant à leur nature et en suivant leur volonté (ὥς πέφυκεν καὶ ὥς θέλει). Fixe bien tes regards sur cette facilité avec laquelle la raison se meut à travers toutes les résistances, comme le feu se meut vers le haut, la pierre vers le bas, le cylindre le long de la pente, et ne réclame rien de plus » (1).

On a soutenu qu'en écrivant ces lignes Marc-Aurèle avait présente à l'esprit la célèbre comparaison de Chrysippe entre une conduite libre, c'est-à-dire conforme à la nature propre de l'*hégémonikon*, et le mouvement d'un cylindre roulant le long d'une pente (2). En fait le texte de Marc-Aurèle ne contient aucune allusion précise à Chrysippe. Même si l'on admet un emprunt, il faut noter qu'au lieu de marquer ce qui rapproche l'*hégémonikon* du cylindre, Marc-Aurèle commence par souligner la différence fondamentale qui les oppose (3) : le cylindre peut être arrêté par des obstacles extérieurs, alors que l'*hégémonikon* ne connaît aucune entrave à son mouvement et dispose d'une liberté totale.

Mais l'exercice de cette liberté exige qu'il considère les tendances et les représentations sensibles comme des forces extérieures échappant à sa volonté (ἀπροαίρετα) (4) et cherche à se maintenir pur de toute contamination (5) en se « reprenant » (6) et en se repliant sur lui-même, telle « une sphère bien ronde, fière de sa solitude » (7).

Dans cette perspective, affirmer son pouvoir sur soi-même, ce n'est pas tant modeler une réalité intérieure que se limiter,

(1) X, 33, 3-5.

(2) Cf. p. ex. H. ERBSE, *art. cit.*, p. 138.

(3) H. ERBSE marque bien cette opposition (*loc. cit.*).

(4) XII, 3, 3. D'après VIII, 56, l'*hégémonikon* est le *prohairesikon*. On verra plus loin (p. 148 ss.) que pour Epictète la tendance et la représentation font au contraire partie des choses soumises à la volonté.

(5) II, 13, 2 ; VII, 66, 3.

(6) Cf. l'emploi de ἀπολαμβάνεσθαι (IV, 3, 6) et de ἀπόληψις (VII, 33) pour désigner l'acte par lequel la pensée se détache des mouvements de l'âme.

(7) XII, 3, 4 (cf. aussi VIII, 41, 5). Marc-Aurèle cite EMPÉDOCLE, fr. B 27 et 28 Diels-Kranz.

en circonscrivant son moi et en le réduisant volontairement à la pensée pure : « La nature ne t'a pas mêlé si intimement au composé qu'il ne te soit possible de te limiter toi-même et de soumettre à ton pouvoir ce qui est tien » (1). « Le propre du mouvement rationnel et intelligent, c'est de se limiter (περιορίζειν) soi-même et de ne jamais être vaincu par le mouvement des sens ou des tendances. Car l'un et l'autre sont de nature animale. Mais le mouvement intelligent veut tenir le premier rang et ne pas être dominé par ceux-là. A juste titre, car il est par nature fait pour les utiliser tous » (2).

Cette activité volontaire de l'esprit est assimilée à une tension surmontant les mouvements de la chair et les passions : « Souviens-toi que (...) la supériorité de l'esprit signifiait pour toi la tension de la partie pensante surmontant le mouvement doux ou rude de la chair, la gloriole, la mort et toutes choses semblables » (3).

Pour ce moi raréfié, coupé de toutes les fonctions psychiques où il ne reconnaît plus son essence, le respect de la norme rationnelle n'est même plus la condition indispensable de l'indépendance. En se confinant dans le pur refus dépourvu de motif raisonnable, le moi garantit également son indépendance : « Souviens-toi que ton *hégemonikon* devient invincible, lorsque, replié sur lui-même, il lui suffit d'être lui-même et de ne pas faire ce qu'il ne veut pas, même si sa résistance n'est pas raisonnable. Que sera-ce donc lorsqu'il prononce un jugement raisonnable et circonspect ? Aussi la pensée libre de passions est-elle une citadelle, l'homme n'a pas de position plus forte où se retirer pour être désormais imprenable » (4). Bien qu'il marque clairement la supériorité d'une indépendance fondée sur la raison, Marc-Aurèle note d'abord qu'une prise de position contraire à la raison peut aussi assurer une indépendance totale.

(1) VII, 67, 1. D'après VIII, 25, 4 et XI, 20, 1, le « composé » est l'être humain, formé d'éléments matériels (souffle, feu, terre, eau, cf. XI, 20, 1-2). C'est donc à tort que W. Theiler traduit *das Weltgemisch* (= le composé universel).

(2) VII, 55, 4. Cf. aussi V, 26.

(3) X, 8, 2 : emploi de *υπερτάσις* pour définir *υπέρφρων*.

(4) VIII, 48 : Μέμνησο, ὅτι ἀκαταμάχτητον γίνεται τὸ ἡγεμονικόν, ὅταν εἰς ἑαυτὸ συστραφέν ἀρκεσθῇ ἑαυτῷ μὴ ποιοῦντι, δ μὴ θέλει, κἀν ἀλόγως παρατάξῃται. Cf. XI, 3, qui exhorte à accepter la mort, « non par simple esprit d'opposition, comme les Chrétiens, mais d'une façon réfléchie... » (μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν..., ἀλλὰ λελογισμένως). Cette allusion aux martyrs donne à penser que pour MARC-AURÈLE leur attitude est un cas de résistance déraisonnable analogue à ceux qu'il évoque en VIII, 48 (cf. Ad. BONHÖFFER, I, p. 97).

Dans ce cas le moi se mue en un vouloir pur qui se complaît dans une résistance opiniâtre et absurde (1).

Marc-Aurèle ne s'engage pas davantage dans cette voie, mais cette irruption momentanée du volontarisme n'est pas un simple accident. A rejeter obstinément tout contact qui dénaturerait son essence, la pensée se vide de tout contenu et se réduit à un simple pouvoir de refus, volonté négatrice où l'on ne reconnaît plus l'intellect.

(1) Ad. BONHÖFFER (*loc. cit.*) considère que dans ce passage l'hégémonikon est une « volonté purement formelle », distincte de la raison.

EPICTÈTE

1. VOULOIR, DÉSIR, TENDANCE

Les *Diatribes* d'Epictète, telles que nous les a transmises son disciple Arrien (1), frappent par la force de certains accents que l'on ne perçoit pas au même degré chez les anciens stoïciens et par la fréquence de certains termes qui ne jouent dans leurs fragments qu'un rôle tout à fait secondaire.

C'est ainsi qu'Epictète souligne avec vigueur le rôle du vouloir. Le verbe *thélein* (*vouloir*) est l'un des termes les plus courants de son vocabulaire, et son quasi-synonyme *boulesthai* apparaît assez souvent (2). Aucun autre stoïcien d'expression grecque

(1) Nous ne discuterons pas ici le problème de la conformité de la rédaction d'ARRIEN à l'enseignement oral de son maître. Alors que la plupart des auteurs s'accordent à voir dans cette rédaction une transcription fidèle, Th. WIRTH cherche à montrer, dans son étude *Arrians Erinnerungen an Epiktet*, que ce n'est souvent pas le cas et qu'Arrien a même parfois composé entièrement des diatribes dont il n'a pu être le témoin. Mais Th. Wirth admet que l'intervention d'Arrien se limite à la mise en forme littéraire et que le matériel utilisé provient d'EPICTÈTE (*art. cit.*, p. 213). Même si l'on se laisse convaincre par sa démonstration, on peut donc considérer que la rédaction d'Arrien donne réellement accès à la pensée d'Epictète.

(2) D'après l'index de SCHENKL, *thélein* revient environ 420 fois dans l'ensemble des textes qui nous transmettent la pensée d'EPICTÈTE (*Diatribes*, *Manuel*, fragments divers) et *boulesthai* environ 60 fois. C'est donc à tort qu'Ad. BONHÖFFER (I, p. 261) considère l'emploi de *thélein* comme relativement rare. Selon A. WIFSTRAND (*Die griechischen Verba für Wollen*, pp. 30-32), *thélein* est à cette époque un mot de la langue populaire et *boulesthai* un terme littéraire. Ainsi s'expliquerait la prédominance du premier chez Epictète et dans le Nouveau Testament.

La distinction que le grec classique faisait entre ces deux verbes n'est plus sensible à l'époque d'Epictète. Ils ont la même signification dans ses *Diatribes* (cf. p. ex. IV, 1, 89-90, où ils sont employés l'un et l'autre exactement dans le même sens au cours d'une énumération). Quant au substantif *boulêsis*, rarement employé, il n'a pas le sens précis défini par les anciens stoïciens (cf. plus haut, p. 57). L'idée qu'il indique peut fort bien être exprimée par le verbe *thélein* (cf. II, 14, 7, où les deux termes voisinent).

ne fait un usage aussi abondant de ces verbes. Rares dans les fragments des anciens stoïciens, ils sont plus fréquents chez Musonius Rufus et Marc-Aurèle. Mais les *Diatribes* du premier et les *Pensées* du second sont loin d'y recourir aussi souvent que les *Diatribes* d'Epictète.

Toutefois le vouloir n'est pas chez Epictète une fonction nettement spécifiée. Ses *Diatribes* distinguent habituellement trois fonctions de l'hégémonikon, le désir (*orexis*), la tendance (*hormé*), l'assentiment, qui définissent en même temps les trois domaines ou thèmes (τόποι) fondamentaux de la philosophie (1).

La distinction entre le désir et la tendance est un des aspects originaux de cette œuvre, car, dans l'ancien stoïcisme, le désir était simplement une espèce de la tendance (2).

Le désir cherche l'acquisition d'un bien : la valeur visée est l'utilité. Toutes les passions proviennent de ce que nos désirs demeurent la plupart du temps inassouvis, aussi l'orientation correcte du désir doit-elle nous libérer de la passion, nous rendre le calme intérieur et nous donner ainsi le bonheur. C'est à cette tâche qu'il faut se consacrer avant toute autre : elle constitue le premier thème de la philosophie. La pratique de ce thème nous met en mesure d'avoir des désirs qui atteignent toujours leur objet et d'éviter toujours ce que nous avons en aversion (3).

La tendance vise l'accomplissement d'une action « convenable », autrement dit d'un devoir (*kathékon*). Telle est l'action conforme aux rapports naturels qui nous lient au monde extérieur et surtout aux autres êtres raisonnables, Dieu ou les hommes. Le deuxième thème fondamental consiste donc à conformer nos tendances à la nature. Celui qui s'y exerce apprendra par exemple à agir avec piété et justice.

Quant à l'assentiment, qui se définit chez Epictète de la même façon que chez les anciens stoïciens (4), il doit être l'objet d'un exercice méthodique qui nous permettra d'acquérir une sûreté inébranlable dans nos jugements. Tel est le troisième thème.

Alors que le désir et la tendance peuvent se définir avec une certaine précision, il n'en est pas de même du vouloir. Le verbe *thélein* peut désigner aussi bien l'activité du désir que

(1) Cf. surtout III, 2, 1-5. Même distinction chez MARC-AURÈLE, VIII, 7, 1 ; 28, 2.

(2) Cf. III, 22, 43 ; I, 18, 2.

(3) On notera l'emploi fréquent des adjectifs ἀναπότευκτος et ἀπερίπτωτος, qualifiant le premier le désir et le second l'aversion (cf. p. ex. II, 8, 29).

(4) Cf. plus haut, p. 31.

celle de la tendance (1). Certains passages suggèrent l'idée que le vouloir est une sorte de genre englobant le désir et la tendance (2). Insistant sur le fait que le premier thème conditionne la disposition de l'âme à l'égard des objets et des événements, tandis que le deuxième préside à la conduite active, Bonhöffer voit dans le désir une volonté encore purement intérieure et inactive, alors que dans la tendance la volonté est déjà tournée vers l'extérieur et incline à l'activité (3).

En fait, si les verbes marquant le vouloir se rencontrent très fréquemment chez Epictète, ils ne désignent pas l'activité d'une fonction volitive conçue comme unique et ne sont l'objet d'aucune élaboration philosophique visant à leur donner une compréhension précise.

2. INTELLECT ET VOLONTÉ

L'intellectualisme moral, qui ne s'était pas toujours maintenu intégralement chez les stoïciens postérieurs à Chrysippe, revit avec une force singulière en bien des passages d'Epictète (4).

Les *Diatribes* affirment sans cesse que la cause de toutes nos actions, bonnes ou mauvaises, est un jugement (*dogma*) : « C'est une seule et même cause qui, dans tous les cas, fait que nous agissions ou non, que nous parlions ou nous taisions, que nous soyons pleins d'entrain ou déprimés, que nous fuyions certains objets ou les recherchions ; et c'est elle qui est cause de ce qui nous arrive à toi et à moi maintenant, cause que tu es venu vers moi et te trouves assis à présent à m'écouter, et que moi je te parle comme je le fais. Or qu'est cette cause, sinon qu'il nous a paru bon (ἔδοξεν) d'agir ainsi ? (...) En un mot, ce n'est ni la mort, ni l'exil, ni la souffrance, ni aucune autre chose de ce genre qui est cause de ce que nous faisons ou ne faisons pas tel acte, mais ce sont nos opinions et nos jugements » (5).

Par suite, toutes les vicissitudes de l'existence humaine sont le résultat de jugements faux : « Pleurs et lamentations, qu'est-ce ?

(1) En II, 1, 31 et II, 17, 16-24, *thélein* est synonyme de *orégesthai*. En IV, 1, 99-100, il s'applique à l'activité de l'*hormê*.

(2) Cf. IV, 7, 20 : « Ma tendance, mon désir, en un mot mon vouloir, je les partage avec Zeus » (cité p. 100). Cf. aussi IV, 1, 1 ; II, 13, 7.

(3) Ad. BONHÖFFER, I, p. 250.

(4) Cet intellectualisme, déjà souligné par Ad. BONHÖFFER qui y voit un authentique héritage socratique (II, p. 4), fait l'objet d'un chapitre du livre d'A. JAGU, *Epictète et Platon* (pp. 63-72).

(5) I, 11, 28-33. Cf. III, 9, 2-4.

Un jugement. Et l'infortune ? Un jugement. Et la dispute, le dissentiment, le blâme, l'accusation, l'impiété, la sottise ? Jugements que tout cela, et rien d'autre » (1).

Les grands événements historiques reçoivent la même interprétation. Eux aussi sont des conséquences de jugements faux : « Pour avoir ignoré (où se trouve le bien véritable), les Athéniens et les Lacédémoniens se firent la guerre, les Thébains combattirent contre ces deux peuples, le Grand Roi contre la Grèce, les Macédoniens contre l'un et l'autre, actuellement les Romains contre les Gètes ; et précédemment ce fut la cause des événements d'Ilion » (2).

Telles les murailles qui protègent une ville, les jugements vrais rendent l'âme forte et sont sa seule protection contre l'adversité (3). Bien plus ils constituent ce que chaque individu possède en propre (τὰ ἴδια ἐκάστου) (4), son privilège exclusif (ἐξαιρέτα ἐκάστου) de par la volonté de Zeus (5). Epictète va même jusqu'à dire que « l'âme d'un homme n'est rien d'autre que ses jugements » (6). Dès lors la seule rencontre authentique entre deux êtres humains se définit comme l'examen mutuel de leurs jugements respectifs : « S'entretenir avec un homme en le considérant comme un homme, c'est chercher à connaître ses jugements et lui découvrir en retour les siens propres » (7).

Comme on peut s'y attendre, cet intellectualisme extrême ne manque pas d'enseigner que nul ne fait le mal volontairement et qu'il suffit de voir où est le bien pour le pratiquer (8) : « Ce sont, dit-on, des voleurs, des détrousseurs. Qu'est-ce que cela veut dire, voleurs, détrousseurs ? Des gens qui sont dans l'erreur au sujet du bien et du mal. Faut-il donc s'irriter contre eux ou en avoir pitié ? Montre-leur l'erreur et tu verras comme ils se détourneront de leurs fautes. Mais s'ils ne la voient pas, ils n'ont rien à préférer à leur propre opinion » (9).

Dans ces conditions, la tâche de la philosophie ne peut être que de nous libérer des erreurs génératrices de maux et de

(1) III, 3, 18-19.

(2) II, 22, 22. Cf. II, 24, 20-23 ; I, 28, 12-13.

(3) IV, 5, 25-28. Cf. III, 16, 7-9.

(4) IV, 4, 44.

(5) IV, 7, 35.

(6) IV, 5, 26. Cf. III, 2, 12 : « Lorsqu'on a rendu manifestes les jugements de quelqu'un, c'est alors qu'on a montré en lui l'homme. » Cf. aussi MARC-AURÈLE, VIII, 14.

(7) III, 9, 12.

(8) II, 26, 1 : ... ὁ ἀμαρτάνων οὐ θέλει ἀμαρτάνειν... II, 7, 13 : ... ἄλλο γάρ τι θέλεις ἢ τὸ ἀμεινον ; Même idée chez MARC-AURÈLE, VII, 22.

(9) I, 18, 3-4. Cf. I, 28, 6-9 (commentaire sur la *Médée* d'EURIPIDE) et MARC-AURÈLE, VI, 27.

nous enseigner les vérités nécessaires à la vie bonne et heureuse (1). Malgré son caractère pratique, qui en fait un « art de vivre » (2) et non une discipline spéculative, la philosophie est une science, « la science de la vie » (ἡ ἐπιστήμη τοῦ βιοῦν) (3) : l'homme de bien, formé par la philosophie, est un homme « instruit » (πεπαιδευμένος) (4).

On trouve dans les *Diatribes* diverses définitions de cette « instruction » qui fait le véritable philosophe :

« S'instruire, c'est apprendre à appliquer les prénotions naturelles aux réalités particulières en se conformant à la nature. C'est ensuite diviser la réalité en choses qui dépendent de nous et choses qui n'en dépendent pas » (5).

« S'instruire, c'est apprendre ce qui nous appartient en propre et ce qui nous est étranger » (6).

« S'instruire, c'est apprendre à vouloir (*thélein*) chaque événement tel qu'il se produit » (7).

Comme l'a bien souligné Bonhöffer (8), ces définitions sont liées. Epictète ne cesse de répéter que le bien réside uniquement dans les choses qui dépendent de nous et nous appartiennent en propre. L'application correcte de la prénotion naturelle du bien aux cas particuliers va donc de pair avec la distinction entre ce qui nous appartient en propre et ce qui nous est étranger. Selon une autre affirmation fondamentale des *Diatribes*, nous n'avons aucun pouvoir sur ce qui nous est étranger et devons l'accepter avec la conviction que cela fait partie de l'ordre universel établi par Dieu. La compréhension correcte de la distinction entre ce qui nous est propre et ce qui nous est étranger implique donc la soumission de notre volonté au cours des événements.

Ainsi c'est à une subordination totale du vouloir au savoir que paraît tendre la philosophie définie à la façon d'Epictète. Selon l'une des formules qui viennent d'être citées, il s'agit d'« apprendre à vouloir ». Alors que le profane (9) s'obstine à

(1) I, 26, 5-7.

(2) I, 15, 2.

(3) IV, 1, 63 et 118.

(4) I, 29, 44 et 54 ; II, 1, 25.

(5) I, 22, 9. La seconde partie de cette définition équivaut à la définition suivante. Les définitions de l'« instruction » philosophique peuvent donc se ramener à trois.

(6) IV, 5, 7.

(7) I, 12, 15.

(8) Ad. BONHÖFFER, I, p. 3.

(9) Nous rendons par *profane* le terme *idiôtes*, qui désigne l'opposé du philosophe (cf. p. ex. III, 15, 13).

vouloir ce qu'il ne peut obtenir et à refuser ce qu'il ne peut éviter, la connaissance philosophique, en nous enseignant ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, apprend au vouloir à ne jamais manquer son but (ἀποτυγχάνειν) et à ne jamais rencontrer (περιπτεῖν) ce qu'il fuit (1).

Cette orientation correcte du vouloir, fondée sur une connaissance exacte des limites de notre pouvoir, est la tâche qui s'impose de la façon la plus urgente au philosophe. Elle n'est autre que le premier des trois thèmes fondamentaux auxquels il doit s'exercer (2).



Ce serait toutefois en rester à une vue superficielle et insuffisante que de réduire la pensée d'Epictète à un intellectualisme sommaire et rigide qui se contenterait de subordonner le vouloir au savoir. En fait, l'action morale telle qu'il la conçoit comporte indéniablement une forte composante volitive.

Dans sa hâte de voir un de ses auditeurs opérer la conversion qui l'arrachera à la dépravation morale, Epictète va même jusqu'à s'écrier un jour : « Ne veux-tu donc pas te porter secours à toi-même ? (...) Sache que rien n'est plus facile à conduire qu'une âme humaine. Il faut vouloir, et c'est fait : la voilà redressée. Mais si l'on s'endort, la voilà perdue. C'est au-dedans que sont la ruine et le secours » (3). La volonté promue au rang de condition suffisante du progrès moral, c'est ce qu'on ne s'attendrait certes pas à trouver chez un philosophe que tant d'autres passages autorisent à taxer d'« intellectualisme ». On se gardera cependant de prendre au pied de la lettre l'exclamation « il faut vouloir, et c'est fait... », unique dans l'ensemble des *Diatribes*. Manifestement le souci de provoquer chez l'auditeur un sursaut du vouloir est tel que le maître laisse dans l'ombre l'autre facteur de toute amélioration, le savoir.

Mais ce second facteur n'en est pas moins indispensable, et la pensée réelle d'Epictète doit être cherchée dans une diatribe plus théorique et moins directement marquée par l'urgence d'une situation à redresser. Désirant montrer à un étranger

(1) Cf. p. ex. II, 1, 31.

(2) II, 14, 7-8 rattache aussi le deuxième thème à cette orientation du vouloir.

(3) IV, 9, 13 et 16 : Θελῆσαι δεῖ καὶ γέγονεν, διώρθωται. Cf. MARC-AURÈLE, VIII, 55 : « (...) Le vice ne nuit qu'à celui-là seul auquel il a été donné de s'en débarrasser, aussitôt qu'il voudra. »

de passage dans son école comment il faut s'y prendre pour réaliser « la tâche du philosophe », le maître explique : « Nous voyons qu'on devient charpentier en recevant tel enseignement, pilote en recevant tel autre enseignement. Par conséquent, dans notre cas aussi, peut-être ne suffit-il pas de vouloir devenir homme de bien, mais faut-il encore recevoir un enseignement » (1). Ainsi l'action morale unit toujours la composante cognitive à la composante volitive.

La première peut aller jusqu'à prendre la forme d'une habileté technique, d'un savoir-faire (*philotechnia*) permettant d'user de n'importe quelle « matière » en parfait connaisseur : « On doit tout faire pour user avec habileté d'une matière extérieure. Il ne faut pas s'y attacher toutefois, mais, quelle qu'elle soit, montrer son savoir-faire à son égard » (2). Savoir-faire comparable au talent du bon acteur qui excelle dans n'importe quel rôle (3) ou du bon joueur qui sait lancer et recevoir la balle avec adresse dans n'importe quelle circonstance (4).

Quant à la composante volitive, elle se manifeste en particulier dans l'attention (*prosoché*) requise pour le parfait déroulement de l'action. Reprenant les notions traditionnelles de son école, Epictète rattache l'attention au *tonos* : elle est tension de l'âme (5). Sans développer cette conception psychologique, il souligne à plusieurs reprises la nécessité d'apporter la plus grande attention au perfectionnement moral. Cette attention doit présider aux divers exercices qui nous permettent de progresser peu à peu. C'est ainsi que l'élève qui s'exerce avec succès à combattre l'influence délétère de l'imagination pourra dire : « Je n'ai pas éprouvé de chagrin tel jour, ni le lendemain, ni pendant deux ou trois mois consécutifs, mais je faisais attention quand se présentait quelque motif de contrariété » (6). Tout relâchement de l'attention est funeste, non seulement parce que c'est en lui-même une faute, mais aussi parce qu'il fortifie l'habitude de ne pas faire attention, habitude qui risque de mettre la volonté en échec : « Lorsque tu relâches un peu ton attention, ne t'imagines pas que tu la reprendras quand tu voudras » (7). L'attention doit tout particulièrement s'appliquer

(1) II, 14, 10.

(2) II, 5, 21.

(3) I, 29, 41-43.

(4) II, 5, 15 ss.

(5) IV, 12, 15 : τετάσθαι τὴν ψυχὴν. IV, 12, 19 : τετάσθαι διηνεκῶς. III, 22, 105 : προσοχὴ καὶ σύντασις. *Man.*, 33, 6 : ἐντετάσθω σοι ἡ προσοχή.

(6) II, 18, 14. Cf. III, 16, 15.

(7) IV, 12, 1.

aux trois thèmes fondamentaux de la philosophie (1) et maintenir présents à l'esprit les principes généraux fondant notre attitude à l'égard du monde extérieur et de nous-mêmes (2).

L'exemple de Socrate, si souvent évoqué par Epictète, illustre bien cet idéal d'une vertu faite d'habileté et d'attention. L'emprisonnement, l'exil, le poison, l'obligation de se séparer de sa femme et d'abandonner ses enfants, c'était pour Socrate comme une balle dont il *savait* jouer à la perfection (3). En même temps Socrate pouvait légitimement déclarer : « Je suis toujours homme à ne *faire attention* à rien qu'à une seule raison, celle qui me paraîtra la meilleure après examen » (4).

Mais l'idéal que Socrate incarne aux yeux d'Epictète n'est pas seulement celui d'une action où l'habileté s'unit à l'attention. C'est, plus profondément, celui d'une vie fondée tout entière sur l'union intime du savoir et du vouloir. Socrate est l'homme qui nous exhorte à *apprendre* la nature de chaque chose (5). Il est aussi l'homme qui *veut* sauver les valeurs auxquelles il tient par-dessus tout : « Que lui importait (de perdre sa vie) ? C'est autre chose qu'il voulait sauver : non pas sa misérable chair, mais en sa personne la loyauté et le respect de soi-même (...) Il ne voulait pas sauver son misérable corps, mais ce qui s'accroît et se sauve par la justice, ce qui s'amoin-drit et se perd par l'injustice » (6).

A cette perfection morale Epictète oppose l'attitude de l'homme ordinaire — et lui-même se considère comme tel — dont le vouloir ne s'attache qu'à des biens illusoires, comme la santé ou l'argent : « Nous ne voulons rien d'autre que cela. Quant à savoir si notre personne (*prohairesis*) sera respectueuse d'elle-même et loyale ou impudente et déloyale, c'est le moindre de nos soucis, sauf à l'école, tant qu'il s'agit de bavarder. Aussi nos progrès se limitent-ils à nos bavardages et ne les dépassent-ils pas d'un pouce » (7). La perversion du vouloir est donc indissociable d'une perversion du savoir. Du fait que nous ne voulons pas vraiment le bien, le savoir ne nous

(1) III, 22, 104-105.

(2) IV, 12, 7 ss. Cf. MARC-AURÈLE, X, 11.

(3) II, 5, 18-20.

(4) III, 23, 21. Dans cette citation du *Criton* (46 b), EPICTÈTE remplace *obéir* par *faire attention*. Voulue ou non, cette modification introduit une note nouvelle dans le texte de Platon. Cf. aussi *Man.*, 51, 3.

(5) IV, 1, 41.

(6) IV, 1, 161-163. La fin de la citation est une paraphrase du *Criton* (47 d). La loyauté (*pistis*) et le respect de soi-même (*aidôs*) sont deux vertus fondamentales de la morale d'Epictète.

(7) II, 10, 29-30.

rend ni meilleurs ni plus heureux et n'est que connaissance vaine, sans aucune utilité réelle (1). Dès que manque la volonté de mettre en pratique ce que nous avons appris et de témoigner par notre conduite de la valeur des leçons que nous avons reçues, le savoir raisonné, le *logos* dégénère en pur verbiage (*logarion*) (2). Le cas si fréquemment évoqué dans les *Diatribes* de l'élève ou du maître dont la vie ne diffère en rien de celle du vulgaire parce qu'ils ne veulent pas sérieusement mettre leurs principes en pratique confirme donc, à titre de contre-épreuve, la nécessité d'unir de la façon la plus étroite le vouloir au savoir.

3. LE PROJET FONDAMENTAL

Les rapports entre la connaissance et le vouloir nous apparaissent maintenant dans toute leur complexité. La connaissance présidant à l'orientation correcte du vouloir dépend elle-même d'un vouloir préalable. Pour que la connaissance éclaire le vouloir, il faut un vouloir antérieur qui la mobilise, lui interdise de se vouer à des recherches inutiles et lui assigne avant tout la tâche de déterminer le bien (3).

Malheureusement ce vouloir primordial s'égare souvent lui-même et nous engage dans des voies qui nous éloignent de la philosophie : « Nous voulons nous adonner à toutes sortes d'exercices et d'études plutôt que de travailler à nous dégager des entraves et à nous rendre libres » (4).

Le vouloir primordial est requis pour la mise en œuvre des trois thèmes fondamentaux. C'est ce que montre bien une diatribe où Epictète imagine un dialogue avec un disciple selon son cœur, qui, venu à l'école avec l'intention de s'exercer au premier thème, y a consacré d'abord tous ses efforts, puis cherche à étendre son activité philosophique aux autres thèmes :

« Je veux certes être exempt de passions et de troubles, mais je veux aussi, en homme pieux, en philosophe, en élève attentif, savoir quel est mon devoir à l'égard des dieux, de mes parents, de mes frères, de ma patrie, des étrangers. — Passe donc au second thème, il est aussi de ton ressort. — Mais j'ai déjà travaillé ce second thème. Ce que je voudrais, c'est acquérir

(1) II, 17, 34 ss.

(2) I, 29, 55-56.

(3) J. MOREAU oppose « l'aspiration fondamentale de la volonté » ou « vouloir primordial » à ses « déterminations particulières » et rappelle à ce propos la distinction de M. Blondel entre la « volonté voulante » et la « volonté voulue » (*Epictète*, pp. 35-36).

(4) I, 25, 31.

une sûreté inébranlable non seulement pendant la veille (1), mais quand je dors, quand j'ai bu et dans mes heures de mélancolie. — Tu es un dieu, ô homme. Voilà de grands projets » (2).

