

**Univerzita Karlova v Praze/Université Charles de Prague**

Filozofická fakulta/Faculté des lettres

Ústav filosofie a religionistiky/Département de philosophie et de  
sciences religieuses

studijní program/programme d'études :  
filosofie/philosophie

Vladimír Mikeš

**Le paradoxe stoïcien :**

**liberté de l'action déterminée**

**(Stoický paradox: svoboda determinovaného jednání)**

**(The Stoic paradox : freedom of determined action)**

disertační práce/thèse de doctorat

vedoucí práce/directeur de thèse :

**Doc. Filip Karfík, PhD.**

**2008**

**Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.**

## **REMERCIEMENTS**

Je voudrais remercier ici très sincèrement tous mes collègues, amis et proches qui m'ont aidé pendant la rédaction de cette thèse par leurs remarques qu'elles soient orales ou écrites, par leur bienveillance pendant les séjours de recherche à l'étranger ou tout simplement par leur intérêt encourageant. Parmi eux je tiens particulièrement à remercier Filip Karfik et Claire Ceccon qui ont soutenu (ou supporté) cette épreuve de fond en m'aidant en outre à rendre mon français lisible.

## Introduction

Généralement parlant, il existe deux approches différentes de la doctrine stoïcienne que l'on peut distinguer dans la littérature moderne. Soit on voit en elle avant tout une étape sur le chemin vers notre propre pensée et on y reconnaît nos propres notions en état d'évolution, soit on l'accepte comme un système en soi sans s'occuper des liens possibles entre lui et notre compréhension du monde. Bien entendu, cette différence ainsi ébauchée ne marque pas une frontière tranchante entre deux groupes d'interprètes. En pratique le même interprète applique souvent les deux approches en même temps, aussi parce qu'il serait impossible de les séparer nettement. Cependant, il y a des moments où les deux approches peuvent être quand même distinguées. Le stoïcisme est une pensée problématique et pleine de paradoxes, sinon d'apories. Face à des difficultés d'interprétation, la première de ces deux approches nous offre une certaine solution: elle nous permet de dire que les tensions sont les signes des imprécisions inévitables d'un stade de la pensée qui n'a pas encore trouvé de réponses aux questions qui ont à peine commencé à se poser – de la pensée inachevée qui est en chemin vers des notions cohérentes et saisissables. Cette réaction est plus ou moins explicite dans beaucoup d'interprétations. En revanche, la deuxième approche qui se laisse guider par les indices de la systématisme du stoïcisme et qui le prend avant toute comme une doctrine cohérente dont les tensions sont peut-être les signes de concepts plus éloignés de nos propres notions, va certainement embarrasser d'avantage les interprètes.

L'interprétation qui sera offerte ici se situe décidément dans l'espace de cette deuxième approche, pour mettre en question néanmoins la façon dont on tend à comprendre la systématisme du système stoïcien ainsi que l'origine de ses paradoxes. Le sujet exact de cette interprétation se manifeste différemment en fonction du point de vue. D'un côté, si on la lit, dans son ensemble, à la lumière de son point de départ, elle peut apparaître, à juste

titre, comme une réponse vaste à une seule question, à savoir comment un système déterministe a pu admettre l'existence de la responsabilité – une réponse qui essaie de montrer que le paradoxe est insoluble si l'on ne change pas d'abord notre lecture habituelle de la psychologie de l'action, telle quelle était présentée par les stoïciens, ensuite notre compréhension de leur conception éthique de l'action. Ce parcours commence par un argument qui montre que le paradoxe n'a cessé d'exister malgré une tentative moderne importante de le résoudre, et il s'achève par un argument disant que la vraie réponse à ce paradoxe justifie non seulement la notion de responsabilité dans le système déterministe, mais même celle de liberté, car les deux ont le même fondement.

Mais de l'autre côté, si on la lit à partir de sa conclusion, cette interprétation est une analyse de la théorie stoïcienne de l'action, de ses aspects psychologiques et éthiques comme ils apparaissent lorsqu'on les aborde par la porte du paradoxe de la responsabilité dans un monde déterministe. C'est une analyse qui essaie de mettre en relief l'importance d'une telle approche pour la compréhension des notions clés de l'éthique stoïcienne, telles que l'assentiment, la vertu et la liberté.

Bien entendu, ces deux façons de décrire notre sujet ne s'excluent pas mutuellement. Elles sont complémentaires, bien que ce soit la deuxième perspective qui jette la lumière sur quelque chose d'important dans le système stoïcien et dans la manière dont il a été pensé et construit. C'est aussi cette deuxième perspective qui nous permet de repérer le rôle du paradoxe dans ce système, qui n'y est pas une simple conséquence de deux thèses concurrentes, ni un simple stade méthodique du processus de la connaissance (comme l'a connu la philosophie avant les stoïciens), mais plutôt un point qui éclaire la structure de la réalité en invitant en même temps à approfondir notre réflexion pour y accéder.

## I. L'action déterminée et la responsabilité

Il pourrait sembler que le sujet que l'on veut aborder dans cette partie ait déjà attiré suffisamment l'attention. Non seulement de nombreuses interprétations concernant le déterminisme stoïcien dans le domaine de l'action humaine ont surgi depuis la renaissance des études sur le stoïcisme, mais il semble encore que, dans les derniers temps, il existe déjà un certain *consensus* dans la façon de comprendre ce sujet et de résoudre les problèmes qui y sont liés. Cela surtout grâce aux auteurs qui se sont prononcés radicalement pour l'interprétation déterministe des stoïciens<sup>1</sup>. On peut résumer leur interprétation en disant que les stoïciens ont été d'avis que l'homme est à la fois soumis au destin, c'est-à-dire déterminé dans ce qu'il fait, et responsable de ses actions. Cette affirmation, nommée *compatibilisme stoïcien* dans la littérature, est juste. Je crois néanmoins que, malgré les analyses minutieuses et convaincantes des sources, la façon dont cette interprétation est établie a tendance à cacher des aspects importants de la théorie originelle. Plus précisément, le problème de cette compréhension est qu'elle empêche de maintenir la différence entre l'homme et l'objet inanimé. Cette différence a été néanmoins pour les stoïciens d'une importance telle qu'on doit la juxtaposer à la thèse du déterminisme comme une des conditions de l'interprétation : la compréhension juste de la théorie stoïcienne de l'action est celle qui dit que l'homme, d'un côté, n'est pas hors du destin universel et que, de l'autre, il n'est pas comme un cylindre (si j'évoque l'exemple connu du débat sur la responsabilité).

Il y a une perspective particulière qui confirme indirectement l'importance et la justesse de l'interprétation ainsi doublement conditionnée. Il s'agit de quelque chose que l'on peut désigner, à l'instar de Plutarque, comme un paradoxe stoïcien, mais cette fois-ci non pas tant un paradoxe dans le système même que dans la lecture et l'interprétation du stoïcisme.

---

<sup>1</sup> Bobzien 1998 ; D. Frede 2003 ; Brennan 2001 ; Brennan 2003 ; Salles 2005.

Les stoïciens ont depuis toujours été accusés d'être déterministes et de supprimer la responsabilité humaine, mais en même temps il y a toujours eu des auteurs qui, au contraire, se sont référés à leur théorie de l'action pour défendre une certaine liberté de l'homme<sup>2</sup>. Autrement dit, l'interprétation du stoïcisme le présente sous l'une ou l'autre forme, qui sont contradictoires, soit en affirmant – sur un ton polémique – que l'homme est d'après eux comme un cylindre soit en oubliant que l'homme fait partie des chaînes éternelles des causes.

Il est intéressant que cette situation paradoxale du stoïcisme, que l'on trouve déjà dans la lecture ancienne, se reproduise aussi chez les interprètes modernes. D'un côté, il y a des interprètes, qui, déjà au niveau de la traduction, ont utilisé les mots *liberté* ou *libre arbitre* à propos des termes comme  $\square\phi'$   $\square\mu\square\nu$  ou  $\alpha\square\tau\epsilon\xi\sigma\square\sigma\iota\omicron\nu$ . De l'autre côté, il y a les auteurs qui ont exprimé leur mécontentement envers la compréhension de l'homme issue de la théorie stoïcienne, en indiquant souvent que ce fut grâce aux tensions insolubles de cette théorie que les penseurs postérieurs ont trouvé le modèle plus juste de la psychologie morale<sup>3</sup>. Le groupe spécifique qui se pose consciemment à mi-chemin des deux premiers, ce sont les *compatibilistes*, déjà mentionnés, qui démontrent que la théorie stoïcienne n'est pas contradictoire et que, si elle ne permet pas de parler de la liberté humaine, elle supporte néanmoins des besoins et des intérêts moraux de la vie quotidienne, à savoir la notion de responsabilité humaine. L'exemple le plus marquant et le plus récent est l'interprétation de S. Bobzien qui néanmoins doit être lue, je crois, avec les articles de T. Brennan<sup>4</sup>. Ainsi l'on peut voir (et l'on verra plus bas) comment le cercle des interprétations modernes s'achève : l'analyse la plus minutieuse, qui veut gagner un espace nouveau pour les stoïciens, ouvre en réalité le chemin à l'affirmation la plus

---

<sup>2</sup> Origène, *De principiis* 3,1,1-5. Cf. Kahn 1988, p. 245-47.

<sup>3</sup> Ebert 2004, p. 77-78; Forschner 1981, p. 113.

<sup>4</sup> Cf. n. 1.

convaincante que le déterminisme stoïcien est une impasse pour la moralité. Les deux côtés du paradoxe stoïcien sont ainsi de nouveau juxtaposés en toute clarté. Les uns parlent de la liberté à laquelle ce système fait penser (et leurs analyses ne perdent pas de leur pertinence)<sup>5</sup> et les autres montrent *justement* comment dans ce système, l'homme est soumis à la loi universelle de la causalité – de manière que cela pose un problème pour distinguer l'homme du cylindre. Or, cette disjonction des positions indique qu'il reste encore quelque chose à chercher dans l'interprétation du stoïcisme.

Les deux questions auxquelles je voudrais trouver réponse sont alors les suivantes : (1) comment dans le contexte de la théorie stoïcienne du déterminisme l'homme se distingue-t-il du cylindre ? ; (2) Comment expliquer que les stoïciens ont rendu possible les interprétations contradictoires de leur psychologie morale ? La raison pour laquelle je pose ces deux questions à la fois est que, selon moi, la réponse est la même dans les deux cas. Les stoïciens ont introduit un nouveau concept de psychologie morale, qui, *même dans le cadre du déterminisme universel*, a établi une différence entre l'homme d'un côté et les animaux et les objets inanimés de l'autre. Ce fut cette vision de l'homme, nouvelle à l'époque et fondée sur la notion d'assentiment, qui a aussi inspirée, non sans raison, des idées plus radicales sur la liberté de l'homme.

Je propose donc de relire les arguments qui apparaissent d'habitude dans les analyses de ce sujet, en espérant que leur présentation dans le contexte d'un débat si bien articulé marquera un pas vers la compréhension de la théorie originelle, même si ce pas doit être – en un certain sens – un pas en arrière vers une interprétation plus ancienne.

---

<sup>5</sup> Gourinat 1996, p. 115 *sq.* ; M. Frede 1986, p. 98.

## 1. *Eph'hèmin* et destin

Pour aborder le problème de savoir si l'homme est ou non comparable au cylindre, on peut poser la question de la possibilité de l'existence de la catégorie d'*eph'hèmin* dans le système stoïcien, comme le font habituellement, à la suite des penseurs anciens, les interprètes modernes<sup>6</sup>.

Pour cela il faut d'abord résumer la théorie du destin. Cette théorie seule ne pose pas en général de grandes difficultés d'interprétation. On peut analyser les différences qui, apparemment, ont existé entre Zénon et Cléanthe, d'un côté, et Chrysippe, de l'autre, mais finalement, on doit constater le simple fait que, sur la base de leur physique, où le principe actif, dirigeant, créateur et soutenant l'univers est toujours présent dans la matière, les stoïciens ont affirmé que tout changement, ainsi que chaque état d'être, est déterminé. À partir de Chrysippe, on peut être sûr, en outre, que la théorie du destin a acquis la forme du déterminisme causal où chaque événement ou état d'être fait parti des chaînes éternelles des causes<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Si j'aborde le sujet par ce chemin déjà traditionnel, je le fais néanmoins avec la conscience que l'on ne peut pas être sûr que le terme ait été utilisé par les premiers stoïciens (cf. Gourinat 2005, p. 128-29 ; Bobzien 1998, p. 280 *sqq.*): il semble que Chrysippe a utilisé seulement les termes *par' hemas* et *ex hemon*, qui sont les seuls qu'on trouve dans les citations directes, et il est donc possible que *eph'hèmin*, en tant que nom de la catégorie essentielle pour définir l'action de l'homme ait été imposé seulement par les auteurs postérieurs qui critiquaient la théorie stoïcienne. On peut néanmoins garder ce terme ici, je crois, pour désigner de façon déjà conventionnelle la notion qui couvre par son extension les deux termes attestés. Cf. Sextus Emp., *Adv. math.* 8,397 (SVF II, 91) qui utilise la préposition *epi* + datif pour rapporter la distinction stoïcienne entre la représentation et l'assentiment.

<sup>7</sup> Cf. Bobzien 1998, p. 33-58 ; Bobzien 2005.

C'est donc à l'égard de cette théorie ainsi développée qu'au cours des siècles, les auteurs anciens ont découvert le problème suivant : la théorie du déterminisme contredit la possibilité d'expliquer de façon convaincante l'action humaine, ainsi que tout ce que celle-ci présuppose ou implique, notamment la possibilité de blâmer ou de louer. On trouve cette critique ou ses traces chez Cicéron, Aulu-Gelle, Plutarque, Alexandre d'Aphrodise, Némésius, Eusèbe. Tous ces auteurs témoignent d'une certaine tension dans le système stoïcien, car celui-ci comprend la théorie de l'action, la psychologie morale, l'éthique, qu'il a dû au bout du compte laisser inachevée à cause de sa thèse sur le déterminisme universel. Grâce à ces mêmes auteurs on voit aussi qu'il y a eu, chez les stoïciens, plusieurs stratégies pour répondre de façon positive à la question de savoir si la théorie du destin permet que quelque chose soit *eph'hemin*<sup>8</sup>. (1) Eusèbe présente la défense de la catégorie de *ce qui dépend de nous* (*ex hemon* et *par'hemas* chez lui) par la théorie de la codétermination par le destin, c'est-à-dire de notre participation dans la production de certains effets par le destin ; (2) l'argument trouvé chez Aulu-Gelle, Cicéron et Plutarque s'appuie sur la distinction notoire des causes ; (3) finalement, selon Alexandre d'Aphrodise et Némésius, les stoïciens semblent défendre la catégorie d'*eph'hemin* sur la base de la simple affirmation que l'homme agit d'après ses impulsions et ses assentiments, ou, de façon plus générale, à la suite d'une opération de sa raison. Il faut examiner maintenant ces trois groupes d'arguments.

---

<sup>8</sup> Ce que je présente ici est une partie de la liste de Sorabji de huit arguments stoïciens pour distinguer le destin universel de la nécessité; cf. Sorabji 1980, p. 259-278.

## 2. Notre participation au destin (Eusèbe)

Le premier argument ne se trouve pas uniquement chez Eusèbe (*Praeparatio evangelica* 6, 8, 25-34 ; SVF II, 998)<sup>9</sup>. C'est en effet de sa présentation chez Cicéron (*De fato* 28-30 ; SVF II, 956) que viennent les termes *argos logos* ou *confatalia*, utilisés parfois dans la littérature pour évoquer ce type d'argumentation en général, dont le point de départ est l'objection (présente dans le deuxième livre du traité *Sur le destin* de Chrysippe) que notre action est privée de son sens et inutile, si l'effet en est déterminé par le destin. La réponse est que le destin n'exclut pas mais, au contraire, implique l'activité psychique de notre part, parce que certaines choses qui sont sujettes au destin n'arrivent pas simplement, mais avec la coopération de notre activité, qui devient ainsi codéterminée avec l'effet final. Comme le dit Diogénien chez Eusèbe : « Il est évident que beaucoup de choses proviennent de nous, mais qu'elles n'en sont pas moins codéterminées par le gouvernement de l'univers<sup>10</sup> » ajoutant un peu plus bas : « Car beaucoup d'événements ne peuvent se produire sans que nous les voulions et y mettions, à grands efforts, empressement et zèle, puisque, dit-il, le destin a prescrit qu'ils se réaliseraient avec ceux-ci<sup>11</sup>. »

---

<sup>9</sup> Cf. Origène, *Contra Celsum* II 20 ; Sénèque, *Nat. quaest.* 38.3.

<sup>10</sup> Eusèbe, *Praep. ev.* 6, 8, 26: ἄξι μὲν πολλὰ γίνεσθαι δόλον εἶναι, οὐδὲν δὲ ἴπτον συγκαθεμιῖρθαι καὶ ταῦτα τῶν ἄλων διοικῖσει. Cf. aussi Cicéron, *De fato* 30: *tam enim fatale medicum adhibere quam convalescere.*

<sup>11</sup> *Ibid.* 6, 8, 29: πολλὰ γὰρ μὲ δύνασθαι γενέσθαι χωρὶς τοῦ καὶ ἡμῶς βοῦλεσθαι καὶ ἰκτενεστῖτην γε περὶ αὐτῶ προθυμῖαν τε καὶ σπουδῖν εἰσφῖρεσθαι, ἰπειδὲ μετῖ τοῦτου, φησῖν, αὐτῶ γενέσθαι καθεῖμαρτο.

Il n'est pas certain si αὐτῶ se réfère au même sujet que ταῦτα dans la première citation. Le contexte (les exemples qui suivent) suggère que non: les ταῦτα *codéterminés* sont plutôt nos efforts (*etc.*) et non pas les événements finaux auxquels ces premiers contribuent. Cette lecture crée néanmoins certaines tensions

La conclusion de ce simple argument est double : (1) d'un côté, c'est une confirmation assez claire que, pour Chrysippe, la théorie du destin garde sa validité même si l'on dirige son attention dans le domaine de l'action humaine : certains événements dans le monde présupposent notre participation active et les deux sont donc déterminés ; (2) de l'autre côté, il est évident que cette participation active se distingue à certains égards des choses qu'elle contribue à déterminer. Elle est incluse dans le plan universel et en même temps lui est juxtaposée de manière que Diogénien puisse dire dans son attaque contre Chrysippe : « À partir de la distinction même que fait Chrysippe (*scil.* entre les événements finaux comme la guérison et notre participation), il devient clair que la cause qui dépend de nous est indépendante du destin<sup>12</sup>. » Bien évidemment, pour Chrysippe, la cause qui dépend de nous n'est pas *indépendant* du destin, mais la distinction faite (et soulignée ainsi par Diogénien), la question se pose maintenant de savoir

---

avec le rapport de Cicéron pour qui, apparemment, les *confatalia* sont les effets finaux. Je ne pense pas que ce désaccord change quoi que ce soit en ce qui concerne le cœur de l'argument et l'objectif fixé ici-même. Cf. néanmoins les analyses de Bobzien 1998, p. 189 *sqq.*

<sup>12</sup> *Praep. ev.* 6, 8, 34 : καὶ ἄξι αὐτῶς δὲ τῶς διαστολῶς, ἢν ποιεῖται Χρῆσιππος, δὴλον γίνεται τὸ πολελῶσθαι τῶς ἐμαρμύνης τὴν παρὰ μὲν αὐτῶν.

Pour « *diastole* », il n'est pas évident de savoir à quoi exactement Diogénien a pensé. Les autres lectures proposées sont: la distinction entre les causes principales et auxiliaires (E. des Places, *ad locum*), ou la distinction entre ce qui est déterminé simplement et ce qui ne l'est pas (S. Bobzien).

En ce qui concerne cette deuxième proposition, elle est plus probable que la première parce qu'elle évoque le cadre général de défense de Chrysippe qui commence par cette distinction entre *res simplex* et *copulata* (Cicéron). Bien que cette distinction est d'une certaine signification comme le montre D. Sedley (1993, p. 316 *sq.*), surtout parce qu'elle pose le problème de la compréhension de la *res simplex* (p. ex. la morte de Socrate), je ne le discute pas ici, parce que dans ma lecture elle ne représente pas une différence pour l'argument.

quel est le lien entre les deux, ou plus précisément : comment le destin fait-il apparaître ou englobe-t-il notre participation ? L'argument des *confatalia* ouvre cette question, mais n'y répond pas. Il ne peut donc servir – dans son ambivalence – que de cadre général pour un véritable essai de résolution du problème.

### 3. Distinction des causes (Aulu-Gelle, Cicéron et Plutarque)

#### 3.1 Distinction des causes dans les sources

Cet argument, dont les nombreuses présentations peuvent être rassemblées sous le titre « distinction des causes », promet d'éclaircir l'obscurité de l'argument précédant, surtout grâce au fait qu'il est fondé sur l'analyse de l'action qui seule peut dévoiler la façon dont fonctionne la cause qui dépend de nous et quel est son rapport au destin. Sur la base de la doctrine stoïcienne, qui dit que l'action se produit quand l'impression impulsive (ayant sa cause au dehors) est confirmée par l'assentiment<sup>13</sup>, la solution proposée par les sources est la suivante :

– Plutarque dit que, d'après Chrysippe, l'impression déterminée par le destin n'est pas la cause absolue de l'assentiment, mais seulement sa cause initiatrice (avant de lancer sa critique que cela contredit la théorie du destin)<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> J'omets ici à dessein le facteur de l'impulsion qui, tout important qu'il soit, complique les choses, parce que, à cause notamment de Cicéron, la question de savoir si elle précède ou suit l'assentiment est incertaine. Néanmoins, il est sans conséquence pour mon argumentation de laisser ici cette question sans solution.

<sup>14</sup> *De stoic. rep.* 1055f-1056d; 1055f (SVF II, 994) : τῶν γὰρ φαντασῶν βουλῶμενος οἷομαι ὅτι ἄτοτελὲς τῆς συγκαταθῆσεως ἀτῶν ἰσοδυναμεῖν ; 1056b (SVF II, 997) : ὅτι Χρυσίππος οἷομαι ἄτοτελὲς τῶν ἀτῶν ἄλλο προκαταρκτικῶν μόνον ποιεῖτο τὸν ἐμαρμύνην.

– Cicéron proclame que, étant donnés deux types de causes, parfaites et principales d’un côté, et auxiliaires et prochaines de l’autre, le destin, c’est-à-dire la cause extérieure de l’impression, est à identifier seulement avec les dernières. L’assentiment, en revanche, dépend de nous, parce qu’il se meut, analogiquement au cylindre, en étant stimulé par quelque chose qui vient de l’extérieur, en vertu de sa propre force et nature<sup>15</sup>.

– Finalement, Aulu-Gelle dit que pour Chrysippe, il est vrai, tout est déterminé par le destin, mais l’homme est soumis au destin suivant la *nature* de son esprit. En citant ce même exemple du cylindre, il l’explique dans le sens que le destin incite, mais que c’est notre *volonté* et notre *disposition naturelle* qui règlent l’impulsion de nos décisions (*impetus consiliorum*) et de notre esprit ainsi que nos actions<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> *De fato* 39-44 (SVF II, 974) ; 41: *si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, verum non principalibus causis et perfectis, sed adiuvantibus et proximis; 43: sic visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, sua vi et natura movebitur.*

<sup>16</sup> *Noctes Atticae* 7,2,1-14 (SVF II, 1000) ; 7,2,7: ‘*Quamquam ita sit,*’ inquit ‘*ut ratione quadam necessaria et principali coacta atque conexa sint fato omnia, ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia, ut proprietates eorum est ipsa et qualitas.*

7,2,11: *sic ordo et ratio et necessitas fati genera ipsa et principia causarum mouet, impetus uero consiliorum mentiumque nostrarum actionesque ipsas uoluntas cuiusque propria et animorum ingenia moderantur.*’

7,2,12 : □ς τ□ν βλαβ□ν □κ□στοις παρ’ α□το□ς γινομ□νων κα□ καθ’ □ρμ□ν α□τ□ν □μαρταν□ντων τε κα□ βλαπτομ□νων κα□ κατ□ τ□ν α□τ□ν δι□νοιας κα□ θ□σιν. Cf. la correction de θ□σιν en δι□θεσιν par Long–Sedley (1987, 62D).

Pour compléter la liste des occurrences de la « distinction des causes », il faut ajouter un passage chez Augustin (*De civ.* 5, 10 ; SVF II, 995) où il dit que notre volonté fait partie de ces causes qui ne sont pas soumises à la nécessité.

Manifestement, la compréhension de ces trois passages devrait résoudre le problème de la détermination de l'action humaine, parce que c'est ici que les propres réactions stoïciennes à ce problème (ou celles de Chrysippe du moins) sont indiquées. Néanmoins, il est également évident qu'il faut une certaine retenue, car, malgré leurs ressemblances, les passages ne disent pas la même chose. Seuls Plutarque et Cicéron évoquent la distinction technique des causes proprement dite pour identifier le destin avec l'un des deux types (cause initiatrice chez Plutarque; causes auxiliaires, prochaines chez Cicéron). L'autre type (cause absolue; cause parfaite, principale) ne trouve pas son application explicite. De ces deux auteurs c'est Cicéron qui effleure le fonctionnement de l'assentiment, en parlant de la force et de la nature – de cet assentiment même, apparemment – qui le détermine. Aulu-Gelle, pour sa part, ne mentionne pas la distinction des causes et se concentre seulement sur cette autre dichotomie entre le destin et le fonctionnement du facteur interne qui amène à l'action.

Si l'on veut donc résumer ces trois passages, en cherchant l'information commune qu'ils transmettent (dans l'hypothèse où ils résument le même argument stoïcien), on doit constater que le danger de la détermination fatale de l'action a été contourné par le concept de *deux facteurs*, qui sont deux conditions de l'action et dont le premier, la cause externe, à savoir le destin, ne détermine pas le deuxième, *le facteur interne*.

Est-ce que l'on peut en lire davantage dans ces passages ? À leur propos, la littérature est abondante et essaie en général de persuader que l'on peut y lire beaucoup plus. Il faut admettre qu'elle va ainsi au devant de l'attente que ces arguments éveillent. Surtout quand les questions importantes, notamment ce qu'est exactement le facteur interne et comment il s'exerce, restent encore ouvertes en ce moment. Questions difficiles parce que précisément sur ces points, les textes ne sont ni uniformes ni clairs.

### 3.2 *Distinction des causes dans l'interprétation moderne*

L'interprétation la plus percutante de ces passages est celle de S. Bobzien, non seulement parce qu'elle est la plus détaillée, mais aussi parce qu'elle vise leur synthèse, ce qui n'est pas habituel. Et c'est aussi cette interprétation qui dévoile par sa précision le vrai problème caché. S. Bobzien avance par des décisions relativement simples : (1) D'abord, concernant la question de savoir si le facteur interne est cause, elle affirme, d'un côté, qu'il n'y a pas de raison de l'identifier avec la cause parfaite ou principale<sup>17</sup> et, de l'autre côté, qu'il n'y a pas de raison, ou plutôt qu'il n'est pas possible, de penser que le facteur interne n'est pas un type de cause ; elle l'appelle alors « le second facteur causal ». (2) Puis, concernant la question cruciale de savoir ce qu'est cette cause interne, elle s'appuie sur l'analogie du cylindre, en corrigeant d'abord le texte de Cicéron : la force et la nature (*vis et natura*), dont il parle, n'est pas la force et la nature de l'assentiment (comme le texte le fait croire)<sup>18</sup>, mais de l'esprit. Ainsi, elle peut identifier le second facteur causal avec la nature individuelle de l'esprit et l'assentiment avec l'effet de deux facteurs, l'impression et la nature, ce qui est, quoi qu'elle en dise, un pas assez original par rapport aux autres interprétations. L'assentiment, dans cette lecture, correspond au mouvement du cylindre (et non à sa forme), et tout l'exposé de Cicéron correspond donc bien à celui d'Aulu-Gelle, qui souligne la nature (*ingenia*) individuelle de chaque personne agissant en tant que second facteur causal<sup>19</sup>. (3) Finalement, S. Bobzien en vient au problème du rapport entre l'assentiment et le destin. Ici, sa réponse est que l'assentiment est soumis au destin parce qu'il est un produit de la nature de l'esprit (incitée par l'impression), qui est pour sa part le dernier maillon d'une chaîne de causes, car la nature de l'esprit n'est qu'un caractère, se formant au fur et à mesure dans

---

<sup>17</sup> Bobzien 1998, p. 261; Bobzien 1999.

<sup>18</sup> Cf. n. 15.

<sup>19</sup> Bobzien 1998, p. 263-68.

l'interaction avec le monde<sup>20</sup>. La responsabilité, qui est l'enjeu dans les trois passages mentionnés, est donc fondée sur la façon d'être de chaque personne particulière, et non sur la possibilité de faire différemment de ce que l'on fait, dit-elle pour conclure cette interprétation<sup>21</sup>.