L'exercice de la philosophie, sous toutes ses formes, est donc conditionné par un projet fondamental, qu'Epictète appelle souvent *épibolé*. Dans l'ancien stoïcisme, l'*épibolé* était une variété de la tendance définie comme « tendance avant la tendance » (ὁρμή πρὸ ὁρμῆς) (3). En l'absence de données plus précises, on peut penser qu'il s'agissait d'une disposition initiale de la tendance, antérieure à son déploiement proprement dit (4). Chez Epictète, l'*épibolé* n'est l'objet d'aucune définition. Certaines énumérations la mentionnent à côté de la tendance et semblent la mettre sur le même plan que celle-ci, aussi Bonhöffer est-il d'avis que les deux notions sont en fait identiques (5). Toutefois dans quelques passages importants l'*épibolé* n'est manifestement pas assimilable à la tendance, considérée comme l'objet d'un thème philosophique particulier. Elle désigne le *projet* initial à partir duquel se développe tout l'effort philosophique (6) : il faut entrer à l'école du philosophe avec le projet de suivre Dieu et d'accéder à la liberté véritable (7) ; si l'élève ne vient pas avec le projet d'apprendre comment se conduire dans la vie, son savoir dégénérera en vain étalage de connaissances inutiles (8).

Au projet de l'élève doit répondre un projet du maître, qui, s'il est vraiment philosophe, se propose précisément de former des hommes libres, conformant leur volonté à celle de Dieu. Le maître, il est vrai, dispose d'une préparation que n'a pas l'élève (9), mais cette préparation s'ajoute au projet sans pour autant le remplacer ou le reléguer à l'arrière-plan. L'apprentissage philosophique requiert donc la collaboration de deux intentions s'invoquant mutuellement. Seule cette collaboration

(1) Ἡθελον δ' ἀσφαλῶς <ἔχειν Scal.> καὶ ἀσελστως. Selon nous, cette sûreté inébranlable est celle du jugement (3^e thème). Selon J. Souilhé, qui ne reprend pas l'adjonction de Scaliger, il s'agit au contraire d'« acquérir d'une façon sûre » le deuxième thème.

(2) II, 17, 31-33.

(3) STOBÉE, II, p. 87, 18 W. (SVF, III, 173).

(4) Ad. BONHÖFFER interprète cette définition en déclarant que l'*épibolé* est « la première disposition (*Ansatz*) de la volonté par opposition à la décision (*Entschluss*) définitive » (I, p. 258).

(5) Id., *ibid.*, Cf. p. ex. II, 17, 36 ; IV, 6, 18 et 26.

(6) IV, 8, 19. Cf. III, 22, 2 et 50, sur l'*épibolé* du philosophe cynique.

(7) I, 12, 8.

(8) I, 26, 8-9. Cf. III, 5, 18.

(9) Il s'agit d'une préparation à la fois morale et intellectuelle, caractérisée autant par l'effort pénible dont elle résulte que par les connaissances qu'elle confère. Cf. I, 20, 13 : « Il faut une grande préparation, beaucoup de travail et de connaissances. »

permet à la communication des connaissances de ne pas manquer son but et d'aboutir à l'amélioration morale de l'élève, sans laquelle toute l'instruction qu'il acquiert serait inutile. La lecture des *Diatribes* fait sentir à quel point cette exigence pénètre tout l'enseignement d'Épictète :

« Voici que maintenant je suis votre maître et que vous vous instruisez auprès de moi. Quant à moi, je forme le projet de vous affranchir de tout obstacle, de toute contrainte, de faire de vous des hommes libres, prospères, heureux, qui élèvent leur regard vers Dieu en toute chose, grande et petite. Vous, de votre côté, vous êtes là pour apprendre cela et le mettre en pratique. Cette tâche, pourquoi ne la menez-vous pas à chef, si vraiment vous avez le projet qu'il faut et si moi, outre le projet, j'ai la préparation qu'il faut (...) Ou bien c'est de ma faute à moi, ou bien de la vôtre, ou enfin, ce qui est plus vrai, de notre faute commune. Eh bien ! Voulez-vous que nous commencions une bonne fois à apporter ici un tel projet » (1) ?

Le projet, l'*épiholê*, dont Épictète souligne si vigoureusement la nécessité, est donc une visée commandant toute l'orientation de l'individu et déterminant en particulier la sincérité de sa vocation philosophique (2). Quant à la tendance, pour autant que le mot désigne l'objet d'un thème philosophique particulier — ce qui n'est pas toujours le cas, il est vrai — elle est subordonnée au projet : la voie dans laquelle elle s'engagera dépend de celui-ci. C'est toujours sur le fond préalable d'un projet global que la tendance se déploie dans l'accomplissement de tel ou tel devoir particulier.

C'est ce projet initial qui fait de nous ce que nous sommes, et, avant d'entreprendre quoi que ce soit, chacun doit s'efforcer d'en prendre conscience pour être au clair sur le but qu'il se propose d'atteindre. Tel est le sens de l'exhortation adressée à un prétendu philosophe, qui se plaît à faire parade de son savoir : « Qui veux-tu être ? Commence par te le dire à toi-même. Après quoi conforme ta conduite à ce but (...) Veux-tu être utile ou recueillir des éloges » (3) ?

(1) II, 19, 29-34.

(2) MARC-AURÈLE se demande quelle est l'*épiholê* d'une activité comme celle de l'auteur comique (XI, 6, 6). Comme Épictète, il entend par là le projet fondamental présidant à une activité. D'autre part on rapprochera l'exhortation d'Épictète à ses élèves du mot que SÉNÈQUE prête à son maître Attale (*Ep.*, 108, 3) : *Idem et docenti et discenti debet esse propositum : ut ille prodesse velit, hic proficere*. Le *propositum* de Sénèque correspond à l'*épiholê* d'Épictète. Cf. *Ep.* 108, 24 : *Multum autem ad rem pertinet quo proposito ad quamquam rem accedas*, et les textes cités plus bas, p. 168.

(3) III, 23, 1 ss.

Si le recours à l'alternative contraint l'auditeur à découvrir son projet, il doit aussi l'amener à en mesurer les implications et à comprendre la portée qu'il revêt pour toute son existence : « Approche-toi de la philosophie, si tu veux, à ce prix, obtenir la tranquillité, la liberté, le calme intérieur. Sinon n'approche pas. Ne sois pas, tel un enfant, philosophe aujourd'hui, publicain demain, puis rhéteur, puis procureur de César. Ces occupations ne vont pas ensemble. Il faut que tu sois un homme un, bon ou mauvais, que tu cultives ou la partie maîtresse de ton âme ou les choses extérieures, que tu consacres tes efforts soit à l'homme intérieur soit à la réalité extérieure, c'est-à-dire que tu prennes l'état soit de philosophe soit de simple profane » (1).

Comme le marque avec force le texte, le projet réalise l'unité intérieure de l'âme. Grâce à lui, nous agissons « avec l'âme tout entière » (2). Rapportant toute notre vie à une fin déterminée (*ἀναφορά*), nous échapperons ainsi à l'indécision et à l'incohérence frappant ceux qui agissent « au hasard (*εἰκῇ*) » (3). Incohérence honteuse, à laquelle doit nous arracher le choix d'un projet susceptible de marquer de son sceau notre vie entière et de nous faire oublier toute autre préoccupation :

« De deux choses, choisis laquelle tu veux (*ἐλοῦ πότερον θέλεις*) (4) : ou bien conserver l'affection de tes anciens amis en restant toi-même semblable à ce que tu étais, ou bien être meilleur et ne plus trouver la même affection... Si tu préfères le second parti à tout autre, si tu veux t'attacher à lui seul et travailler à ton progrès, laisse tout le reste » (5).

4. LA « PROHAIRÉSIS »

Le projet qui orientera notre existence morale s'enracine donc lui-même dans un choix primordial. Ce choix, Epictète l'appelle *prohairesis* (6). C'est la fonction « la plus haute » (*τὸ*

(1) III, 15, 12-13.

(2) III, 15, 6. Epictète se souvient peut-être de PLATON, *Rép.*, VII, 518 c.

(3) III, 23, 3-6, à rapprocher de MARC-AURÈLE, XII, 20. A côté de l'emploi fréquent de *εἰκῇ*, on notera celui de *ὡς ἔτυχεν*, pour qualifier l'action laissée au hasard (cf. p. ex. I, 7 *passim* ; I, 12, 12 ; III, 21, 11).

(4) Cette injonction revient encore deux fois dans la même diatribe.

(5) IV, 2, 3-4.

(6) L'importance de cette notion chez Epictète est soulignée par Ad. BONHÖFFER (I, pp. 118-119 et 259-261), Th. COLARDEAU (*Étude sur Epictète*, pp. 53-54), B. L. HIJMAN ("*Ἀσκησις*...", pp. 24-27), M. POHLLENZ (*Die Stoa*, II, pp. 332-334), P. JORDÁN DE URRÍES Y AZARA (Introduction à EPICTÈTE, *Pláticas*, I (Barcelona, 1957), pp. LIV-LVI).

Les différentes traductions du terme *prohairesis* adoptées par les éditeurs et traducteurs modernes d'Epictète ont été groupées en un tableau

κράτιστον) (1) et elle détient la souveraineté sur l'homme tout entier : nous n'avons rien de « plus puissant » (χυριώτερον) (2), rien de « plus fort » (ισχυρότερον) (3) que la *prohairesis*.

a) *Aperçu historique.*

Pour saisir la signification complexe que ce terme revêt chez Epictète, il est utile de rappeler sommairement quel usage la philosophie antérieure en avait fait.

Dans les *Mémorables* de Xénophon (IV, 5, 11-12), Socrate recourt à l'étymologie (*dialegein* = diviser) pour montrer que la dialectique procède à des divisions « selon les genres ». Sur le plan pratique, cette activité discriminatrice consiste à distinguer des partis opposés, ce qui permettra ensuite de *choisir* (*prohairesisthai*) le meilleur. Ainsi pour Socrate le choix est indissociable de la dialectique (4).

Chez Aristote, la *prohairesis* est un élément essentiel de l'action morale. Elle réalise la synthèse du désir et de la pensée, de l'aspiration à une fin (*boulésis*) et de la délibération déterminant les moyens de cette fin. Dans les *Ethiques*, elle semble être tantôt le choix des moyens, tantôt l'intention visant la fin et permettant de juger l'action. Sans entrer ici dans l'examen des problèmes posés par cette dualité de signification (5), nous sommes d'avis que ces deux acceptions ne doivent pas être opposées : la *prohairesis* aristotélicienne unit la considération du but et des moyens propres à l'atteindre, elle est décision efficace.

synoptique par H. W. F. STELLWAG (*Het Eerste Boek der Diatriben*, p. 26). Les plus importantes sont données par J. SOUILHÉ (Introduction à ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, p. L, n. 3). On trouve entre autres : « propositum, voluntas, consilium, mens ratione utens et voluntate » (SCHWEIGHÄUSER, dans l'Index de son édition, III, p. 427) ; « Faculté de juger et de vouloir » (Courdaveaux) ; « Volonté » (BRÉHIER, dans *Les stoïciens*) ; « Wille » (Enk, Schulthess-Mücke) ; « Libre arbitre » (Courdaveaux) ; « Albedrio o voluntad electiva » (Jordán de Urries y Azara) ; « Moral purpose » (Oldfather) ; « Personne morale » (Souilhé et Jagu).

(1) II, 23, 11.

(2) II, 10, 1.

(3) II, 23, 18.

(4) Cf. notre communication *Dialectique et choix dans la pensée socratique* (*La Dialectique, Actes du XIV^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, Paris, 1969, pp. 53-56).

(5) Sur ce problème, cf. en particulier les travaux divergents de R. A. GAUTHIER et P. AUBENQUE. Dans son *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, II, 1 (Louvain-Paris, 1959), pp. 195-196, le premier ne voit aucune opposition véritable entre les deux significations de la *prohairesis* aristotélicienne. En revanche, le second, dans *La prudence chez Aristote* (Paris, 1963), pp. 119-143, soutient qu'on se trouve en présence de deux emplois d'origine tout à fait distincte.

Quant à l'ancien stoïcisme, il définissait la *prohairesis* comme un « choix avant le choix » (1). Ce qui frappe, dans cette définition, c'est la valeur temporelle donnée au préfixe *pro-*. En effet, chez Aristote le préfixe n'indiquait pas l'antériorité, mais revêtait une valeur comparative et marquait la préférence (2). Il est malheureusement difficile de préciser le sens de la formule que nous venons de citer. Espèce particulière de la tendance pratique, distinguée du choix proprement dit ou *hairésis*, la *prohairesis* devait être, semble-t-il, une prise de position préalable à la décision définitive.

A vrai dire, les anciens stoïciens ne paraissent pas avoir fait un ample usage de cette notion, et, dans les rares fragments où elle apparaît, elle désigne l'intention, la volonté, sans nuance particulière. Le plus explicite de ces textes est une lettre probablement apocryphe de Zénon à Antigone Gonatas, où l'on peut lire que « celui qui aspire à la philosophie (...) incline manifestement à la noblesse de caractère non seulement *par nature*, mais *intentionnellement* (προαιρέσει) (3) ». Dans cette phrase, la *prohairesis* n'est pas un choix relatif, exprimant une simple préférence, mais une intention concourant avec les dispositions naturelles pour déterminer l'orientation morale de l'individu. Comme telle, elle doit nécessairement précéder les actions singulières.

Enfin, comme nous l'avons déjà signalé plus haut (4), dans une division remontant vraisemblablement au moyen stoïcisme, les fonctions de l'âme se distinguent des autres fonctions de l'être vivant par le fait qu'elles sont soumises au contrôle de la *prohairesis*.

b) La « *prohairesis* » comme choix.

Chez Epictète, la *prohairesis* se manifeste tout d'abord comme la fonction par laquelle nous prenons position à l'égard

(1) STOBÉE, II, p. 87, 21 W. (SVF, II, 173), cité plus haut, p. 60.

(2) La valeur comparative du préfixe *pro-* est explicitement rapportée à l'étymologie dans la *Grande Morale*, I, 17, 1189 a 12-14. Ce passage éclaire le sens d'une autre indication étymologique (*Eth. Nic.*, III, 2, 1112 a 17), que R. A. GAUTHIER (*op. cit.*, pp. 197-198) interprète à tort comme signifiant que le préfixe a une valeur temporelle. — SUIDAS marque aussi la valeur préférentielle dans la définition suivante : Προαίρεσις γὰρ ἐστὶ, δύο προκειμένων τὸ αἰρεῖσθαι καὶ ἐκλέγεσθαι τοῦτο πρὸ τοῦ ἐτέρου.

(3) DIOG. LAËRCE, VII, 8. L'authenticité de la correspondance entre Zénon et le roi Antigone, habituellement contestée, est admise par A. GRILLI, Zenone e Antigono II (*Riv. di Filol.*, 1963, 3, pp. 287-301). En tout état de cause, cette correspondance contient un fonds de pensée stoïcienne et mérite d'être prise en considération au même titre que les résumés doxographiques.

(4) Cf. plus haut, p. 119.

de la réalité. Cette prise de position consiste en un ensemble de jugements portant sur les représentations par lesquelles nous saisissons la réalité (1). Ces jugements ont un double caractère : d'une part ils opèrent des distinctions au sein de la réalité, d'autre part ils la mettent à l'épreuve et l'apprécient en termes de valeur (2). Telle est l'opération qu'Épictète appelle « usage des représentations » (3).

L'usage proprement humain des représentations ne se réduit pas à la simple utilisation spontanée de la représentation en vue de l'action, telle qu'on la trouve déjà chez l'animal, par exemple chez l'âne dont la marche est guidée par des représentations (4). C'est un usage rationnel impliquant la compréhension (*parakolouthêsis*) de la représentation et de son usage spontané (5). Il se fonde donc sur la conscience réfléchie grâce à laquelle la raison qui a pour fonction d'user des représentations se connaît elle-même en tant qu'ensemble de représentations (6).

Les distinctions opérées par la *prohairesis* aboutissent au partage de la réalité en deux domaines fondamentalement opposés : ce qui est mien et ce qui n'est pas mien. Ainsi la *prohairesis* ou choix est en même temps une *dihairesis* ou division (7). Cette division est une délimitation par la *prohairesis* du domaine où elle s'exercera. En effet, ce qui est « mien », c'est aussi ce qui est « en mon pouvoir », ce qui est « soumis à mon choix » (*prohairêtikos*) (8).

(1) Comme le relève Ad. BONHÖFFER (I, p. 140), Épictète nomme souvent l'objet à la place de la représentation, mais cette liberté d'expression ne signifie pas qu'il confonde la représentation et le représenté : celle-là est le substitut mental de celui-ci, non son équivalent.

(2) On notera l'association des verbes *dokimazein* (mettre à l'épreuve, approuver) et *diakrinein* (distinguer) dans l'analyse des activités ressortissant au pouvoir d'user des représentations (I, 1, 6 ; I, 20, 7).

(3) Tantôt Épictète identifie l'usage des représentations et la *prohairesis* (cf. II, 23, 5 ss., où la faculté d'user des représentations, *δύναμις χρηστικὴ τῶν φαντασιῶν*, est appelée ensuite *προαιρετικὴ*). Tantôt il les associe étroitement (cf. p. ex. I, 30, 4 ; II, 22, 29). Il affirme souvent la même chose de l'une et de l'autre : c'est ainsi qu'en I, 1, 7, la suprématie sur toutes les autres fonctions est attribuée à l'usage des représentations, alors que d'après II, 10, 1 c'est la *prohairesis* qui détient la suprématie.

(4) II, 8, 7.

(5) III, 1, 25 : l'homme est défini *ζῶον χρηστικὸν φαντασίαις λογικῶς*. I, 6, 13 : *ἄλλο γὰρ ἐστὶ χρῆσις καὶ ἄλλο παρακολούθησις*.

(6) I, 20, 1-6 : *οὕτως γίνεται φύσει καὶ αὐτοῦ θεωρητικὸς*.

(7) II, 6, 24 : *Μόνον ἐκείνης τῆς διαιρέσεως μέμνησο, καθ' ἣν διορίζεται τὰ σὰ καὶ οὐ τὰ σά*. *Man.*, 51, 1 : « A quand remets-tu encore le moment (...) de ne transgresser en rien les distinctions opérées par la raison. » (Il n'y a pas lieu de corriger le texte des manuscrits : *τὸν διαιροῦντα λόγον*.) Cf. aussi II, 19, 15-17.

(8) Cf. p. ex. I, 22, 10. Outre les trois expressions interchangeableς *τὸ ἐμὸν*, *τὸ ἐπ' ἐμοί*, *τὸ προαιρετικόν*, Épictète emploie cinq fois le terme *αὐτε-*

Les deux domaines ainsi distingués sont totalement indépendants et comportent chacun son propre ordre de souveraineté. Dans la sphère de ce qui n'est pas soumis à notre choix, la seule puissance qui compte est d'ordre quantitatif : lorsqu'il s'agit de tuer ou de piller, « dix sont plus forts qu'un seul ». Mais, là où s'exerce notre choix, la véritable supériorité est celle du jugement droit, de l'usage correct des représentations, en un mot de la *prohairesis* décidant selon la vérité. Or c'est pour Epictète une « loi divine » que « le supérieur l'emporte toujours sur l'inférieur » dans son domaine propre (1). Par conséquent, si la *prohairesis* ne peut rien sur ce qui n'est pas de son ressort, dans sa sphère propre elle est en revanche invincible et totalement libre (2). Prendre conscience de la souveraineté de la *prohairesis* dans cette sphère, c'est donc reconnaître la réalité et l'étendue de notre liberté, qui consiste, selon la définition d'Epictète, à « vivre comme on le veut » (3) et se manifeste dans la conformité de ce qui nous arrive avec ce que nous avons choisi : « Il est libre, celui à qui tout advient en accord avec son choix » (4).

En résumé, par l'effet d'une option initiale conforme à la nature des choses et aboutissant à la délimitation correcte de son domaine propre, la *prohairesis* se met à l'abri des voleurs et des tyrans (5). Elle devient ainsi « la seule chose à laquelle on puisse se fier » (6) et que Zeus lui-même ne peut vaincre (7).

Toutefois cette première option n'a pas la valeur d'un engagement irrévocable : elle risque à tout instant d'être oubliée et doit à chacune de nos décisions ultérieures se confirmer par

ζούσιος. Selon TERTULLIEN (*De Anima*, 21), ce mot désigne le libre arbitre. En conséquence, O. RIETH (*Grundbegriffe...*, p. 156) prétend que l'*autexousion* n'est pas l'ἐφ' ἡμῖν des stoïciens. En effet les stoïciens rejettent l'idée que les actes « en notre pouvoir » pourraient être autres qu'ils ne sont, autrement dit le libre arbitre entendu comme le pouvoir de choisir indifféremment l'un ou l'autre de deux possibles opposés. Pourtant chez Epictète l'*autexousion* équivaut à l'ἐφ' ἡμῖν et coïncide avec le domaine de notre liberté intérieure, qui n'est pas un libre arbitre (II, 2, 3 ; IV, 1, 62, 68, 100). En IV, 1, 56, la liberté est qualifiée par les termes *autexousios* et *autonomos*. On trouve le même emploi de *autexousios*, différent de celui que définit Tertullien, chez HIPPOLYTE, *Philos.*, 21 (SVF, II, 975) et dans le Commentaire du Manuel d'EPICTETE par SIMPLICIUS (p. ex. p. 61, l. 53 ; p. 79, l. 13 Düb.).

(1) I, 29, 9-15. Cf. aussi III, 17, 6 ; III, 22, 101.

(2) IV, 5, 23 et 34 ; III, 22, 103-104.

(3) IV, 1, 1 : 'Ελευθερός ἐστιν ὁ ζῶν ὡς βούλεται. Cf. II, 1, 23 ; CICÉRON, *Parad.*, V, 1 : *Quid est enim libertas ? Potestas vivendi, ut velis* ; PERSE, V, 83 : *An quisquam est alius liber, nisi ducere vitam/Cui licet ut voluit ?*

(4) I, 12, 9 : 'Ελευθερος γάρ ἐστιν, ᾧ γίνεται πάντα κατὰ προαίρεσιν καὶ ὃν οὐδεὶς δύναται καλῶσαι.

(5) III, 22, 105 : Ἀγστής προαιρέσεως οὐ γίνεται, τύραννος οὐ γίνεται.

(6) III, 26, 24 : ... ᾧ μόνῳ θαρρεῖν ἐνδέχεται...

(7) I, 1, 23 (citée plus bas, p. 153).

le choix de tel parti plutôt que de tel autre. Si, conformément à la définition stoïcienne qui donne au préfixe *pro-* une signification temporelle, la *prohairesis* est une option préalable définissant l'orientation générale de notre conduite (1), cette option doit être monnayée au fil des jours en choix concrets et limités impliquant chaque fois une préférence déterminée, si bien que dans certains passages le préfixe a une valeur comparative (2).

Le rapport de l'option initiale au choix ultérieur est bien illustré par la fin de la *Diatribé* II, 23 (36-47). Epictète imagine un voyageur parti pour regagner sa patrie, mais qui oublie en cours de route son projet (3), pour s'attarder dans une hôtellerie plaisante. De même nous venons à l'école du philosophe avec l'intention de purifier notre *prohairesis* et de redresser notre pouvoir d'user des représentations, en un mot d'atteindre à la perfection morale. Mais il arrive que nous soyons séduits par les phrases du philosophe et par l'affirmation purement théorique de ses principes au point d'en oublier notre projet. Nous préférons alors nous attarder à l'école plutôt que de réaliser vraiment la fin pour laquelle nous y étions entrés. Cette préférence est un choix par lequel nous renions notre option initiale, au lieu de la confirmer.

D'autre part la *prohairesis* ne procède pas toujours à un partage correct de la réalité. Confondant ce qui est à nous et ce qui ne l'est pas, elle prétend s'exercer sur des objets extérieurs qui échappent en réalité à ses prises. Frustré dans ses désirs et contraint de subir ce qu'il fuyait, le sujet s' imagine alors qu'il est vaincu par les choses. Mais c'est sa *prohairesis* qui s'est mise en échec elle-même en voulant exercer son choix sur une matière qui échappe par nature à son pouvoir (4). Vaincue, elle est elle-

(1) M. POHLLENZ (*Die Stoa*, I, pp. 332-333) voit dans la *prohairesis* une décision préalable (*Vorentscheidung*) conditionnant toute décision singulière (*Einzelenentscheidung*).

(2) En II, 23, 35, la *prohairesis* est présentée comme choisissant certaines choses plutôt que certaines autres : τὰ ἔτερα παρὰ τὰ ἔτερα αἰρούμενον. La préposition παρὰ marque clairement la comparaison. D. PESCE reproche à la morale d'Epictète de ne pas réussir à transmuier en fins particulières la fin dernière à laquelle tend la volonté (*La morale di Epitteto*, p. 263) : c'est méconnaître le rôle du choix particulier dans la réalisation de l'option initiale.

(3) Le projet est appelé *prothesis*. Le mot désigne ici un projet conditionnant des actes ultérieurs, comme l'*épibole*. Le même sens apparaît dans un fragment de CLÉANTHE (STOBÉE, III, p. 621, 4 H. = SVF, I, 581 : se parjurer, c'est jurer en projetant de ne pas tenir son serment) et chez MARC-AURÈLE (IV, 51). Epictète emploie souvent ce mot dans un sens plus vague, à côté de *hormé* (p. ex. II, 13, 7). La définition stoïcienne transmise par STOBÉE, II, 87, 17 W. (SVF, III, 173) figure plus haut, p. 60.

(4) IV, 13, 21.

même la cause de sa défaite, car « rien ne peut vaincre la *prohairesis*, à moins qu'elle ne se vainque elle-même » (1), « rien de ce qui est en dehors de sa sphère ne peut être pour elle un obstacle ou une source de dommage : elle seule peut l'être pour elle-même » (2). A celui qui juge qu'en le menaçant de mort on le soumet à une contrainte incoercible, Epictète répond : « Non, ce n'est pas cette menace qui exerce sur toi une contrainte, mais l'opinion que tel ou tel acte est préférable à la mort. C'est donc ton jugement qui t'a contraint, autrement dit ta *prohairesis* qui a contraint ta *prohairesis* » (3). Ainsi, en jugeant fausement que la mort est un mal et qu'elle fait partie des choses qu'il est en notre pouvoir d'éviter, nous nous condamnons nous-mêmes à choisir des moyens honteux pour tenter d'y échapper. Une première option — choix et jugement à la fois — en amène une seconde que nous considérons comme imposée du dehors, alors qu'elle est notre œuvre.

c) *La « prohairesis » et son champ d'action.*

Enumérant les choses qui sont « en notre pouvoir », le *Manuel* (I, 1) mentionne « le jugement, la tendance, le désir, l'aversion, en un mot tout ce qui est notre œuvre ». On retrouve ici les trois thèmes proposés au philosophe, selon la distinction vue plus haut. Le jugement est en effet l'œuvre de l'assentiment et l'aversion n'est que la forme négative du désir. Le champ dans lequel s'exerce légitimement la *prohairesis*, le secteur de la réalité qui est par nature « soumis au choix », comprend donc, conformément au schéma scolaire sans cesse présent à l'esprit d'Epictète, l'assentiment, la tendance et le désir. Ces trois fonctions définissent les trois domaines dans lesquels la *prohairesis* doit manifester sa puissance et sa liberté :

« Homme, tu possèdes une *prohairesis* par nature soustraite à tout obstacle et à toute contrainte (...) Je vais tout d'abord te le faire voir à propos de l'assentiment. Quelqu'un peut-il t'empêcher d'adhérer à la vérité ? Personne. Quelqu'un peut-il te forcer à admettre l'erreur ? Personne (...) Eh bien ! En est-il autrement en ce qui concerne le désir et la tendance ? Qui peut vaincre une tendance, sinon une autre tendance ? Un désir ou une aversion, sinon un autre désir ou une autre aversion » (4) ?

(1) I, 29, 12.

(2) III, 19, 2.

(3) I, 17, 25-26.

(4) I, 17, 21-24. Cf. III, 22, 104.

La première activité mentionnée dans ce texte est l'exercice du jugement. Nous ne nous y arrêtons pas ici, car nous savons déjà que la *prohairesis* est jugement. En revanche, ses rapports avec le désir et la tendance demandent à être analysés plus à fond.

Le texte cité déclare que la tendance ne peut être vaincue que par une autre tendance, le désir par un autre désir (1). Cette affirmation peut surprendre, car elle semble conférer une certaine autonomie au désir et à la tendance. Elle s'opposerait ainsi à la subordination de ces fonctions au jugement, qu'Epictète proclame bien souvent, par exemple dans l'entretien avec un personnage qui brigue une charge élevée : « Qu'est-ce qui t'a fait désirer d'être élu patron des habitants de Cnossos ? Ton jugement. — Qu'est-ce qui te pousse à partir à présent pour Rome ? Ton jugement. — Et cela en plein hiver, avec des risques, à grands frais ? — C'est qu'il le faut. — Qui te le dit ? Ton jugement » (2).

Toutefois, en y regardant de plus près, on se rend compte qu'une subordination du désir au jugement n'exclut pas une action du désir sur le désir, un triomphe de tel désir sur tel autre. Il suffit d'admettre avec Epictète que le conflit entre désirs rivaux se déroule à la lumière du jugement. La victoire d'un désir sur un autre est alors victoire du désir approuvé par le jugement sur celui qui ne jouit pas du même appui. Dans cette perspective, le jugement ne peut procéder à l'extirpation d'un désir condamnable qu'en lui opposant un autre désir auquel il prête la force de son approbation. De même il ne viendra à bout d'une tendance qu'en s'appuyant sur une autre tendance.

L'habitude pourrait donner lieu à des remarques analogues. Bien qu'elle ne trouve pas place dans le schéma tripartite généralement adopté par Epictète, il est hors de doute qu'elle est aussi soumise à l'action de la *prohairesis*. Or cette action est analogue à celle qui prend le désir comme objet. Une habitude funeste ne peut être vaincue que par une autre habitude, mais pour triompher celle-ci doit bénéficier du soutien du jugement. C'est ce que montre bien un passage où Epictète condamne l'habitude de s'apitoyer sur les morts, comme s'ils avaient subi un malheur réel : « Quelle protection pouvons-nous donc trouver

(1) Même thèse chez SPINOZA, *Eth.*, IV, prop. 7 : « Un sentiment ne peut être contrarié que par un sentiment contraire et plus fort que le sentiment à contrarier ».

(2) III, 9, 3.

contre une habitude ? L'habitude opposée. Tu entends dire par les profanes : le malheureux, il est mort ! (...) Ecoute les raisons contraires, arrache-toi à ces propos, oppose à une habitude l'habitude contraire » (1).

La fonction psychologique et morale de la *prohairesis*, ses rapports avec nos autres pouvoirs, se dessinent maintenant d'une façon plus précise. Elle décide souverainement des fins, mais, pour les atteindre, elle doit utiliser la matière constituée par les fonctions de l'*hégémonikon* : « La matière de l'homme de bien, c'est son propre *hégémonikon* » (2). Comme cette matière est par nature soumise à son pouvoir, les fins sont toujours à sa portée. Toutefois leur réalisation ne va pas sans effort. Le fait que des habitudes, des désirs ou des tendances répréhensibles ne peuvent être réduits que par d'autres habitudes, d'autres désirs ou d'autres tendances montre que les fonctions psychiques ont leurs lois propres. Malgré sa suprématie, la *prohairesis* ne peut faire fi de ces lois : elle doit s'y soumettre pour les utiliser. Si elle les ignore et prétend par exemple venir à bout d'un désir par un simple jugement portant condamnation de ce désir, elle court à l'échec (3).