L'interprétation de S. Bobzien confirme donc à la fin que ce qui est important dans l'argument stoïcien, c'est le fait que la cause décisive est la cause *interne*. Pour cette raison, on ne peut pas dire que l'action, ou l'opération psychique qui la précède, soit forcée – la cause *externe*, en tant qu'externe, ne force pas. Cette constatation n'est cependant pas nouvelle<sup>22</sup>, ce qui est nouveau, c'est la précision de l'analyse qui montre le fonctionnement causal à l'intérieur de l'esprit. Le schéma distinct des causes permet à S. Bobzien d'expliquer le mécanisme de l'action et en même temps de ne pas laisser tomber la thèse du déterminisme, confirmée par l'argument des « *confatalia* ». Le corollaire majeur de ce procédé se manifeste dans le fait que l'assentiment est présenté comme un *effet* et non pas comme une cause. Par contre, chez B. Inwood, qui imagine plus ou moins le même schéma déterministe de l'action, on voit l'assentiment désigné comme la cause interne (qui est à son tour déterminé par le caractère)<sup>23</sup>. S. Bobzien montre clairement que l'assentiment peut être tenu pour une cause, mais non dans la même phase de processus où les causes sont le caractère et la représentation – dans cette phase, l'assentiment est un effet. La façon dont s'exprime B. Inwood, en comparaison avec celle de S. Bobzien, donne l'impression que l'assentiment est une cause à côté du caractère, c'est-à-dire une cause qui peut apporter au produit final quelque chose que l'on ne pourrait pas expliquer déjà par référence au caractère et à l'impression. L'interprétation de S. Bobzien exclut cela, avec justesse, semble-t-il, parce que si l'on veut sauvegarder le déterminisme, on doit voir l'assentiment

---

<sup>20</sup> Bobzien 1998, p. 299-300.

<sup>21</sup> Bobzien 1998, p. 269-71.

<sup>22</sup> Sorabji 1980, p. 274-6; Inwood 1985, p. 68.

<sup>23</sup> Inwood 1985, p. 69-71.

comme déterminé par une cause, et si l'on veut voir l'assentiment comme déterminé par une cause, on ne peut trouver cette cause que dans le caractère. C'est celui-ci qui, dans une rencontre avec une impression, produit (ou ne produit pas<sup>24</sup>) un assentiment.

Il est fondamental maintenant de se demander si l'on peut accepter cette interprétation avec toutes ses conséquences. Je crois que non. Si je reviens à la façon dont j'ai défini le problème dans l'introduction, il est possible de résumer ces conséquences dans une seule phrase : l'analogie entre l'homme et le cylindre, qui a voulu signaler le schéma correspondant de deux facteurs – interne et externe – est devenue si étroite que l'on n'arrive pas à distinguer vraiment l'homme du cylindre. Si l'assentiment correspond au *mouvement* du cylindre et est ainsi pleinement déterminé par la nature et l'incitation qui vient de l'extérieur, quelle est la différence entre les deux ? La meilleure façon d'apprendre où mène cette interprétation est de lire les analyses de T. Brennan. Il consent au compatibilisme présenté par S. Bobzien, en indiquant que dans cette lecture du stoïcisme se montre justement le caractère secondaire de l'assentiment<sup>25</sup>. Il aboutit finalement à une critique de Chrysippe, selon laquelle celui-ci (ou sa théorie) n'a pas été capable de répondre sans inconsistances aux objections qui lui ont été opposées au cours des siècles, et il affirme que c'est dans ces objections qu'un concept différent de liberté a été créé<sup>26</sup>. Autrement dit, il accepte

---

<sup>24</sup> Dans le sens que le caractère individuel détermine qu'après certaine incitation, la réaction n'aura pas lieu.

<sup>25</sup> Brennan 2001, p. 275-279: « the question of assent is of interest in working out some of the details of how our actions are determined, but does not affect the structure of the compatibilism. » Voir aussi le début et la fin de son interprétation de la psychologie morale des stoïciens, Brennan 2003, p. 262, 292 *sq.*

<sup>26</sup> Cf. dans le même sens Forschner 1981, p.113; Ebert 2004, p. 77-8; cf. aussi Sorabji 2002, p. 276. Importante et souvent citée est aussi la thèse complémentaire de C. Kahn qui indique que l'assentiment a été un des éléments de la notion de

l'idée de la causalité interne, qui implique que l'homme est un cylindre un peu plus compliqué, qui a besoin de l'assentiment (et de l'impulsion) seulement en tant que cause intermédiaire d'où résulte un mouvement externe, à savoir l'action (la fuite devant un ennemi par exemple). Par cette voie, il revient à la position de la critique antique et signale que cette théorie est peu satisfaisante si l'on veut défendre la responsabilité.

S. Bobzien et T. Brennan ne sont néanmoins pas les premiers parmi les interprètes modernes qui expliquent l'action humaine en termes déterministes, en soulignant le compatibilisme stoïcien. Déjà les interprètes précédents, qui avaient traité l'action dans cette perspective, sont arrivés à peu près au même point, où ils ont vu la difficulté que le déterminisme représentait pour l'idée de responsabilité. Si l'on accepte avec eux le fait que chaque nature individuelle s'inscrit dans l'enchaînement du destin<sup>27</sup> et est la cause de l'assentiment, il n'est en vérité pas évident que l'on puisse à juste titre blâmer ou louer, comme le répétaient les premiers critiques. Pour cette raison, les « interprètes-compatibilistes » ont développé plusieurs stratégies pour renforcer la position défensive des stoïciens, que l'on peut résumer sous la notion de *futur ouvert*.

Il s'agit des affirmations selon lesquelles l'idée de responsabilité est bien justifiée, parce que la nature de l'homme n'est pas achevée tant qu'il vit, dans le sens qu'il peut changer, à savoir s'améliorer<sup>28</sup>. Pour cette raison,

---

volonté, créée au fur et à mesure dans la pensée post-stoïcienne (Kahn 1988, p.245-6).

<sup>27</sup> C'est-à-dire si l'on refuse la possibilité qu'on se donne son propre caractère et qu'on puisse ainsi sauver les stoïciens en limitant le destin à la cause externe : la nature individuelle doit être créée en partie par héritage, en partie par l'influence externe (cf. Inwood 1985, p. 68-70; Long 1971c, p. 187). Cette nature manifestement est et doit être incluse dans la gestion du destin (cf. Inwood 1985, p. 69 ; Bobzien 1998, p. 269).

<sup>28</sup> Reesor 1978, p. 191; Long 1971c, p. 193 ; D. Frede 2003, p. 196 ; Bobzien, p. 294.

de plus, la pratique des punitions et récompenses peut être considérée comme utile<sup>29</sup>, parce qu'elle pourrait justement être la cause de l'amélioration. Les idées de *l'inachèvement* du caractère ainsi que de *l'utilité* avertissent en effet de la différence évidente entre la nature du cylindre et celle de l'homme. Néanmoins, même s'il est vrai que la nature de l'homme n'est pas une masse inerte, mais une structure capable de changer, on doit accepter avec ces interprètes – pour ne pas abandonner la thèse du destin – que cette structure plus compliquée n'est que l'effet de l'enchaînement des causes, qui est dans un état particulier dans chaque moment de l'action, comme la nature du cylindre. Pour cette raison, ce n'est pas cette différence en tant que telle qui est évoquée, mais le fait que pour l'homme *le futur est ouvert*, au sens où il ne sait pas ce qui va arriver<sup>30</sup>. Futur ouvert, dans le système déterministe, ne signifie effectivement que l'imperfection de la connaissance humaine, concernant le monde environnant ainsi que soi-même. Dans le monde qui reste ainsi ouvert, l'homme peut et doit se comporter comme indéterminé (comme le montre déjà l'argument des *confatalia*). Autrement dit, la nature de l'homme peut changer, mais elle change – et c'est ici l'idée de base – en fonction de l'interaction entre soi-même, étant dans un certain état particulier, et un stimulant nouveau venant de l'extérieur. C'est seulement parce que ces stimulants ne sont pas prévisibles pour l'homme qu'il ne connaît pas son propre sort et est ainsi « indéterminé ». En réalité, la cause externe et la cause interne sont déterminées, ainsi que leur produit, l'assentiment.

Pour conclure, la stratégie de certains interprètes consiste dans les preuves que l'homme peut se comporter et se sentir indéterminé en raison des limites qui lui sont imposées par sa condition humaine. En suivant cette stratégie, il est important de se rendre compte, que même si l'on trouve dans les sources certaines traces des idées de l'imperfection de la connaissance

---

<sup>29</sup> D. Frede 2003, p. 196.

<sup>30</sup> D. Frede 2003, p. 204 ; D. Frede 1982, p. 292 ; Long 1971c, p. 189.

humaine, de la possibilité de changer ou de « l'utilité », leur rapport avec le problème de la responsabilité n'est pas très bien attesté, et surtout pas leur rapport avec l'argument stoïcien de la distinction des causes<sup>31</sup>. Le problème reste donc le même : comment distinguer l'homme du cylindre, sauf en lui reconnaissant un plus haut niveau de complexité du mécanisme causal? Si l'on regarde de nouveau nos textes, on trouve, je crois, qu'ils confirment la réponse déjà traditionnelle : toute la différence entre l'homme et le cylindre est que l'homme a *l'assentiment et la raison*. Ce que signifie cette réponse, notamment dans le contexte du déterminisme accentué par l'analyse de S. Bobzien, se dévoile à plusieurs niveaux.

(1) D'abord, il faut se rappeler que l'analogie entre l'homme et le cylindre chez Cicéron n'est pas tellement claire. Il manque justement le point fondamental pour l'interprétation déterministe, c'est-à-dire l'affirmation explicite que la nature (en tant que caractère) est la cause de l'assentiment. La nature apparaît seulement à la fin de l'argumentation, et c'est la nature (et la force) de l'assentiment même, en vertu de laquelle cet assentiment se meut<sup>32</sup>. (2) Mais c'est surtout le contexte plus large de cet

---

<sup>31</sup> Pour « l'imperfection de la connaissance » cf. Sénèque, *De beneficiis* 4, 33, 2-3 ; Epictète, *Diss.* 2,6,9 et le commentaire de A.-J. Voelke (1973, p. 74). L'argument intéressant qui discute cette idée par rapport au destin se trouve chez Alexandre, *De fato* 10, où la relation avec l'idée de possibilité est mentionnée. Cette dernière rappelle les définitions de la possibilité logique que l'on trouve chez Diogène Laërte (7,75) et Boèce (*in Ar. int.* p. 234,2 *sqq.*), qui sont souvent discutées dans le contexte de la défense stoïcienne de la responsabilité et présentées comme une partie de cette défense (par exemple Salles 2005, p. 82-89 ; Bobzien 1998, p. 97-143). Je ne crois pas néanmoins que ces définitions soient liées à l'idée de la responsabilité et c'est pourquoi je les omets ici (cf. Brennan 2001, p. 270).

<sup>32</sup> Cicéron, *De fato* 43: *sic visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur.*

argument et de l'argument semblable chez Plutarque, qui fait voir l'absence de lien clair entre la cause interne et l'assentiment. Cicéron et Plutarque ne sont pas convaincus par « le compatibilisme » stoïcien. Cicéron dit que Chrysippe, malgré son intention, n'est pas parvenu à montrer que le destin ne contraint pas<sup>33</sup>, et Plutarque affirme que Chrysippe tombe dans la contradiction, en disant d'un côté que la représentation n'est pas la cause absolue de l'assentiment et de l'autre côté que le destin dirige tout<sup>34</sup>. Ni l'un ni l'autre, néanmoins, n'exploitent dans leurs critiques le fait que l'assentiment, sans être déterminé par le destin de l'extérieur, est déterminé par la nature interne. Au lieu de cela, ils construisent une critique plus laborieuse<sup>35</sup>. Autrement dit, la critique esquissée plus haut – « prédétermination de l'assentiment par la nature individuelle » – n'a pas été utilisée dans l'antiquité contre les stoïciens. C'est seulement Aulu-Gelle qui (sans le critiquer) indique expressément ce lien entre le caractère et l'assentiment. La conclusion semble donc être que non seulement dans la distinction des causes, mais dans toute la théorie stoïcienne, le concept de détermination par le caractère n'a pas été nettement élaboré. Sinon, les

---

<sup>33</sup> *De fato* 39: *sed adplicat se ad eos potius, qui necessitate motus animorum liberatos volunt; dum autem verbis utitur suis, delabitur in eas difficultates, ut necessitatem fati confirmet invitus.*

<sup>34</sup> Plutarque, *De stoic. rep.* 1055f-1056d; 1056b: □ δ□ λ□γων, □τι Χρ□σιππος ο□κ α□τοτελ□ το□των α□τ□αν □λλ□ προκαταρκτικ□ν μ□νον □ποε□το τ□ν ε□μαρμ□νην, □κε□ π□λιν α□τ□ν □ποδε□ξει μαχ□μενον πρ□ς α□τ□ν...

<sup>35</sup> Chez Cicéron, il n'est pas évident de situer le point où, d'après lui, Chrysippe échoue. En fait, Cicéron dit qu'il tombe dans la nécessité à cause de la façon dont il s'exprime (cf. n. 33), ce qui peut créer l'impression, que, d'après Cicéron, l'idée de Chrysippe est juste. Mais il faut y voir plutôt une stratégie de critique de Cicéron, autrement il faudrait supposer que Chrysippe a utilisé les mots sans leur donner de sens spécifique. La faute de Chrysippe consiste le plus probablement selon Cicéron dans le fait qu'il rapporte l'assentiment à la représentation comme à *sa cause* (cf. *De fato* 44).

critiques comme Cicéron et Plutarque en profiteraient. La détermination par le caractère a seulement été un concept plus ou moins implicite, dont le passage d'Aulu-Gelle est un exemple d'élaboration<sup>36</sup>.

On peut sans doute trouver plusieurs indications de l'existence implicite du lien entre le caractère et l'assentiment. La preuve qu'une idée assez claire de la nature individuelle a existé dans le stoïcisme semble être donnée par les paragraphes 9-11 du *De fato* de Cicéron, où ses attaques présupposent que Chrysippe a parlé de sa détermination par l'environnement. Ici, néanmoins, il ne s'agit pas de la détermination *par* le caractère mais *du* caractère<sup>37</sup>. Par contre, chez Plutarque<sup>38</sup>, on lit que « nous donnons par faiblesse notre assentiment à de telles représentations (*scil.* fausses), parce que nous sommes des gens ordinaires (*phauloi*) », ce qui indique qu'il y a un lien entre notre disposition et nos assentiments. La même relation est présupposée dans l'argument relevé par Alexandre d'Aphrodise<sup>39</sup>. Aussi le fait que l'on puisse parler de l'assentiment étourdi (*propetes*) et faible (*asthenes*)<sup>40</sup> ou ferme (*firma*) et stable (*constans*)<sup>41</sup> va dans la même

---

<sup>36</sup> Il y a plusieurs indications qui laissent supposer que l'exposé d'Aulu-Gelle n'est pas littéral (comme peut-être généralement, lorsqu'il ne cite pas en grec). La phrase d'entrée (7.2.1) trahit qu'il s'agit d'une paraphrase (*sed omnium fere, quae super ea re scripsit, huiusmodi sententia est*). Puis les termes utilisés ne correspondent pas exactement au vocabulaire stoïcien (cf. *necessitas fati, impetus consiliorum, voluntas*).