L'idée que la *prohairesis* doit imposer ses décisions à une matière qui, bien que naturellement soumise à son pouvoir, n'en est pas moins régie par des lois propres, crée les conditions favorables au développement d'un véritable entraînement spirituel destiné à assurer dans la pratique quotidienne la maîtrise de la *prohairesis* sur l'homme tout entier. De ce fait l'exercice joue un rôle considérable dans l'enseignement d'Epictète (4) : « Les philosophes invitent à ne pas se contenter d'une étude théorique, mais à y ajouter la préparation pratique (*mélété*) et l'exercice (*askésis*) (5) ». C'est ainsi que les trois thèmes fondamentaux doivent être l'objet d'un exercice constant (6).

Les diverses sortes d'exercices préconisés dans les *Diatribes* découlent du principe général que « toute disposition et toute fonction se maintiennent et s'accroissent par les actes corres-

(1) I, 27, 5-6. Cf. II, 16, 3 ; III, 12, 6.

(2) III, 3, 1. Cf. III, 22, 20 : « La matière sur laquelle je dois travailler, c'est ma pensée. » *Dianoia* est synonyme de *hégémonikon*. Cf. aussi IV, 8, 12.

(3) A propos de I, 17, 24, E. RIONATO (*Epitteto...*, pp. 124-125) parle d'une « mécanique des désirs », mécanique apparente et instrumentale, parce que l'élément déterminant n'est pas l'objet, mais l'activité évaluatrice du sujet s'exprimant comme *prohairesis*.

(4) Cf. l'ouvrage de B. L. HIJMAN JR, "Ασκησις...

(5) II, 9, 13.

(6) III, 2, 1 ; III, 12.

pondants » (1). Ils comportent donc la répétition de certains actes ou de certaines attitudes mentales. Le temps aidant, cet entraînement produira naturellement son fruit, « même si je ne le veux pas » (2).

En admettant ainsi un processus de maturation analogue à celui qui préside à la croissance d'une plante, Epictète pressent l'existence d'un développement inconscient. Mais l'entraînement lui-même est un effet de la volonté. Une répétition faite au hasard risque de fortifier les dispositions mauvaises, et tout exercice réellement fécond s'inscrit dans un programme général d'amélioration morale. Un passage consacré à la conquête de la pureté intérieure souligne avec force le rôle de cette volonté d'amélioration : « Aie la volonté de te plaire à toi-même, aie la volonté de paraître beau à Dieu, aie le désir de devenir pur, d'accord avec ce qu'il y a de pur en toi et d'accord avec Dieu » (3).

Cette volonté de pureté préside à divers actes destinés à combattre les images impures qui alimentent les désirs coupables : examen de sa propre conduite comparée à celle de héros de la vie morale, comme Socrate ; interposition d'un délai de réflexion entre l'évocation de l'image et l'action qu'elle tend à susciter ; refus de laisser l'image se développer ; recours à une image belle et noble destinée à chasser l'image impure. Ces actes constituent autant d'exercices qui doivent être répétés afin de créer des habitudes permettant de triompher de toutes les tentations impures. C'est donc une véritable technique de purification intérieure qui nous est présentée ici (4).

Nous voyons ainsi que la *prohairesis* agit sur deux plans, celui des fins et celui des moyens. Bien que le texte ne le dise pas explicitement, il est hors de doute que la volonté de pureté sans laquelle les exercices préconisés n'auraient aucun sens émane de la *prohairesis*, ou, mieux encore, s'identifie avec elle. Mais c'est elle aussi qui préside à l'élaboration des moyens nécessaires à la réalisation de la fin visée. Grâce à des exercices impliquant l'utilisation systématique de certains mécanismes psychiques donnés au départ, elle crée les habitudes requises pour mener une vie pure (5). Autrement dit, la mise en œuvre des moyens existants lui permet de créer des moyens nouveaux.

(1) II, 18, 1 ; cf. II, 9, 10-11.

(2) IV, 8, 40.

(3) II, 18, 19. Cf. MARC-AURÈLE, VII, 58, 3 (cité p. 127).

(4) II, 18, 20-26.

(5) Le maître d'Epictète, MUSONIUS RUFUS, soulignait la nécessité de l'exercice (fr. VI H.) et l'importance de l'habitude dans la formation morale (fr. V).

La suprématie de la *prohairesis* sur toutes les autres fonctions de l'âme introduit-elle une dualité dans l'être humain ? Lorsqu'Epictète déclare que chez l'homme « tout le reste lui est subordonné » (1), veut-il affirmer la transcendance de ce pouvoir de choix sur l'ensemble des fonctions dont nous disposons ?

Pour résoudre ce problème, il faut effectuer une distinction parmi nos fonctions. Les fonctions fondamentales, désir, tendance, assentiment, ne se situent pas au même niveau que l'ouïe ou la vue, ni que l'habileté musicale ou le talent d'expression. Facultés innées ou pouvoirs techniques acquis, les fonctions du second type sont strictement limitées à un seul genre d'opération et incapables de se juger ou même de se connaître elles-mêmes. Seule la *prohairesis* est en mesure d'apprécier leur valeur, de les mettre à l'épreuve et de déterminer les conditions et les fins de leur exercice. C'est à elle que revient le privilège de les utiliser comme des subordonnés totalement à son service, voire même comme de simples accessoires (*parerga*) (2). Dans ce cas, elle occupe donc bien une position transcendante.

Mais il n'en est pas de même à l'égard du désir, de la tendance ou de l'assentiment. Car alors elle n'agit pas à la manière d'un maître utilisant des serviteurs, mais d'un pouvoir présent à l'intérieur même de ces fonctions et les dirigeant du dedans. Bien qu'Epictète ne lui consacre aucun développement théorique, ce point ressort suffisamment des textes. Dans la première *Diatribé* du recueil, le pouvoir de choisir est brusquement substitué, en vertu d'une équivalence implicite, au pouvoir d'user des représentations (3). Or un peu plus haut ce dernier était lui-même présenté comme l'équivalent global de la tendance et du désir (4). Cette équivalence n'est pas simple confusion entre la tendance et le désir d'une part, la *prohairesis* d'autre part. Elle signifie que cette dernière est immanente au désir et à la tendance : tout désir, toute tendance portent en eux un choix et un jugement (5).

Plus haut nous avons considéré les fonctions de l'*hégémonikon*

(1) II, 10, 1 : ...ταύτη τὰ ἄλλα ὑποτεταγμένα.

(2) Cf. II, 23, spécialement 11 : ... τεταγμέναι εἰς διακονεῖν ταύτη καὶ ὑπηρετεῖν..., 16 : Τί ἐστι τὸ χρώμενον ; προαίρεσις. Cf. aussi I, 1, 1-6.

(3) I, 1, 23.

(4) I, 1, 12 : ... τὴν δύναμιν ταύτην τὴν ὀρμητικὴν τε καὶ ἀφορμητικὴν καὶ ὀρεκτικὴν τε καὶ ἐκκλητικὴν καὶ ἀπλῶς τὴν χρηστικὴν ταῖς φαντασίαις... La même équivalence est affirmée en IV, 1, 73-74.

(5) En termes un peu différents, Ad. BONHÖFFER déclare (I, p. 260) que les fonctions de l'*hégémonikon* sont des « formes diverses ou expressions (*Aeusserungen*) » de la *prohairesis*. Pour H. W. F. STELLWAG (*op. cit.*, p. 23), la tendance et le désir sont des fonctions de la *prohairesis*.

comme la matière de la *prohairesis*. On voit maintenant mieux en quel sens il faut l'entendre : non pas matière travaillée du dehors, mais matière pénétrée du dedans. Ainsi prennent leur sens véritable les expressions « ce qui est mien », « ce qui est en mon pouvoir », « ce qui est soumis à mon choix », si souvent employées pour caractériser le seul domaine où nous soyons véritablement libres. Elles ne désignent pas un champ offert à l'intervention extérieure d'une faculté transcendante, mais un domaine intérieurement habité par le pouvoir de choix qui nous constitue. La suprématie de la *prohairesis* n'introduit donc pas de dualité entre ce pouvoir et les fonctions qu'il régit. Sur ce point Epictète s'oppose nettement à Marc-Aurèle, qui subordonne toutes les fonctions psychiques à une instance transcendante, l'esprit ou *nous* (1).

d) *La « prohairesis » comme personne morale.*

Pouvoir suprême de l'être humain, la *prohairesis* est parfois considérée comme le moi lui-même.

Epictète imagine le dialogue suivant entre un tyran et un philosophe : « Dis-moi les secrets qu'il t'est interdit de révéler. — Je ne le ferai pas, car cela est en mon pouvoir. — Mais je te mettrai aux fers. — Que veux-tu dire ? Me mettre aux fers, moi ? C'est ma jambe que tu chargeras de chaînes. Quant à ma *prohairesis*, Zeus lui-même ne peut la dominer » (2). Ailleurs, après avoir établi la même distinction entre la jambe qui peut être entravée ou la tête qui peut être coupée, et la *prohairesis* soustraite à toute atteinte extérieure, il ajoute : « C'est pourquoi les anciens donnaient ce conseil : connais-toi toi-même » (3). Dans ces deux passages, l'opposition entre la *prohairesis* et le corps revêt la valeur d'une opposition entre le moi et ce qui n'est pas lui.

L'identification de la *prohairesis* avec le moi est encore plus nette dans le dialogue imaginaire entre le philosophe et un homme dont les biens ont été pillés : « Mon mobilier a été brisé chez moi. — Es-tu un meuble par hasard ? Non, mais une *prohairesis* » (4). En termes proches de ceux-ci, Epictète s'écrit, à l'adresse d'un jeune orateur trop soucieux de sa parure extérieure et spécialement de sa chevelure : « Tu n'es ni chair ni

(1) Cf. plus haut, p. 126.

(2) I, 1, 23. Cf. I, 19, 8-10 ; *Man.*, 9.

(3) I, 18, 17.

(4) IV, 5, 12. Cf. *Man.*, 44.

chevelure, mais *prohairsis*. Si tu la conserves belle, alors tu seras beau. » Puis il cite un mot de Socrate dans le *Premier Alcibiade* : « Efforce-toi d'être beau », et explique que l'injonction signifie : « Pare ta *prohairsis*, retranche les opinions mauvaises » (1). Le mot rappelé par Epictète est tiré d'une discussion où Socrate explique le sens de son « connais-toi toi-même » et montre que la formule signifie « connais ton âme », car « l'homme n'est autre chose que l'âme » (2). Par son interprétation, Epictète substitue la *prohairsis* à l'âme comme principe constitutif de l'homme. Il se souvient probablement du mot d'Aristote : « La *prohairsis* est intellect désirant ou désir réfléchi, et ce principe, c'est l'homme » (3).

Les passages où Epictète identifie l'homme à la *prohairsis* ne doivent pas nous faire oublier que bien souvent il affirme avec toute la tradition stoïcienne que l'homme est *logos*. En outre, une analyse comparée des textes montre que les termes *prohairsis*, *logos*, *hégémonikon* sont souvent interchangeable, ce qui est affirmé de l'un pouvant l'être ailleurs de l'autre en termes quasi identiques (4).

Pourtant le terme *prohairsis* souligne avec force un aspect que les termes *logos* ou *hégémonikon* ne marquent pas au même degré. Il revêt en effet un sens fortement actif et désigne soit un acte, soit le pouvoir ou la fonction présidant à l'exécution de cet acte. Il est difficile de préciser jusqu'à quel point la fonction est vraiment distincte de l'acte pour Epictète (5). En tout

(1) III, 1, 40-42. Epictète cite librement PLATON, *Premier Alcibiade*, 131 d.

(2) *Premier Alcibiade*, 130 c.

(3) ARISTOTE, *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 b 4-5. De même PLOTIN assimile la *prohairsis*, considérée comme souveraine (*κυρία*), à la disposition générale de l'âme (*διάθεσις*) que PLATON caractérisait en termes mythiques comme un choix antérieur à la naissance (III, 4, 5, l. 2-4 Br.).

(4) L'assimilation de la *prohairsis* au *logos* ressort par exemple du rapprochement entre III, 1, 40 — qui vient d'être cité — et III, 1, 25-26 : « Connais d'abord qui tu es, et pare-toi en conséquence (...) La raison, voilà ce qui te caractérise en propre. C'est elle que tu dois parer et embellir. » Quant à l'assimilation de la *prohairsis* à l'*hégémonikon*, elle ressort par exemple du rapprochement entre I, 4, 18 ss. : « Où donc est le progrès ? Si l'un de vous se détourne des objets extérieurs et se concentre sur sa propre *prohairsis*, s'il la travaille et l'exerce de façon à la mettre en harmonie avec la nature (...), celui-là progresse vraiment (...) » et IV, 4, 43 : « Si tu fais porter ton travail sur l'*hégémonikon*, afin de maintenir et de développer sa conformité à la nature, alors seulement je t'appelle laborieux. » Cf. aussi la succession des termes *prohairsis*, *hégémonikon*, *moi*, dans III, 5, 1-7. Pour ARISTOTE déjà (*Eth. Nic.*, III, 5, 1113 a 6-7), le principe dirigeant (*τὸ ἡγούμενον*) est le principe qui choisit (*τὸ προαιρούμενον*).

(5) EPICTÈTE ne semble faire aucune distinction entre les termes *δύναμις προαιρετική* et *προαίρεσις* (cf. II, 23, *passim*). De même *χρῆσις ταῖς φαντασίαις* et *χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις* sont employés dans le même sens (I, 1, 5-7).

état de cause, c'est dans et par l'acte qu'elle se manifeste, et seule une abstraction peut l'en détacher.

Dès l'origine, le stoïcisme caractérise le *logos* comme un principe actif travaillant une matière passive et assimile les fonctions de l'*hégémonikon* à des opérations. En définissant le moi comme *prohairesis*, Epictète met aussi l'activité au cœur du moi, mais il va encore plus loin que les stoïciens antérieurs : il fait du moi un acte capable à tout instant de se modifier et de remettre en question la définition qu'on en aura donnée.

Cet acte est en effet un choix par lequel le moi peut à volonté devenir une chose soumise à la pression des choses ou un agent libre capable d'une visée morale : « C'est du côté où sont le *moi* et le *mien* que penche nécessairement l'être vivant. Sont-ils dans le corps, c'est là qu'est le pouvoir qui nous domine (τὸ κυριεῖον). Dans la *prohairesis*, il sera là. Dans les choses extérieures, là lui aussi » (1).

En d'autres termes, il nous appartient de nous choisir nous-mêmes par un jugement prononçant soit notre appartenance au monde des choses, soit notre inaliénable liberté intérieure. Et ce jugement ne peut être l'œuvre que de la *prohairesis* s'affirmant comme notre moi ou le laissant au contraire s'installer parmi les choses et se niant alors elle-même, car « faire cas de quoi que ce soit d'extérieur à ta *prohairesis*, c'est détruire cette *prohairesis* » (2).

L'avènement du moi libéré de l'emprise des choses est en même temps réalisation des vertus morales, accession au bien : « Si donc moi je suis là où se trouve ma *prohairesis*, alors seulement je serai l'ami, le fils, le père que je dois être. Alors ce sera mon intérêt de sauvegarder en moi la loyauté et le respect de soi, la capacité de supporter et de m'abstenir (3), de me maintenir en état de coopérer et de conserver mes relations avec les autres. Mais si je me mets moi-même d'un côté et le bien de l'autre, alors prend toute sa force le mot d'Epicure déclarant que le bien n'est rien, ou, tout au plus, pure conformité à l'opinion » (4).

La distinction fondamentale entre le moi et les choses exté-

(1) II, 22, 19. Cf. R. SCHÄFERER, *L'homme devant ses choix...*, p. 89. Le même auteur souligne bien que chacun de nous est son choix (cf. p. 83).

(2) IV, 4, 23.

(3) Cf. le mot célèbre d'ÉPICTÈTE : « Supporte et abstiens-toi » (ap. AULUGELLE, XVII, 19 = fr. X Schenkl).

(4) II, 22, 20-21. Cf. III, 3, 8-10.

rieures se révèle maintenant distinction axiologique absolue entre le domaine des valeurs et celui du simple donné, totalement fermé aux valeurs : « Où est le bien ? — Dans la *prohairesis*. — Où est le mal ? — Dans la *prohairesis*. — Où trouver ce qui n'est ni bien ni mal ? — Dans les choses qui échappent à la *prohairesis* (ἐν τοῖς ἀπροαιρέτοις) » (1).

C'est ainsi que la *prohairesis* est le seul « bien de l'être humain » (2), lorsqu'elle est « telle qu'il faut » (οἷα δεῖ) (3) : « La réalité du bien est une *prohairesis* ayant telle qualité, celle du mal une *prohairesis* ayant telle qualité » (4).

Pour un stoïcien, qui voit dans le bien le seul fondement du bonheur, cette affirmation signifie du même coup que la *prohairesis* est le principe de notre bonheur ou de notre malheur : « C'est elle qui, laissée dans l'oubli, cause le malheur, entourée de soins, le bonheur » (5).

Cette identification du bien à la *prohairesis* signifie d'une part que cette fonction est l'agent réalisateur du bien, et d'autre part qu'elle est elle-même ce bien une fois réalisé. Agent du bien, elle ne le produit nulle part ailleurs qu'en elle-même. La loyauté, le respect de soi-même et les autres vertus ne sont pas des valeurs dont elle enrichirait une fonction ou une partie de l'être humain extérieure à elle-même, mais des qualités dont elle se revêt elle-même (6) : « Elle devient le seul vice ou la seule vertu » (7). Réplique sur le plan pratique de la réflexion qui la rend capable de se connaître et de se juger elle-même, ce pouvoir d'engendrer les vertus en elle lui permet de se sauver ou de se perdre elle-même. Selon les *Diatribes*, la *prohairesis* peut en effet être pervertie (8) ou purifiée (9) et redressée (10), et par conséquent se perdre (11) ou se sauver (12).

(1) II, 16, 1. Cf. I, 29, 47 ; III, 10, 18 ; II, 5, 4.

(2) I, 8, 16.

(3) IV, 5, 32.

(4) I, 29, 1 : Οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ προαίρεσις ποιά, τοῦ κακοῦ προαίρεσις ποιά.

(5) II, 23, 29.

(6) I, 4, 18 ; II, 10, 29.

(7) II, 23, 19. Cf. ARISTOTE, *Eth. Nic.*, VIII, 13, 1163 a 23 : « En matière de vertu et de valeur morale (ἡθος), l'essentiel, c'est la *prohairesis*. »

(8) II, 23, 19 : αὐτὴ δ' ἐαυτὴν διαστραφεῖσα.

(9) II, 23, 40.

(10) II, 23, 28 ; III, 5, 2 (emploi de composés de ὀρθοῦν).

(11) IV, 4, 23 (emploi du verbe ἀπόλλυσθαι).

(12) Si l'expression *sauver sa prohairesis* ne se trouve pas dans les *Diatribes*, on trouve néanmoins des expressions voisines : p. ex. *garder* (τηρεῖν, φυλάσσειν) *sa prohairesis* dans une disposition conforme à la nature (II, 2, 2 ; III, 4, 9 ; *Man.*, 4, 13).

Paradoxalement, c'est dans ses rapports avec le donné extérieur que la *prohairesis* se manifeste comme agent de la réalisation du bien. Car c'est en prenant le donné comme matière de son activité qu'elle suscite en elle le bien. Non plus matière intérieure, soumise à son pouvoir, susceptible d'être modelée par elle, comme les fonctions de l'*hégémonikon*, mais matière extérieure lui fournissant simplement l'occasion d'agir et, par cette action, d'atteindre le seul bien véritable, celui qui prend naissance en elle : « Que sont donc les choses extérieures ? — Matière pour la *prohairesis*, qui, selon son comportement à leur égard, trouvera son bien ou son mal » (1).

Toute négligence dans cet usage des choses est un mal pour la *prohairesis*. Aussi, face aux choses, doit-elle allier le calme intérieur (*eustatheia*) au soin attentif (*épiméleia*). Le calme, parce qu'elle n'a affaire qu'à une matière indifférente, jouant le rôle de simple occasion ou prétexte ; le soin, parce que c'est à propos de cette matière qu'elle agira bien ou mal, c'est-à-dire atteindra ou manquera le seul but qui compte pour elle (2).



Selon l'enseignement stoïcien, les vertus morales sont les mêmes pour tous, sans acception de sexe, ni de race, ni de condition sociale. Le bien auquel la *prohairesis* accède en réalisant ces vertus n'est pas seulement celui d'un sujet singulier, mais celui de tout être raisonnable. Ainsi, lorsqu'elle est « telle qu'il faut », elle élève l'individu au-dessus de lui-même et le fait participer à la communauté des êtres raisonnables.

Pourtant elle ne se réduit pas à un pouvoir formel dépourvu de particularités concrètes. Le moi qui s'identifie à elle ne s'abîme pas dans une universalité abstraite. Il se comporte au contraire en individu revêtant des caractéristiques singulières (3).

Sous cet aspect individuel, la *prohairesis* doit être mise en rapport avec le *prosôpon*, le « rôle propre », dont Panétius avait déjà dégagé la notion (4).

Dans l'une de ses *Diatribes*, Epictète enseigne que chaque individu doit, afin de déterminer la conduite raisonnable (*eulogon*) pour lui, procéder à deux jugements de valeur, portant

(1) I, 29, 2. Cf. II, 5, 1 (cité plus haut, p. 79).

(2) Cf. II, 5 et II, 6.

(3) B. L. HIJMANs méconnaît ce point en affirmant que l'idée de particularité individuelle est absente de la notion de *prohairesis* (*op. cit.*, p. 26).

(4) Cf. plus haut, p. 117.

l'un sur les choses extérieures, l'autre sur son « rôle propre » (1). Ce dernier est déterminé par une disposition (*paraskeuê*) dont nous avons une conscience immédiate (2), mais nous risquons de l'oublier lorsque nous prêtons trop d'importance aux choses extérieures (3). Perdant de ce fait le sentiment de notre valeur personnelle, nous nous abaissons à des actes indignes de nous. La conscience du rôle propre va donc de pair avec le sens de la dignité personnelle. Ce sens est strictement individuel et nul ne peut en cette matière substituer le jugement d'autrui au sien propre : « C'est toi qui te connais toi-même, qui sais à quel prix tu t'estimes toi-même et combien tu te vends : les gens se vendent à des prix différents » (4). L'interlocuteur que vise cette apostrophe est considéré avec toutes ses particularités concrètes : ce n'est pas simplement à l'homme en tant qu'homme, mais à l'individu singulier ayant son jugement propre et son rôle propre à jouer qu'Epictète s'adresse. Or, à la fin de la diatribe, cet individu est brusquement caractérisé par la *prohairesis* : « Considère seulement combien tu vends ta *prohairesis*. En tout cas, homme, ne la vends pas bon marché » (5) !

Selon une autre diatribe, notre conduite doit se référer à deux fins distinctes : la fin commune, déterminée par notre nature humaine, et la fin propre, déterminée par les occupations de chacun et sa *prohairesis* (6). C'est ainsi que le joueur de cithare, le charpentier, le philosophe ou l'orateur ont chacun une fin propre en fonction de laquelle ils doivent agir. Comme le montrent bien les premières lignes de la diatribe : « Dis-toi d'abord qui tu veux être, puis fais en conséquence ce que tu fais », la *prohairesis* est ici l'acte par lequel l'individu choisit consciemment tel ou tel genre de vie, tel ou tel métier (7).

La *prohairesis* est donc au principe des attitudes et des occupations propres de l'individu singulier. Et, comme cet individu est en même temps un agent moral réalisant des vertus communes aux êtres raisonnables, il est sans doute légitime de la considérer comme la fonction distinctive de la personne (8).

(1) I, 2, 7.

(2) I, 2, 30.

(3) I, 2, 14.

(4) I, 2, 11.

(5) I, 2, 33.

(6) III, 23, 4-5 : Λοιπὸν ἢ μὲν τίς ἐστὶ κοινὴ ἀναφορά, ἢ δ' ἰδίᾳ... Ἡ δ' ἰδίᾳ πρὸς τὸ ἐπιτήδευμα ἑκάστου καὶ τὴν προαίρεσιν.

(7) Chez les auteurs classiques, le mot *prohairesis* se rencontre déjà pour désigner le choix d'une profession (cf. ISOCRATE, *Antidosis*, 4 ; *Panath.*, 11. ESCHINE, *Contre Timarque*, 74).

(8) Dans leur traduction d'Epictète, J. SOUILHÉ et A. JAGU traduisent systématiquement *prohairesis* par *personne morale*. De même, R. LAURENTI

c) La « *prohairesis* » comme élément divin.

L'étude de la *prohairesis* chez Epictète exige enfin que l'on marque sa situation face à la divinité. Elle est en effet assimilée à l'élément divin qui, d'après les *Diatribes*, réside en chaque homme, à la parcelle que Dieu a détachée de son être pour nous la donner (1). Mais Dieu lui-même n'a pas le moindre pouvoir sur elle (2), car il ne s'est réservé aucun recours contre l'usage que nous pourrions faire des facultés dont il nous a pourvus (3).

Cette indépendance totale n'est cependant pas irresponsabilité. Bien au contraire, nous sommes responsables de la façon dont nous usons de nos représentations (4), autrement dit des jugements et des choix par lesquels notre *prohairesis* décide de ce que nous serons.

En nous donnant la *prohairesis*, Dieu nous a donc commis à la garde de nous-mêmes (5), aussi devons-nous exercer une véritable « tutelle » (*épitropé*) sur nous-mêmes (6). L'idée que nous sommes confiés à nous-mêmes se fonde sur la doctrine stoïcienne de l'*oikeiôsis* (7). Mais elle revêt chez Epictète une portée religieuse que cette doctrine ne présentait pas au même degré : c'est devant Dieu que nous sommes responsables de nous-mêmes. Aussi Epictète peut-il déclarer, lorsqu'il songe à sa propre mort :

« Puissé-je être saisi alors que je n'aurai d'autre souci que de veiller sur ma *prohairesis*, afin qu'elle soit exempte de passions, dégagée de toute entrave, de toute contrainte, libre. Voilà au milieu de quelle occupation je voudrais être trouvé, afin de pouvoir dire à Dieu : Ai-je enfreint tes ordres ? Ai-je mal usé des ressources que tu m'as données ? (...) » (8).

Dans cette attitude à l'égard de soi se marque l'une des

(EPITTETO, *Le Diatribe...*, Bari, 1960) adopte la traduction *persona morale*. Précédemment, Ad. BONHÖFFER (I, p. 118) voyait déjà dans la *prohairesis* la désignation de l'être spirituel dans sa totalité (*das ganze geistige Wesen des Menschen*). Cf. aussi R. SCHAEFER, *op. cit.*, pp. 83 et 88. — Un passage de PHILON D'ALEXANDRIE (*De Abrahamo*, 251) caractérise par la *prohairesis* l'être véritable de l'homme, opposé à la race (*génos*) : Agar est égyptienne de race, mais juive « quant à sa *prohairesis* ».

(1) Cette parcelle divine est aussi identifiée à l'usage des représentations (I, 1, 12), à l'âme (I, 14, 6), à la raison et à la pensée (I, 3, 3).

(2) I, 17, 27 ; I, 1, 23.

(3) I, 6, 40.

(4) I, 12, 34.

(5) IV, 12, 12.

(6) II, 8, 21-23.

(7) Cf. plus haut, p. 66. On trouve quelques mentions de cette doctrine dans les *Diatribes*, spécialement I, 19, 11-15 et II, 22, 15.

(8) III, 5, 7-8. Cf. IV, 10, 13.

vertus fondamentales d'Epictète, l'*aidôs* ou respect de soi-même. Respect religieux procédant de la conscience de porter en nous un élément divin que nous ne devons souiller ni par nos pensées ni par nos actions, mais honorer comme il le mérite (1).

(1) Cf. II, 8, 9-23 ; I, 3, 4. En I, 19, 8, il est question de celui qui « honore » (τετιμηκώς) sa *prohairesis* ; en IV, 13, 14, de celui qui la « déshonore » (ἡτιμαστός) ; en III, 2, 13, de celui qui n'en « fait aucun cas » (ἐν οὐδενί τίθεται). MARC-AURÈLE, affirmant que l'homme doit respecter sa propre raison, souligne que cette raison est divine (VI, 35, 2).

SÉNÈQUE

L'œuvre philosophique de Sénèque est souvent l'objet de jugements sévères. Pourtant, lorsqu'on passe de l'étude des stoïciens grecs à celle de cet écrivain latin qui prétend s'inspirer librement de leur doctrine, on doit rapidement convenir qu'il est loin de n'être qu'un plat imitateur, un vulgarisateur sans originalité ou un débiteur de lieux communs, et l'on découvre chez lui une expérience humaine, une exigence morale, une conscience de l'intériorité spirituelle qui fécondent l'enseignement reçu de ses maîtres et lui donnent une vie nouvelle (1). Ainsi vivifiée, la pensée stoïcienne s'approfondit et s'enrichit, des perspectives nouvelles se découvrent, des notions encore mal dégagées se précisent. Tel est en particulier le cas de la notion de volonté, qui acquiert chez Sénèque un relief et une richesse de signification sans pareils dans la pensée antique (2).

Ce sont les dernières œuvres morales de Sénèque, le *De Beneficiis* et les *Lettres à Lucilius*, qui font la plus large place à la volonté. Toutefois certains textes bien antérieurs, par exemple le *De Ira*, fournissent déjà diverses indications intéressantes à son sujet. La promotion de la volonté au rang de facteur fondamental de la vie morale semble donc résulter d'un approfondissement progressif plutôt que d'une découverte subite.

Comme nous l'avons dit au début de cet ouvrage, certains savants soutiennent que l'idée de volonté est pour une large

(1) Cf. en particulier l'étude de Pierre THÉVENAZ, *L'intériorité chez Sénèque*.

(2) Cet aspect de la pensée de Sénèque a été souvent signalé, par exemple par A. de BOVIS (*La sagesse de Sénèque*, pp. 78-81), J. C. OPSTELTEN (*Beschouwingen...*, pp. 25-26, 30-32), I. HADOT (*Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, pp. 162-164). — L'analyse la plus complète est celle de M. POHLENZ, dans l'appendice (pp. 440-446) à son étude *Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen*, publiée à nouveau dans ses *Kleine Schriften* (I, pp. 384-447). — Quant à l'étude d'O. REGENBOGEN, *Seneca als Denker römischer Willenshaltung*, dans les *Kleine Schriften* de celui-ci (pp. 387-408), elle ne s'arrête guère à la notion proprement dite de volonté.

part l'expression du génie romain. Par l'importance qu'il accorde à cette idée, Sénèque fournit un argument de poids aux défenseurs de cette thèse (1).