<sup>37</sup> Il est vrai que l'argumentation de Cicéron suggère aussi que Chrysippe a établi le lien causal entre la nature individuelle (déterminée par le climat et l'état des astres) et la psychologie de l'action (*voluntas* et *adpetitiones* dans le texte de Cicéron), mais il n'y a pas ici de citation directe et le texte donne plutôt l'impression qu'il s'agit de la conclusion de Cicéron, qui peut bien rapprocher des choses qui étaient séparées chez Chrysippe ou dont le lien fut pensé différemment.

<sup>38</sup> *De stoic. rep.* 1057B.

<sup>39</sup> *De fato* 196, 24 sqq.

<sup>40</sup> SVF III, 172, Galen, *De animi peccatis dignoscendis* 1,5,58 K.

<sup>41</sup> SVF I, 53, Cicéron, *Acad. post.* 1,42.

direction. Ces qualifications possibles de l'assentiment, qui correspondent apparemment à la disposition de la personne, peuvent d'ailleurs être derrière « la force et la nature de l'assentiment » qu'on trouve chez Cicero<sup>42</sup>. Finalement, le fait que, dans son analogie (*De fato* 42), le cône soit mentionné à côté du cylindre, peut signifier que ce sont les différentes natures de l'assentiment, correspondant aux différentes dispositions de l'âme, qui déterminent son « mouvement ».

Tous ces exemples montrent qu'il y avait une certaine idée du lien entre le caractère et l'assentiment. Cependant, ces exemples ne changent rien au fait que ce lien n'a pas été élaboré et n'a pas joué un rôle si important – surtout pas dans les passages examinés de Plutarque et Cicéron où l'assentiment apparaît beaucoup moins déterminé que les dernières interprétations compatibilistes ne le voudraient. L'analogie entre l'homme et le cylindre y est beaucoup moins nette que celle qu'elles présentent et cette incertitude concernant sa portée est encore confirmée par le fait que le destin, identifié avec les causes auxiliaires et prochaines, semble être borné chez Cicéron, ainsi que chez Plutarque, aux causes externes ou aux représentations<sup>43</sup>. D'ailleurs, pour ces raisons, les autres interprètes modernes de ce passage regardent parfois l'assentiment comme une cause autonome<sup>44</sup>.

En ce point, la tension paradoxale dans le système s'ouvre de nouveau, avec néanmoins plus d'intensité : d'un côté, le destin, de l'autre,

---

<sup>42</sup> Cf. n.15.

<sup>43</sup> La limitation du destin, suggérée par plusieurs textes, est le problème connu. Je suis d'accord, néanmoins, avec la conclusion de S. Bobzien (1998, p. 301-13), d'après laquelle les stoïciens n'ont pas voulu limiter le destin à un certain type de causes, et avec R. W. Sharples, qui montre que si certains fragments limitent la nécessité à certaines causes, cette limitation est faite seulement selon une certaine perspective, et non pas globalement, comme les autres fragments le font voir (cf. Sharples 1981).

<sup>44</sup> Cf. Ebert 2004, p. 73.

l'action et la responsabilité qui sont *défundues* par Chrysippe à l'aide d'un argument qui laisse penser que l'assentiment est exempté du destin. Le fait que l'assentiment soit présenté de cette manière dans le contexte de la critique du déterminisme augmente son poids.

Il semble donc que l'interprète de Chrysippe soit devant un choix de base : ou il accepte que Chrysippe est tombé dans la contradiction, comme l'a présenté Plutarque, ou il doit continuer à penser que, pour lui, l'assentiment n'a pas été un acte autodéterminant complètement coupé de la nature individuelle. De nouveau, ce même fait que l'assentiment ait été accentué dans le cadre de la critique du déterminisme rend la première possibilité improbable. On ne peut s'imaginer que Chrysippe, à qui les critiques ont rappelé son propre déterminisme, ait proposé un argument qui contredirait ce déterminisme, et cela de façon aussi simple et directe, sans s'en apercevoir. L'assentiment a dû être déterminé pour lui mais, en même temps, on doit constater – et c'est le point principal de cette interprétation – qu'il a mis ce même assentiment en valeur pour se défendre. Autrement dit, ce n'est pas la cause interne en tant qu'interne, mais l'assentiment en tant qu'acte spécifique de la raison, qui garantit que tout ce que l'homme fait dépend de lui. Et c'est aussi ce déplacement de l'accent de la nature individuelle à l'assentiment qui élimine le modèle mécanique de l'action, où l'assentiment n'est que le produit de deux causes comme le mouvement du cylindre.

#### **4. À travers nous (Alexandre d'Aphrodise, Némésius)**

##### *4.1. L'argument et sa critique*

Le rôle fondamental de l'assentiment est finalement confirmé dans deux textes importants qui forment un troisième groupe d'arguments qui visent à savoir ce qui dépend de nous. Ce sont des parties de traités

d'Alexandre d'Aphrodise<sup>45</sup> et de Némésius<sup>46</sup>, dont le premier est la critique la plus éloquente de la théorie stoïcienne. Némésius, qui est beaucoup plus sobre, présente néanmoins la même argumentation qu'Alexandre. (1) Il s'agit de la défense suivante du compatibilisme entre le destin et l'*eph'hèmin* : par le destin, l'homme est pourvu d'une certaine nature (comme chacun des autres êtres) et tout ce qui arrive à travers cette nature, notamment à travers l'impulsion et l'assentiment, est l'effet du destin et en même temps dépend de l'homme même. En ce sens, l'*eph'hèmin* est ce qui se passe à travers nous (*dia hèmôn*), ce qui est la formulation raccourcie utilisée par les deux auteurs également dans leurs (2) critiques immédiates de cette conception. Si cela était une définition juste de l'*eph'hèmin*, disent-ils, on pourrait l'appliquer aussi aux choses inanimées, telles que le feu qui fait aussi ce qu'il fait à travers soi-même. En revanche, (3) la vraie notion d'*eph'hèmin*, ajoutent-ils, ne peut être fondée que sur la possibilité de faire et de ne pas faire ou, selon l'expression d'Alexandre, de choisir les contraires.

Cette structure élémentaire, dont la correspondance en ces trois points chez les deux auteurs fait penser soit à l'influence d'Alexandre sur Némésius, soit à une source commune non stoïcienne, se complique dès qu'on se concentre sur les particularités. Le problème majeur, qui apparaît avec plus de netteté chez Alexandre, consiste dans le fait qu'il n'y a pas ici de limites précises entre la thèse originelle et sa critique. Alexandre suggère que c'est aux animaux en général, et non seulement à l'homme, que l'argument stoïcien accorde la catégorie d'*eph'hèmin*, ainsi que l'assentiment<sup>47</sup>. On pourrait peut-être accepter ce point particulier, en

<sup>45</sup> Alexandre, *De fato* §§12-14; 181,6-185,5.

<sup>46</sup> Némésius, *De nat. hom.* 34,24-66 (Einarson).

<sup>47</sup> Alexandre, *De fato* 183,6: μ□ □ρμ□σαντος το□ ζ□ου, □λλ□ δι□ τ□ συγκατατ□θεσθαι μ□ν τ□ ζ□ον κα□ □ρμ□σαι γ□νεται, μ□ συγκαταθεμ□νου δ□ ο□ γ□νεται, τα□τα □π□ τ□ ζ□ω φασ□ν ε□ναι. 183,22: το□τ□ δ□ □κε□νο □ν τις α□τ□ν θαυμ□σειεν, τ□ παθ□ντες □ν τ□ □ρμ□ τε κα□ συγκαταθ□σει τ□ □φ'

supposant qu'il y ait eu peut-être deux assentiments, l'un propre aux animaux, l'autre rationnel, propre à l'homme<sup>48</sup>. Mais Alexandre continue et montre que le vrai *eph'hèmin* exige le choix des contraires, c'est-à-dire le choix délibéré qui, à son tour, est fondé sur la délibération. Il désigne une fois ce choix également comme un assentiment conforme à une raison, pour l'opposer à l'assentiment stoïcien qui est propre, d'après lui, à tous les êtres vivants<sup>49</sup>. Il en résulte que les stoïciens paraissent non seulement avoir une notion d'*eph'hèmin* et d'assentiment trop générale, mais qu'ils semblent aussi ne pas avoir du tout la notion d'assentiment rationnel pour distinguer l'homme de l'animal. C'est donc ce développement de l'argument, créant une tension intérieure<sup>50</sup> ainsi qu'extérieure<sup>51</sup>, qui pousse à conclure qu'Alexandre enlève aux stoïciens une notion fondamentale, à savoir l'assentiment rationnel et cela, parce que, pour lui, l'assentiment sans

---

□μ□ν φασιν ε□ναι, δι' □ κα□ □μο□ως □ν π□σιν το□ς ζ□οις τηρο□σιν α□τ□.  
 184,11: ε□ δ□ τ□ □φ' □μ□ν □στι □ν τ□ λογικ□ συγκαταθ□σει, □τις δι□ το□  
 βουλε□εσθαι γ□νεται, ο□ δ□ □ν τ□ συγκαταθ□σει τε κα□ □ρμ□ φασιν ε□ναι,  
 □τι κα□ □λ□γως γ□νεται.

<sup>48</sup> Sorabji 1993, p. 41-4; Salles 2005, p. 54. Cf. aussi Sharples, p. 145, où il indique SVF II, 115 ; II, 991 comme le possible soutien de cette thèse et SVF II, 714 ; III, 169 (II) comme les textes qui la contredisent.

<sup>49</sup> Alexandre, *De fato* 183,29.

<sup>50</sup> Au début (182,20-32) Alexandre présente l'argumentation stoïcienne comme la défense de la prénotion commune à tout le monde concernant *eph'hèmin*. Il paraît donc un peu étrange que, dans leur défense – exposée par Alexandre – les stoïciens abandonnent justement le trait qui est apparemment fondamental à la compréhension commune, à savoir l'application exclusive du terme à l'animal rationnel.

<sup>51</sup> Toute le concept stoïcien de l'âme humaine en tant que rationnelle et unifiée (c'est-à-dire sans parties irrationnelles) implique que toutes ces opérations doivent être le fruit de la raison, ce qui est précisément la différence entre elle et l'âme de l'animal. Cf. par exemple la *scala naturae* présenté par Clément d'Alexandrie, SVF II, 823. Cf. aussi III, 169 (II) ; III, 175 ; II, 714.

délibération ni choix délibéré restent insuffisants pour distinguer l'homme des autres animaux (dont il présuppose l'assentiment) et pour le libérer par conséquent de la causalité du destin. Malgré les petites différences entre Alexandre et Némésius, on peut voir chez ce dernier la confirmation de cette lecture<sup>52</sup>.

Alors, même si Alexandre et Némésius avaient raison de soutenir que les stoïciens avaient défini l'*eph'hèmin* à l'aide de la notion de *à travers* (*dia*) et l'avaient accordée, avec la notion d'assentiment, aux animaux en général<sup>53</sup>, ils n'ont cependant pas eu raison de faire comme si les stoïciens n'avaient pas eu de moyen conceptuel de distinguer entre l'homme et les animaux. C'est ce que finit par révéler le texte même d'Alexandre quand on compare les chapitres 12-14, qui viennent d'être présentés, avec le chapitre 34 où il devient évident qu'il y a eu pour les stoïciens une différence fondamentale entre l'homme et l'animal, parce que c'est seulement le premier qui mérite d'être loué ou blâmé<sup>54</sup>. Cette différence est bien évidemment fondée sur certaines opérations rationnelles propres à l'homme, qui d'après ce qu'indique Alexandre lui-même, ne pourrait être qu'un certain type d'assentiment, à savoir l'assentiment rationnel<sup>55</sup>, ou, d'après

---

<sup>52</sup> Pour les différences, cf. Sharples 1978.

<sup>53</sup> On peut en douter en fait en se demandant si Alexandre, dans son intention polémique, n'est pas allé encore plus loin, à savoir qu'il a non seulement (1) supprimé l'assentiment rationnel dans la théorie originelle, mais (2) qu'il a aussi étendu cet assentiment – peut-être exclusivement humain selon les stoïciens – aux animaux, parce que c'est à eux, à la lumière de sa propre théorie, que la notion stoïcienne s'attribue.

<sup>54</sup> Alexandre, *De fato*, 34, 205,27-206,2.

<sup>55</sup> Cf. n. 47 avec ce qui se dit à 205,27: προστιθῆσιν τὸ ὀκοῦν κατὰ τὴν ἐμαρμύνην καὶ ἀσθῆσεται τὸ ζῷα καὶ ῥμῶσει, καὶ τὸ μὲν τῶν ζῶων ἰνεργῶσει μὲν τὸ δὲ πρῶξι τὸ λογικῶ.

Némésius, le jugement (*krisis*), ce qui veut dire ici la même chose<sup>56</sup>. Si l'on situe maintenant cette information dans l'ensemble de ce que l'on apprend chez les deux auteurs, on peut faire une comparaison intéressante avec les textes précédents.

#### 4.2 L'assentiment

D'abord, nous avons ici une confirmation importante (1) du *déterminisme*, parce que c'est en réponse à la critique qui leur est adressée que les stoïciens auxquels Alexandre se réfère définissent leur notion d'*eph'hèmin* en tant que ce qui se passe *à travers nous par le destin*.

Animés par cette volonté de sauvegarder la portée du destin<sup>57</sup>, ils proposent (2) certains types d'*opérations rationnelles* pour expliquer qu'en dépit de l'efficience du destin, l'homme peut être loué ou blâmé – et c'est finalement ce compatibilisme, c'est-à-dire la façon *spécifique* dont les actions faites par l'homme dépendent de lui, qui est en jeu, et non quelque chose de plus général comme l'*eph'hèmin* prétendu de tous les animaux<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Némésius, *De nat. hom.* 34,49: ε□ δ□ □ξ □ν□γκης □πακολουθε□ κα□ τ□ □ρμ□ν, δ□λον □ς καθ' ε□μαρμ□νην κα□ τ□ τ□ς □ρμ□ς γεν□σεται, ε□ κα□ □φ' □μ□ν γ□νεται κα□ κατ□ τ□ν □μετ□ραν φ□σιν κα□ □ρμ□ν κα□ κρ□σιν.