Il est indéniable qu'aucun terme grec ne rend pleinement la signification de *voluntas* dans l'acception si riche que lui donne Sénèque. Les termes le plus souvent proposés comme équivalents, *boulêsis* et *prohairsîsis*, sont plus pauvres et ne correspondent qu'à certains emplois de *voluntas* (2). Quant à *dianoia*, qui tient fréquemment dans les sources grecques de Sénèque la place que celui-ci assigne à *voluntas*, il comporte sans doute une nuance volitive, mais ne la souligne pas aussi fortement (3).

Est-ce une raison suffisante pour imputer au génie romain une conception de la volonté qui manquerait à la pensée grecque ? Pour se prononcer, il faudrait disposer d'études comparatives sur les termes marquant le vouloir en grec et en latin. A cet égard l'œuvre de Cicéron fournirait des indications particulièrement précieuses (4). Dans l'état actuel de la question, la thèse de l'origine latine de la notion de volonté ne constitue donc à nos yeux qu'une hypothèse pouvant orienter de nouvelles recherches.

En tout cas, même si la réflexion de Sénèque sur la volonté reprend des significations propres à la langue et à la mentalité latines, c'est pour les enrichir d'un apport personnel et les faire pénétrer dans une tradition philosophique issue de la Grèce (5).

(1) M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, p. 319 : « Der entscheidende Faktor bei der Selbsterziehung ist aber für Seneca der Wille. Das ist ganz unhellenisches, römisches Empfinden, das erst er in die Stoa hineinträgt. » Id., *Kleine Schriften*, I, p. 440 (développement intitulé « Ein römischer Zug in Senecas Denken »). B. SNELL, *Neun Tage Latein* (Göttingen, 1955), p. 21. J. C. OPSTELTEN, *op. cit.*, pp. 25-26. Cf. aussi le développement de R. A. GAUTHIER intitulé Le thème de la volonté, dans la 2^e éd. de *L'Introduction à l'Ethique à Nicomaque* (Public. univ. de Louvain..., 1970), pp. 255-266. Nous n'avons pu atteindre l'article de N. W. GILBERT, *The concept of will in early Latin philosophy* (*Journal of Philos.*, Berkeley, 1, 1963, pp. 17-35).

(2) L'emploi de *prohairsîsis* chez Epictète n'entre pas en ligne de compte ici, car il est postérieur.

(3) M. POHLENZ, *Kleine Schriften*, I, pp. 443-444.

(4) Cf. J. HATINGUAIS, Sens et valeur de la volonté dans l'humanisme de Cicéron (*Bulletin de l'Ass. G.-Budé. Suppl. Lettres d'humanité*, 17, 1958, pp. 50-69).

(5) Nous ne dirons rien de l'hispanisme de Sénèque, qui serait, selon certains auteurs espagnols, la source profonde de son « volontarisme ». Cf. J. C. GARCÍA-BORRÓN, *Seneca y los estoicos*, pp. 274-275 ; E. ELORDUY, *Seneca*, I, pp. 94-96. Le thème de l'hispanisme de Sénèque est brillamment développé dans l'*Idearium Español* d'Angel GANIVET (*Obras completas*, Madrid, 1943, pp. 89-90).

1. VOLONTÉ ET TENDANCE

L'un des premiers textes de Sénèque où la notion de volonté apparaisse avec netteté est l'analyse du mécanisme psychologique de la colère dans le *De Ira* (II, 1-4) (1). Ayant défini la colère comme le « désir de se venger d'une offense » (2), Sénèque déclare que la représentation de l'offense subie puis l'assentiment à l'idée de vengeance précèdent ce désir de vengeance. Il reprend donc la distinction des fonctions de l'*hégémonikon* admise par l'ancien stoïcisme. Mais il la complique quelque peu en opposant au désir de vengeance fondé sur l'assentiment un premier mouvement de l'âme directement provoqué par l'offense et précédant l'assentiment. Ce premier mouvement, comparable au frisson provoqué par l'eau froide ou au vertige qui s'empare de nous à la vue d'un abîme, est involontaire (3). En revanche la colère proprement dite est « volontaire » (4).

Dans ce passage, Sénèque considère donc comme volontaire une tendance se déployant à la suite d'un acte d'assentiment. Le sens du terme *voluntas* manque cependant de précision et l'on ne voit pas suffisamment à quel moment de ce processus complexe la volonté intervient.

D'une part notre auteur déclare que la colère ne s'élève pas « sans notre volonté » (5), lie le terme *voluntas* au terme *iudicium* (6) et va même jusqu'à substituer, semble-t-il, *iudicium* à *voluntas* (7). On pourrait donc penser qu'il identifie purement et simplement la volonté au jugement, c'est-à-dire à l'assentiment. Mais d'autre part il distingue du premier mouvement involontaire non seulement le mouvement volontaire constituant la colère, mais un troisième mouvement où l'individu perd tout contrôle de lui-même (8). Par opposition à ce dernier mouvement, le deuxième s'accompagne d'une volonté « non rebelle » (9). Prêter ainsi à la volonté le pouvoir de se rebeller,

(1) Cf. E. HOLLER, *Seneca und die Seelenteilungslehre...*, pp. 16-24.

(2) C'est LACTANCE (*De Ira Dei*, XVII) qui cite cette définition, manquant dans le texte de SÉNÈQUE dont nous disposons, et qui devait figurer au début de l'œuvre (*ad I*, 2, 3).

(3) *De Ira*, II, 4, 1 : *Est primus motus non voluntarius*. Cf. plus haut, p. 50, n. 2.

(4) *Ibid.*, II, 2, 2 : *Est enim voluntarium animi vitium* (scil. ira).

(5) *Ibid.*, II, 1, 4.

(6) *Ibid.*, II, 3, 5 : la colère est une *conciliatio animi ad ultionem voluntate et iudicio pergentis*.

(7) *Ibid.*, II, 4, 2 : *Alter ille motus, qui iudicio nascitur, iudicio tollitur*. II, 1, 1 : *Quaerimus enim ira utrum iudicio an impetu incipiat*.

(8) *Ibid.*, II, 4, 1 : *Tertius motus est iam impotens*.

(9) *Ibid.*, II, 4, 1 : *Alter* (scil. motus) *cum voluntate non contumaci* (...)

c'est la caractériser par une marque qui convient beaucoup mieux à la tendance qu'à l'assentiment. En outre le *De Ira* ne fait pas toujours de l'assentiment et de la tendance deux fonctions nettement distinctes, et présente parfois l'assentiment comme une opération de la tendance, comme une approbation donnée par la tendance (1). C'est à l'idée de cette tendance capable d'assentiment que le terme *voluntas* correspond le mieux tout au long du texte.

Même si, dans le cas de la colère et, plus généralement, de toute passion, cette tendance fait figure de force irrationnelle, elle ne constitue pas, selon la psychologie mise en œuvre dans le *De Ira*, un élément irrationnel par nature. En effet dans ce traité Sénèque admet le monisme psychologique de Chrysippe, selon qui la passion ne procède pas d'une faculté irrationnelle en soi, mais consiste en une modification affectant l'*hégémonikon* tout entier : « L'esprit lui-même se transforme en passion (...) En effet, je l'ai dit, raison et passion n'ont pas des sièges séparés et distincts, ce ne sont que des modifications de l'esprit en bien et en mal » (2).

Parfois Sénèque donne au terme *voluntas* un sens plus étroit, à l'exemple de Cicéron qui, nous l'avons vu, l'employait pour désigner la *boulêsis* des stoïciens grecs, c'est-à-dire l'inclination raisonnable au bien, par opposition au désir passionnel (*libido* ou *cupiditas*, correspondant à l'*épithymia* des Grecs) (3). De la même façon Sénèque oppose dans une de ses lettres le désir au vouloir. Conformément à la doctrine stoïcienne, il ne fonde pas cette opposition sur des données extérieures telles que la nature de l'objet visé, mais sur les caractères internes propres à ces deux formes de tendances. Alors que le désir trouble l'âme et l'asservit, la volonté est le propre d'une âme assurée, ferme dans ses desseins et pleinement maîtresse d'elle-même ; mais l'objet de la volonté peut être le même que celui du désir, et Sénèque écrit à Lucilius : « Après t'avoir interdit de désirer, je te permettrai de vouloir. Ainsi tu feras les mêmes choses, mais sans crainte, avec plus de fermeté dans tes desseins, et les plaisirs mêmes tu les goûteras mieux » (4).

(1) *Ibid.*, II, 3, 5 : *Ille sequens impetus qui speciem iniuriae non tantum accepit sed adprobavit ira est.*

(2) *Ibid.*, I, 8, 2-3. Selon E. HOLLER, *op. cit.*, pp. 23-24, ce passage présente le point de vue de Posidonius, qui s'écarte du monisme de Chrysippe.

(3) CICÉRON, *Tusc.*, IV, 6, 12 (SVF, III, 438). Cf. plus haut, p. 57.

(4) *Ep.* 116, 1 : *Nam cum tibi cupere interdixero, velle permittam (...)*

Dans d'autres lettres, Sénèque, abandonnant le monisme psychologique de Chrysippe, reprend les vues de Posidonius qui, à l'exemple de Platon, opposait à la raison deux sortes de fonctions irrationnelles, la fonction « irascible » et la fonction « concupiscible » : « La partie irrationnelle de l'âme comprend elle-même deux parties, l'une hardie, ambitieuse, emportée, passionnée ; l'autre basse, languissante, livrée aux plaisirs ; la première, effrénée, mais cependant meilleure, plus brave, plus digne d'un homme (...) » (1).

Or des actes procédant de la première de ces deux fonctions irrationnelles peuvent, semble-t-il, présenter la marque propre du vouloir. Tel est en particulier le cas de certaines formes de suicides.

Comme tous les stoïciens, Sénèque voit dans le suicide le plus sûr moyen d'échapper à toute servitude, la « voie qui mène à la liberté » (2). Mais il s'écarte parfois du point de vue habituel de son école, selon lequel cet acte n'est légitime que s'il procède d'une décision rationnelle. Non content d'insister avec force sur le caractère volontaire d'une telle mort (3), il souligne aussi qu'elle n'est pas seulement à la portée du sage dont toute la conduite est conforme à la raison : des esclaves contraints d'accomplir des besognes déshonorantes, des enfants mêmes peuvent vouloir la mort, preuve que, « s'il s'agit de mourir, rien n'arrête que le vouloir » (4). Cette volonté — qui se rencontre même chez des malfaiteurs ou chez des gens qu'une simple « ombre de vertu » suffit à mouvoir (5) — n'est manifestement pas une inclination rationnelle. Tout conduit au contraire à l'assimiler à cette tendance fière, hardie et généreuse qui constitue, dans la division mentionnée ci-dessus, l'une des deux fonctions irrationnelles de l'âme (6).

(1) Ep. 92, 8 : (...) *alteram* (scil. *partem*) *animosam, ambitiosam, impotentem, positam in affectionibus, alteram humilem, languidam, voluptatibus deditam*; *illam effrenatam, meliorem tamen, certe fortiolem ac digniorem viro* (...)

(2) Ep. 70, 14.

(3) Ep. 77, 20 : *Quocumque voles desine*. Pour EPICTÈTE (II, 23, 17), le suicide est un acte de la *prohairesis*.

(4) Ep. 70, 21 : (...) *ad moriendum nihil aliud in mora esse quam velle*. Cf. tout le développement 70, 19-28 (suicides d'esclaves), ainsi que 77, 14-15 (suicide d'un enfant captif) : (...) *mori fortiter etiam puerile est*.

(5) Ep. 74, 21 : *Species quosdam atque umbra virtutis in mortem voluntariam trudit*.

(6) On pourra comparer la description de cette tendance dans le passage de l'Ep. 92 cité ci-dessus avec l'éloge d'un gladiateur qui s'est donné la mort (Ep. 70, 21) : *O virum fortem, o dignum, cui fati daretur electio !* (...) *Quam animose in profundam se altitudinem maris (...) inmisisset !*

Ainsi l'idée, souvent affirmée aujourd'hui, d'une parenté entre le *thymos* platonicien ou posidonien et la volonté, semble déjà présente à l'esprit de Sénèque (1).

Comme on l'a vu, les stoïciens soutiennent que tout animal est mû par une tendance primordiale, l'*oikeiôsis* (*conciliatio*), en vertu de laquelle il s'attache à son être propre et tend à se conserver (2). Sénèque adopte cette doctrine et appelle cette tendance « instinct volontaire » (3), « volonté innée de durer et de se conserver » (4). Dans un exposé fondé sur des sources grecques — Archédème et Posidonius — il caractérise en terme de vouloir l'action de cette tendance primordiale : « Le premier instrument que la nature ait donné aux êtres vivants pour assurer leur conservation, c'est l'appropriation à soi et l'amour de soi (*conciliatio et caritas sui*). Ils ne pourraient se maintenir sains et saufs, s'ils ne le voulaient » (5).

De cette appropriation initiale dérivent chez les animaux la conscience de leur constitution et l'aptitude à se mouvoir conformément à cette constitution. Le mouvement procédant de cette aptitude est appelé *voluntarius* (6), et d'après Sénèque les stoïciens soutiennent contre les épicuriens la thèse que c'est la « volonté », non la crainte de la douleur, qui pousse les animaux à effectuer des mouvements corrects (7).

Ces mouvements qualifiés de « volontaires » sont simplement des mouvements *spontanés*, et l'on peut considérer que, prise en ce sens très large, la volonté n'est autre chose que la spontanéité propre à l'être vivant agissant selon ses tendances naturelles. La notion de volonté s'oppose alors à celle de nécessité ou de contrainte : il suffit que l'individu agisse de lui-même pour que son action soit considérée comme *volontaire*.

C'est ainsi que, dans un passage où il stigmatise l'ivresse, Sénèque la définit comme une démence « volontaire » (8). On pourrait penser que l'expression s'applique uniquement à l'ivresse recherchée de propos délibéré par celui qui a décidé de s'enivrer.

(1) Sur ce rapprochement, cf. plus haut, p. 5, n. 3, p. 121, n. 5.

(2) Cf. plus haut, p. 66.

(3) *Ep.* 36, 8 : (...) *instinctu quodam voluntario iremus*.

(4) *Ep.* 82, 15 : *permanendi conservandique se insita voluntas*.

(5) *Ep.* 121, 24 : *Non poterant salva esse, nisi vellent*. En sens contraire, selon Ben., V, 9, 2, un service rendu à soi-même procède de la nécessité, non de la volonté.

(6) *Ep.* 76, 9 : *Habet impetum ac motum voluntarium*.

(7) *Ep.* 121, 7 : (...) *coguntur metusque illa in rectum, non voluntas movet* (énoncé de la thèse épicurienne). *Quod est falsum : tarda enim sunt quae necessitate inpelluntur, agilitas sponte motis est*.

(8) *Ep.* 83, 18 : (...) *nihil aliud esse ebrietatem quam voluntariam insaniam*.

Mais la phrase fait le procès de ceux qui s'enivrent parce qu'ils ne connaissent pas la « mesure de leur estomac », autrement dit des intempérants qui tombent dans l'ivresse par irréflexion et manque de mesure plutôt que par suite d'un dessein concerté. Les taxer de folie « volontaire », c'est simplement signifier qu'ils suivent leur propre inclination, qu'ils agissent de leur propre mouvement en abusant du vin.

Un fragment grec qui exprime exactement la même idée montre que le terme *voluntas* pris en ce sens-là correspond à *prohairesis* (1). Non pas la *prohairesis* comme principe de l'action morale, ainsi que la définissent Aristote et Epictète, mais, plus largement, comme principe du mouvement spontané conforme à la tendance, par opposition à la nécessité ressentie comme contrainte (2).

Les analyses précédentes nous ont permis de rapprocher la *voluntas* de la tendance. Mais elles ont aussi montré qu'elle n'est pas pour Sénèque une fonction définie avec précision. Dans le sens le plus limité, c'est uniquement l'inclination rationnelle au bien qui est volonté, mais en des sens plus larges une tendance capable d'assentiment, un élan noble et hardi, un simple désir même sont aussi des formes de volonté (3). Souvent Sénèque affirme que la volonté est propre à l'homme, à l'exclusion des animaux (4), mais parfois il lui donne une telle extension qu'elle comprend l'instinct de conservation ou la simple spontanéité.

Il convient enfin de noter que fréquemment *animus* et parfois même *mens* et *cogitatio* peuvent se substituer à *voluntas* (5).

(1) *Anecd. Graeca Paris.*, vol. IV, 405 Cramer (*SVF*, III, 768) : l'ivresse est appelée προαιρετικὸς λῆρος.

(2) Cf. ARISTOTE, *Mét.*, Δ, 5, 1015 a 26 (cité plus haut, p. 118). Dans le *Gnom. Val.*, 51, EPICURE utilise le terme *prohairesis* pour désigner l'inclination portant aux plaisirs de l'amour.

(3) L'opposition entre *velle* et *cupere* (ou *concupiscere*) est loin d'être constante. Souvent *velle* et *voluntas* marquent le simple désir. Cf. p. ex. *Vit. beat.*, I, 1 : *Vivere (...) omnes beate volunt* ; *Ep.* 27, 2 : *Numera annos tuos, et pudebil eadem velle, quae volueras puer.* — Inversement *cupere* et *concupiscere* peuvent désigner l'élan vers le bien, qui est le propre de la volonté au sens étroit (p. ex. *Ep.* 39, 2). La *cupiditas* peut même être jugée supérieure à la *voluntas* : *Nonnunquam enim magis nos obligat (...), qui non voluntatem tantum iuvandi habuit, sed cupiditatem* (*Ben.*, I, 7, 1).

(4) *De Ira*, II, 26, 4. *Ben.*, II, 19, 1 ; V, 19, 6 ; VI, 7, 3.

(5) On pourra comparer à titre d'exemple l'emploi de *animus*, *cogitatio*, *mens* et *voluntas* dans les passages suivants, qui caractérisent tous la disposition intérieure présidant à la bienfaisance : *Eo animo quidque debetur, quo datur, nec quantum sit, sed a quali profectum voluntate, perpenditur* (*Ep.* 81, 6). — *Itaque non quid fiat aut quid detur refert, sed qua mente, quia*

On le voit, la lecture de Sénèque ne permet pas d'assigner une signification précise et exclusive aux termes *voluntas* et *velle*. Nous allons néanmoins tenter de suivre certaines lignes de force et de faire apparaître une conception de la volonté encore imparfaitement dégagée sans doute, mais vraiment originale.

2. VOLONTÉ ET TENSION DE L'ÂME

Ce qui frappe avant tout, c'est la multiplicité des fonctions attribuées à la volonté et son intervention à tous les stades du progrès moral.

Avant même que le sujet ait commencé à recevoir un enseignement philosophique qui le fera progresser, il faut qu'il soit disposé à accueillir cet enseignement, et c'est affaire de volonté, comme le marque bien la *Lettre* 38, 1, où Sénèque oppose l'élève qui hésite encore à s'engager dans la voie de la philosophie et doit y être poussé à grand renfort de discours publics, et celui qui tirera un plus grand profit d'entretiens familiers parce qu'il a déjà la volonté d'apprendre.

D'une façon plus générale, il ne saurait y avoir de vie philosophique, ou plus simplement de vie morale, sans un engagement initial de la volonté fixant un but dernier à toutes nos actions. Ce but, ce *propositum*, comme Sénèque l'appelle souvent, peut recevoir diverses dénominations : c'est la liberté (1), la vie conforme à la nature (2), la vertu et l'action droite (3). Mais, sous des désignations variées, c'est toujours du même but qu'il s'agit : le souverain bien, que nous devons considérer lors de toutes nos actions (4). En nous assignant cette fin, la volonté détermine d'emblée l'orientation de toute notre vie morale.

Mais ce n'est là qu'un premier pas, qui ne saurait se confondre avec la réalisation du bien. A ce stade initial, la volonté est en effet un élan (*impetus*) qui n'a pas encore la fermeté requise pour aboutir, et elle doit se muer en disposition durable (*habitus*) (5). « Bonne volonté », elle doit à force de persévérance

beneficium non in eo quod fit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo (Ben., I, 6, 1). — (...) *beneficium nullum esse, nisi quod ad nos primum aliqua cogitatio defert, deinde amica et benigna* (Ben., VI, 7, 2).

(1) Ep. 51, 9 : *Libertas proposita est*.

(2) Ep. 66, 41 : *Bonorum unum propositum est consentire naturae*. Cf. Ben., IV, 25, 1.

(3) Ep. 85, 32 : *Huic (scil. sapienti) propositum est (...) omnia recte facere*.

(4) Ep. 71, 2 : *Quotiens, quid fugiendum sit aut quid petendum, voles scire, ad summum bonum, propositum totius vitae tuae, respice*.

(5) Ep. 16, 6 : (...) *ut habitus animi fiat quod est impetus*.

devenir sagesse et perfection spirituelle (*bona mens*) (1). Fixer un but à son vouloir ne suffit pas, il faut encore persévérer (2). Non moins nécessaire que la première, cette seconde tâche est plus difficile : « On a plus de peine à garder les résolutions prises qu'à prendre des résolutions bonnes » (3).

A l'engagement initial succède donc l'exercice soutenu. La volonté visant le bien se prolonge en volonté militante, qui s'entraîne, peine et s'évertue, déployant une activité que Sénèque ne cesse de comparer au métier des armes (4).

En termes philosophiques, cette forme de volonté manifeste de la façon la plus directe la tension de l'âme. Sénèque exhorte à avoir l'âme bien tendue, dans la pensée autant que dans l'action (5). Une telle tension est nécessaire à la réussite parfaite de n'importe quelle entreprise (6). Sans elle l'âme ne saurait ni réaliser son unité (7) ni entrer en possession de son bien propre (8).

Cette *intentio* est plus que la simple faculté d'attention, c'est le *tonos* (9). Chez les anciens stoïciens déjà, la notion de *tonos* ou tension déborde les cadres de la physique pour revêtir une portée éthique : la force de l'âme, sans laquelle il n'y a pas d'attachement ferme à la vérité ni par conséquent de vertu, s'identifie à la force du *tonos* (10). Toutefois la liaison entre l'idée de tension et celle de volonté n'est pas pleinement explicite. Au contraire, en certains passages de Sénèque, le rapport entre la *voluntas* et l'*intentio* est immédiatement manifeste.

Envisageant le cas d'un homme qui a la volonté de rendre un bienfait, mais manque des moyens nécessaires à cet effet,

(1) Ep. 16, 1 : *Perseverandum est (...), donec bona mens sit quod bona voluntas est*. Pour P. GRIMAL, *bona mens* est une « notion complexe, désignant à la fois la pureté morale (...) et la pensée rationnelle » (in SÈNÈQUE, *De brevitae vitae*, Paris, 1959, p. 25).

(2) Ep. 23, 8 : *Ideo constituendum est, quid velimus, et in eo perseverandum*. Ep. 20, 4 : *Nemo proponit sibi, quid velit, nec si proposuit, perseverat in eo, sed transiit*. Sur la nécessité de persévérer, cf. aussi Ep. 4, 1 et 5, 1.

(3) Ep. 16, 1.

(4) Cf. p. ex. Ep. 51, 6 : *Nobis quoque militandum est*. Ep. 96, 5 : *Vivere (...) militare est*. Ep. 74, 30 : *Honestum (...) in procinctu stat*.

(5) Ep. 109, 15 : *Virtus autem suadet (...) intendere animum*. Ep. 66, 6 : *animus (...) cogitationibus actionibusque intentus*.

(6) Ep. 69, 5 : *Unam quamlibet rem vix ad perfectum perducit adsidua vigilia et intentio*.

(7) Ep. 84, 10-11.

(8) Ep. 124, 12.

(9) Cf. F. MARTINAZZOLI, *Seneca...*, p. 266 : « Il destino morale dell'uomo dipende dal suo tonos. Sotto questo aspetto, l'opera intera di Seneca è un appello alla forza del « tono » morale dell'individuo. »

(10) Cf. plus haut, pp. 16 ss., pp. 91 ss.

le *De Beneficiis* déclare : « Il veut le rendre et de toute son âme est tendu vers ce but » (1).

A la fin de la *Lettre* 71, les notions de persévérance, de tension et de volonté forment une constellation significative. Analysant les conditions du progrès moral, Sénèque affirme que, si l'on manque de persévérance et relâche sa tension, on régresse. Puis il ajoute : « Il reste plus de besogne que nous n'en avons abattue, mais c'est une grande partie du progrès que de vouloir progresser. Et cette condition, je suis conscient de la remplir : je veux, de toute mon âme je veux » (2). Déclaration remarquable non seulement par le témoignage personnel qu'elle apporte, mais parce qu'elle lie la volonté de progresser à la tension qui permet d'éviter les rechutes.

Dans cette conception, la volonté se manifeste comme une force (3). Cette force tient une place de premier plan dans les perspectives de Sénèque, qui souligne souvent son rôle dans tout progrès. C'est ainsi que, pour se remettre d'un mal chronique dont il était atteint, il lui a fallu une « volonté de s'aider lui-même et de supporter toutes les souffrances » (4) sans laquelle, avoue-t-il, il se serait donné la mort. Mais c'est surtout l'amélioration de l'âme qui requiert la mise en œuvre de cette force : même si nous devons nous appuyer sur une aide étrangère pour parvenir à la vérité qui nous sauvera, « c'est un grand point que de vouloir être sauvé » (5).

A Lucilius qui, malgré ses progrès, se sent encore éloigné du but et déclare : « Je ne fais encore que vouloir », son guide spirituel peut donc rétorquer : « Là est le point principal, mais non pas simplement dans le sens où l'on dit que commencer c'est expédier la moitié de la tâche entière. Ton œuvre à toi est essentiellement affaire d'âme. Ainsi c'est une grande part de la bonté que de vouloir être bon. Et sais-tu qui j'appelle bon ? Celui qui l'est d'une manière parfaite, absolue (...) Je vois que tu seras celui-là, si tu persévères et redoubles d'efforts (...) » (6).

(1) *Ben.*, V, 2, 3 : (...) *vult reddere et toto in hoc intentus est animo.*

(2) *Ep.* 71, 35-36 : *Imperfecta (...) sublabentur (...) nisi ire et niti perseveraverint ; si quicquam ex studio et fideli intentione laxaverint, retro eundum est (...)* *Sed magna pars est profectus velle proficere. Huius rei conscius mihi sum : volo et mente tota volo.* La liaison entre l'idée de tension et celle de volonté apparaît aussi dans l'*Ep.* 78, 15 (cf. plus bas, p. 178).

(3) Cf. C. MARCHESI, *Seneca*, 3^e éd., p. 381 : « Nella dottrina di Seneca il problema morale è un problema di forza. »

(4) *Ep.* 78, 4. Cf. *Phaedra*, 249 : *Pars sanitatis velle sanari fuit.* On trouve un mot semblable chez SAINT AUGUSTIN, *Enar. in Psal.*, 102, 6 : *Sanabit te (scil. Deus) ; opus est ut sanari velis.*

(5) *Ep.* 52, 3 : *Et hoc multum est, velle servari.*

(6) *Ep.* 34, 3 : *Itaque pars bonitatis est velle fieri bonum.*

Comme le montre bien le commentaire accompagnant les encouragements dispensés à Lucilius, la volonté ne se réduit pas ici à l'élan initial vers le bien : elle fait corps avec la force intérieure permettant à cet élan de se soutenir.

Considérant d'autre part les détracteurs de l'idéal stoïcien, qui se jugent incapables de parvenir à un but si élevé et en tirent la conclusion qu'il dépasse les forces humaines, Sénèque leur reproche non pas leur prétendue impuissance, mais leur manque de volonté et d'audace, qui a pour effet d'augmenter les difficultés de la tâche au point de les rendre insurmontables : « Ils peuvent au même titre que d'autres, mais ils ne veulent pas (...) Ce n'est pas la difficulté qui entraîne le manque d'audace, mais le manque d'audace qui fait la difficulté » (1).

3. LA PERFECTION MORALE COMME IMMUTABILITÉ DU VOULOIR

Parvenue au terme de son progrès, l'âme ne connaît plus aucune défaillance et manifeste une force toujours égale à elle-même (2). C'est alors que par sa spontanéité propre et sans subir aucune contrainte extérieure elle réalise son bien suprême, la vertu parfaite (3). Ce souverain bien est un accord intérieur total et permanent, qui garantit la continuité et l'harmonie de toute la vie (4). Nulle dissonance entre l'action et la parole, nulle inconséquence dans la conduite (5). L'homme parfaitement vertueux a compris l'importance de ne « jouer qu'un seul personnage » (6) : il est « toujours le même et égal à lui-même dans tous ses actes » (7).

Dans l'idée de cette unité intérieure, de cette concordance parfaite de l'être avec lui-même revit manifestement la conception stoïcienne du *télos*, dont Zénon avait donné une définition

(1) Ep. 104, 26 : *Non quia difficilia sunt, non audemus, sed quia non audemus, difficilia sunt.* Cf. aussi Ep. 21, 1 : *Vides ubi sit posita felicitas, sed ad illam pervenire non audes.*

(2) Ep. 76, 20 : (...) *virtus, quae non ex impetu nec subito, sed aequaliter valet, cui perpetuum robur est.*

(3) Ep. 66, 16 : *Omne honestum voluntarium est.* Cf. CICÉRON. *Off.*, I, 9, 28 : *Nam hoc ipsum ita iustum est, quod recte fit, si est voluntarium.*

(4) Ep. 59, 14 : *Si per dies noctesque par et aequalis animi tenor erecti et placentis sibi est, pervenisti ad humani boni summam.* Ep. 74, 30 : *Virtus enim convenientia constat.*

(5) Ep. 20, 2 : (...) *ne orationi vita dissentiat aut ipsa inter se vita.* Ep. 120, 11 : *omnium inter se actionum concordia.*

(6) Ep. 120, 22 : *Magnam rem puta unum hominem agere.*

(7) Ep. 120, 10 : (...) *idem (...) semper et in omni actu par sibi.*

célèbre, sans cesse reprise et développée dans son école : « Vivre en accord » (1). Comme le montre le terme *homologoumenôs* employé par Zénon et le commentaire accompagnant sa formule : « C'est-à-dire selon une raison une et consonante » (2), cette unité intérieure était pour lui une *homologie*, un accord de la raison ou *logos* avec elle-même.