R. Salles (2005, p. 54-61) s'appuie sur ce chapitre de Némésius et surtout sur cette seule phrase pour soutenir que, pour les stoïciens, ce n'a pas été l'assentiment (commun à tous les animaux), mais le jugement (qu'il présente ensuite comme « réflexion »), qui a été la base de l'action humaine. Il n'y a pas de raison, je crois, de penser que *krisis* veut dire ici autre chose qu'un certain type d'assentiment, comme l'indique aussi Sextus Empiricus (SVF II, 91) ou Clément d'Alexandrie (SVF II, 992) ; certainement *krisis* ne veut pas dire ici « réflexion » comprise comme une version stoïcienne de la délibération.

<sup>57</sup> Ni Alexandre, ni Némésius ne mentionnent la distinction des causes qui identifierait le destin avec seulement l'un des deux types.

<sup>58</sup> S. Bobzien (1998, p. 386, 393-4) propose l'interprétation d'après laquelle ce que l'on trouve chez Alexandre et Némésius, c'est l'innovation sur le compatibilisme

Dans ce contexte, il n'est pas sans importance de voir que (3) *ce n'est pas la nature individuelle*, en tant que caractère, qui a le rôle central dans l'argumentation stoïcienne. La nature individuelle dont il s'agit ici, c'est, pour l'homme, la faculté de l'impulsion et de l'assentiment, de même que, pour la pierre, c'est la pesanteur et pour le feu, la chaleur, donc une certaine qualité générale conférée par le destin<sup>59</sup>. C'est seulement quand Alexandre critique plus tard le fatalisme stoïcien, qu'il leur attribue indirectement la notion de nature propre, qui se rapproche de la notion de caractère individuel en disant :

*En quoi seraient-ils moins dignes de pardon... ceux qui, sachant ce qu'ils font sans en avoir le pouvoir...de faire autre chose que ce qu'ils font, parce que leur nature est telle et elle est de faire tout ce qu'ils font selon leur nature propre, fatalement, comme...celle des corps de section circulaire, si on les lâche sur une pente, de se mouvoir d'eux-mêmes*<sup>60</sup> ?

---

originel de Chrysippe de la part de son successeur (« Philopator »), qui a gardé la base, mais a séparé l'argument relatif à l'*eph' hēmin* (§§12-14) de l'argument sur la responsabilité (§34). Il me semble douteux d'accepter cette explication quand cette séparation pourrait être seulement l'apparence causée par l'omission délibérée de la part d'Alexandre de l'assentiment rationnel dans les chapitres 12-14.

<sup>59</sup> Alexandre, *De fato* 181,18: γινεται δὲ τὸ φ' κ' στου γινόμενα κατὰ τὸν οὐκ ἐάν φ' σιν, τὸ μὲν π' λ' θου κατὰ τὸν λ' θου, τὸ δ' π' πυρ' ς κατὰ τὸν πυρ' ς κατὰ τὸ π' ζ' ου κατὰ τὸν [π'] ζ' ου, οὐδὲν μὲν τὸν κατὰ τὸν οὐκ ἐάν φ' σιν φ' κ' στου γινομένων δ' νασθα φασιν ἄλλως χεῖν, ἄλλ' ἄκαστον τὸν γινομένων π' ἀτὸν γ' νεσθαι κατηναγκασμῶς, 182,16: οὐτι δὲ ἀται μὲν δι' ῥμ' ς τε καὶ συγκαταθ' σεως, κ' ἐνων δὲ ἀ μὲν δι' βαρ' τητα γ' νονται, ἀ δὲ δι' θερμ' τητα, ἀ δὲ κατ' ἄλλην τιν' [φ' σιν] τα' την μὲν π' το' ς ζ' οἰς λ' γοντες, οὐκ' τι δὲ κ' ἐνων.

<sup>60</sup> Alexandre, *De fato* 189,20 (tr. Thillet 1984, modifiée): ...τὸν φ' σιν ἀτὸν ε' ναι τοια' την, καὶ ε' ναι τὸ κατὰ τὸν οὐκ ἐάν ἀτο' ς φ' σιν ἄκαστα πρ' ττειν ἔν πρ' ττουσιν καθ' ἐμαρμ' νην, ἔς το' ς βαρ' σιν φεθε' σιν

L'idée de la nature individuelle comme caractère demeure cependant ainsi non élucidée et donc ambiguë. Pareillement chez Némésius, on ne peut être sûr que « notre nature d'après laquelle l'impulsion se produit » n'est pas, en effet, notre capacité de l'impulsion et de jugement<sup>61</sup>. Par contre, c'est seulement quand Alexandre essaie de résoudre le problème de la détermination par les dispositions innées (§27-9), hérité d'Aristote, qu'il présente la nature comme caractère (*ethos*). Mais, dans ce contexte, il ne cite pas les stoïciens, pas plus qu'il n'utilise le terme de la nature individuelle.

Ces trois points correspondent bien au rapport de Cicéron où les stoïciens, en défendant le déterminisme, mettent l'accent sur l'assentiment en tant que cause interne, en laissant ouverte la façon dont celui-ci est déterminé par sa « propre nature » et ainsi par le destin – procédé que

---

□νωθεν τ□ φ□ρεσθαι κ□τω, κα□ το□ς περιφερ□σι τ□ κατ□ το□ πρανο□ς, ε□  
□φεθε□εν, □φ' α□το□ κινε□σθαι;

Plus loin, Alexandre indique que les stoïciens ont apparemment proclamé que le destin « utilise la nature propre de tous les êtres en vue de l'organisation de l'univers » (*De fato* 192,25: τ□ν δ□ ε□μαρμ□νην α□τ□ν κα□ τ□ν φ□σιν κα□ τ□ν λ□γον, καθ' □ν διοικε□ται τ□ π□ν, θε□ν ε□να□ φασιν, ο□σαν □ν το□ς ο□σ□ν τε κα□ γινομ□νοις □πασιν κα□ ο□τως χρωμ□νην □π□ντων τ□ν □ντων τ□ ο□κε□□ φ□σει πρ□ς τ□ν το□ παντ□ς ο□κονομ□αν), mais c'est lui même qui, dans le chapitre suivant (§23), quand il s'oppose à cette idée, interprète la nature propre en tant que nature générique de chaque individu (en disant que chaque homme n'engendre pas toujours un autre homme). Par contre, c'est dans le chapitre (§26) où il indique que, d'après les stoïciens, le bon et le méchant ne peuvent faire respectivement que ce qui est bon et mauvais, qu'il fait émerger le concept de la nature individuelle qui détermine le comportement, mais toujours sans le préciser.

<sup>61</sup> Némésius, *De nat. hom.* 34,49: ε□ δ□ □ξ □ν□γκης □πακολουθε□ κα□ τ□ □ρμ□ν, δ□λον □ς καθ' ε□μαρμ□νην κα□ τ□ τ□ς □ρμ□ς γεν□σεται, ε□ κα□ □φ' □μ□ν γ□νεται κα□ κατ□ τ□ν □μετ□ραν φ□σιν κα□ □ρμ□ν κα□ κρ□σιν. Le premier *kai* peut bien être épexégétique. Cf. la traduction de S. Bobzien (1998, p.364).

Cicéron, ainsi qu'Alexandre et Némésius, trouvent insatisfaisant. Néanmoins, le trait le plus important du rapport de ces deux derniers, qui manque chez Cicéron, c'est la façon dont ils opposent l'assentiment stoïcien et la faculté qui permet de faire le contraire de ce que l'on fait. Cela, non seulement confirme l'importance de la notion pour les stoïciens, mais aussi souligne sa spécificité, quoique de façon négative. Plus intéressante, parce que plus élaborée, est cette distinction chez Alexandre qui définit au fur et à mesure la capacité pour les contraires comme *le choix préférentiel*, l'aboutissement du processus de la *délibération*. C'est enfin parce qu'il ne trouve pas ces notions aristotéliennes dans l'assentiment stoïcien qu'il nie la rationalité de ce dernier. La différence soulignée par Alexandre se raffermi encore quand il présente un argument où les stoïciens eux-mêmes s'opposent explicitement à la possibilité de définir l'*eph'hèmin* comme capacité de faire le contraire (§26). Ce qui devient encore plus intéressant par rapport au fait que les stoïciens ont apparemment utilisé l'expression qui peut facilement faire penser au choix des contraires : « ...d'après eux, est aussi conservé ce *eph'hèmin* en tant que possibilité que quelque chose soit fait ou ne soit pas fait par nous »<sup>62</sup>. Si Alexandre a juxtaposé avec autant de ferveur l'assentiment et les notions aristotéliennes et cela, malgré l'expression indiquée, il faut se garder de comprendre l'assentiment comme un choix ou une délibération.

## 5. L'assentiment autonome et déterminé

Tout ce qui vient d'être dit donne une image plus complexe du compatibilisme des stoïciens et, en même temps, trace des limites importantes à la compréhension des notions impliquées. Il semble qu'Aulu-Gelle reste le seul à mettre l'accent sur la nature individuelle en tant que

<sup>62</sup> Alex, *De fato* 205,10: ...σζεσθαι κατ' ατος κα τ τοιοτον φ' μν, δυνατν φ' μν γενσθαι τε κα μ.

caractère pour défendre le compatibilisme, ce qui ne veut pas dire que les stoïciens ne l'aient pas reconnue comme un facteur déterminant dans le processus de l'action. Les textes de Plutarque, de Cicéron et d'Alexandre en témoignent<sup>63</sup>. L'homme ne peut faire effectivement que ce que sa nature lui permet et c'est seulement ainsi que le déterminisme stoïcien est sauvegardé. Néanmoins, le caractère de l'homme n'a pas joué un rôle central dans leurs analyses : ni pour garantir que son action, malgré l'apparence possible, est toujours déterminée par le destin, ni, au contraire, pour garantir que son action, malgré la théorie du destin, dépende de lui. En revanche, l'assentiment a été mis au centre de l'attention et proclamé relativement indépendant du destin car non déterminé de façon absolue. Le prix a été l'ambiguïté de la notion d'assentiment concernant son lien à ses causes, comme en témoigne le débat de ses critiques : Plutarque le trouve trop indépendant et signale la contradiction dans la doctrine, pour Alexandre et Némésius, par contre, cette opération rationnelle n'a pas été suffisamment distinguée de la mécanique de l'action des animaux ou des événements de la nature inanimée en général et a ainsi été soumise au destin de la même façon que ces derniers.

Il semble donc que le vrai défi pour comprendre le compatibilisme stoïcien, ainsi que leur conception de l'homme qui y est évidemment liée, c'est la question de la signification de l'assentiment parmi ces différentes tensions. Il faut maintenir en même temps son autonomie et sa détermination par la nature de l'individu. La dissociation de ces deux côtés est à l'origine de la divergence des interprétations. Si l'on met l'accent sur le premier point, on va voir l'assentiment comme détaché et soit constater une contradiction comme Plutarque, soit s'en inspirer pour une théorie du libre arbitre (*autexousion*) comme Origène<sup>64</sup>. Si, par contre, on souligne le

---

<sup>63</sup> Cf. n. 38-41.

<sup>64</sup> Le témoignage très important d'Origène (*De principiis* 3,1,2,1-5 ; SVF II, 988, II, 990) a été laissé de côté ici, parce qu'il faudrait une analyse assez détaillée pour en saisir le vrai sens. Il semble qu'en partant de la *scala naturae* des stoïciens,

deuxième point, on va laisser s'échapper la spécificité de l'homme, comme Alexandre et Némésius, et l'on ne va pas arriver à le distinguer du cylindre (ou de la pierre).

Les interprétations modernes se situent souvent dans le même schéma : l'ambiguïté de la notion originelle a créé deux groupes plus ou moins distincts – ceux qui sont persuadés de la liberté dans le système et ceux qui le critiquent pour son déterminisme. Les plus intéressants sont néanmoins les interprètes du milieu – les compatibilistes – qui gardent la tension originelle en cherchant l'espace pour la responsabilité dans le déterminisme universel sans se lancer dans une critique précipitée. Cette interprétation suit évidemment les intentions propres aux stoïciens et finalement peut aboutir, je crois, à la solution du problème. Cependant, même ce groupe n'est pas entièrement unanime. S. Bobzien, sa représentante la plus récente et peut-être aussi la plus importante, a servi ici de point de départ, surtout pour deux raisons. D'abord, c'est elle qui a montré le plus clairement le côté déterministe du compatibilisme originel, donnant une réponse convaincante à tous ceux qui ont parlé de la liberté chez les stoïciens<sup>65</sup>. Mais c'est aussi elle qui montre paradoxalement où peut amener l'interprétation qui souligne ce côté, à savoir à la difficulté de saisir la spécificité de l'homme, sa différence avec le cylindre. Ce problème dans son exposé se montre, néanmoins, plus compliqué et plus intéressant qu'il n'a été évoqué jusqu'alors. À plusieurs occasions, aux points où il faut contrebalancer le poids du déterminisme, S. Bobzien utilise des phrases qui font penser à l'autonomie radicale de l'homme, comme par exemple :

---

Origène clarifie leur théorie de l'action, à l'aide de termes non-stoïciens (*boulomai*, *autexousion*), et arrive ainsi au concept de liberté (qui annonce déjà la pensée ultérieure), pour l'opposer enfin à l'idée de déterminisme qui – apparemment – pourrait être elle aussi d'origine stoïcienne.

<sup>65</sup> Par exemple : « The assent is fated because it is fully determined by the combination of external and internal factors—which together make up the relevant part of fate because of which it is fated. » (Bobzien 1998, p.311.)