Mais, chez Sénèque, l'unité intérieure à laquelle nous devons aspirer se présente souvent comme un accord du vouloir avec lui-même. « Abandonnant les anciennes définitions de la sagesse, déclare-t-il, je puis me borner à dire ceci : Qu'est-ce que la sagesse ? — Toujours vouloir la même chose et ne pas vouloir la même chose » (3). Ainsi ce n'est pas par négligence ou ignorance que notre auteur s'écarte de la formule de Zénon. Il est conscient d'apporter une modification à la conception stoïcienne du souverain bien en le définissant comme un accord du vouloir avec lui-même.

S'il a jugé bon de transformer ainsi une formule à laquelle toute son école était demeurée attachée, c'est vraisemblablement parce qu'il a fait l'expérience, en lui et autour de lui, du déchirement intérieur que l'homme a tant de peine à surmonter, et que ce déchirement lui est apparu comme la marque d'une volonté divisée plutôt que d'une raison en désaccord avec elle-même : « Les hommes ne savent ce qu'ils veulent, sinon au moment où ils le veulent : vouloir ou ne pas vouloir n'est chose arrêtée de façon absolue pour personne » (4). Mais s'ils parvenaient au souverain bien, leur volonté s'y fixerait une fois pour toutes et connaîtrait la paix (5). Tout progrès en sagesse doit donc se marquer par une stabilisation du vouloir : « Chaque fois que tu veux éprouver si tu as quelque peu progressé, examine si

(1) Cf. plus haut, p. 67.

(2) Cf. *Ep.* 31, 8 : *aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi.*

(3) *Ep.* 20, 5 : *Quid est sapientia ? semper idem velle atque idem nolle.* Dans l'*Ep.* 109, 16, SÉNÈQUE emploie la formule *idem velle atque idem nolle* pour définir l'accord parfait caractérisant l'amitié entre les sages. Dans la perspective stoïcienne, les rapports du sage avec les autres sages sont en effet analogues au rapport du sage avec lui-même, l'unité entre les sages est à l'image de l'unité intérieure du sage. Depuis longtemps déjà les Romains avaient défini l'amitié par un accord des volontés. C'est ainsi que SALLUSTE prête à Catilina l'affirmation *idem velle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est* (*Cat.*, 20, 4) et que CICÉRON caractérise l'amitié comme une *voluntatum, studiorum, sententiarum summa consensio* (*Amic.*, 4, 15). Cf. aussi *Pro Plancio*, 2, 5.

(4) *Ep.* 20, 6 : *In totum nulli velle aut nolle decretum est. Cf. aussi Ep.* 52, 1 : *Nihil libere volumus, nihil absolute, nihil semper. Ep.* 95, 2 : *Multa videri volumus velle, sed nolumus (...)* *Saepe aliud volumus, aliud optamus (...)*

(5) *Ep.* 74, 11 : (...) *non pervenimus ad illud bonum inmensum et insuperabile, ubi necesse est resistat voluntas nostra (...)*

tu veux aujourd'hui les mêmes choses qu'hier : tout changement dans la volonté dénote une âme à la dérive » (1).

Mais une volonté véritable n'implique-t-elle pas le pouvoir de rompre sans cesse avec le passé et de se donner à tout instant un nouveau but ? Une inclination immuable, visant toujours la même fin, est-elle encore une volonté ? Cette question est posée d'une façon curieuse dans le *De Beneficiis* : peut-on dire que le soleil et la lune *veulent* nous être utiles, du moment qu'ils ne peuvent pas ne pas le vouloir et qu'il leur est impossible de suspendre leur mouvement ? La réponse de Sénèque mérite d'être citée :

« On ne veut pas moins, pour être dans l'impossibilité de ne pas vouloir. Par Hercule, c'est la meilleure preuve d'une ferme volonté que de ne pouvoir même pas changer. L'homme de bien ne peut pas ne pas faire ce qu'il fait, car il ne sera plus l'homme de bien s'il ne le fait (...) Au surplus, il y a bien de la différence à dire : « Il ne peut pas ne pas le faire », parce qu'il y est forcé, et « il ne peut pas ne pas le vouloir ». En effet, s'il y a pour lui nécessité d'agir, ce n'est pas à lui que je suis redevable du bienfait, mais à celui qui le contraint ; mais s'il y a pour lui nécessité de vouloir, parce qu'il n'a rien de mieux à vouloir, c'est lui-même qui se contraint, et ce dont je ne lui serai pas redevable en tant qu'il est contraint, je le lui dois en tant qu'il exerce cette contrainte (...) Qui est assez fou pour refuser le nom de volonté à celle qui ne risque pas de cesser ni de se tourner vers l'objet opposé, alors qu'au contraire on devrait juger que personne n'a autant de volonté que celui dont la volonté est si constante qu'elle est éternelle ! S'il veut aussi, celui qui peut à l'instant ne pas vouloir, ne considérera-t-on pas qu'il veut, celui que sa nature soustrait à tout risque de ne pas vouloir » (2) ?

Sous sa forme la plus élevée, la volonté se confond donc avec l'immutabilité d'une nature divine réalisant une norme éternelle. Norme volontaire, parce qu'elle ne s'impose pas du dehors à l'agent, mais n'est autre que la loi immanente qu'il se donne. L'adhésion inébranlable à cette loi marque la perfection du vouloir, la volonté qui s'écarte de cette loi ne fait pas preuve de force, mais trahit sa faiblesse. Loin de signifier l'affranchissement d'une contrainte, l'écart dénote l'incapacité de demeurer fermement attaché au bien.

(1) *Ep.* 35, 4 : *Mutatio voluntatis indicat animum natare (...)*

(2) *Ben.*, VI, 21 : (...) *nemo aequè videri debeat velle, quam cuius voluntas usque eo certa est, ut aeterna sit.*

« Leur éternelle volonté leur tient lieu de loi », dit Sénèque des dieux : « S'arrêter et se ranger à un parti contraire leur est impossible, mais pour la seule raison que leur propre force les maintient dans la même résolution. Ce n'est point par faiblesse qu'ils y persistent, mais parce qu'il ne leur plaît pas de quitter la voie la meilleure et qu'une telle marche est conforme à leur dessein » (1).

Ce qui fait en définitive la supériorité d'une volonté immuable sur une volonté changeante, c'est qu'une telle volonté ne peut se proposer que le bien. Seul en effet le bien peut combler pleinement et définitivement les aspirations de notre volonté, et si la définition du *télos* « vouloir toujours les mêmes choses » ne comporte pas la réserve « à condition que le vouloir soit droit », c'est que « la même chose ne peut toujours plaire que si elle est moralement droite » (2).

L'immutabilité est également la marque du vrai (3), et ailleurs Sénèque fonde l'immutabilité de la volonté sur son attachement au vrai : « Si tu veux toujours vouloir les mêmes choses, il te faut vouloir le vrai » (4).

En fait cette affirmation a exactement le même sens que la précédente, car aux yeux de Sénèque le bien n'est pas distinct du vrai : à la question « Qu'est-ce que le bien ? », il lui arrive même de répondre « la science » (5).

Conformément à cette thèse, Sénèque subordonne souvent le vouloir au savoir, prolongeant ainsi la tradition intellectualiste de l'ancien stoïcisme. On se contentera de relever ici quelques expressions particulièrement frappantes de cette conception, qui se manifeste aussi bien dans l'exposé doctrinal des principes fondamentaux de l'éthique que dans l'examen de certains problèmes particuliers.

Selon la *Lettre* 110, 7-8, la vie humaine ressemble à une course dans les ténèbres, car nous ne voyons ni ce qui nous est nuisible ni ce qui nous est profitable, et nous sommes entraînés par un élan désordonné vers des biens illusoire. « Mais si nous le voulions, la lumière pourrait naître. » Il suffit pour cela d'acquérir la « science des choses divines et humaines » et de s'en pénétrer (6).

(1) *Ben.*, VI, 23, 1-2 : *Sua illis in legem aeterna voluntas est.*

(2) *Ep.* 20, 5 ; cf. *Ep.* 76, 19 : (...) *virtus (...) sola permanet tenoris sui.*

(3) *Ep.* 120, 19 : *Vero tenor permanet, falsa non durat.*

(4) *Ep.* 95, 58 : *Si vis eadem semper velle, vera oportet velis.*

(5) *Ep.* 31, 6. Dans l'*Ep.* 66, 6, l'énumération des caractères du bien mentionne en premier lieu une « Âme contemplant le vrai ».

(6) *Ep.* 110, 8 : *Sed lucescere, si velimus, potest.* La définition traditionnelle de la sagesse comme « science des choses divines et humaines » se retrouve p. ex. dans l'*Ep.* 89, 5.

D'après l'exposé plus technique de la *Lettre* 95, 57-58, la volonté droite qui préside à l'action droite dérive elle-même d'une disposition droite de l'âme. Cette disposition est un *habitus* durable fondé sur la connaissance du vrai. La connaissance solide des principes fondamentaux de la philosophie (*decreta*) est indispensable, car leur vérité dispose l'âme à déployer une volonté droite, condition nécessaire de l'action droite (1).

Dans une discussion sur la façon correcte de témoigner sa reconnaissance, Sénèque défend l'idée qu'il n'est pas donné à tout le monde de « savoir être reconnaissant ». Même s'il est de bonne volonté, un ignorant risque de ne pas s'acquitter correctement de sa dette (2). De même un don procédant d'une impulsion irréfléchie ne saurait nous valoir des droits à la reconnaissance de la personne que nous croyons avoir obligée : pour que ce don ait la valeur d'un bienfait, il doit se fonder sur un jugement ; à elle seule la volonté droite ne suffit pas à lui conférer ce caractère (3). Bien plus, Sénèque condamne sévèrement une bonne intention qui ne s'accompagne pas d'une connaissance vraie : selon lui, nos proches, en dépit de leurs bonnes intentions, appellent parfois le malheur sur nos têtes, lorsqu'ils veulent que nous jouissions de biens dont ils ne perçoivent pas le caractère illusoire (4).

4. LA SOUVERAINETÉ DU VOULOIR

En dépit de l'intellectualisme que nous venons de souligner, Sénèque a le sentiment que le vouloir ne peut être totalement réduit au savoir. « Ce qui manquerait à l'insensé, c'est le savoir plutôt que le vouloir : vouloir ne s'apprend pas », déclare-t-il dans le texte où il défend l'idée que seul le sage sait pratiquer la reconnaissance (5).

Ailleurs il affirme que la conscience ne pénètre jamais jusqu'aux racines du vouloir : « On ne me citera personne qui sache comment il a commencé à vouloir ce qu'il veut : il n'y

(1) *Ep.* 95, 57 : *Actio recta non erit, nisi recta fuerit voluntas : ab hac enim est actio. Rursus voluntas non erit recta, nisi habitus animi rectus fuerit : ab hoc enim est voluntas. Habitus porro animi non erit in optimo (...) nisi res ad verum redegerit.* Cf. aussi *Ep.* 71, 32 : *Quid erit haec virtus ? iudicium verum et inmotum : ab hoc enim impetus venient mentis (...)*

(2) *Ep.* 81, 8.

(3) *Ben.*, I, 15 ; IV, 10, 2-3.

(4) *Ep.* 31, 2 : *Bono animo mala precantur.*

(5) *Ep.* 81, 13 : *Scientia illi potius quam voluntas desit : velle non discitur.*

a pas été conduit par la réflexion, mais poussé par un brusque élan » (1).

Ici l'irréductibilité du vouloir au savoir est ressentie comme une déficience, car elle entraîne une opacité de l'action, qu'il importe de dissiper en s'attachant à la raison, seule capable de maîtriser les impulsions irréflechies. Mais on est aussi en droit de penser que, dans la mesure où la volonté ne peut être assujettie à la connaissance, elle jouit d'une véritable souveraineté. Le sentiment de l'irréductibilité du vouloir au savoir pourrait donc également être le ressort profond de l'exaltation de la volonté qui se fait parfois jour chez Sénèque et dont nous allons maintenant recueillir les témoignages les plus frappants.

Arrêtons-nous tout d'abord à l'affirmation, fréquente chez notre auteur, que le sage est supérieur à Dieu. Cette thèse repose sur l'idée que Dieu n'a aucun mérite à être parfait, car il ne peut pas ne pas l'être, la perfection étant inscrite dans sa nature. Au contraire, l'homme n'est pas naturellement parfait, mais le devient par l'effort : « Le bien de Dieu, c'est la nature qui le réalise ; celui de l'homme, c'est l'effort » (2).

Cet effort, ce n'est pas une grâce particulière qui permettrait au sage de l'accomplir, mais uniquement sa volonté. Si, par exemple, le sage méprise les biens que recherchent les hommes, ce n'est pas, comme Jupiter, parce qu'il ne peut user de tels biens, mais parce qu'il ne le veut pas. Le caractère volontaire de ce détachement constitue pour le sage un motif supplémentaire d'être fier de lui (3).

Une telle conception s'écarte manifestement de l'idée, signalée précédemment, que la plus haute forme de volonté est celle d'un être qui, tel Dieu, ne peut pas ne pas vouloir ce qu'il veut. Elle conduit au contraire à admettre la supériorité d'un être totalement libre de vouloir ou de ne pas vouloir, bien plus elle affirme la prééminence morale d'un être faillible, qui fait le bien parce qu'il le veut, sur un être infaillible, que sa nature

(1) Ep. 37, 5 : *Neminem mihi dabis, qui sciat, quomodo quod vult, coeperit velle : non consilio adductus illo, sed impetu impactus est*. On pourra rapprocher ces lignes d'un passage de l'Ep. 121, 13, où Sénèque déclare que nous connaissons l'existence de la tendance (*conatus*) en nous, mais que nous ne savons ni ce qu'elle est, ni d'où elle vient.

(2) Ep. 124, 14 : *Ex his ergo unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis*.

(3) Ep. 73, 14 : *Sapiens (...) hoc se magis suspicit, quod Iuppiter uti illis non potest, sapiens non vult*. Cf. Ep. 53, 11 : *Est aliquid, quo sapiens antecedit deum : ille naturae beneficio non timet, suo sapiens*. *Provid.*, 6, 6 : *Hoc est, quo deum anteceditis : ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam*.

dispense de vouloir le bien parce qu'il le fait nécessairement.

Ce n'est pas seulement sur l'infailibilité de Dieu que la volonté du sage l'emporte, mais aussi sur l'innocence de l'humanité primitive. Retraçant, dans la *Lettre* 90, l'histoire de l'humanité depuis l'âge d'or, Sénèque évoque l'ère bienheureuse où, sans être des sages, les hommes « fraîchement sortis de la main des dieux » se conduisaient comme des sages. Leur innocence naturelle leur tenait lieu de sagesse, mais cette innocence n'a pas duré, et maintenant c'est par la philosophie que l'homme parvient à retrouver un substitut de la perfection qu'il a perdue. A défaut de la nature, qui ne lui donne pas la vertu, c'est la philosophie, véritable art de vivre, qui peut aujourd'hui le rendre bon. Est-ce à dire qu'il faille regretter ces temps révolus où l'homme était naturellement innocent ? — Toute cette évocation de l'âge d'or le laisse supposer. Mais, dans les dernières lignes, un revirement s'opère : l'innocence des premiers hommes n'était qu'ignorance, « or c'est tout autre chose de ne pas vouloir ou de ne pas savoir faire le mal » (1). Seul celui qui *veut* faire le bien s'élève vraiment à la vertu, et pour cela il faut une âme formée par l'éducation et l'exercice : « La nature en effet ne donne pas la vertu. C'est un art que de devenir homme de bien (...). Dans le meilleur naturel du monde, avant qu'on ne le façonne, il y a l'étoffe de la vertu, mais pas la vertu. » Ces mots ne laissent aucun doute sur l'état que Sénèque juge le plus digne de l'homme : non pas l'innocence native, mais la vertu fondée sur l'effort volontaire.

Si maintenant, abandonnant l'évocation de l'âge d'or, on se tourne vers l'humanité actuelle, on pourra distinguer des natures heureuses qui parviennent facilement à la sagesse en vertu d'une prédisposition innée et des natures plus rétives, qui ne s'y élèvent qu'au prix d'efforts laborieux. Sénèque, qui a conscience d'être lui-même de ces dernières, juge que leur mérite est plus grand : « Celui-là est plus heureux qui n'a jamais eu de difficultés avec lui-même, mais celui-ci a mieux mérité de soi qui a vaincu la malignité de sa nature et ne s'est pas porté vers la sagesse, mais s'y est hissé » (2).

L'exaltation du vouloir peut aller jusqu'à l'affirmation de sa souveraineté totale : à en croire de nombreux passages de Sénèque, la volonté surmonte tous les obstacles, triomphe de toutes les épreuves.

(1) *Ep.* 90, 44-46 : (...) *multum autem interest, utrum peccare aliquis nolit an nesciat.*

(2) *Ep.* 52, 6 : (...) *hunc quidem melius de se meruisse, qui malignitatem naturae suae vicit et ad sapientiam se non perduxit, sed extraxit.*

Les affaires ne sont pas un obstacle à l'étude, car l'esprit peut en toute circonstance prendre possession de lui-même et se ménager une retraite, s'il le veut (1). L'éloignement n'est pas davantage un obstacle à l'amitié : on peut en pensée jouir de la compagnie de ses amis « autant de fois qu'on le veut, aussi longtemps qu'on le veut » (2).

La nature nous réserve à tous les mêmes épreuves et ne peut prendre de mesures de faveur à l'égard de personne, mais elle-même nous dit : « Quiconque le voudra se rendra ces épreuves faciles » (3). C'est ainsi que la douleur physique sera vaincue et repoussée si l'on « se tend » contre elle, « si l'on tient ferme et veut résister » (4). Cette victoire sur la douleur est présentée ici comme le fruit d'un effort intense et soutenu, car ni Lucilius — le destinataire de ces lignes — ni Sénèque lui-même ne sont encore parvenus à la pleine sagesse. Mais le sage accompli n'a plus d'effort à fournir pour remporter cette victoire : « Il arrêtera ses larmes et ses plaisirs où il voudra » (5). De la volonté militante il s'est élevé à la volonté totalement triomphante. Parfaitement maître de son âme, il s'impose la loi qu'il veut (6).

Plus importante encore l'idée que la volonté est la condition suffisante de la perfection morale. Même les âmes livrées à des vices invétérés peuvent se libérer du mal, déclare Sénèque, « car il n'y a rien dont ne triomphe un labeur opiniâtre, un effort soutenu et attentif » (7). Que cet effort dépende uniquement de notre volonté, c'est ce qu'affirment d'autres passages. Selon l'un de ceux-ci, la décision de travailler à notre amélioration morale constitue un engagement solennel, auquel nous ne pouvons sans déshonneur nous dérober ; mais un tel engagement n'est pas assimilable à une dette d'argent, car nous n'avons nul besoin

(1) Ep. 104, 7. Cf. Ep. 106, 1 : *Vaco et omnes vacant qui volunt.*

(2) Ep. 55, 9. Cf. le fr. XIV, 93 Haase : *Utamur (...) animi velocitate, neminem a nobis amicum abesse patiamur, in animum subinde nostrum reverlantur.* En sens opposé, l'Ep. 35, 3 souligne le caractère fugitif de la joie que nous procure le souvenir de nos amis absents.

(3) Ep. 91, 18 : (...) *quisquis volet, sibi ipse illa reddet faciliora.*

(4) Ep. 78, 15 : (...) *vincet, si se contra dolorem suum intenderit (...)* *Istud quod premit (...), si contra steteris et obniti volueris, repelletur.* Cf. aussi CICÉRON, *Tusc.*, II, 23, 54 : (...) *animus intentione sua depellit pressum omnem ponderum, remissione autem sic urgetur, ut se nequeat extollere.*

(5) Ep. 116, 4 : (...) *et lacrimas suas et voluptates ubi volet sistet.*

(6) Ben., II, 18, 4 : (...) *animum in potestate habent (scil. sapientes), et legem sibi, quam volunt, dicunt, quam dixerunt, servant.*

(7) Ep. 50, 6 : *Nihil est, quod non expugnet pertinax opera et intenta ac diligens cura.* Cf. *De Ira*, III, 42, 1-2 : (...) *iram (...) removeamus (...)* *Poterimus autem, adnitamur modo.*

des faveurs de la fortune pour nous en acquitter : pour payer son dû, il suffit d'en avoir la volonté (1).

Certes tous les stoïciens s'accordent à proclamer que l'âme humaine peut se soustraire totalement aux caprices de la fortune et réaliser pleinement la vertu, quelles que soient les circonstances. Mais Sénèque est le seul qui fonde aussi nettement cet accomplissement sur la volonté. Comme l'écrit P. Boyancé, chez lui « l'effort de la volonté (...) tend à se substituer à l'intention droite de l'ancien stoïcisme » (2).

On s'en rend bien compte en lisant la *Lettre* 80, où notre auteur oppose le corps, qui a besoin d'apports extérieurs pour se maintenir vigoureux, à l'âme, qui « trouve en elle-même les éléments de sa croissance, se nourrit elle-même, s'exerce elle-même ». Cette activité tout intérieure par laquelle l'âme engendre en elle-même la vertu est l'œuvre de la seule volonté : « Tu arriveras à la vertu sans apprêts, sans dépense. Tout ce qui peut te rendre bon, tu l'as avec toi. Que te faut-il pour être bon ? — Vouloir » (3). Une autre expression de cette opposition entre l'intériorité et l'extériorité se rencontre dans la *Lettre* 115, où la vertu est assimilée à une divinité secourable qui n'exige de ses adorateurs aucune offrande matérielle, mais une volonté pure : « Elle nous assistera et nous affranchira si nous voulons l'honorer. L'honneur qui lui est dû (...), c'est une volonté pieuse et droite » (4).

Si l'homme de bien est heureux, comme le proclament tous les stoïciens, la volonté, qui suffit à nous rendre bons, sera aussi la condition du bonheur. Pour conduire ses élèves au bonheur, le maître doit commencer par leur inculquer un attachement religieux à la vertu, et cet attachement mobilise leur volonté : « Qu'ils aiment la vertu, qu'ils veuillent vivre avec elle, qu'ils ne le veuillent pas sans elle » (5). Ailleurs Sénèque loue un des auteurs qu'il admire, le philosophe Q. Sextius, d'avoir exalté la vie heureuse sans la mettre hors des prises de notre volonté : grâce à un tel enseignement, « on saura qu'elle trône haut, mais demeure accessible à qui le veut » (6).

(1) *Ep.* 36, 5 : *Ille quod debet, sola potest voluntate persolvi*. L'idée que nos progrès vers le bien constituent un engagement solennel revient dans l'*Ep.* 19, 1.

(2) P. BOYANCÉ, Le stoïcisme à Rome, *Actes du VII^e Congrès de l'Ass. G.-Budé*, p. 254.

(3) *Ep.* 80, 4 : *Quid tibi opus est, ut sis bonus ? Velle*.

(4) *Ep.* 115, 5-6 : *Colitur (...) pia et recta voluntate (...) Si (...) aciem animi liberare impedimentis voluerimus, poterimus perspicere virtutem (...)*

(5) *Ep.* 95, 35 : (...) *hanc ament, cum hac vivere velint, sine hac nolint*.

(6) *Ep.* 64, 5 : *Scies esse illam in excelso, sed volenti penetrabilem*.

5. LA BONNE VOLONTÉ

Le rôle de la volonté dans la réalisation du bien est souligné par l'expression *bona voluntas*, qui apparaît souvent chez Sénèque, mais dont le sens est mal fixé.

La *bona voluntas* peut être simplement la bonne intention, inférieure à la sagesse proprement dite et manquant d'efficacité. Elle se rencontre chez les hommes qui, tout en progressant vers la sagesse, sont encore exposés aux rechutes (1). Lorsqu'il reprend la stricte distinction entre le sage et l'insensé, Sénèque admet que cette bonne intention peut se rencontrer chez l'insensé qui, par inertie ou ignorance, ne fait pas son devoir (2). L'éducation morale doit s'efforcer de la rendre utile (3), et, à force de persévérance, cette *bona voluntas* peut se transformer en *bona mens*, en perfection spirituelle et sagesse (4).

Mais l'expression *bona voluntas* peut aussi revêtir une signification positive et désigner un principe de conduite supérieur au simple sentiment et méritant d'être loué pour lui-même. C'est ainsi que Sénèque oppose le respect des interdits moraux procédant de la honte de mal faire à celui, plus rare, qui se fonde sur la volonté bonne (5). Ce principe de conduite est une disposition intérieure dont la présence n'est pas suffisamment attestée par de simples marques extérieures : ce n'est pas parce que l'on est vêtu de haillons et que l'on dort sur un grabat qu'on est animé d'un mépris des richesses procédant d'une volonté bonne (6).

Sous cette forme, la volonté bonne est la condition suffisante de l'action bonne. Bien plus, convaincu avec la tradition stoïcienne que la simple disposition intérieure constitue à elle seule le bien ou le mal, Sénèque estime que « dans la mesure

(1) Ep. 72, 9 : *Habet aliquis bonam voluntatem, habet profectum, sed cui multum desit a summo.*

(2) Ep. 81, 8 : (...) ille (...) stultus, etiam si bonae voluntatis est (...)

(3) Ben., V, 25, 6 : *Inest interim animis voluntas bona, sed torpet (...); hanc utilem facere debemus.*

(4) Cf. plus haut, p. 169.

(5) Ep. 83, 19 : *Plures enim pudore peccandi quam bona voluntate prohibitis abstinent.* L'opposition *pudor-voluntas* se retrouve dans *Tranq. an.*, 2, 5 et dans *Phèdre*, 140-141 :

*Honestia primum est velle nec labi via;
Pudor est secundus nosse peccandi modum.*

(6) Ep. 20, 11 : (...) leve argumentum est bonae voluntatis grabatus aut pannus.

où l'on a voulu, on a agi » (1). Cela revient à identifier la volonté bonne à la vertu.

Cette identification ne demeure pas implicite, mais apparaît au grand jour en plusieurs passages. C'est ainsi que Sénèque affirme que « la vertu et la volonté bonne préservent tous les hommes d'être vaincus » (2), établissant entre les deux termes un rapport de pure synonymie. Ailleurs, dans un développement destiné à montrer, contre les épicuriens, que la vertu ne saurait se confondre avec le plaisir, il soutient que le plaisir ne doit pas être le guide, mais simplement le compagnon de la « volonté droite et bonne », c'est-à-dire, comme le montre le contexte, de la vertu (3).

La volonté bonne comble alors totalement les aspirations de l'âme. Principe du mouvement vers le bien, elle en est aussi le terme immanent : en elle l'âme trouve le bien que rien ne peut surpasser.

C'est ce que Sénèque affirme en fondant sur la volonté bonne la bonne conscience, dont la seule présence donne à l'âme la paix et le bonheur en toute circonstance (4). Dût la volonté bonne passer inaperçue, ou même être condamnée par l'interprétation maligne de la foule, l'âme goûte immédiatement son premier fruit, la bonne conscience (5).

Mis à la torture, l'homme dont la volonté est bonne a la certitude d'avoir « ce qu'il a voulu, ce qu'il a cherché ». Il ne s'écriera jamais : « A quoi me sert à présent ma volonté bonne ? » : « Elle lui sert sur le chevalet de torture, elle lui sert sur le bûcher (...) Son cœur, comblé par sa bonne conscience, peut bien répandre goutte à goutte tout son sang, il aimera les flammes qui feront briller sa loyauté » (6).

En portant un accent nouveau sur la volonté, Sénèque renouvelle ainsi le vieux paradoxe affirmant que le sage reste heureux

(1) *Ben.*, II, 31, 1 : *Nam cum omnia ad animum referamus, fecit quisque, quantum voluit.*

(2) *Ben.*, V, 3, 2 : (...) *virtus ac bona voluntas omnibus praestant, ne umquam vincantur, quoniam quidem etiam inter superantia animus invictus est.*

(3) *Vit. beat.*, 8, 1 : *Ideoque praeceperunt veteres optimam sequi vitam, non iucundissimam, ut rectae ac bonae voluntatis non dux sed comes sit voluptas.*

(4) On peut aussi dire, avec R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto...*, p. 537, que la bonne conscience est le meilleur soutien de la bonne volonté.

(5) *Ben.*, II, 33, 3 : *Sic beneficii fructus primus ille est conscientiae.* IV, 11, 3 : *Interim nos iuvat sterilis beneficii conscientia.* IV, 12, 4 : *Nam cum interrogaveris, quid reddat (scil. beneficium), respondebo : bonam conscientiam.* (Comme on va le voir longuement, le *beneficium* est tout entier constitué par la *bona voluntas*.) Cf. aussi *Ep.* 81, 20 et *Vit. beat.*, 20, 4.

(6) *Ben.*, IV, 21, 6. Cf. CICÉRON, *Ad fam.*, VI, 4, 2 : (...) *conscientiam rectae voluntatis maximam consolationem esse rerum incommodarum (...)*

au milieu des pires supplices : le sage dont aucune souffrance ne peut diminuer le bonheur est maintenant l'homme de bonne volonté, fort de sa bonne conscience.



A l'opposé de la volonté qui tend au bien et peut même le constituer, il existe, selon Sénèque, une volonté qui, non seulement ne veut pas le bien, mais tend au mal et s'y complait : « Sais-tu pourquoi nous ne pouvons pas cela ? — Parce que nous pensons que nous ne le pouvons pas. — Mais non, c'est d'autre chose qu'il s'agit : nous aimons nos vices (1), nous en sommes les avocats et nous préférons les excuser plutôt que de les expulser. La nature a donné à l'homme suffisamment de force, si seulement nous en tirions parti, si nous rassemblions nos énergies et les mobilisions tout entières pour notre profit, ou du moins ne les retournions pas contre nous. *Nous ne voulons pas*, voilà la vraie raison ; *nous ne pouvons pas* n'est qu'un prétexte » (2). On ne peut manquer d'être frappé par le rejet de l'explication intellectualiste ramenant la prétendue impuissance de l'homme à une fausse appréciation de ses propres pouvoirs, au profit d'une explication volontariste incriminant la mauvaise orientation d'une volonté qui s'attache au mal et s'oppose à l'intérêt véritable de l'individu.

Dans un développement consacré à la corruption du style, Sénèque évoque le cas de certains écrivains qui, tel Mécène, « donnent dans le faux non par négligence, mais le sachant et le voulant » (3). Qu'on ne cherche pas à minimiser la gravité de ce défaut en alléguant qu'il ne s'agit que d'un travers littéraire : la racine du mal réside dans la profonde corruption de l'âme.

Une autre lettre oppose la sagesse, considérée comme l'art de vivre, à tous les autres arts, qui se réduisent à des savoir-faire techniques. La différence majeure entre ces deux domaines est la suivante : dans toutes les activités de caractère technique

(1) Cf. *De Ira*, II, 10, 1 : (...) *nec tantum necessitas errandi, sed errorum amor* (...)

(2) *Ep.* 116, 8 : *Nolle in causa est, non posse praetenditur*. Cf. aussi *De Ira*, II, 13, 1 : « On a tort de dire qu'on ne peut extirper la colère. Les maux dont nous souffrons sont guérissables et, nous ayant faits pour le bien, la nature nous aide, si nous voulons nous amender. »

(3) *Ep.* 114, 21 : (...) *non casu errant sed scientes volentesque. Hoc a magno animi malo oritur*.

une erreur commise sciemment et volontairement est plus excusable qu'une bévue accidentelle, car elle suppose que son auteur possède vraiment le savoir : c'est ainsi qu'un grammairien n'aura pas à rougir d'un solécisme volontaire. « Au contraire, dans l'art de vivre il y a plus de honte à faillir volontairement » (1).

Il est intéressant de rapprocher ce texte de l'*Hippias mineur* de Platon. Dans ce dialogue, Socrate aboutit au paradoxe qu'il vaut mieux faire le mal volontairement que par ignorance, car la faute volontaire suppose chez son auteur la connaissance du bien. Au cours de la discussion, Socrate allègue aussi qu'en tout savoir-faire technique l'erreur volontaire ne peut être commise que par le véritable connaisseur, par l'homme vraiment capable, autrement dit « le meilleur ». Il doit en être de même dans la pratique du bien, aussi Socrate ne peut-il échapper à la conclusion que « celui qui pêche volontairement (...) ne peut être que l'homme de bien » (2). Mais cette conclusion comporte la réserve « si un tel homme existe vraiment », et l'on sait que Socrate et Platon refusent précisément d'admettre l'existence d'un tel homme, ce qui rend caduque la conclusion de l'*Hippias mineur*. Pour Sénèque, au contraire, un tel homme, un méchant qui fait le mal volontairement, existe bel et bien. Dès lors, sous peine d'être acculé à la conclusion de l'*Hippias mineur*, on doit distinguer le cas où il vaut mieux se tromper volontairement et le cas où c'est au contraire une faute inexcusable.

Cette volonté qui tend au mal suffit à rendre l'homme mauvais, même s'il n'a commis aucun délit. C'est ainsi que la « volonté de détrousser et de tuer » suffit à faire le brigand. S'il faut le crime pour manifester la dépravation morale, celle-ci est déjà dans l'âme antérieurement (3) : qu'il apparaisse au-dehors ou non, le mal est en nous (4).

(1) *Ep.* 95, 8-9 : *At in hac arte vivendi turpior volentium culpa est*. Sur la distinction entre la faute volontaire et l'erreur, cf. A. de Bovis, *op. cit.*, pp. 82-85 ; R. MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 541-547. Pour ce dernier, cette distinction se ramène à une distinction de points de vue : comme juge de soi-même, le coupable doit considérer son acte comme une faute dont sa volonté est responsable ; mais, comme juges d'autrui, nous devons nous prononcer avec bienveillance et admettre que la mauvaise action n'est qu'une erreur.

(2) PLATON, *Hippias mineur*, 376 b.

(3) *Ben.*, V, 14, 2. *Const. sap.*, 7, 4 : *Omnia scelera etiam ante effectum operis, quantum culpa est, perfecta sunt*. D'après le *De Ira* (II, 30, 1 ; III, 12, 2), la volonté du coupable doit entrer en ligne de compte, lorsqu'il s'agit d'apprécier la gravité d'une offense.

(4) *Ep.* 17, 12 : *Non est enim in rebus vitium, sed in ipso animo*. Cf. aussi *De Ira*, II, 28, 1 ; III, 26, 4. *Vit. beat.*, 18, 1. *Ep.* 50, 4 et 7 ; 59, 9 ; 68, 8.

6. LA VOLONTÉ ET LES VERTUS

Sénèque ne se borne pas à affirmer l'identité de la volonté bonne et de la vertu prise dans son extension la plus large. Il ramène aussi d'une manière explicite certaines vertus particulières à une disposition de la volonté. Tel est le cas de la générosité, de la bienfaisance et de la reconnaissance, de la clémence.

La *Lettre* 92, 3, mentionne parmi les conditions de la vie heureuse une « volonté sans malice, dévouée au bien d'autrui, attentive à la raison dont elle ne s'écarte jamais... » (1). Au premier abord le rôle propre de cette volonté demeure mal déterminé, car Sénèque ne précise pas ses rapports avec les autres conditions de la vie heureuse, qui sont d'une part le discernement du vrai (*si veritas tota perspecta est*), d'autre part l'ordre, la mesure et la convenance dans la conduite (*si servatus est in rebus agendis ordo, modus, decor*). Il se contente de dire que ces diverses conditions permettent d'acquérir la grandeur d'âme et la constance du jugement droit, sur lesquelles se fonde la vie heureuse.

Pour jeter quelque lumière sur ce texte assez confus, il faut le rapprocher d'un chapitre du *De Officiis* de Cicéron exposant la division des vertus selon Panétius (2). Quatre vertus y sont mentionnées, qui correspondent aux vertus cardinales déjà reconnues par les anciens stoïciens : le discernement du vrai (*perspicientia veri*) — c'est-à-dire la prudence ou sagesse —, la justice, la grandeur d'âme — qui tient chez Panétius la place traditionnellement occupée par le courage —, la tempérance, caractérisée par l'ordre et la mesure qu'elle fait régner dans notre vie (*iis enim rebus, quae tractantur in vita, modum quemdam et ordinem adhibentes honestatem et decus conservabimus*).

La similitude entre les expressions de Sénèque et celles de Cicéron permet de penser que la *Lettre* 92, 3, s'inspire directement de la division des vertus exposée dans le *De Officiis*. On remarquera, il est vrai, que Sénèque ne mentionne pas la justice. Mais nous savons que Panétius associait à la justice la générosité (*beneficentia, benignitas, liberalitas*), qu'il considérait comme une vertu éminemment conforme à la nature humaine (3).

(1) *Innoxia voluntas ac benigna, intenta rationi nec umquam ab illa recedens.*

(2) CICÉRON, *Off.*, I, 5, 15-17.

(3) ID., *ibid.*, I, 7, 20.

C'est à cette vertu que doit correspondre la *voluntas benigna* mentionnée par Sénèque parmi les conditions de la vie heureuse. Ainsi la volonté qualifiée d'une certaine façon s'identifie chez lui à une vertu reconnue par la tradition.



L'idée que la qualité morale de l'action est déterminée par la volonté qui l'anime revient constamment dans le *De Beneficiis* (1). Ce qui constitue le bienfait, ne cesse de répéter Sénèque, ce n'est pas la chose donnée ni le geste accompli, mais l'intention, la « volonté même de faire le bien » (*ipsa beneficii voluntas*) (2) : « Ce n'est ni l'or ni l'argent ni aucun des présents estimés au plus haut prix qui constituent le bienfait, mais la volonté même du donateur (*ipsa tribuentis voluntas*) » (3).

Ainsi s'établit une distinction fondamentale entre la matière d'un bienfait et le bienfait lui-même (4) : la matière n'est appelée bienfait que par usurpation de titre, sa fonction réelle consiste simplement à permettre le déploiement d'une volonté amicalement disposée (*voluntas amica*) (5). Toute l'essence du bienfait réside donc dans la bienveillance présidant à l'action : « Qu'est-ce donc qu'un bienfait ? — Un acte de bienveillance (*benivola actio*) » (6).

Sénèque multiplie les illustrations de ce thème central. Nous nous contenterons de mentionner ici quelques-unes des plus frappantes.

Reprenant un problème de casuistique posé par Hécaton, il se demande si un esclave peut être le bienfaiteur de son maître. Les services rendus par l'esclave ne sont-ils pas des besognes imposées (*ministeria*) (7), auxquelles celui-ci ne saurait se sous-

(1) SÉNÈQUE utilise dans cette œuvre un traité du stoïcien grec HÉCATON, qui s'inspirait lui-même du *Περὶ Χρημάτων* de CHRYSIPPE.

(2) *Ben.*, I, 7, 1. Cf. *Ep.* 81, 6 : (...) *nec quantum sit, sed a quali profectum voluntate, penditur*. Toutefois le bienfait doit être conforme à la norme rationnelle : *non est autem beneficium, nisi quod ratione datur* (*Ben.*, IV, 20, 2).

(3) *Ben.*, I, 5, 2. Même expression en II, 1, 2. Cf. I, 1, 8 : *dantis voluntas*.

(4) *Ben.*, I, 5, 2. Cf. III, 17, 3 : opposition entre l'*animus* du bienfaiteur et la *res*.

(5) *Ben.*, I, 5, 5. Cf. II, 5, 4.

(6) *Ben.*, I, 6, 1. Le terme grec *charis* met mieux l'accent sur la disposition intérieure que le latin *beneficium*. (Cf. M. POHLENZ, *Kleine Schriften*, I, pp. 442-443.)

(7) *Ben.*, III, 18, 1.

traire ? Dans une certaine mesure il en est bien ainsi, mais il y a des actes que l'esclave n'est pas contraint d'accomplir et qui peuvent constituer la matière d'un véritable acte de bienfaisance : tout service rendu à son maître non par obligation, mais volontairement, est un bienfait (1), témoignant d'une « bienveillance envers le maître » qui élève l'esclave au-dessus de sa condition servile (2). En revanche, d'un animal, d'une plante ou d'un être inanimé nous ne pouvons attendre de bienfait, car c'est sans le vouloir qu'ils nous sont utiles (3).

La volonté du bienfaiteur ne suffit pas à définir le bienfait. Tout acte de bienfaisance véritable établit une relation personnelle entre le bienfaiteur et son obligé, et la volonté de ce dernier demande aussi à être prise en considération, car seule une acceptation volontaire transforme en bienfait le service qui lui a été rendu. Loin d'être passive, cette acceptation est un choix actif, non pas tellement de la matière du bienfait que de la personne dont il émane : « Il faut choisir celui dont on peut accepter le bienfait » (4). On ne saurait recevoir un bienfait malgré soi : « Peu importe le don, s'il ne provient pas de quelqu'un qui le veut, s'il ne s'adresse pas à quelqu'un qui le veut (...) Tu dois m'accorder d'abord la libre disposition de moi-même, ensuite le bienfait » (5). A la volonté qui préside aux bons offices (6) doit donc répondre une volonté d'accueil : la plénitude du bienfait naît de la rencontre de ces deux volontés complémentaires.

Cette volonté d'accueil n'est autre chose que la reconnaissance même : « Accepter de bon cœur un bienfait, c'est le rendre » (7). « Il m'a accordé un bienfait ; je l'ai reçu dans les dispositions précises où il voulait qu'il fût reçu (...) Je suis donc reconnaissant » (8). A l'instar du véritable acte de bienfaisance, la reconnaissance réside donc dans la volonté. Posant comme principe général que « dans la mesure où l'on a voulu quelque chose, on a effectivement agi », Sénèque affirme qu'on « peut être reconnaissant

(1) *Ben.*, III, 21, 2 : *Quidquid est, quod servilis officii formulam excedit, quod non ex imperio, sed ex voluntate praestatur, beneficium est.* (Le mot *formula* est expliqué plus loin, p. 189.)

(2) *Ben.*, III, 22, 1.

(3) *Ben.*, II, 19, 1 ; V, 19, 6 ; VI, 7, 3. Cf. *De Ira*, II, 26, 4.

(4) *Ben.*, II, 18, 5.

(5) *Ben.*, II, 18, 8 - 19, 2 : *Non refert quid sit, quod datur, nisi a volente, nisi volenti datur (...)* Ante des oportet mihi arbitrium mei, deinde beneficium. (Cf. l'adage *Invito beneficium non datur*, *Dig.*, 50, 17, 69.) Mais SÉNÈQUE admet aussi qu'on fait parfois du bien à quelqu'un malgré lui (*Ben.*, V, 20, 1 ; VI, 23, 8 et 24, 2).

(6) *Ben.*, VI, 11, 3 : *Voluntas est, quae (...) ponit officium.*

(7) *Ben.*, II, 30, 2 : (...) qui libenter beneficium accipit, reddidit.

(8) *Ben.*, II, 33, 1.

par le simple fait de le vouloir » (1), « n'eût-on de cette volonté d'autre témoin que soi-même » (2).

Il en résulte que, même si l'on est dans l'impossibilité de rendre la matérialité du bienfait, il n'y a rien de honteux à l'accepter, car on peut toujours être animé de cette volonté de le rendre qui constitue à elle seule la véritable gratitude : « Tu peux donner beaucoup, et moi je ne peux que recevoir ; de ton côté se tient la fortune, du mien la bonne volonté. Je n'en suis pas moins ton égal (...) Nul par conséquent n'est vaincu en bienfaits, puisque la gratitude en chacun s'étend aussi loin que la volonté » (3).

Faire consister toute activité bienfaisante et toute reconnaissance authentique en une pure disposition de la volonté, n'est-ce pas témoigner d'une coupable indifférence à l'égard de la matérialité de l'acte et se donner à bon compte la satisfaction d'avoir bien agi, alors qu'on en est resté au stade de la simple intention inefficace ? Sèneque cherche à écarter cette objection en opposant à la volonté inactive (*otiosa*) la volonté qui s'accompagne d'effort. Seule cette dernière a valeur de reconnaissance véritable :

« Cet homme, dit-on, t'a doublement obligé, par sa volonté et par le don matériel. Tu dois aussi doublement t'acquitter. — On pourrait à bon droit adresser cette objection à celui qui n'a témoigné qu'une volonté oisive. Mais à l'obligé qui veut, qui s'évertue et ne néglige aucun effort, on ne peut tenir ce langage : car il satisfait aux deux exigences autant qu'il est en son pouvoir (...) Une volonté si empressée, si désireuse de rendre, tient lieu de don matériel » (4).

Si l'on satisfait à la volonté par la volonté, on n'est donc pas dispensé de satisfaire à la chose par la chose (5). Et si l'auteur du bienfait s'estime quant à lui suffisamment payé par notre bonne volonté, nous devons chercher avec d'autant plus de zèle les occasions de nous acquitter (6).

(1) *Ben.*, II, 31, 1 : *Nam cum omnia ad animum referamus, fecit quisque, quantum voluit (...) gratus quoque homo esse potest voluntate*. Dans l'*Ep.* 81, 9-10, SÈNÈQUE prétend que l'expression *gratiam referre* (témoigner de la reconnaissance) ne peut désigner un acte accompli sous la contrainte, mais uniquement une action spontanée et volontaire : *Haec vox significat voluntariam relationem*.

(2) *Ben.*, IV, 21, 4. Mais SÈNÈQUE encourage l'obligé à faire éclater au grand jour ses intentions cachées (II, 25, 2).

(3) *Ben.*, V, 4, 1-2 : (...) *tam gratus est quisque, quam voluit*. Cf. V, 2, 3.

(4) *Ben.*, VII, 15, 3-4 : (...) *in locum rei succedit tam propensa voluntas et cupida reddendi*.

(5) *Ben.*, II, 35, 1 : *Voluntati voluntate satisfacimus, rei rem debemus*. Cf. II, 31, 4 : (...) *sufficit animus animo*.

(6) *Ben.*, VII, 16, 4.

Les rapports entre l'homme et la divinité donnent lieu à une application particulière de cette doctrine : comme il est matériellement impossible de rendre aux dieux les bienfaits dont ils nous comblent, l'hommage que nous leur devons consiste en une « volonté droite et pieuse » (1).

La part de la volonté dans l'accomplissement de la bienfaisance est telle que Sénèque va jusqu'à soustraire cette vertu à toute loi qui prétendrait en déterminer à l'avance les modalités : l'auteur d'un bienfait dispose d'une entière liberté d'appréciation et d'un pouvoir de décision absolu (2) ; il est semblable non pas à un juge tenu par un texte écrit, mais à un « arbitre » que rien ne lie et qui peut ainsi donner libre cours à ses sentiments d'humanité sans devoir rendre de compte à personne (3).



La vertu de clémence donne lieu à des remarques semblables (4).

Conformément à la doctrine stoïcienne, Sénèque soutient que le sage ne doit pas pardonner. Pardonner, c'est en effet remettre une peine méritée, c'est donc enfreindre la justice. Toutefois le sage agira exactement comme s'il pardonnait, car il se montrera clément :

« La clémence garde sa liberté de décision. Elle prononce non d'après un texte, mais d'après l'équité et le bien. Il lui est permis d'absoudre et d'évaluer le dommage au taux qu'elle veut. Ce faisant, elle ne croit en aucun cas avoir moins fait que la justice ne l'exige, mais avoir au contraire pris la mesure la plus juste. Pardonner, en revanche, c'est ne pas punir celui que l'on juge digne d'être puni. Le pardon est la remise d'une peine due. Quant à la clémence, voici son premier effet : en acquittant quelqu'un, elle déclare qu'il n'était passible d'aucune

(1) *Ben.*, I, 6, 3. Cf. VII, 15, 4-5.

(2) *Ben.*, VI, 6, 1-2 : *Beneficium nulli legi subiectum est, me arbitro utitur (...)* In beneficio tota potestas mea est, ego iudico. Cf. *Ad Polyb.*, 10, 2 : *Iniquus est qui muneris sui arbitrium danti non relinquit.*

(3) SÉNÈQUE développe cette distinction entre le *iudex* et l'*arbitrator* : (...) *illum* (scil. *iudicem*) *formula includit et certos, quos non excedat, terminos ponit, huius* (scil. *arbitri*) *libera et nullis adstricta vinculis religio et detrahare aliquid potest et adicere et sententiam suam, non prout lex aut iustitia suadet, sed prout humanitas aut misericordia impulit, regere* (*Ben.*, III, 7, 5). Cf. la définition donnée par FESTUS, *De Verb. signif.*, p. 14 Lindsay : *Arbitrator dicitur iudex, quod totius rei habeat arbitrium et facultatem.*

(4) Cf. K. BÜCHNER, *Aufbau und Sinn von Senecas Schrift über die Clementia*.

peine ; elle est plus parfaite que le pardon, elle est plus conforme au bien » (1).

En d'autres termes, la clémence réalise pleinement la justice. Dans cette vertu s'exprime la force du vouloir, alors que le pardon trahit la faiblesse d'une passion comme la pitié.

En prônant la clémence, Sénèque confère à la volonté un rôle décisif dans la détermination du bien. Ce rôle apparaîtra mieux encore si l'on rappelle que le philosophe s'adresse directement à l'empereur :

Ecrit de circonstance dédié au jeune Néron, le *De Clementia* vise à le convaincre que la clémence est par excellence la vertu du souverain. Dans la dédicace, l'empereur est présenté comme revêtu d'un pouvoir divin : il est « l'arbitre qui décide de la vie et de la mort des nations » (2) ; il tient entre ses mains le sort de chacun, fait dépendre la prospérité des peuples de son vouloir et de sa faveur ; il n'est lié par aucun texte et jouit en particulier du privilège unique de pouvoir « sauver au mépris des lois » (3).

C'est à ce pouvoir totalement souverain que Sénèque lui-même en appelait lorsque, dans sa *Consolation à Polybe*, il formait le vœu que la clémence de l'empereur Claude mît un terme à sa relégation en Corse : « C'est à lui de voir comment il voudra apprécier ma cause. Sa justice la reconnaîtra bonne, ou sa clémence la rendra telle. Le bienfait sera le même pour moi, soit qu'il sache que je suis innocent, soit qu'il le veuille » (4). Flagornerie, dira-t-on devant cette supplique. Certes, mais n'est-ce pas une anticipation de la doctrine du *De Clementia* ? Celui qui était condamné, la clémence de l'empereur peut encore le sauver, non par un déni de justice, mais parce qu'elle a le pouvoir de rendre innocent qui elle veut.

(1) *Clem.*, II, 7, 3 (= II, V, 3 Préchac) : *Clementia liberum arbitrium habet; non sub formula, sed ex aequo et bono iudicat; et absolvere illi licet et, quanti vult, taxare litem* (...) (cf. *Ben.*, III, 21, 2, cité p. 186). La formule est un texte écrit, déterminant avec précision la question litigieuse et pressurant au juge les limites dont il ne peut sortir. — D'après l'*Ep.* 81, 8, « seul le sage sait à quel taux chaque chose doit être taxée » (*quanti res quaeque taxanda sit*). Cf. aussi *Ad Marc.*, 19, 1 : (...) *tanti quodque malum est, quanti illud taxavimus*.

(2) *Clem.*, I, 1, 2 (= *Prooem.*, I, 2 Préchac) : *Ego vitae necisque gentibus arbiter* (...) *nulla pars usquam nisi volente propitioque me floret*.

(3) *Clem.*, I, 5, 4 (= III, III, 4 Préchac) : *Occidere contra legem nemo non potest, servare nemo praeter me*.

(4) *Ad Polyb.*, 13, 3 : *Qualem volet esse existimet causam meam; vel iustitia eius bonam perspicat, vel clementia faciat bonam. Utrumque in aequo mihi eius beneficium erit, sive innocentem me scierit esse, sive voluerit*.

Au contraire, pour le Cinna de CORNEILLE, la clémence augmente la gravité du crime : « O vertu sans exemple ! ô clémence, qui rend/Votre pouvoir plus juste, et mon crime plus grand ! » (*Cinna*, V, 3.)

La clémence est donc une vertu proprement impériale, procédant d'un vouloir souverain. Toutefois, dans le *De Clementia*, elle n'agit plus avec l'arbitraire que lui prête la *Consolation d'Polybe* : elle « se rallie à la raison » (1). D'une façon plus précise, elle comporte divers degrés. Impulsion naturelle au départ, elle doit devenir ensuite jugement (2) et apprendre à « tenir la mesure », afin de s'appliquer avec discernement (3). Même lorsque la mesure est difficile à déterminer et que l'équilibre risque d'être rompu, la clémence évitera l'arbitraire en prenant toujours le parti le plus humain (4). Mais chez le sage ce risque n'existe plus : totalement conforme à la raison, la clémence satisfait pleinement aux exigences de la moralité (5) et réalise la justice suprême sans devoir se plier aux lois de l'Etat.

(1) *Clem.*, II, 5, 1 (= II, III, 1 Préchac) : *Clementia rationi accedit.*

(2) *Clem.*, II, 2, 2 (= I, II, 2 Préchac) : (...) *ut, quod nunc natura et impetus est, fiat iudicium.*

(3) *Clem.*, I, 2, 2 (= *Prooem.*, II, 2 Préchac) : *Modum tenere debemus.*

(4) *Ibid.*

(5) Cf. l'emploi de l'adjectif *honestus* pour caractériser la clémence : *Plenior est quam venia, honestior est* (II, 7, 3 = II, V, 3 Préchac).

CONCLUSIONS

Au cours de cet ouvrage, nous avons cherché à déterminer dans quelle mesure et sous quelles formes l'idée de volonté apparaît dans la philosophie stoïcienne.

D'emblée une constatation s'impose. L'activité de l'âme, ou plus exactement de sa partie maîtresse, s'exerce selon des modes divers. Ces modes sont des « fonctions » opérantes, des « puissances » agissantes qui n'ont d'autre réalité, semble-t-il, que leur exercice même.

Au premier coup d'œil, deux de ces fonctions sont volontaires ou, pour parler comme les stoïciens, « en notre pouvoir » : le jugement et la tendance.

Le jugement est l'assentiment de l'âme souscrivant de son propre mouvement au vrai ou au bien. Dans la transposition latine de Cicéron, cet assentiment est qualifié de volontaire. Descartes s'inspire de cette doctrine, lorsqu'il affirme que le jugement est une opération de la volonté.

La tendance peut prendre diverses formes. L'une d'entre elles est le désir rationnel du bien, déjà mentionné par Aristote. Cicéron a adopté le terme *voluntas* pour désigner cette inclination, et par la suite les doctrines les plus diverses ont identifié la volonté à un désir rationnel (1).

Un examen plus approfondi révèle l'existence d'un rapport de réciprocité unissant le jugement et la tendance. C'est le jugement qui détermine les fins auxquelles nous tendons, mais inversement c'est la tendance qui fournit au jugement les normes nécessaires à son exercice. Ce n'est que par abstraction que l'on sépare ces fonctions : toute conduite les lie en un acte unique. Identifier le vouloir tour à tour au jugement et à la tendance,

(1) POUR SAINT THOMAS, la volonté est l'« *appétit supérieur rationnel* », qui « *désire premièrement et principalement la bonté elle-même, ou l'utilité, ou quelque chose de ce genre* » (*De Veritate*, q. 25, a. 1).

ce n'est donc pas simplement constater la présence, dans le système stoïcien, de deux fonctions assimilables à la volonté en vertu de significations reçues dans d'autres écoles, mais faire ressortir l'étroite connexion qui les unit en approfondissant la compréhension du système.

La liaison de ces deux fonctions dans l'idée de volonté se retrouve chez saint Augustin et Kant. Pour saint Augustin, la volonté est un mouvement de l'âme tendant à acquérir ou à rejeter un objet (1), et elle est aussi un pouvoir de donner ou de refuser son assentiment à des représentations (2). Ce pouvoir opère dans tous les mouvements de l'âme, qui doivent pour cette raison être considérés comme des volontés (3). Kant définit la volonté à la fois comme « la faculté d'agir d'après la représentation des lois » (4) et comme une faculté de désirer (*Begehrungsvermögen*) dont le principe de détermination est entièrement rationnel (5). Envisagée sous la première forme, elle est assentiment à une règle ; sous la seconde, tendance raisonnable visant un but. Grâce à l'idée d'une fin en soi constituant le principe d'un impératif catégorique, Kant unit indissolublement ces deux aspects de la volonté (6).

L'effort d'approfondissement que nous avons entrepris doit être poussé encore plus loin. Dans le jugement et dans la tendance se manifeste une force capable de variations intensives. Cette force est celle du *tonos* ou *intentio*, de la tension immanente à la partie maîtresse de l'âme. Toute variation de cette force entraîne des modifications qualitatives de l'assentiment et de la tendance : le jugement vrai et l'inclination ou l'aversion raisonnables impliquent une force élevée, l'erreur et la passion sont au contraire une marque de faiblesse. La tension s'exerce également dans les autres fonctions de la partie maîtresse, la représentation sensible et l'intellection. Ainsi toutes les opérations de ce principe directeur sont des modifications qu'il produit

(1) SAINT AUGUSTIN, *De duab. anim.*, 10 : *Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid non admittendum vel adipiscendum.*

(2) ID., *Gen. ad litt.*, IX, 14 : (...) *anima rationalis voluntatis arbitrio vel consentit visis vel non consentit.*

(3) ID., *Civ. Dei*, XIV, 6 : *Voluntas est quippe in omnibus (scil. motibus) : immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem quae volumus ? Et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his quae nolumus ?*

(4) KANT, *Fondements de la métaph. des mœurs*, 2^e section (1^{re} éd., p. 36 ; trad. V. DELBOS, p. 122).

(5) ID., *Métaph. des mœurs*, *Introd.*, I (1^{re} éd., p. 5).

(6) ID., *Fondements de la métaph. des mœurs*, 2^e section (1^{re} éd., p. 63 ss. ; trad. V. DELBOS, pp. 147 ss.).

en lui-même grâce à sa tension et de ce fait elles sont toutes « en son pouvoir ». En définitive, jugement et tendance ne sont donc que des formes dérivées de volonté, tenant toute leur réalité d'une volonté primordiale qui est tension, force, effort sur soi-même.

Bien des philosophes ont considéré l'effort comme le caractère propre ou le plus remarquable de la volonté (1). Mais l'idée d'effort implique celle de résistance : l'effort s'exerce contre un « objet » qui résiste. Définir la volonté par l'effort, c'est donc admettre une dualité. Et cette dualité ne va pas, semble-t-il, sans une certaine extériorité. Même si l'« objet » qui résiste n'est pas en dehors de l'agent, s'il s'agit par exemple d'une passion s'opposant à l'action de la raison, ou, comme chez Maine de Biran, du corps organique auquel s'applique une force « hyperorganique », les deux termes en présence paraissent en rapport d'extériorité.

En revanche, dans l'ancien stoïcisme, l'effort sous sa forme primordiale ne suppose aucune extériorité de l'agent par rapport au patient. Il est la tension d'un *pneuma* corporel qui se meut lui-même et maintient par là son unité individuelle. Certes par son activité ce *pneuma* s'oppose à la passivité de la matière, mais il pénètre cette matière de part en part et agit en elle d'une manière purement immanente. Son effort ne se heurte donc pas à la résistance d'une force antagoniste, mais à une inertie interne qui n'est qu'un manque de tension. Et lorsque la tension est à son plus haut degré, toute trace d'inertie disparaît et l'action s'exerce sans effort.

Tel est le cas de l'action divine : « Il n'y a rien que Dieu ne puisse faire, et cela sans aucune peine (*sine labore ullo*). De même, en effet, que les hommes meuvent leurs membres sans effort, par leur pensée même et leur volonté (*nulla contentione, mente ipsa ac voluntate*) (2), de même tout peut être façonné, mû et transformé par la volonté des dieux » (3).

Ce qui est vrai de Dieu l'est aussi du sage. En lui nulle passivité. Sa tension n'est pas effort pénible s'appliquant à vaincre une inertie intérieure, mais force triomphante que

(1) Cf. A. DARBON, *Philosophie de la volonté* (Paris, 1951), qui rappelle la conception biranienne de l'effort (pp. 5-6), puis s'arrête aux doctrines de Renouvier et James (pp. 50 ss.). Les propos introduisant ces deux développements font allusion aux stoïciens.

(2) Ainsi le mouvement volontaire, qui révèle à Maine de Biran le fait primitif de l'effort, serait pour les stoïciens l'exemple d'une action s'exerçant sans effort.

(3) CICÉRON, *Nat. Deor.*, III, 39, 92 (*SVF*, II, 1107).

rien ne peut mettre en échec et qui assure à sa vie un « cours facile » (1).

La partie maîtresse de l'âme étant entièrement raison, sa force est la force même du *logos*. Il n'y a donc pas lieu de poser à propos du stoïcisme l'alternative « intellectualisme ou volontarisme ? ». Certes cette philosophie enseigne que l'action suit la connaissance et définit la vertu par le savoir, mais elle ne subordonne pas la volition au concept abstrait et inerte, « muet comme une peinture sur un tableau » (2) : elle l'incorpore à la connaissance, qui en tire sa force. Au lieu de se réduire à des représentations incapables d'entraîner l'âme sans l'intervention de facultés non intellectuelles, la connaissance est alors dynamique par essence : telle l'idée, chez Spinoza, elle enveloppe une force qui s'exprime aussi dans la tendance et qui est vouloir (3).

Faut-il opposer cette doctrine à l'intellectualisme socratique, qui, selon une interprétation courante, identifierait la vertu à la connaissance du bien sans accorder aucune attention au vouloir ? Ce serait oublier que la dialectique socratique unit indissolublement la connaissance du bien et le choix du bien (4), que chez Socrate le savoir constituant la vertu est inséparable de l'amour du bien (5), que pour de nombreux disciples — spécialement les cyniques — la vie de Socrate fut avant tout une leçon de force (6). On a donc tout lieu de penser qu'en mettant la volonté au cœur de la connaissance le stoïcisme demeure fidèle à l'inspiration socratique (7).