« Rational creatures thus can interrupt the causal chain impulsive impression–action by taking an evaluative stance towards their impressions, and by consequently rejecting ‘inadequate’ impressions, and not acting on them »<sup>66</sup>. En parlant ainsi de l’assentiment, elle répète quelque chose qui se trouve déjà chez les stoïciens, mais sans expliquer suffisamment comment on peut et on doit le comprendre dans un monde où, comme elle l’a montré avec tant de précision, l’assentiment est déterminé par la nature individuelle. Paradoxalement alors, mais aussi de façon significative, on rencontre dans cette interprétation compatibiliste (qui a eu pour but de resoudre la contradiction morale) la même tension que dans la théorie originelle<sup>67</sup>. Il est préférable, me semble-t-il, que l’interprétation compatibiliste rende cette tension explicite, au lieu de l’incorporer en elle-même. Pour cette raison, l’on doit plutôt revenir à cette forme de compatibilisme plus ancienne présentée par B. Inwood qui donne la conclusion suivante : « Although there is a single chain of causes, which justifies Chrysippus’ claim that all things happen by fate, moral responsibility is only retained by treating these causes as though they were not on all fours with each other. In this sense at least there is an ambiguity in Chrysippus’ use of the idea of cause »<sup>68</sup>. Montrer cette ambiguïté a été aussi l’un de mes buts dans les analyses qui précèdent. L’accent sur l’assentiment est dans les textes et la façon dont il peut être réconcilié avec le déterminisme n’est pas évidente. Enfin, c’est grâce à lui

---

<sup>66</sup> Cf. Bobzien 1998, p. 289; cf. p. 290 : « ...when external stimuli suggest some action, whether or not I act depends on what beliefs I have and not on those stimuli. This is possible, because I have the capacity to give or withhold assent. » ; p. 299 : « For responsibility depends essentially on the interposition of assent, a motion of the soul that involves rationality. »

<sup>67</sup> T. Brennan signale ces expressions de S. Bobzien et avertit du danger d’une possible mécompréhension, pour pouvoir énoncer finalement sa propre interprétation où les ambiguïtés sont déjà enlevées (Brennan 2001, p. 275-279 ; Brennan 2003).

<sup>68</sup> Inwood 1985, p. 70.

que l'homme a pu ne pas être confondu avec le cylindre et que les penseurs suivants comme Origène ont pu se servir de la notion stoïcienne pour saisir clairement cette même distinction.

Bien entendu, on ne peut s'arrêter à la constatation de ce paradoxe. Il ne suffit pas de dire qu'il y a autonomie de l'assentiment d'un côté et sa détermination de l'autre, mais il faut chercher si les deux peuvent s'accorder dans une seule conception et comment. À cet égard, la conclusion offerte est uniquement censée indiquer le chemin. Les arguments analysés montrent, je crois, que l'interprétation compatibiliste a raison à certains égards. Les stoïciens ont défendu la responsabilité et une certaine autonomie de l'homme dans le système où l'assentiment est déterminé, ce qui va toujours rendre ce système pour beaucoup de gens, sinon pour la majorité, inacceptable – et pour certains acceptable. Ici, l'on ne peut pas trouver de *consensus*. La question fondamentale qui se pose est donc plutôt de savoir si et comment l'on pourrait réconcilier le déterminisme des stoïciens et le poids qu'ils ont mis sur l'assentiment, pour que l'on puisse dissiper l'ombre de la contradiction qui plane toujours au-dessus de leur théorie. Autrement dit, la vraie question de l'interprétation est la suivante : qu'est-ce que cet assentiment déterminé, qui n'est ni un choix, ni une délibération et pourtant permet à l'homme de se distinguer de toutes les autres choses?

## II. La nature de l'homme et la psychologie de l'action

La partie précédente a commencé par deux questions et n'a abouti qu'à la formulation d'une autre: comment expliquer l'ambiguïté de l'assentiment qui d'un côté est un acte déterminé de la raison et de l'autre côté est mis en valeur par les stoïciens, comme s'il était soustrait du destin (justifiant ainsi la distinction entre l'homme et les autres êtres dans l'univers) ? En réponse à cette question, ce chapitre va essayer de présenter *le caractère réflexif* de l'assentiment. Car il y a des raisons de croire que c'est cet aspect de l'assentiment qui est le fond de son « autonomie » et la source de l'ambiguïté qui y est lié.

Dans le stoïcisme la recherche ne peut néanmoins pas avancer aussi facilement d'une question à l'autre en cochant les réponses comme des additions résolues. Il faudra revenir sur plusieurs problèmes effleurés en les réexaminant à partir de nouvelles perspectives. Dans la première partie, l'interprétation compatibiliste avait été mise en doute au premier lieu par l'affirmation que les stoïciens ont souligné la différence entre l'homme et les choses inanimées. Puis, la question, qui y est liée, de la nature-caractère de l'homme, avait été brièvement discutée avant que l'on n'ait conclu que le lien causal entre le caractère et l'assentiment n'était ni si évident ni si important dans l'argumentation compatibiliste stoïcienne. Or, la perspective dans laquelle l'assentiment va être discuté maintenant ramène au problème de la différence entre l'homme et les autres êtres ainsi qu'à celui de sa nature, qui va jeter aussi une nouvelle lumière sur la question du caractère de l'homme. D'ailleurs, la partie précédente discutant du déterminisme et de la responsabilité était seulement censé ouvrir la question sur l'assentiment. Dans la doctrine originelle la notion d'assentiment était présentée plutôt dans le contexte de l'exposé sur la raison humaine et de la psychologie de

l'action. En l'approchant maintenant de ce contexte plus immédiat, on va donc essayer de dégager le sens de l'assentiment annoncé ci-dessus : (1) on va commencer par le sujet de *scala naturae* qui va nous permettre de définir la nature de l'homme en général en tant que raison ; (2) puis la question de la nature de la raison humaine sera abordée, ce qui nous donnera l'occasion d'ouvrir le sujet de la psychologie de l'action ; (4) sur cette base on s'attaquera de nouveau à la question de l'assentiment pour revenir à la fin (5) au sujet de sa détermination et de son autonomie.

## 1. *Scala naturae*

Si l'on veut comprendre le sens de l'assentiment dans son intégralité, il n'y a pas de meilleur chemin que de commencer par le concept stoïcien de *scala naturae* qui constitue le cadre le plus général, rendant visible en même temps les plus importants indices pour comprendre la *spécificité* de la notion clé. L'idée d'échelle de la nature n'est pas propre aux seuls stoïciens, ayant été ébauchée à plusieurs occasions déjà par Aristote<sup>69</sup>. L'idée de base, qui commence à se tracer chez Aristote, est de mettre différents types d'êtres dans un ordre hiérarchique qui s'achève par l'homme. Plus précisément, il s'agit d'une échelle des différents types d'âmes qui, pour Aristote, distinguent les plantes, les animaux et les hommes. Il est évident que malgré le concept de l'intellect actif, Aristote ne partage pas l'idée de Platon selon laquelle l'homme est une plante enracinée dans le ciel<sup>70</sup>. Au contraire, il s'efforce de montrer que l'âme de l'homme émerge de la nature. L'âme de l'homme fait partie de la nature et c'est seulement dans le contexte des

---

<sup>69</sup> Cf. *De anima* 413a21-30, 414b28-415a14; *Eth. Nic.* 1097b30-1098a4; *Part. An.* 655b29-656a8. Cf. aussi Inwood 1985, p.18 f, Hahm 1977, p.163 f, Benatouïl 2005. F. Solmsen (1955, p. 161) discute les traces de *scala naturae* chez Platon.

<sup>70</sup> Cf. *Tim.* 90a-b.

manifestations organisées de cette dernière que l'on peut l'examiner et la définir. Autrement dit, ce n'est pas par rapport à une origine présumée dans l'au-delà, mais par rapport aux âmes plus primitives des plantes et des animaux que l'essence de l'homme peut se dévoiler. Cela est souligné en plus par le principe de l'inclusion qui présuppose que l'âme raisonnable implique l'existence d'échelons inférieurs, à savoir de l'âme sensuelle et de l'âme végétative, et qu'elle les englobe en elle.

Les stoïciens partagent avec Aristote ces principes de base, notamment la perspective qui oblige de voir en l'homme « la plante » de ce monde et de le présenter dans le cadre de la structure ascendante de la nature. Dans son application, néanmoins, l'échelle de la nature reçoit chez eux un sens et une importance beaucoup plus large. Tandis qu'Aristote s'est servi de cet instrument pour examiner l'âme de l'homme, pour les stoïciens ce n'est qu'un aspect de l'utilisation de *scala*. En effet, il est évident qu'ils ont découvert que l'échelle de la nature peut exprimer en abrégé les principes les plus importants de leur physique qui sont en plus les principes fondamentaux par rapport à l'éthique. Grâce à l'échelle de la nature les stoïciens arrivent à mettre en relief en quelques lignes l'unité du monde, garanti par la présence du dieu dans la matière. Dans les fragments où cela est le plus évident, on voit que c'est le principe de l'unité du monde, *noûs* ou *fysis*, qui se différencie dans les niveaux de *hexis*, *fysis* (dans le sens plus étroit des plantes), *psychè* et *logos* (ou *noûs*)<sup>71</sup>.

Il faut dire néanmoins que l'on ne trouve pas uniquement un seul prototype de *scala naturae* dans les sources que l'on pourrait considérer comme orthodoxes. Parfois, il manque la référence au principe unifiant dont les différents échelons sont la diversification<sup>72</sup>, parfois les niveaux indiqués sont triples – soit parce que *psychè logikè* n'est pas distingué de la *psychè* en

---

<sup>71</sup> SVF II, 458 (1) (Philon, *Leg. alleg.* 2,22-3); II, 459 (Philon, *De aet. m.* 75).

<sup>72</sup> SVF II, 458 (2) (Philon, *Immut.* 35-6); SVF II, 460 (Plutarque, *De virt. mor.* 451b); SVF II, 804 (Plotin 4,7,11).

général<sup>73</sup>, soit parce qu’au contraire, il manque le niveau de *hexis*<sup>74</sup>. Il n’est pas nécessaire de supposer que cette hétérogénéité est le signe de l’imprécision de nos sources. Elle montre plutôt que la *scala naturae* a été comprise et utilisée par les stoïciens comme un prisme pour regarder le monde et que sa forme exacte s’est changée en fonction du contexte. Or, il est important de voir que c’est surtout dans le contexte de l’éthique où l’on trouve des références à l’échelle<sup>75</sup> et que dans ces occurrences l’on peut bien discerner les deux aspects mentionnés : d’un côté, l’accent sur l’unité, et de l’autre, l’accent sur la spécificité et la supériorité de l’échelon représenté par l’homme (aspect déjà présent chez Aristote). Ainsi, on peut même discerner le côté paradoxal dans l’utilisation de la *scala* par les stoïciens : elle sert à montrer que dans la *continuité* du cosmos il existe une certaine *discontinuité* entre l’homme et les niveaux inférieurs. Tous ces aspects qui viennent d’être mentionnés sont bien visibles, par exemple, chez Diogène Laërce qui montre comment l’échelle de la nature a été utilisée pour introduire le sujet du *telos* de la vie humaine. La nature, dit-il, gouverne les plantes sans impulsion et perception, les animaux à l’aide de l’impulsion et les animaux rationnels à l’aide de la raison. Or puisque’il y a cette différence entre l’homme et les niveaux au-dessous, vivre selon la nature veut dire pour nous vivre selon la raison<sup>76</sup>.

On trouve un procédé semblable dans trois passages chez Clément d’Alexandrie<sup>77</sup> et Origène<sup>78</sup>, qui ont été beaucoup discutés dans la littérature moderne. Origène utilise néanmoins une modification importante de l’échelle, esquissée déjà chez Clément, où chaque niveau est associé à un

---

<sup>73</sup> SVF II, 716 (Galien, *Introductio s. medicus* 14,697 K).

<sup>74</sup> Cicéron, *De nat. deor.* 2.33-4; Sénèque, *Ep.* 124,11.

<sup>75</sup> Les exceptions importantes sont les arguments pour l’existence des ou du dieu : SVF II, 1013 (Sext. Emp., *Adv. math.* 9,78) ; Cicéron, *De nat. deor.* 2.33-4.

<sup>76</sup> D. L. 86 *sq.*

<sup>77</sup> SVF II, 714 (*Strom.* 2,458).

<sup>78</sup> SVF II, 988 (*De principiis* 3,1,2 *sq.*), SVF II, 989 (*De orat.* 6,1 *sq.*).

type de mouvement. Les différents types de mouvements sont distingués par différentes prépositions. Un passage parallèle, hors du contexte éthique toutefois, se trouve chez Simplicius<sup>79</sup>. C'est ce dernier qui pose problème pour les interprètes. Il est évident que l'idée de base est la même que celle chez Origène : les deux auteurs présentent l'échelle des êtres et des mouvements. Mais il y a aussi des différences importantes. En dehors du fait que chaque auteur utilise différemment les prépositions qui distinguent les mouvements, ils ne sont pas d'accord en ce qui concerne les niveaux inférieur et supérieur. Simplicius donne l'impression que mêmes les choses inanimées sont automotrices (□ξ α□τ□ν κινε□σθαι), tandis que pour Origène elles sont mises en mouvement de l'extérieur (□ξωθεν). Puis, Simplicius ne sépare pas très nettement l'homme des autres animaux (tous se meuvent □φ' □αυτο□), tandis qu'Origène le présente comme une catégorie bien distincte (doté du mouvement δι' α□τ□ν<sup>80</sup>). Il est difficile d'imaginer dans ce cas que deux témoignages aussi divers représentent un seul argument originel. Il semble plutôt qu'il faille supposer l'imprécision plus ou moins grande de l'un ou de l'autre côté. Dans cette controverse, chacun des deux auteurs a son partisan parmi les interprètes<sup>81</sup>.

Il n'est pas nécessaire cependant d'être trop radical en prenant partie, car il est bien possible que les deux échelles de la nature se soient trouvées telles quelles chez les stoïciens – seulement chacune dans un contexte différent. En effet, pour les stoïciens, le principe actif et animateur de

---

<sup>79</sup> SVF II, 499 (*In Aristote Cat.* 306,19-27).

<sup>80</sup> Cette spécification se trouve néanmoins seulement dans *De oratione* (6,1,15). Dans *De principiis* Origène s'arrête par le mouvement □φ' □αυτ□ν pour les animaux en général et puis spécifie l'homme en disant qu'il a le *logos*.

<sup>81</sup> B. Inwood (1985, p. 23-24) affirme l'authenticité d'Origène, tandis que D. Hahm (1994, p. 183) croît plutôt à Simplicius pour essayer de montrer, néanmoins, la crédibilité de deux auteurs (p. 191-197). Cf. T. Bénatouïl (2005, p. 540 *sq.*) pour la critique de D. Hahm.

l'univers est défini comme ἀτοκίνητος δῶναμις<sup>82</sup> et cette perspective permet de voir même les objets inanimés comme automoteurs, même si cela implique une idée de l'automotricité plus large et plus radicale que chez Aristote par exemple<sup>83</sup>. Dieu, le principe automoteur n'est pas externe au monde, il s'identifie à toutes les choses qui le constituent, les choses inanimées incluses. Sa force automotrice et initiatrice du mouvement doit donc s'exercer de quelque façon même à ce niveau<sup>84</sup>. C'est le point de vue propre à la physique et c'est aussi celui de Simplicius qui met ainsi en relief l'unité du principe actif.