Identifier la tension à une forme primordiale de volonté, c'est être amené à considérer que la nature même est volonté. En effet, prise dans l'acception la plus large la nature est un principe actif qui se meut lui-même, et ce mouvement immanent

(1) Cf. l'expression εὖποια βίον, désignant le bonheur véritable (DIOG. LAËRCE, VII, 87 = SVF, III, 4).

(2) SPINOZA, *Eth.*, II, prop. 43, scol.

(3) Pour SPINOZA, la volition est jugement (*Eth.*, II, prop., 48, scol.), mais aussi tendance (*Eth.*, III, prop. 9, scol. ; III, Définition des sentiments, I).

(4) Cf. plus haut, p. 143.

(5) Cf. E. de STRYCKER, *The Unity of Knowledge and Love in Socrates' Conception of Virtue* (*Intern. Philos. Quarterly*, VI, 3 (1966), pp. 428-444).

(6) Cf. DIOG. LAËRCE, VI, 11.

(7) Nous ne souscrivons pas au jugement de E. R. DODDS, pour qui cette fidélité est un retour à un « intellectualisme naïf » (*Les Grecs et l'irrationnel*, trad. franç., Paris, 1965, p. 229).

est tension (1). Ce n'est donc pas par un abus de langage que les stoïciens, surtout à l'époque impériale, parlent d'une « volonté de la nature ».

Envisagée par rapport aux effets immanents qu'elle produit grâce à sa tension, toute nature est cause « parfaite en elle-même » (*αὐτοτελής, perfecta et principalis*) (2), c'est-à-dire cause agissant par sa vertu propre (3), alors que les conditions externes de son action n'interviennent, malgré leur nécessité, que comme simples causes « auxiliaires » et « antécédentes ». On sait comment la distinction physique de ces deux types de causes permet de concilier l'affirmation de la liberté humaine avec celle de la fatalité universelle : lorsque la cause « parfaite en elle-même » se trouve en nous, son action est « en notre pouvoir », ce qui signifie pour les stoïciens qu'elle est libre.

C'est ainsi que l'assentiment donné à une représentation est libre, bien qu'il soit conditionné par une impression d'origine externe. En effet son mouvement n'exprime que « sa force et sa nature propres » (4). Or cette force et cette nature ne sont pas celles d'une faculté séparée, mais celles de la raison agissant comme cause « parfaite en elle-même » : « Que survienne telle ou telle circonstance extérieure qui provoque en nous telle ou telle représentation, on convient que cela ne dépend pas de nous. Mais décider de faire tel ou tel usage de l'événement, ce n'est l'œuvre de rien d'autre que du *logos* qui est en nous » (5).

Dans cette doctrine, notre volonté s'identifie donc à notre nature en tant que celle-ci se détermine elle-même selon sa force propre et affirme ou dément son essence rationnelle. En ce sens-là on peut donc dire que « c'est la volonté propre et les dispositions d'esprit de chacun qui règlent l'élan de nos desseins, de nos pensées et nos actions elles-mêmes » (6).

En définitive, la conduite humaine sera mise au rang des actions naturelles sans que cela porte atteinte à son caractère

(1) DIOG. LAËRCE, VII, 148 (SVF, II, 1132) : Ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη. Sur le rapport entre ἕξις et τόπος, cf. le chap. I^{er}.

(2) Cf. CICÉRON, *De Fato*, 18, 41 (SVF, II, 974).

(3) SEXTUS EMP., *Adv. Math.*, IX, 237 : ...αὐτοτελῶς καὶ ἰδίᾳ μόνον προσχρώμενον δυνάμει... O. RIETH (*op. cit.*, p. 141) montre bien que la cause « parfaite en elle-même » a les caractères d'une ἕξις, ou disposition consistant en un certain degré de tension du *pneuma*.

(4) CICÉRON, *De Fato*, 19, 43 (SVF, II, 974) : *suapte vi et natura movebitur*.

(5) ORIGÈNE, *De Principiis*, III, 1, p. 198 Koet. (SVF, II, 988).

(6) CHRYSIPPE, ap. AULU-GELLE, VII, 2 (SVF, II, 1000) : (...) *impetus vero consiliorum mentiumque nostrarum actionesque ipsas voluntas cuiusque propria et animorum ingenia moderantur*.

volontaire. Sa conformité à la nature de l'agent ne sera pas une marque de servitude (1) : comme Spinoza, le stoïcien identifie cette nécessité intérieure à la liberté véritable (2).

Considérant par exemple les fautes des méchants, il y verra à la fois un effet naturel de leur perversité et l'aboutissement d'un « élan volontaire » (3). Aussi pourra-t-il juger les hommes responsables du mal qu'ils commettent et pourtant les supporter avec patience, convaincu que « celui qui n'admet pas que le méchant commette des fautes ressemble à qui n'admettrait pas que le figuier produise son suc dans les figues, que les bébés pleurent, que le cheval hennisse et toutes les autres nécessités de ce genre » (4).

En opérant comme « cause parfaite en elle-même », la nature de l'agent s'exprime dans des effets auxquels elle demeure immanente, comme une qualité à ses manifestations. Nul intervalle temporel ne sépare alors l'effet de sa cause : ils sont rigoureusement contemporains l'un de l'autre et les variations d'intensité de la cause se traduisent immédiatement par des variations concomitantes de l'effet (5) : telle est par exemple l'action calorifique du feu (6).

Il en est de même des opérations manifestant la nature rationnelle de l'homme : en elles la cause et l'effet, l'intention et le but coïncident dans le présent dont elles délimitent l'étendue. Opérations immanentes auxquelles les circonstances extérieures servent simplement d'occasions, elles contiennent à tout instant leur propre accomplissement : nul besoin du futur, le présent suffit à la réalisation parfaite d'une fin que la volonté atteint dans l'acte même où elle la pose (7).

Et si l'enchaînement fatal des causes externes n'offre aucune prise à cette opération purement immanente, l'agent moral peut néanmoins étendre son vouloir à l'univers. En consentant au Destin, en voulant tout événement tel que le Destin le produit, il se fait en quelque sorte cause de l'ordre cosmique. Car ce

(1) Cf. PLOTIN, VI, 8, 4, l. 10 Br. : « (...) Comment accorder la liberté à des êtres qui sont esclaves de leur nature ? — Mais, s'ils ne sont pas contraints d'obéir à un autre, comment dire qu'ils sont esclaves ? »

(2) SPINOZA, *Eth.*, I, déf. 7 : « Est dite libre la chose qui existe d'après la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir. »

(3) CHRYSIPPE, *loc. cit.* : (...) *ingenia* (...) *sua tamen scaevitate et voluntario impetu in assidua delicta et in errores se ruunt.*

(4) MARC-AURÈLE, XII, 16, 2.

(5) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, VIII, 9, 33 (SVF, II, 351); SEXTUS EMP., *Pyrrh. Hyp.*, III, 15.

(6) CICÉRON, *Top.*, 15, 58.

(7) Cf. V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, pp. 95-96.

consentement a pour résultat de supprimer l'extériorité de l'événement par rapport à l'intention, d'amener ce qui ne saurait dépendre de nous dans la sphère des effets exprimant immédiatement notre vouloir le plus profond. A l'opposé de la confusion passionnelle entre ce qui est en notre pouvoir et ce qui ne l'est pas, source de tous nos échecs et de tous nos maux, cette attitude n'est pas une manifestation de faiblesse, mais de force. Effort en vue d'éliminer les passions qui tendent à contrecarrer l'accomplissement de l'ordre cosmique, elle est accord de notre tension propre avec celle du *pneuma* divin omniprésent, coopération active avec Dieu.

Cette conception d'un vouloir qui fait totalement corps avec une nature rationnelle et ne peut se proposer de fin plus haute que d'adhérer aux décrets du *logos* universel exclut absolument l'idée d'un vouloir affranchi de l'ordre cosmique, qu'il surgisse comme un caprice arbitraire dépourvu de toute cause, à la manière du *clinamen* épicurien, ou qu'il rompe l'enchaînement des événements en s'y insérant sans nécessité, à la manière de la cause fortuite selon Carnéade (1).



A partir de Panétius, l'anthropologie stoïcienne subit diverses modifications qui retentiront sur la conception de la volonté. D'une part le monisme psychologique, qui avait atteint sa forme la plus achevée chez Chrysippe, tend à faire place à un dualisme plus ou moins marqué. D'autre part certaines fonctions de l'âme ressortent avec un relief nouveau et concentrent en elles une part importante des pouvoirs que l'ancien stoïcisme avait attribués à la totalité de la partie maîtresse de l'âme.

Chez Posidonius et Marc-Aurèle, les tendances, ou certaines d'entre elles tout au moins, cessent d'être des puissances rationnelles et deviennent des forces étrangères que la raison doit tenir en obéissance en se maintenant elle-même pure de toute contamination. L'élan de la tendance et le jugement de la raison ne peuvent dès lors plus être considérés comme deux manifestations d'un même vouloir fondamental. Par opposition à la raison qui ordonne, la tendance fait figure d'élément extérieur à la volonté. Chez Marc-Aurèle, en particulier, la volition s'iden-

(1) Cf. la discussion des thèses d'Epicure et de Carnéade chez Cicéron, *De Fato*, 10, 22 - 11, 25. On trouvera une contribution très originale à l'étude de la volonté selon Carnéade chez A. WEISCHE, *Cicero und die neue Akademie*, Münster, 1961, pp. 47-50.

tifie au mouvement d'un esprit séparé de l'âme, alors que la tendance, rattachée à l'âme, est considérée comme involontaire. Thèse préfigurant celle que défend Plotin, lorsqu'il soutient que la seule activité libre ou « en notre pouvoir » est celle de l'esprit, et identifie la volonté à l'activité de ce principe immatériel (1).

Mais on peut se placer à un autre point de vue et opposer plutôt la tendance aux fonctions végétatives. Dans cette perspective, la tendance paraît « volontaire ». C'est ainsi qu'une doctrine remontant vraisemblablement au moyen stoïcisme affirme le caractère « volontaire » du mouvement conforme à la tendance et de la perception sensible. Ce caractère est alors la marque propre distinguant les fonctions « psychiques » des autres fonctions de l'être vivant (2).

La psychologie d'Épictète est beaucoup plus proche du monisme de Chrysippe que du dualisme de Posidonius ou de Marc-Aurèle. Elle comporte cependant plusieurs éléments nouveaux, dont le plus notable est la mise en relief de la *prohairesis*, pouvoir de juger, de choisir et de vouloir accompagné de conscience réflexive, intention fondant tous nos actes. Cette fonction complexe est le principe de la seule liberté dont nous disposons, la liberté intérieure, car c'est elle qui préside à la distinction fondamentale entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. Par elle le moi individuel se réalise comme agent moral et accède à la dignité de la personne, en même temps qu'il sauvegarde son essence divine. Malgré l'accent volontariste de certains des propos d'Épictète, cette conception s'accorde parfaitement avec le rationalisme stoïcien, qui avait toujours considéré la raison comme une puissance active.

Quant à Sénèque, ce ne sont pas ses oscillations entre le monisme et le dualisme psychologiques qui nous intéressent ici, mais sa prise de conscience aiguë du rôle de la volonté dans l'existence humaine. Certes ses réflexions sur la volonté ne se nouent pas en une doctrine systématiquement élaborée. Elles sont l'œuvre d'une pensée qui s'engage dans des voies nouvelles, mais par intermittence seulement et sans les explorer à fond ni mesurer pleinement à quel point elles s'éloignent des chemins battus. De là certaines affirmations discordantes, spécialement à propos des rapports entre le vouloir et le savoir. Néanmoins Sénèque tend à faire de la volonté l'élément déterminant de la moralité. Militante, la volonté est pour lui l'artisan de tout

(1) PLOTIN, VI, 8, 3, l. 19-24 Br. ; 8, 6, l. 36 Br. : ἡ δὲ βούλησις ἡ νόησις.

(2) Cf. plus haut, pp. 119-120.

progrès. Triomphante, la vivante réalisation du bien. Pervertie, l'essence du mal. Par elle l'homme conquiert le bonheur et s'élève au rang des dieux.

Par la façon dont il met l'accent sur la volonté, Sénèque est souvent proche de saint Augustin. Quelques indications rapides suffiront à montrer que tous deux ont fait des expériences semblables, mais aussi que saint Augustin leur confère une signification nouvelle en les interprétant à la lumière du dogme chrétien.

Pour saint Augustin, c'est une « maladie de l'âme » que d'être partagée entre des volontés opposées, qui se combattent mutuellement (1). Pour les stoïciens aussi le désaccord intérieur est une maladie de l'âme, et chez Sénèque ce désaccord prend souvent la forme d'une scission de la volonté. Non seulement Sénèque et saint Augustin ressentent profondément ce déchirement, mais ils l'évoquent en termes presque semblables : l'un et l'autre soulignent que l'âme divisée ne veut pas « totalement » (2), qu'elle est exposée à « flotter » entre des volontés diverses (3). Mais pour Sénèque la volonté réalisera son unité en progressant vers la vertu, tandis que pour saint Augustin elle ne surmontera son déchirement que si elle retourne à Dieu, car le mal dont elle souffre est une conséquence du péché d'Adam (4).

Bien avant Sénèque, les anciens stoïciens distinguaient deux sortes de mouvements affectifs de valeur opposée : les passions de l'insensé et les « eupathies » du sage. Au nombre des eupathies figure le désir rationnel du bien, qui, par la suite, devait sans cesse définir la volonté par opposition au désir passionnel. Saint Augustin relève que l'usage courant ne respecte pas la distinction entre les termes désignant les eupathies, comme « vouloir », et ceux qui s'appliquent aux passions, comme « désirer ». A cette opposition que le langage habituel ne parvient pas à rendre d'une façon satisfaisante il substitue alors une opposition plus fondamentale entre la bonne et la mauvaise volonté : « Ainsi vouloir, se montrer circonspect, éprouver de la joie, les bons et les méchants le font ; ou, pour dire la même chose en

(1) AUGUSTIN, *Conf.*, VIII, 9, 21 : *Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed aegritudo animi est (...)*

(2) ID., *ibid.* : *Sed non ex toto vult.* SÉNÈQUE, *Ep.* 20, 6 : *In totum nulli velle aut nolle decretum est.*

(3) AUGUSTIN, *Conf.*, VIII, 10, 23 : *(...) animam unam diversis voluntatibus aestuare.* SÉNÈQUE, *Ep.* 35, 4 : *Mutatio voluntatis indicat animum natare.*

(4) AUGUSTIN, *Conf.*, VIII, 10, 22.

d'autres termes, désirer, craindre, prendre plaisir, les bons et les méchants le font. Mais chez les uns ces mouvements sont bons, chez les autres mauvais, selon que leur volonté est droite ou perverse » (1).

Cette réinterprétation de l'opposition stoïcienne entre le sage et l'insensé nous paraît annoncée dans certaines pages de Sénèque qui, lui aussi, juge les actions et les mouvements de l'âme à la volonté qui les inspire. Mais le philosophe latin est convaincu que, si notre volonté est pervertie, la nature nous a donné assez de force pour la redresser (2). Au contraire, pour le théologien de la grâce, « la bonne volonté est l'œuvre de Dieu, car c'est avec elle que l'homme a été créé par Dieu ». Et maintenant que la volonté est asservie au péché, seul Dieu peut la redresser et la libérer : « Ce que l'homme a perdu par sa propre faute, ne peut lui être rendu que par celui qui a pu le lui donner » (3).

Lorsqu'il marque l'importance capitale de la bonne volonté, Sénèque annonce aussi la morale kantienne, dont le point de départ réside dans le jugement de la conscience commune affirmant qu' « il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une *bonne volonté* ».

Entre la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, où Kant développe ce jugement, et les déclarations de Sénèque identifiant la bonne volonté à la vertu, la similitude est frappante. Les deux philosophes s'accordent d'une part pour considérer que le bien ne réside jamais dans l'objet ou l'effet de l'action, mais dans le principe même du vouloir, d'autre part pour distinguer le vouloir véritable, impliquant un effort soutenu, du simple vœu.

Mais la pensée kantienne s'écarte de toute la tradition stoïcienne sur un point fondamental, le rapport entre l'empirique et le rationnel.

Les stoïciens ne séparent jamais ces deux domaines. Les faits naturels dont ils prennent empiriquement connaissance sont pour eux l'œuvre d'une puissance rationnelle. En prescrivant la conformité à la raison, c'est du même coup la conformité à la nature qu'ils prescrivent. Dans la tendance animale ils voient une préfiguration de l'inclination rationnelle au bien, et c'est en partant des objets de cette tendance qu'ils parviennent par

(1) AUGUSTIN, *Civ. Dei*, XIV, 8, 3. Cf. aussi XIV, 6 : *Interest autem qualis sit voluntas hominis : quia si perversa est, perversos habebit hos motus ; si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt.*

(2) SÉNÈQUE, *Ep.* 116, 8 (cité plus haut, p. 182).

(3) AUGUSTIN, *Civ. Dei*, XIV, 11, 1.

analogie à la connaissance du bien. Pour Kant, au contraire, la coupure entre le rationnel et l'empirique, entre la loi morale et notre nature sensible, est telle qu'elle interdit toute tentative de dériver la volonté d'agir par pur devoir de l'inclination sensible.

La volonté du sage stoïcien se maintient sans cesse en accord avec un ordre naturel qui réalise même sans son concours les fins de la Providence. En revanche, le « règne de la nature », tel que le conçoit Kant, ne concourt pas par lui-même à l'établissement du « règne des fins » que la volonté doit s'efforcer de constituer : ce règne des fins est une simple idée, un ordre possible, qui ne serait effectivement réalisé que si les maximes de l'action morale étaient universellement suivies.

Pour les stoïciens, le bonheur réside dans l'accomplissement du bien, aussi Sénèque peut-il considérer la bonne volonté comme la condition suffisante du bonheur. Mais, selon la morale kantienne, si la vertu nous rend dignes d'être heureux, la nature ne nous garantit pas à coup sûr le bonheur que nous méritons : nous ne devons pas compter sur elle pour favoriser notre « attente du bonheur ». Dans cette perspective, la bonne volonté est impuissante à procurer la vie heureuse.

Du point de vue de Kant, le principe suprême de la moralité est l'autonomie d'une volonté déterminée par la forme universelle de la législation qu'elle a posée d'elle-même. Tout autre principe conduirait à soumettre la volonté à un objet extérieur, la condamnant ainsi à l'hétéronomie. On peut néanmoins concevoir une autonomie qui ne se réduise pas au seul acte de poser une forme universelle, mais dont l'exercice soit en même temps réalisation d'un contenu. Telle est l'autonomie du sage stoïcien. Identifiant la raison à la loi, il érige l'accord formel avec la raison au rang de fin suprême de son action. Du fait qu'il est lui-même essentiellement raison, c'est à sa propre loi qu'il se conforme en visant cet accord. C'est en même temps sa propre nature qu'il réalise, trouvant en cet accomplissement la plénitude d'un bonheur parfait à chaque instant. Bonheur que l'on pourrait définir, en s'inspirant de Sénèque, comme la bonne conscience immanente à l'exercice de la bonne volonté (1).

(1) Pour une étude plus poussée du rapport entre Kant et le stoïcisme, cf. l'article de S. ZAC, Kant, les stoïciens et les chrétiens, *Rev. de Métaph. et de Mor.*, 77, 1972, pp. 137-165.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Nous utilisons les sigles suivants :

PW = PAULY-WISSOWA. — *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*...

SVF = *Stoicorum veterum Fragmenta*, coll. I. ab ARNIM...

A l'exception de quelques ouvrages de base, facilement identifiables, les livres et articles mentionnés en note sans indication bibliographique et sous un titre parfois abrégé figurent dans la bibliographie qui suit.

Pour les citations en langue française, nous reprenons dans la mesure du possible les traductions existantes, en y apportant parfois des retouches. Le cas échéant, nous donnons notre propre traduction. La provenance précise d'une traduction n'est indiquée que si le passage cité offre des difficultés particulières d'interprétation.

I. — AUTEURS ANCIENS

Nous ne mentionnons ci-dessous que les éditions et traductions le plus souvent utilisées.

A) Recueils contenant des œuvres ou fragments de plusieurs auteurs

Stoicorum veterum Fragmenta, coll. I. ab ARNIM. Lipsiae.

I. Zeno et Zenonis discipuli, 1905. — II. Chrysippi *Fragmenta logica et physica*, 1903. — III. Chrysippi *Fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi*, 1903. — IV. Quo Indices continentur, conscr. M. ADLER, 1924. (Depuis la parution de ce recueil, de nombreux textes ont fait l'objet d'éditions nouvelles, auxquelles nous nous référons dans la mesure du possible.)

I Frammenti degli Stoici antichi, trad. e annot. da N. FESTA, Bari.

I. Zenone, 1932. — II. Aristone, Apolofane, Erillo, Dionigi d'Eraclea, Persea, Cleante, Sfero, 1935.

I Frammenti degli Stoici antichi, trad. da R. ANASTASI, Padova.

III. I Frammenti morali di Crisippo, 1962.

Les stoïciens, textes trad. par E. BRÉHIER, édit. sous la direction de P.-M. SCHUHL, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1962.

Stoa und Stoiker. Die Gründer, Panaitios, Poseidonios, eingeleit. und übertr. von M. POHLLENZ, 2. Aufl., Zürich, 1964.

B) Œuvres d'auteurs isolés (1)

EPICTÈTE :

Dissertationes ab Arriano digestae..., rec. H. SCHENKL, ed. maior, Lipsiae, 1916.

The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments, ed. and transl. by W. A. OLDFATHER, 2 vol., The Loeb classical library, London, 1925 and 1928.

Entretiens, texte établi et trad. par J. SOUILHÉ (I-II) avec la collaboration d'A. JAGU (III-IV), 4 vol., Coll. des Univ. de France, Paris, 1943-1965.

Het Eerste Boek der Diatriben, inleid., vertal. en comment. door H. W. F. STELLWAG, Amsterdam, 1933.

MARC-AURÈLE :

Pensées, texte établi et trad. par A. I. TRANNOY, Coll. des Univ. de France, Paris, 1925.

The Meditations of the emperor Marcus Antoninus, ed. with transl. and comment. by A. S. L. FARQUHARSON, 2 vol., Oxford, 1944.

Wege zu sich selbst, hrsg. und übertr. von W. THEILER, Zürich, 1951.

PANÉTIUS :

Panaetii Rhodii Fragmenta, coll. tertioque ed. M. VAN STRAATEN, Leiden, 1962.

SÉNÈQUE :

L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales, A. BELTRAMI rec., 2 vol., Romae, 1931.

Lettres à Lucilius, texte établi par F. PRÉCHAC et trad. par H. NOBLOT, 5 vol., Coll. des Univ. de France, Paris, 1945-1964.

Des bienfaits, texte établi et trad. par F. PRÉCHAC, réimpr., Coll. des Univ. de France, Paris, 1961.

De la clémence, texte établi et traduit par F. PRÉCHAC, 2^e éd., Coll. des Univ. de France, Paris, 1961.

Pour les autres œuvres de Sénèque, nous avons aussi eu recours aux textes et traductions publiés dans la Collection des Universités de France.

C) Index et vocabulaires

Certaines des éditions mentionnées ci-dessus contiennent des index : pour les anciens stoiciens, le vol. IV des *SVF* ; pour Epictète, l'éd. Schenkl ; pour Marc-Aurèle, l'éd. Farquharson ; pour Panétius, l'éd. M. Van Straaten.

En ce qui concerne Sénèque, le *Vocabulaire philosophique de Sénèque* d'Armand PITTET (Paris, 1937) en est resté à la première livraison, qui se termine avec *computatio*, de sorte que l'index figurant dans le

(1) Pour POSIDONIUS, nous n'avons pu disposer en temps voulu du recueil *The Fragments*, ed. by I. G. KIDD and L. EDELSTEIN, London, 1972.

vol. III de l'éd. Haase (Lipsiae, 1852) demeure fort utile. Deux séries d'ouvrages actuellement en voie de parution rendront de précieux services :

L. Annaei Senecae Operum moralium Concordantia, P. GRIMAL cura ed., Paris, à partir de 1965.

Sénèque. Index Verborum. Relevés statistiques, par L. DELATTE, Travaux de l'Univ. de Liège, Faculté de Philos. et de Lettres, La Haye, à partir de 1962.

II. — AUTEURS MODERNES

A côté de quelques ouvrages fondamentaux pour la connaissance du stoïcisme, nous donnons ci-dessous une liste de livres et articles auxquels nous avons eu recours. Nous ne mentionnons pas les ouvrages généraux sur l'histoire de la philosophie antique.

Actas del Congreso internacional de Filosofía, en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte, I et II, Córdoba, 1965-1966.

Actes du VII^e Congrès de l'Association G.-Budé, Paris, 1964.

AGOSTINO (V. d'), *Studi sul Neostoicismo*, Torino, 1950.

ARNOLD (E. V.), *Roman Stoicism*, Cambridge, 1911.

AUBENQUE (P.) et ANDRÉ (J.-M.), *Sénèque*, Paris, 1964.

BARTH (P.), *Die Stoa*, 6. Aufl., bearb. von A. GOEDECKEMEYER, Stuttgart, 1946.

BEVAN (E.), *Stoïciens et sceptiques*, trad. L. BAUDELOR, Paris, 1927.

BONHOEFFER (Ad.), *Epictet und die Stoa*, Stuttgart, 1890 (Réf. : Bonhöffer, I).

— *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, 1894 (Réf. : Bonhöffer, II).

BOVIS (A. de), *La sagesse de Sénèque*, Paris, 1948.

BOYANCÉ (P.), Les preuves stoïciennes de l'existence des dieux d'après Cicéron, *Hermes*, 90, 1962, pp. 45-71.

BRÉHIER (E.), *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, nouv. éd., Paris, 1951.

— *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 3^e éd., Paris, 1962.

— *Etudes de philosophie antique*, Paris, 1955.

BRIDOUX (A.), *Le stoïcisme et son influence*, Paris, 1966.

BROCHARD (V.), *De Assensione Stoici quid senserint*, thèse, Paris, 1879.

— *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, nouv. éd., Paris, 1926.

BRUN (J.), *Le stoïcisme*, 5^e éd., Paris, 1969.

BÜCHNER (K.), Aufbau und Sinn von Senecas Schrift über die Clementia, *Hermes*, 98, 1970, pp. 203-223.

BURNIER (Ch.), *La morale de Sénèque et le néo-stoïcisme*, thèse, Fribourg, 1908.

COLARDEAU (Th.), *Etude sur Epictète*, Paris, 1903.

DALFEN (J.), Das Gebet des Kleanthes an Zeus und das Schicksal, *Hermes*, 99, 1971, pp. 174-183.

DYROFF (Ad.), *Die Ethik der alten Stoa*, Berlin, 1897.

EDELSTEIN (L.), *The Meaning of Stoicism*, Cambridge, Mass., 1966.

- ELORDUY (E.), Die Sozialphilosophie der Stoa, *Philologus*, suppl., XXVIII, H. 3, 1936.
- *Séneca. I, Vida y escritos*, Madrid, 1965.
- ERBSE (H.), Die Vorstellung von der Seele bei Marc Aurel, *Festschrift für F. Zucker...*, Berlin, 1954, pp. 127-152.
- Etudes sur le stoïcisme dans l'Antiquité*, Lausanne, 1929.
- GARCÍA-BORRÓN MORAL (J. C.), *Séneca y los estoicos*, Madrid, 1956.
- GERMAIN (G.), *Epictète et la spiritualité stoïcienne*, Paris, 1964.
- GOLDSCHMIDT (V.), *Le système stoïcien et l'idée de temps*, 2^e éd., Paris, 1969.
- GRILLI (A.), Studi Paneziani, *Studi ital. di Filol. class.*, n. s., XXIX, 1, 1957, pp. 31-97.
- GRIMAL (P.), *Sénèque. Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, 3^e éd. revue, Paris, 1966.
- GRUMACH (E.), *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Berlin, 1932.
- HADOT (I.), *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969.
- HIJMANS JR (B. L.), *Ἀσκησις, Notes on Epictetus' educational System*, Assen, 1959.
- HIRZEL (R.), *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*, I-III, Leipzig, 1877-1883.
- HOLLER (E.), *Seneca und die Seelenteilungslehre und Affektpsychologie der Mittelstoa*, Diss., München, 1934.
- JAGU (A.), *Epictète et Platon. Essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme à propos de la morale des Entretiens*, Paris, 1946.
- *Zénon de Citium. Son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne*, Paris, 1946.
- KIDD (I. G.), The Relation of Stoic Intermediates to the *Summum Bonum*, with Reference to Change in the Stoa, *Classical Quarterly*, 1955, pp. 181-194.
- KILB (G.), *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Uebertragung durch Cicero im dritten Buch de finibus...*, Diss., Freiburg-i.-B., 1939.
- KREFELD (H.), Die Seneca-Lektüre in unserer Zeit, *Gymnasium Helveticum*, 21, 1966-1967, pp. 278-292.
- LAFFRANQUE (M.), *Poseidonios d'Apamée*, Paris, 1964.
- MARCHESI (C.), *Seneca*, 3^e éd., Milano-Messina, 1944.
- MARTINAZZOLI (F.), *Seneca. Studio sulla morale ellenica nell' esperienza romana*, Firenze, 1945.
- MATTIOLI (A.), Ricerche sul problema della libertà in Crisippo, *Rendic. del Reale Istit. Lombardo di scienze e lettere. Cl. di Lettere...*, LXXIII, Milano, 1939-1940, pp. 161-201.
- MONDOLFO (R.), *La comprensione del soggetto umano nell' Antichità classica*, Firenze, 1958.
- MOREAU (J.), *Epictète ou le secret de la liberté*, Paris, 1964.
- Ariston et le stoïcisme, *Rev. des Etudes anciennes*, 1948, pp. 27-48.
- Le stoïcisme et la philosophie classique, *Rev. philos.*, 1965, pp. 455-463.

- NEBEL (G.), Der Begriff des *Kαθῆκον* in der alten Stoa, *Hermes*, 70, 1935, pp. 439-460.
- NEUENSCHWANDER (H. R.), *Mark Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios*, Diss., Bern, 1951.
- OGEREAU (F.), *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, Paris, 1885.
- OPSTELTEN (J. C.), *Beschouwingen naar aanleiding van het ontbreken van ons ethisch wilsbegrip in de oud-griekse ethiek*, Meded. der koninkl. Nederl. Akad. van Wetenschappen, afd. Letterkunde, n. r., d. 22, 1, Amsterdam, 1959.
- PESCE (D.), La morale di Epitteto, *Riv. di Filos.*, XXX, 1939, pp. 250-264.
- PHILIPPSON (R.), Zur Psychologie der Stoa, *Rhein. Mus.*, 86, 1937, pp. 140-179.
- Das Erste Naturgemässe, *Philologus*, 87, 1932, pp. 445-466.
- POHLENZ (M.), *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Abhandl. der Gesellschaft der Wiss. Phil.-Hist. Kl., 3. Folge, 26, Göttingen, 1940.
- *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, I (Textband) und II (Erläuterungen), 4. Aufl., Göttingen, 1970.
- *Der hellenische Mensch*, Göttingen, 1947.
- *La liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie*, trad. J. GORFINET, Paris, 1956.
- *Kleine Schriften*, I, Hildesheim, 1965. (L'article « Zenon und Chrysipp », cité sous ce titre, occupe les pages 1-38 de ce volume.)
- RAVAISSON (F.), *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, II, Paris, 1846.
- *Mémoire sur le stoïcisme*, Mémoires de l'Inst. impérial de France, Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres, XXI, 1, Paris, 1857.
- REGENBOGEN (O.), *Kleine Schriften*, München, 1961.
- REINHARDT (K.), *Poseidonios*, München, 1921.
- *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München, 1926.
- Poseidonios von Apameia, in PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie...*, XXII, 1, 1953, col. 558-826.
- RIETH (O.), *Grundbegriffe der stoischen Ethik*, Berlin, 1933.
- Ueber das Telos der Stoiker, *Hermes*, 69, 1934, pp. 13-45.
- RIONDATO (E.), *Epitteto. I, Esperienza e ragione*, Padova, 1965.
- RIST (J. M.), *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969.
- RODIER (G.), *Etudes de philosophie grecque*, 2^e éd., Paris, 1957.
- RODIS-LEWIS (G.), *La morale stoïcienne*, Paris, 1970.
- SAMBURSKY (S.), *Physics of the Stoics*, London, 1959.
- SCHAEFER (M.), *Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero*, Diss., München, 1934.
- SCHAEFER (R.), *Le héros, le sage et l'événement dans l'humanisme grec*, Paris, 1964.
- *L'homme devant ses choix dans la tradition grecque*, Louvain-Paris, 1965.
- SCHINDLER (K.), *Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen insbesondere bei Panaitios und Poseidonios...* Diss., München, 1934.

- SNELL (B.), *Die Entdeckung des Geistes*, 3. Aufl., Hamburg, 1955.
- STEIN (L.), *Die Psychologie der Stoa*, Berlin, 1886.
- *Die Erkenntnistheorie der Stoa*, Berlin, 1888.
- THEILER (W.), Tacitus und die antike Schicksalslehre, *Phyllobolia für P. Von der Mühl...*, Basel, 1946, pp. 35-90.
- THEVENAZ (P.), L'intériorité chez Sénèque, *Mélanges offerts à M. Niedermann...*, Neuchâtel, 1944, pp. 189-194.
- VAN GRONINGEN (B. A.), Le Grec et ses idées morales, *Acta Congressus Madvigiani*, vol. II, Copenhagen, 1958, pp. 57-130.
- VAN STRAATEN (M.), *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, Amsterdam, 1946.
- VERBEKE (G.), *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris-Louvain, 1945.
- VIRIEUX-REYMOND (A.), *La logique et l'épistémologie des stoïciens*, Lausanne, 1949.
- VOELKE (A.-J.), L'unité de l'âme humaine dans l'ancien stoïcisme, *Studia Philosophica*, XXV, 1965, pp. 154-181.
- Les origines stoïciennes de la notion de volonté, *Rev. de Théol. et de Philos.*, 1969, pp. 1-22.
- WEBER (L.), La morale d'Épictète et les besoins présents de l'enseignement moral, *Rev. de Métaph. et de Mor.*, 1905, pp. 836-858 ; 1906, pp. 342-360 ; 1907, pp. 327-347 ; 1909, pp. 203-236.
- WIERSMA (W.), *Περὶ τέλους. Studie over de leer van het volmaakte leven in de ethiek van de oude Stoa*, Diss., Groningen, 1937.
- Τέλος und Καθῆκον in der alten Stoa, *Mnemosyne*, V, 1937, pp. 219-228.
- WIFSTRAND (A.), Die griechischen Verba für Wollen, *Eranos*, XL, 1942, pp. 16-36.
- WIRTH (Th.), Arrians Erinnerungen an Epiktet, *Museum Helveticum*, 24, 1967, pp. 149-189 et 197-216.

INDEX*

a) Noms propres

L'index qui suit n'est pas exhaustif. En règle générale, il ne renvoie pas aux notes mentionnant les auteurs à titre de sources.

- ALCMÉON, 17 n. 2.
 ALEXANDRE D'APHRODISE, 22, 58.
 ALQUIÉ (F.), 38.
 ANASTASI (R.), 69.
 ANAXAGORE, 103, 118.
 ANTIOCHUS D'ASCALON, 32, 41 n. 2.
 ANTIPATER DE TARSE, 69, 76-80.
 ANTISTHÈNE, 94.
 APELT (O.), 25 n. 4.
 ARCÉSILAS, 51 n. 1, 75.
 ARCHÉDÈME DE TARSE, 14, 73 n. 2, 76, 166.
 ARISTON DE CHIOS, 76.
 ARISTOTE, aristotélisme, 6, 13, 19, 21 n. 3, 28-29, 40, 53-59, 64-65, 74 n. 3, 93 n. 1, 106-107, 112, 118, 122, 124, 143, 144, 154, 156 n. 7, 191.
 ARNIM (H. von), 45 n. 2, 70 n. 4, 71 n. 4.
 ARRIEN, 131.
 ATTALE, 141 n. 2.
 AUBENQUE (P.), 93 n. 1, 143 n. 5.
 AUGUSTIN (saint), 42 n. 3, 170 n. 4, 192, 199-200.
 BERGSON (H.), 53.
 BEVAN (E.), 6 n. 5, 75 n. 4.
 BLONDEL (M.), 53, 139 n. 3.
 BONHOEFFER (Ad.), 30 n. 4, 31 n. 3, 35 n. 3, 40 n. 1, 41 n. 3, 45 n. 2 et 3, 60 n. 1, 61 n. 1, 75 n. 3, 119 n. 4, 133, 135, 140, 145 n. 1, 152 n. 5, 158 n. 8.
 BOVIS (A. de), 161 n. 2, 183 n. 1.
 BOYANCÉ (P.), 97 n. 5, 179.
 BRÉHIER (E.), 13 n. 2 et 7, 19, 40 n. 1, 44 n. 2, 69 n. 3, 84 n. 4, 90, 94 n. 6.
 BROCHARD (V.), 28 n. 3, 30 n. 1, 32 n. 2 et 3.
 BÜCHNER (K.), 188 n. 4.
 CARNÉADE, 80, 197.
 CHRYSIPPE, 7, 13, 16 n. 2, 19-29, 36, 39, 41-45, 58, 62, 67, 71, 78 n. 1, 79, 81-91, 93, 122 n. 3, 125, 128, 185 n. 1, 195-196.
 CICÉRON, 32, 35, 52, 57-58, 62-63, 70, 73 n. 1-3, 76 n. 3, 77, 78 n. 1, 82, 89, 91, 92, 115, 117 n. 2, 146 n. 3, 162, 172 n. 3, 178 n. 4, 181 n. 6, 184.
 CLÉANTHE, 11, 26 n. 6, 40, 67, 83, 92, 94, 96, 98, 147 n. 3.
 CORNEILLE, 189 n. 4.
 CYNIQUE (école), 94.
 DALFEN (J.), 96 n. 3.
 DARBON (A.), 193 n. 1.
 DELEUZE (G.), 105 n. 1.
 DÉMÉTRIUS LE CYNIQUE, 102.
 DESCARTES, 37-38, 48 n. 4, 49 n. 2, 95 n. 3, 191.
 DIOGÈNE DE BABYLONE, 55 n. 1, 69-70, 77.
 DODDS (E. R.), 194 n. 7.
 DÜRING (I.), 6.
 DYROFF (Ad.), 7 n. 1, 60 n. 3.

* Les chiffres en italique renvoient aux passages les plus importants.

- EDELSTEIN (L.), 115 n. 1.
 ELORDUY (E.), 13 n. 7, 40 n. 1, 42 n. 3, 162 n. 5.
 EPICTÈTE, 12, 25 n. 2, 37, 38, 39, 40, 43, 49, 50 n. 2, 58, 60, 70, 71, 72, 77 n. 2, 79, 84, 90, 98-104, 107, 120, 131-160, 165 n. 3, 198.
 EPICURE, épicurien, 107, 166, 167 n. 2, 181, 197.
 ERBESE (H.), 126 n. 4, 127 n. 2, 128 n. 2 et 3.
 EURIPIDE, 96 n. 3, 134 n. 9.
 FARQUHARSON (A. S. L.), 127 n. 2.
 GALIEN, 83, 84 n. 6, 85, 87, 88 n. 4, 121.
 GANIVET (A.), 162 n. 5.
 GARCÍA-BORRÓN MORAL (J. C.), 162 n. 5.
 GAUTHIER (R. A.), 65 n. 4, 143 n. 5, 162 n. 1.
 GIGON (O.), 75 n. 3.
 GILBERT (N. W.), 162 n. 1.
 GOLDSCHMIDT (V.), 23 n. 3, 28, 71 n. 3, 73 n. 5, 75, 78 n. 2, 79 n. 3, 80 n. 1, 81 n. 1, 98 n. 3.
 GRILLI (A.), 12 n. 1, 25 n. 4, 115-116, 117 n. 3, 119 n. 4, 144 n. 3.
 GRIMAL (P.), 169 n. 1.
 GRUMACH (E.), 62 n. 1, 64.
 HADOT (I.), 161 n. 2.
 HATINGUAIS (J.), 162 n. 4.
 HÉCATON, 185.
 HEIMSOETH (H.), 5 n. 1.
 HÉRACLÈS, 94.
 HÉRACLITE, 42 n. 4.
 HÉRILLOS, 76.
 HIJMAN'S JR. (B. L.), 102 n. 4, 142 n. 6, 150 n. 4, 157 n. 3.
 HIRZEL (R.), 70 n. 2.
 HOLLER (E.), 50 n. 2, 164 n. 2.
 INGENKAMP (H. G.), 42 n. 3.
 JAGU (A.), 133 n. 4.
 JAMBLIQUE, 20-21.
 KANT, 32, 76 n. 3, 192, 200-201.
 KIDD (I. G.), 79 n. 4, 80 n. 3.
 KILB (G.), 73 n. 4, 75 n. 3, 81 n. 2.
 LAFFRANQUE (M.), 79 n. 4, 121 n. 1 et 5, 124 n. 1.
 LE BLOND (J.-M.), 74 n. 3.
 LEIBNITZ, 28 n. 5.
 LIDDELL-SCOTT, 69.
 MAINE DE BIRAN, 193.
 MALEBRANCHE, 29 n. 4, 31 n. 4, 37 n. 3.
 MARC-AURÈLE, 12, 25 n. 5 et 6, 58 n. 2, 59, 70, 72 n. 4, 77 n. 2, 79, 88, 97, 99-101, 104-105, 109-112, 126-130, 132, 136 n. 3, 141 n. 2, 147 n. 3, 153, 160 n. 1, 197-198.
 MARCHESI (C.), 170 n. 3.
 MARTINAZZOLI (F.), 169 n. 9.
 MNÉSARQUE, 14 n. 1.
 MONDOLFO (R.), 5-6, 42 n. 2, 181 n. 4, 183 n. 1.
 MOREAU (J.), 31 n. 4, 51 n. 2, 53 n. 1, 76 n. 3, 139 n. 3.
 MUSONIUS RUFUS, 132, 151 n. 5.
 NEBEL (G.), 72 n. 2, 73 n. 5.
 NÉMÉSIS, 119.
 NÉRON, 189.
 OPSTELTEN (J. C.), 5 n. 1 et 3, 161 n. 2, 162 n. 1.
 PANÉTIUS, 79 n. 4, 115-120, 157, 184, 197.
 PERSE, 146 n. 3.
 PESCE (D.), 147 n. 2.
 PHILIPPSON (R.), 19, 21, 24, 26, 68 n. 1 et 6, 70 n. 5, 81 n. 2, 84 n. 6, 88 n. 4, 90, 115 n. 1, 122 n. 5.
 PHILON D'ALEXANDRIE, 77 n. 2, 158 n. 8.
 PLATON, platonisme, 17, 39, 40, 42 n. 3, 58 n. 3, 92-93, 121-122, 125, 183.
 PLOTIN, 22-23, 27 n. 5, 105, 154 n. 3, 196 n. 1, 198.
 PLUTARQUE, 23, 26, 80 n. 4, 126 n. 2.
 POHLENZ (M.), 5 n. 3 et 4, 6 n. 4, 19, 22 n. 1, 24, 41 n. 2, 44 n. 2, 45 n. 1, 57 n. 2, 67 n. 2, 68 n. 3, 69, 80 n. 2, 82-83, 86, 92 n. 5, 115 n. 1 et 2, 119 n. 4, 142 n. 6, 147 n. 1, 161 n. 2, 162 n. 1.
 POSIDONIUS, 14, 79 n. 4, 83, 87, 90, 91 n. 3, 99, 103, 119 n. 4, 121-126, 127 n. 2, 164 n. 2, 165, 166, 197.
 PYRRHON, 75, 76 n. 3.

- RAVAISSON (F.), 15, 18 n. 2, 47 n. 6, 94 n. 1.
- REGENBOGEN (O.), 161 n. 2.
- REINHARDT (K.), 91 n. 3, 103 n. 4, 119 n. 4, 121 n. 1, 122 n. 5, 126 n. 2.
- REVERDIN (H.), 39 n. 3.
- REYMOND (A.), 39 n. 3.
- RIETH (O.), 14 n. 4, 145 n. 8, 195 n. 3.
- RIONDATO (E.), 150 n. 3.
- RODIER (G.), 74 n. 1.
- ROHMER (J.), 42 n. 3.
- SALLUSTE, 172 n. 3.
- SAMBURSKY (S.), 16 n. 1.
- SAUMAISE (Cl.), 90 n. 4.
- SCHAEFER (M.), 69 n. 3.
- SCHAEFER (R.), 6 n. 5, 155 n. 1, 158 n. 8.
- SCHINDLER (K.), 21 n. 1, 24 n. 1, 119 n. 4.
- SÉNÈQUE, 18 n. 2, 23, 26, 50, 55 n. 2, 62, 64, 72 n. 5, 74, 77 n. 2, 88, 96 n. 3, 98-103, 107-109, 126, 141 n. 2, 161-190, 198-201.
- SEXTIUS (Q.), 179.
- SHAPTESBURY, 107 n. 2.
- SNELL (B.), 5 n. 3, 162 n. 1.
- SOCRATE, 19, 93-94, 138, 143, 154, 194.
- SOUILLÉ (J.), 142 n. 6, 156 n. 8.
- SPHAIROS, 74.
- SPINOZA, spinozisme, 22, 28, 39 n. 2, 51, 56 n. 1, 149 n. 1, 194, 196.
- STEIN (L.), 32 n. 2, 40 n. 1, 41 n. 3.
- STELLWAG (H. W. F.), 142 n. 6, 152 n. 5.
- STRYCKER (E. de), 194 n. 5.
- SUIDAS, 144 n. 2.
- TERTULLIEN, 27 n. 5, 145 n. 8.
- THÉVENAZ (P.), 161 n. 1.
- THOMAS D'AQUIN (saint), 191 n. 1.
- VAN GRONINGEN (B. A.), 5 n. 3.
- VAN STRAATEN (M.), 24 n. 1, 25 n. 1, 27 n. 5, 68, 79 n. 4, 115 n. 2, 116 n. 4, 119.
- VERBEKE (G.), 17 n. 6, 119 n. 4, 120 n. 2.
- WEISCHE (A.), 197 n. 1.
- WIFSTRAND (A.), 5 n. 2, 131 n. 2.
- WILAMOWITZ (U. von), 12 n. 1.
- WIRTH (Th.), 131 n. 1.
- XÉNOPHON, 94 n. 4, 143.
- YON (A.), 53 n. 2.
- ZAC (S.), 201 n. 1.
- ZELLER (Ed.), 19, 24 n. 1, 46 n. 4, 83 n. 3.
- ZÉNON DE CITIUM, 12 n. 1, 19, 24, 27, 34-36, 39, 40, 45, 67, 81-82, 92-94, 106.

b) *Notions*

- Action, activité, agent, 14-18, 26-29, 30, 40-45, 50, 54, 109, 155, 179, 180, 193-197.
- Adpetitio, adpetitus, 53 n. 2.
- Agapésis, 59.
- Aïdōs, 138 n. 6, 160.
- Air, 41.
- Alogos, 84 n. 6. — Cf. Irrationnel.
- Ame, 16-17, 120. — Cf. Corps.
- Analogie, 16, 48, 62-65.
- Animus, 167.
- Anticipation, 102.
- Asphormé, 115-116.
- Aspasmos, 59.
- Assentiment (*synkatathésis*), 20, 27, 30-39, 44-45, 50-54, 99, 122, 148, 163, 191-192, 195.
- Attention, 47, 127, 137-138.
- Attribut, 54.
- Autarcie, 12.
- Aulexousios, 145 n. 8.
- Autodétermination (du mal), 17, 29, 127.
- Autonomie, 45, 127, 201.
- Astrui, 12, 59-60.
- Avantage (*Spheidma*), 54-55.
- Azla, cf. Valeur.

Bien, 32, 51, 54-55, 57-58, 67, 76,
77 n. 2, 78-79, 85, 124, 156-157,
168, 171, 174, 180-181, 200.

Bienfaisance, bienfait, 167 n. 5,
175, 185-188.

Bienveillance, 59, 184-185.

Bonheur, 67, 156, 179, 181, 184,
201.

Bouléma, 107, 110.

Boulésis, 56-61, 131 n. 2, 162, 164.

Boulesthai, cf. *Thélein*.

Cause, causalité, 91 n. 3, 98 n. 3,
195-197.

Choix, cf. *Prohairésis*. — Choix du
bien, cf. *Hairésis*. — Choix des
préférables, cf. *Eklogé*.

Clémence, 188-190

Clinamen, 197

Cogitatio, 167.

Compréhension (*katalépsis*), 34-35,
44, 46.

Conformité (à la nature, à la rai-
son), 62-64, 66-73, 77-80, 95, 168,
172.

Connaissance, connaître, 5, 24-49,
50-55, 62-63, 89, 91-95, 97-99,
133-139, 174-175, 194.

Conscience (morale), 181-182, 201.
— (réflexive), 145.

Consentement (au Destin), 59, 96-
105, 196-197.

Constance, 49, 57, 78, 91, 94-95,
118.

Convenable (*kathékon*), 73-75, 132.
— (*prépon*), 118 n. 2.

Coopération, 99.

Corps, corporel, 15-18, 20, 23-24,
62-63, 65, 126, 179.

Cosmos, 97-105, 111.

Daimôn, 122, 127.

Désir (*epithymia*, *orexis*, *cupidi-
tas*), 56-59, 121-122, 132-133,
148-152, 163-165, 167, 191-192,
199.

Désobéissance (au *logos*), 83-87.

Destin, 44, 51 n. 1, 71-72, 78 n. 1,
96-105, 108, 195-196.

Dianoia, 5, 20, 126, 162.

Dieu, divinité, 97-104, 112, 159-
160, 173-174, 176, 188, 193, 200.

Disposition (*hexis*, *habitus*), 14, 28,
168, 175, 195 n. 1.

Division (*dihairésis*), 143, 145.

Dosis, 69-70.

Dualisme (psychologique), 19, 83,
90, 115-117, 122, 193, 197-198.

Dynamis, 24, 27, 90, 117, 121 n. 1.
— Cf. Fonction.

Education, 125, 135, 177, 180.

Effort, 94, 176-179, 187, 193.

Eklogé, 65-72, 73-75, 76-80.

Encheirésis, 60-61.

Epibolé, 60-61, 101, 140-141.

Epithymia, 57 n. 2, 121, 164. — Cf.
Désir.

Erreur, 84-86, 89, 182-183, 192.

Esprit (*nous*), 126-129, 153, 198.

Eulogon, 73-75, 77 n. 1, 112 n. 4.

Euméneia, 59.

Eunoia, 59. — Cf. Bienveillance.

Eupathie, 56, 91 n. 2, 199.

Eutonie, 16, 63.

Evaluation, 68-72, 78.

Evidence, 34, 36-38, 47.

Excès (de la tendance), 87-89.

Exercice, 150-151, 169, 177.

Exprimable, 30, 44.

Faculté, cf. Fonction.

Fin (*télos*), 53, 55, 61, 67, 73 n. 2,
75, 76-80, 99, 109, 115, 171-172,
191-192, 196, 201.

Finalisme, finalité, 98, 106, 112.

Fonction, 20-29, 54, 90, 116-117,
119-120, 121-124, 126, 132, 148-
152, 163-165, 191, 197-198.

Force, 16-18, 46-49, 62, 88-92, 94-
95, 170, 173, 189, 192-194, 197.

Forme, 14, 16.

Générosité, 184-185.

Gnômê, 5, 99 n. 8.

Habitude, 123, 125, 149-150.

Hairésis, 61-65.

Hégémonikon, 20-29, 41-45, 54, 58,
81-84, 90, 116, 121-122, 125, 126-
129, 132, 150, 152, 154, 163-164.

Hormê, cf. Tendance.

Ignorance, 46 n. 1, 98, 175, 177,
180.

Imagination, 40, 122-123.

Immutabilité (du vouloir), 171-
174.

Indifférents (*adiaphora*), 67, 76, 78-79.
 Individu, individualité, 11-18, 23, 104 n. 1, 157-158.
 Innocence, 177.
 Instruction, cf. Education.
 Intellection, 20, 25, 30, 43-44, 97-98.
 Intellectualisme, 7, 19, 90, 133-136, 174, 182, 194.
 Intelligence, cf. Esprit.
 Intensité, 47, 87-88.
 Intention, 143, 175, 179, 180, 185, 187, 196. — Cf. *Epibolê*.
 Interprétation (des événements, de la nature), 98, 107.
 Irrationnel, 82-85, 90, 116, 122-126, 165.
 Ivresse, 166-167.
 Jugement, 31, 37, 47, 69-70, 81-85, 89, 122, 132-134, 145-146, 148, 152, 163, 175, 190, 191-193. — Cf. Assentiment.
 Justice, 184-185, 188-190.
Katalêpsis, cf. Compréhension.
Kathêkon-Katorthôma, 73-75.
 Liberté, 32, 36-39, 44-45, 99, 107, 127-128, 146, 155, 165, 168, 195-197, 198.
 Libre arbitre, 75, 145 n. 8.
Logos, cf. Raison. — comme fonction particulière, 24-25.
 Mal, 124-125, 178, 182-183, 196, 199-200.
 Manière d'être (*pôs êchon*), 22-29, 41.
 Matière, 12-15, 193. — du choix, 78-80, 150, 153, 157.
Mens, 167, 169, 180.
 Moi, 20, 127, 129-130, 153-155.
 Monisme (psychologique), 19, 28, 45, 53, 82, 127 n. 3, 164.
 Mouvement, 15-17, 106-107, 118-120, 166-167, 193.
 Nature, 32, 51-53, 66-67, 71-72, 106-112, 117-118, 166, 177-178, 194-196, 200-201.
 Nominalisme, 28.

Notion (commune), prénotion, 25, 28, 43, 97, 135.
Nous, cf. Esprit.
Oikeiôsis, 51-52, 66, 124, 159, 166.
 Opinion, 45-46, 82, 84, 89, 90 n. 3.
Orexis, 57 n. 2, 132. — Cf. Désir.
Paraskeuê, 60-61.
 Pardon, 188-189.
 Partie (de l'âme), 20, 21 n. 1, 27 n. 5.
 Passion (*pathos*), 81-91, 122-123, 189, 192, 197, 199.
 Passivité (*pathos*), 40.
 Pensée, cf. *Dianoia*.
 Personnage (*prosôpon*), 117, 157-158.
 Personne, cf. *Prohairesis*.
Phronêsis, 92-93.
 Pitié, 189.
 Plaisir, 85-86, 121, 124, 181.
Pneuma, 15-18, 20, 41-43, 83, 104-105, 120, 193.
 Pouvoir (choses en notre), 33-35, 38, 40, 91, 119, 145, 148, 153, 191, 193, 197, 198.
 Pratique-théorique, 31-32, 51-52, 54, 60-61, 91-92.
 Préférables (*prolēgména*), 67-68, 73, 76, 78-79.
 Préférence, 144, 147.
 Probable, 73.
 Progrès (moral), 168-171.
Prohairesis, 60-61, 117 n. 3, 118-120, 128 n. 4, 142-160, 162, 165 n. 3, 167, 198.
 Projet, cf. *Epibolê* et *Prothêsis*.
 Propension, 115-116.
 Proposition, 30.
Prothêsis, 60-61, 147 n. 3.
 Providence, 97-98, 106, 112.
 Qualité, 12-16, 21-23, 29, 196.
 Raison (*logos*), 6-7, 11-13, 19-20, 24-26, 30, 56-58, 66-67, 81-91, 95, 106, 115-116, 121-125, 154, 172, 190, 191-201 *passim*.
 Raisonné, cf. *Eulogos*.
 Reconnaissance, 100-101, 175, 186-187.
 Représentation, 20, 25-27, 30, 32-39, 40-45, 103, 122-123, 126, 128,

192. — *compréhensive*, 34-37, 47.
 Résignation, 99.
 Responsabilité, 17, 71, 91, 120, 159, 196.

Sage, 11-12, 49, 56-57, 72, 73, 172 n. 3, 181, 188, 190, 193.

Sagesse, 57, 79-80, 92-93, 172, 174 n. 6, 182.

Science, 46-47, 92-94, 124, 174.

Scopos, 55, 78.

Sensation, 40-43, 119-120, 126.

Spontanéité, 51, 166-167.

Suicide, 165.

Sympathie (universelle), 103-105.

Synkatathésis, cf. Assentiment.

Télos, cf. Fin.

Temps, temporalité, 57, 61, 79-80, 101-103, 105 n. 1, 196.

Tendance (*hormé*), 20, 25-29, 50-55, 56-95, 99-100, 115-116, 119-120, 126-129, 132-133, 163-167, 191-193, 197-198, 200.

Tension (*tonos*), 6, 15-18, 41-43, 47-49, 57, 87-92, 94-95, 103-105, 125, 129, 137, 169-170, 192-195.

Thélein (et *boulesthail*), 5, 60 n. 4, 96 n. 3, 109 n. 5, 110, 111, 121, 131.

Thélésis, 60.

Thymos, 5, 83, 121 n. 5, 166.

Tonos, cf. Tension.

Unité (du moi, de l'individu), 14-15, 19-29, 171-172.

Usage (des choses, des représentations), 79, 145, 157, 159.

Valeur (*axia*), 63-72, 76-81.

Vertu, 6, 12, 23, 67, 70, 75, 76, 78-79, 91-95, 124, 156, 168, 171, 177, 179, 181, 184-190, 194. — cardinales, 51, 92-93, 116, 184. — dialectiques, 48-49.

Vivant, 23-24, 26.

Volontaire-Involontaire, 91, 118-120, 126, 163, 166, 198.

Volontarisme, 6-7, 130, 136, 182, 194.

Volonté, — et assentiment, 32-39, 99, 163, 191-192. — et consentement, 96-105, 196-197. — et intellect, 130, 133-139, 194. — et personnage, 117-118. — et tendance, 57 *ss.*, 99-100, 119, 121, 132-133, 163-167, 191-192, 197-198. — et tension, 17-18, 57, 105, 125, 129, 137, 168-171, 192-193. — et *thymos*, 165-166. — de Dieu, 97-98, 100, 102, 173-174, 193. — de la nature, 106-112, 194-195. — Bonne volonté, 6, 168, 180-182, 199-201.

Voluntas, 57, 162, 163-164, 167, 180, 191.

Vrai, vérité, 31-32, 35-39, 45-49, 52, 89, 94, 174-175.

Vraisemblance, 74.

Vue, 41-42.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	5
--------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

LES CONCEPTIONS FONDAMENTALES

CHAPITRE PREMIER. — Réalité de l'individu et tension de l'âme.	11
CHAPITRE II. — Unité et rationalité du moi	19
CHAPITRE III. — Connaissance et volonté	30
1. <i>L'assentiment, jugement théorique et jugement pratique</i>	31
2. <i>L'assentiment dans ses rapports avec la représentation</i>	32
3. <i>L'activité du sujet dans la représentation</i>	40
4. <i>Connaissance et tension de l'âme</i>	45
CHAPITRE IV. — Connaissance et tendance	50
CHAPITRE V. — Tendance et volonté	56
1. <i>L'inclination raisonnable</i>	56
2. <i>Le choix du bien</i>	61
3. <i>Le choix des préférables</i>	65
4. <i>Évaluation et choix</i>	68
5. <i>Le critère de l'eulogon</i>	73
6. <i>Visé et matière de l'action morale</i>	76
7. <i>La passion</i>	81
8. <i>Vertu et tension de l'âme</i>	91
CHAPITRE VI. — Le consentement au Destin	96
CHAPITRE VII. — La volonté de la Nature	106

DEUXIÈME PARTIE

VARIATIONS ET PERSPECTIVES NOUVELLES

CHAPITRE PREMIER. — La psychologie de Chrysippe mise en question	115
1. <i>Panétius</i>	115
a) Vers le dualisme psychologique, 115. — b) L'idée de volonté personnelle, 117. — c) Le volontaire et l'involontaire selon le fragment 86 a, 118.	

2. Raison et irrationnel chez Posidonius	121
3. L'indépendance du moi chez Marc-Aurèle	126
CHAPITRE II. — Epictète	131
1. Vouloir, désir, tendance	131
2. Intellect et volonté	133
3. Le projet fondamental	139
4. La « prohaïrésis »	142
a) Aperçu historique, 143. — b) La prohaïrésis comme choix, 144. — c) La prohaïrésis et son champ d'action, 148. — d) La prohaïrésis comme personne morale, 153. — e) La prohaïrésis comme élément divin, 159.	
CHAPITRE III. — Sénèque	161
1. Volonté et tendance	163
2. Volonté et tension de l'âme	168
3. La perfection morale comme immutabilité du vouloir	171
4. La souveraineté du vouloir	175
5. La bonne volonté	180
6. La volonté et les vertus	184
CONCLUSIONS	191
INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES	203
INDEX	209
a) Noms propres, 209. — b) Notions, 211.	

DU MÊME AUTEUR

Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d'Aristote à Panétius, Paris, Librairie philosophique J.-Vrin, 1961.