En revanche, Origène, en faisant usage de l'échelle de la nature, ouvre un contexte éthique, ou plus particulièrement le contexte du passage de la physique à l'éthique. Dans ce contexte, l'unité de la nature étant seulement évoquée par les références aux principes de cohésion<sup>85</sup>, c'est surtout la spécificité de l'homme qui est soulignée<sup>86</sup>. La raison en est

---

<sup>82</sup> SVF II, 311 (Sext. Emp., *Adv. math.* 9,75).

<sup>83</sup> D'ailleurs la phrase ἄξ ἀτῶν κινεῖσθαι, dont le sujet chez Simplicius est le couteau, ne veut pas dire nécessairement que le couteau se met en mouvement tout seul, comme ce n'est pas le cas non plus chez les animaux et les hommes, vu la comparaison avec le cylindre discuté dans le chapitre précédent. La phrase peut signifier que le couteau contribue à l'exécution du mouvement (incité de dehors) par sa nature. Vu que la nature est la disposition du principe actif automoteur, on peut parler de son automouvement.

<sup>84</sup> On touche à la question difficile du rapport entre le mouvement tonique du pneuma et les mouvements observables dans le monde.

<sup>85</sup> Les niveaux de l'échelle de la nature sont définis par des formes différentes de cohésion comme c'est le cas en général dans les autres occurrences de l'échelle : πῶς ἄξεως συνεχομένη ἄλη (cf. *De principiis* 3,1,2,3; *De orat.* 6,1,2); σα πῶς φῶσεως καὶ ψυχῶς συνεχεται (*De principiis* 3,1,2,7).

<sup>86</sup> En ce qui concerne le désaccord avec Simplicius, il faut néanmoins avouer que l'usage des prépositions ne peut pas être expliqué seulement par des contextes différents. Il est probable qu'Origène n'utilise pas δὲ ἀτῶν de façon orthodoxe (cf. son « je pense » ; *De orat.* 6,1,15). Néanmoins il est difficile d'établir ce qui est

évidente : c'est la différence qui se présente dans le continuum de l'univers entre l'homme et les niveaux inférieurs d'où s'ensuit la nécessité de l'éthique. Par la délimitation de la spécificité de l'homme, on arrive à voir la nécessité d'un discours qui, en expliquant le mécanisme exact de l'action, comme chez Origène, ou le *telos* de la vie humaine, comme chez Diogène Laërce, quitte le niveau descriptif en devenant normatif. Or, la spécificité de l'homme ainsi dévoilée, est, du point de vue général, la même que chez Platon ou Aristote. L'homme se distingue des animaux parce qu'il a la raison – *logos* ou *noûs* – et parce que cette raison peut être utilisée d'une manière plus ou moins parfaite. Les animaux qui réagissent à leurs représentations ne peuvent pas agir plus ou moins bien ou mal dans le sens propre de ces termes.

Mais, il y a quelque chose de spécifique ici par rapport à Platon et Aristote. D'abord, le fait même que la spécificité de l'homme est cherchée et trouvée sur une échelle, accentue le problème du déterminisme, car l'homme se montre ainsi plus étroitement lié aux niveaux inférieurs de la nature – niveaux dont l'autonomie et la responsabilité sont hors de question chez les stoïciens. On a rencontré d'ailleurs la conséquence de cela chez Alexandre d'Aphrodise. Dans le *De fato*, on le voit nier, face à la thèse du déterminisme universel, la différence entre l'homme et les niveaux inférieurs. Il dit par cela que les stoïciens n'ont pas vraiment trouvé de moyen pour distinguer entre les différents niveaux qui, pour lui, se fondent ainsi ensemble. Comme on l'a vu, il doit nier, pour que son argument soit plausible, le sens originel de l'assentiment stoïcien. Néanmoins, même si l'on pense qu'il n'a pas le droit de le faire, il est intéressant de regarder les exemples qu'Origène utilise pour décrire le niveau des animaux et qui confirment d'une certaine façon l'inquiétude d'Alexandre. Il mentionne le

---

orthodoxe : cf. SVF II, 718 où Galien parlant de l'âme utilise l'expression  $\xi$   $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ , et SVF II, 998 où Eusèbe utilise les termes  $\xi$   $\mu\upsilon$  et  $\pi\alpha\rho'$   $\mu\omicron\varsigma$  (cf. n. 10).

cheval de bataille et le chien de chasse comme une catégorie qui est proche des êtres raisonnables – et cela à cause de leur nature ordonné (φ□σις τεταγμ□νη)<sup>87</sup>. On pourrait alors avoir l'impression que la preuve de la perfection de l'homme par rapport aux animaux c'est le niveau plus élevé, chez l'homme, de fonctionnement ordonné. Mais ce n'est pas une simple impression, c'est le fait qui se trouve confirmé quand on se rend compte que la nature en tant que dieu « procède de façon ordonnée » en créant le monde<sup>88</sup> et que le fonctionnement ordonné est aussi la qualité du destin<sup>89</sup>. Si l'homme doit gagner son autonomie entre les deux niveaux – les chevaux de bataille et le dieu dont la perfection est mesurée par leur mouvement ordonné – il est évident que son autonomie n'est pas la liberté dans le sens que cherche Alexandre.

Cette dernière référence au dieu signale un deuxième aspect spécifique de l'échelle stoïcienne qui manque dans les échelles d'Aristote et qui est de nouveau importante, même si indirectement, pour la question du déterminisme. L'échelle stoïcienne ne rend pas plus visible uniquement la frontière entre l'homme et les niveaux inférieurs, mais aussi, et peut-être surtout, celle entre l'homme et le niveau supérieur. Contrairement à Aristote, les stoïciens veulent montrer par leur échelle l'unité du monde. L'unité est là grâce au principe qui manifeste son vrai caractère en tant que

---

<sup>87</sup> *De principiis* 3,1,3,9. Le même qualificatif apparaît déjà dans l'exemple quelques lignes plus haut de l'araignée et de l'abeille (3,1,2,14).

<sup>88</sup> SVF II, 311 (Sext. Emp., *Adv. math.* 9,76): □□διος το□νων □στ□ν □ κιν□σα τ□ν □λην δ□ναμις κα□ τεταγμ□νωσ α□τ□ν ε□ς γεν□σεις κα□ μεταβολ□ς □γουσα. Cf. SVF II, 413 (Stobée, *Anth.* 130,13-20) ; SVF II, 1016 (Sext. Emp., *Adv. math.* 9,114). Cf. aussi l'adverbe apparenté « □δ□ » qui est aussi attribué au mouvement divin : SVF II, 774 (D. L. 7,156) ; SVF II, 1027 (Aetius 1,7,33) ; SVF II, 1133 (Galien, *Def. med.* 95, 371 K) ; SVF II, 1134 (Clément d'Alexandrie, *Strom.* 5,14,708).

<sup>89</sup> SVF II 976 (Aetius 1,27,3) : τ□ν δ□ ε□μαρμ□νην συμπλοκ□ν α□τι□ν τεταγμ□νην.

*logos* ou *nous*. Il s'agit alors, par définition, de la même modification du *pneuma* que celle qui distingue l'homme. Or la question se pose de savoir quelle est la différence entre les deux. On peut dire avec Cicéron, qui utilise l'échelle de la nature dans l'argument pour l'existence des dieux, que cette différence se trouve dans la perfection : les dieux – le monde – sont parfaits par leur nature<sup>90</sup>. Mais cela ne peut pas être une réponse complète car pour les stoïciens la nature même est le dieu suprême. Par rapport à ce dieu l'homme sera toujours en défaillance même si sur l'échelle interne, qui s'ouvre à lui, à son niveau de *logikè psychè*, il achevait la perfection en devenant un sage. Sa défaillance consiste dans sa particularité. Ce sont alors les stoïciens qui ouvrent pleinement – et cela aussi grâce à l'instrument de la *scala naturae* – la question, suggérée déjà chez Platon, de la relation entre l'homme en tant que partie et le monde ou dieu en tant que totalité. On trouve une formulation claire de cette relation dans l'exposé de Diogène Laërce. En élaborant sur le *telos* de la vie humaine<sup>91</sup>, il affirme que c'est « parce que nos natures sont parties de la nature de l'univers » que l'on doit vivre en conformité avec elle.

On voit alors que la définition de l'homme ne consiste pas en la simple affirmation qu'il est un être rationnel. Par l'échelle de la nature – qui constitue un des premiers éléments dans de l'exposé éthique chez Diogène Laërce – on est forcé de comprendre depuis le début que la description de sa nature implique en même temps un certain aspect normatif qui ouvre, parmi d'autres, la question de son rapport avec l'univers dont on sait qu'il se manifeste par une organisation *tetagemènè*. En plus, il faut supposer que ce rapport est conscient, c'est-à-dire que l'homme doit voir lui-même qu'il fait partie de l'univers (pour pouvoir faire les conclusions que Diogène présente). On expliquera plus tard ce que cela signifie exactement, mais la structure de cette pensée fait déjà comprendre que la présentation de la

---

<sup>90</sup> Cic, *De nat. deor.* 2,34.

<sup>91</sup> D. L. 7,87.

nature de l'homme va au-delà de l'exposé d'Aristote pour qui l'échelle de la nature est surtout l'instrument pour souligner le contexte naturel de l'âme humaine. La question qui se pose maintenant est de savoir en quoi consiste la nature raisonnable selon les stoïciens.

## 2. La nature de la raison

Tous les interprètes sont d'accord sur le fait que dans le contexte des écoles philosophiques grecques ce fut la doctrine stoïcienne qui a attribué à la raison le rôle le plus important. Il est néanmoins difficile de dire ce que pour les stoïciens était la raison *en premier lieu*. En fait, il y a au moins trois possibilités. (1) Soit on suit la définition donnée par Galien<sup>92</sup> et on dit que la raison est avant tout l'assemblage des notions, comme le soulignent M. Frede et J.-B. Gourinat<sup>93</sup>, (2) ou on peut soutenir avec B. Inwood que le *logos*, qui distingue l'homme de l'animal, veut dire tout d'abord le langage<sup>94</sup>. (3) Toutefois, on peut aussi se demander pourquoi ne pas voir dans la raison en premier lieu comme la structure du mouvement psychique propre à l'homme, comme on l'a vu dans l'échelle de la nature: l'impression et l'impulsion dirigées de façon raisonnable. Cette dernière possibilité est au moins suggérée par ces échelles où la *phantasia* et l'*hormè* définissent le niveau des animaux tandis que le *logos* marque déjà le niveau supérieur<sup>95</sup>. Dans cette perspective l'assentiment acquiert une position centrale, car le

---

<sup>92</sup> SVF II, 841 (Galien, *De placitis* 5,3,1), cf. SVF I, 149 (Stobée, *Anth.* 1,317,22).

<sup>93</sup> Cf. M. Frede 1994, p. 51, 54 ; Gourinat 1996, p. 103.

<sup>94</sup> Inwood 1985, p. 43, 58. Cf. contre : Gourinat 1996, p. 110 : « Ce serait en contradiction avec la description spécifiquement stoïcienne de la raison comme système de notions et de prénotions. »

<sup>95</sup> SVF II, 458 (Philon, *Leg. alleg* 2,22), D. L. 7,86 : *logos* = « un artisanant (œuvrant) sur l'impulsion ».

*logos* qui s'ajoute à la structure du mouvement articulé déjà par la *phantasia* et l'*hormè* est surtout l'assentiment<sup>96</sup>.

La question de savoir ce qu'est la raison se complique davantage quand on considère un témoignage important de Stobée. D'après lui, Jamblique en parlant des Stoïciens a distingué (à côté des cinq parties de l'âme) quatre facultés (*dynameis*) de l'hégémonique : *phantasia*, *synkatathesis*, *hormè* et *logos*<sup>97</sup>. Or, il est évident que cette présentation met en doute la possibilité de comprendre la raison en premier lieu comme l'assemblage des notions ou comme la structure du mouvement psychique: la raison est ici une faculté (donc la *capacité* de créer des notions<sup>98</sup>) et elle est nommée à côté des trois phases de ce mouvement (donc comme quelque chose apparemment différent et supplémentaire). Et précisément cette position « à part » dans la liste de Jamblique soulève la question de savoir quel est le rôle de l'assentiment et quel est son rapport à la raison. Que l'on comprenne la raison soit comme la faculté du langage, soit comme la faculté de raisonner ou de créer des notions, on peut toujours avoir tendance à dire que ce n'est pas l'assentiment qui distingue l'homme de l'animal – parce que l'assentiment n'est pas apparemment la première manifestation ou fonction de la raison (s'ils sont nommés l'un à côté de l'autre tout simplement comme deux facultés). Le fragment constitue d'ailleurs un important soutien pour l'hypothèse qu'il y a aussi un assentiment propre aux animaux et que c'est seulement dans l'âme de l'homme qu'il devient rationnel grâce à la présence de la raison (comme d'ailleurs les facultés de l'impression et de l'impulsion)<sup>99</sup>.

Quelle conclusion peut-on tirer de ces divers témoignages? Il semble surtout qu'il ne faut pas se laisser tromper par leurs divergences. Ce

---

<sup>96</sup> Cf. Long-Sedley, p. 322 : « Assent, then, looks like a distinguishing mark of rationality, and this is no doubt correct. »

<sup>97</sup> SVF II, 831 (Stobée, *Anth.* 1,369,6-9).

<sup>98</sup> Cf. Gourinat 1996, p. 103.

<sup>99</sup> Cf. Long-Sedley, p. 322.

qui les distingue ce sont des perspectives différentes depuis lesquelles ils décrivent les choses. Dans le mouvement de l'action, la raison s'exprime surtout par l'assentiment mais ce n'est qu'*une façon* de regarder la raison. À partir d'une autre perspective elle se montre différemment en dévoilant la structure notionnelle et le fonctionnement s'articulant dans le langage que l'assentiment présuppose. Rien n'empêche que Jamblique – qui n'est pas en train de parler du mouvement de l'action – distingue les deux facultés, celle de l'assentiment et de la raison, en s'appuyant toujours sur les sources orthodoxes. Par cela il ne veut pas dire nécessairement que l'assentiment n'est pas étroitement lié à la raison, il indique tout simplement que la raison n'est pas seulement l'assentiment. Cette distinction ne signale pas que l'assentiment pourrait être aussi une fonction de l'âme animale<sup>100</sup>.

En somme, on ne peut pas dire ce qu'est pour les stoïciens la raison *en premier lieu*. Tout dépend du point de vue. Si l'on se met dans la perspective de leur épistémologie empiriste et de leur exposé sur l'ontogenèse, on verra que la raison se montre d'abord comme l'assemblage des notions. Si, en revanche, on adopte la perspective de l'analyse de l'action, ce sera la structure du mouvement psychique avec l'assentiment comme point central qui sera mise en relief. Mais il se montre aussi nécessaire – si l'on veut vraiment suivre les stoïciens – de compléter les deux perspectives précédentes par le point de vue où la structure et le fonctionnement de la raison apparaissent comme la structure et le fonctionnement du langage.

Si l'on insiste néanmoins et continue de se demander quelle perspective était la plus importante pour les stoïciens, je crois que l'on doit constater que c'était celle qui présente la raison comme la structure du mouvement. On peut en invoquer deux raisons. La première c'est que

---

<sup>100</sup> Sur le terrain des probabilités où l'on se trouve nécessairement en essayant de dissoudre ce problème, il me semble plus difficile d'expliquer l'absence de l'assentiment au niveau de l'âme animale chez Philon (SVF II, 458) ou Diogène Laërce (7,86) que d'expliquer les textes qui suggèrent sa présence.

l'action et son analyse se trouvent dans le centre de l'enseignement des stoïciens, car d'après eux la perfection de la raison, la sagesse, ne se manifeste pas dans la contemplation mais dans l'action parfaite<sup>101</sup>. La seconde, que l'on peut appeler la raison métaphysique (toujours liées néanmoins à la raison pratique), c'est leur concept du dieu. On a vu que la raison de l'homme est la même modification du *pneuma* que la raison universelle. Or, ce que l'on apprend de la raison divine souligne son engagement dans un processus, c'est-à-dire son déploiement dans le temps pour lequel elle est aussi identifiée avec le destin : dans le stoïcisme, le côté idéal du monde n'est pas séparé du monde en devenir<sup>102</sup>. La parenté des deux raisons ainsi que l'assimilation active de la raison humaine à la raison divine (évoquée par la définition générale du *telos* comme vie selon la nature) suggère alors qu'il faut voir la raison humaine surtout comme une forme du mouvement qui se réalise dans l'action.

Ces dernières remarques ne devraient pas nous faire oublier néanmoins que ce n'est pas dans une seule perspective que la vérité sur l'idée stoïcienne de la raison se dévoile. L'assentiment qui est la notion mise en relief surtout par le concept de la raison agissante, se montre vide sans les autres concepts complémentaires. On peut d'ailleurs penser (et on essayera de le prouver ci-dessous) que c'était juste le fait que l'assentiment n'était pas suffisamment ancré dans la définition de la raison en tant qu'ensemble des notions et en tant que langage, qui a alimenté en grande partie le paradoxe de l'interprétation moderne dont on a parlé dans la première partie.

Cependant, pour mieux voir l'unité de ces différents concepts il faut regarder d'abord de plus près chacun de ces concepts séparément.

---

<sup>101</sup> Cf. par exemple D. L. 7,130 pour le choix de la vie rationnelle, qui joint la théorie avec la pratique, comme la vie préférable.

<sup>102</sup> Cf. n. 88.

## 2.1 La raison – athroisma

On a déjà dit que la définition de la raison comme assemblage (*athroisma*) des notions est importante surtout dans le cadre de l'exposé sur l'ontogénèse qui est à son tour lié à un argument éthique. Les stoïciens veulent surtout montrer que l'émergence de la raison n'est que le prolongement du processus par lequel la nature a déjà établie les niveaux inférieurs à l'homme. Que ce soit vrai dans le sens logique où chaque niveau n'est qu'une modification du niveau précédent, on l'a vu justement dans les *scalae naturae*. Ce rapport entre la raison et les niveaux inférieurs est néanmoins correct aussi dans le sens temporel car chaque homme doit passer dans son évolution par les stades de la plante (avant la naissance) et de l'âme non-rationnelle (dans l'enfance). En regardant la raison à partir de cette perspective, on est censé comprendre qu'elle surgit naturellement, c'est-à-dire sans effort particulier de l'individu (dans les étapes bien distinguées de 7 et 14 ans<sup>103</sup>). Les détails de cet événement ne sont pas bien attestés dans les sources, mais en général il s'agit de la formation des notions (*ennoiai*) à partir des représentations sensorielles, qui inclut leur emmagasinage dans la mémoire et la constitution de l'expérience comme (au moins) deux étapes intermédiaires<sup>104</sup>. Une fois les notions acquises, c'est par elles que l'homme saisit les choses<sup>105</sup>, ce qu'il faut comprendre comme

---

<sup>103</sup> SVF I, 149 ; D. L. 7,55. Cf. Gourinat 1996, p. 104.

<sup>104</sup> SVF II, 83 (Aetius 4,11,1-4) : Πρῶτος δὲ [ ] τῶς ἀναγραφῶς τρῶπος ἡ διὰ τὴν ἀσθησέων. ἀσθανόμενοι γὰρ τινος ὁσον λευκοῦ, πέλθοντος ἀτομὴν μνημῆν ἔχουσιν· ἔταν δὲ μοειδέες πολλὰ μνημαὶ γίνονται, τε φαμῶν ἔχειν μπειρῶαν ; SVF II, 847 (Plutarque, *De comm. not.* 1085a) : τῶς ἐννοῶας ἔποκειμῶνας τινῶς ἔριζόμενοι νοῶσεις, μνημας δὲ μνημους καὶ σχετικῶς τυπῶσεις.

<sup>105</sup> D. L. 7,42 : διὰ γὰρ τὴν ἐννοιῶν τῶν πρῶματα λαμβῶνεται.

une façon de dire (à côté des autres façons plus explicites<sup>106</sup>) que toutes ses représentations deviennent rationnelles<sup>107</sup>. Il faut également comprendre que grâce à ses représentations rationnelles l'homme possède tout les moyens d'être un homme et de se comporter en tant que tel.

Les stoïciens ne veulent pas dire néanmoins que la raison d'un homme adulte est créée seulement par les notions à la formation desquelles celui-ci n'a pas contribué par son propre effort. On voit que le processus de l'assemblage spontané des notions se transforme en un certain moment dans une activité qui implique plus qu'un simple système de notions, notamment certaines opérations de la pensée. Les stoïciens distinguent assez précisément différents chemins par lesquels la pensée peut enrichir le stock des notions<sup>108</sup>. Or ici aussi on peut s'apercevoir d'une tension dans leur exposé. Si les stoïciens indiquent qu'il y a des notions que la raison se procure par ses propres efforts, c'est pour souligner, parmi d'autres, l'existence du premier groupe des notions qui sont conçues naturellement. Le point est évidemment important pour leur éthique. Les notions conçues naturellement ne sont pas seulement les notions des choses aperçues par les sens (auxquelles surtout s'applique la description de la formation de la raison présentée ci-dessus), mais aussi les notions morales, notamment celles de ce qui est juste et bon<sup>109</sup>. Ce sont elles surtout qui constituent des prénotions (προληψεις), identifiables (à côté des sensations) au critère de vérité<sup>110</sup>. Les stoïciens visent ici clairement le point principal de leur éthique

---

<sup>106</sup> Cf. D. L. 7,51 : ὅτι τὸν φαντασιῶν ἀ μὲν ἐσι λογικῶν, ἀ δὲ ἄλογου· λογικῶ μὲν ἀ τὸν λογικῶν ζῶων...

<sup>107</sup> A. A. Long (1971, p. 83) s'exprime contre la conclusion que toutes les représentations humaines doivent être rationnelles, plus tard néanmoins il change son avis (1996, p. 246, n. 42).

<sup>108</sup> Cf. D. L. 7,51-53 ; Sext. Emp., *Adv. math.* 8,7 ff ; 3,40 ; 9,393 f.

<sup>109</sup> D. L. 7,53 : φυσικῶς δε νοεῖται δε καιν τι κα ἄγαθον.

<sup>110</sup> D. L. 7,54 : κριτικῶ φησιν εἶναι ἀσθησιν κα προληψιν· ὅστι δ' ἄπρληψις ἄννοια φυσικῶ τὸν καθῶλου.

naturaliste : ils veulent dire que l'homme, comme une plante, s'enracine dans le monde en recevant ainsi tout ce qui est nécessaire non seulement pour la vie humaine, mais aussi pour la vie parfaite. Il ne doit pas douter, en principe, du fait qu'un bien commun existe pour tout le monde, ni non plus en quoi ce bien consiste car il le conçoit naturellement. Mais ici même il y a un problème qui peut se résumer ainsi : les prénotions ne sont pas encore des notions. Entre les deux il y a un passage à faire. Dans quel sens ce passage peut-il être qualifié de naturel ? Les stoïciens acceptent clairement le fait que l'homme doive s'engager lui-même dans le processus par lequel il accède à l'état où il comprend ce qui est le bien et où il devient bon. Cicéron parle de « la comparaison rationnelle » (*collatio rationis*) par laquelle l'homme acquiert la notion de bien et Sénèque signale le rôle de l'analogie (*analogia*)<sup>111</sup>. Or, la tension est claire : d'un côté l'homme est un produit de la nature et c'est en soulignant la spontanéité dans l'émergence de sa moralité que les stoïciens cherchent à établir la vérité de ses notions morales ; mais d'un autre côté ils sont obligés d'accepter que sa moralité soit aussi l'œuvre de lui-même. Leur propre doctrine dont les arguments doivent être *compris* par la raison avant d'être intégrés se situe d'ailleurs dans cette continuation de l'établissement spontané de la raison.

On touche ici, bien entendu, à un problème qui constitue le fondement de la pensée stoïcienne concernant la pratique et qui, ainsi dévoilé à nos yeux, nous permet d'envisager quelle en pourrait être la solution. Si les stoïciens veulent insister sur le fait que les notions morales de base sont conçues naturellement, ils devront essayer de montrer que la raison qui *par son propre effort* réussit à arriver aux notions correctes de ce qui est bien et juste suit et réalise la nature : en agissant elle-même comme il faut, elle se laisse seulement conduire.

C'est néanmoins un sujet dont la portée se manifeste pleinement dans le contexte de l'éthique et on peut le laisser de côté pour le moment. En

---

<sup>111</sup> Cicéron, *De fin.* 3,33 ; Sénèque, *Ep.* 120,4-5.

ce qui concerne notre but ici, il est surtout important de retenir que la raison se manifeste, à partir d'une perspective importante, comme un système de notions qui, tel un prisme, sert aux êtres humains à saisir leurs représentations.

## 2.2 La raison – langage

Les interprètes qui soulignent la définition de la raison en terme de la capacité du langage peuvent trouver un soutien dans l'ébauche générale de la doctrine chez Diogène Laërce où on lit que *dianoia* (la pensée ou l'hégémonique<sup>112</sup>) – « capable de l'expression (κλαλητικ) – exprime par le langage ce qu'elle éprouve du fait de la représentation »<sup>113</sup>. Le langage qui exprime est soit intérieur (νδιθετος) soit proféré (προφορικς) et ce qui est exprimé est un *lekton* – un « exprimable » ou autrement : « ce qui est à exprimer »<sup>114</sup>. On sait aussi que c'est par le *lekton* attaché à la représentation que les représentations de l'homme se distinguent de celles des bêtes<sup>115</sup>. Enfin, on apprend que la représentation est vraie ou fausse en vertu du *lekton*<sup>116</sup>, ce qui signifie apparemment que c'est dans le *lekton* (au moins un *lekton* complet) où *se manifeste* une structure prédicative de la

<sup>112</sup> Cf. Gourinat 1996, p. 109 et traduction de R. Goulet (D. L. 7,49).

<sup>113</sup> D. L. 7,49 : δινοια κλαλητικ πρχουσα, πσχει π τς φαντασας, τοτο κφρει λγ.

<sup>114</sup> SVF II, 135 (2) (Sext. Emp., *Adv. math.* 8,275) ; SVF II, 166 (Sext. Emp., *Adv. math.* 8,12).

<sup>115</sup> SVF II, 187 (Sext. Emp., *Adv. math.* 8,70) : λεκτν δ πρχειν φασ τ κκατ λογικv φαντασαν φιστμενον.

<sup>116</sup> SVF II, 187 (Sext. Emp., *Adv. math.* 8,70) ; SVF II, 166 (Sext. Emp., *Adv. math.* 8,12)

représentation de l'homme qui permet de parler de sa vérité et de sa fausseté.

Pour le reste, les questions sont plutôt ouvertes. D'abord la question du lien entre la représentation et le *lekton*, puis la question des relations entre les *lekta* et le langage proprement dit, qui est liée à la question de savoir si le langage est identique avec le *logos endiathetos* ou le *logos prophorikos*, et enfin la question de la relation du langage et de la pensée (est-ce que la pensée est un langage interne comme l'a voulu Platon ?). Malgré les efforts des interprètes, la théorie reste obscure dans tous ces points, surtout parce que les témoignages sont minces et permettent des conclusions diverses.

Il semble néanmoins que l'on puisse saisir le cœur de la théorie (du moins en fonction du but actuel), si l'on rend compte du point de vue général : les stoïciens ont évité le problème de la communication entre l'âme et le corps en proclamant que l'âme est corporelle. Cela veut dire que sa structure ainsi que tout ce qui se déroule en elle pourrait être expliqué comme différents états du corps et de leurs enchaînements. C'est ce que l'on fait d'habitude dans les interprétations. Si l'on envisage nos questions de ce point de vue, on peut constater d'abord que le *logos prophorikos* en tant que *signifiant* (σημαῖνον) et voix (φωνή)<sup>117</sup> est corporel. Il faut dire le même des processus de la raison (νόησις) qui consistent en opérations avec des représentations corporelles<sup>118</sup>, ces dernières constituant le support pour les *lekta* (et leur subsistance)<sup>119</sup>.

Une question plus compliquée est de savoir quel est le statut du *logos endiathetos*. Il semble qu'on puisse l'envisager de deux façons différentes. Si on le comprend comme un « langage mis en place à

---

<sup>117</sup> SVF II, 166 et II, 135 (2).

<sup>118</sup> Cf. par exemple SVF II, 89 (Galien, *Def. medicae* 126) : νόησις δὲ λογικὴ φαντασμα ; D. L. 7,51-53.

<sup>119</sup> SVF II, 187 (Sext. Emp., *Adv. math.* 8,70) : λεκτὸν δὲ πῶς φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασάν φιστῆμενον.

l'intérieur »<sup>120</sup> qui ne se distingue du *logos prophorikos* que par son intériorité (et par conséquent par l'absence du son), on peut soutenir qu'il est séparé de la raison comprise comme l'assemblage des notions<sup>121</sup>. On peut dire alors que le *logos-langage* sert au *logos-raison* comme *instrument* pour s'exprimer. Ce serait là une possibilité. Mais il est clair que la notion n'a pas été si nette chez les stoïciens. Quand Galien dit que le *logos endiathetos* était un nom utilisé pour le *logos*, en tant que distinct du *logos prophorikos*, et quand il le range à côté de *nous*, *fren* et *dianoia*, il ne parle évidemment pas du simple instrument de la raison<sup>122</sup>. Il continue d'ailleurs en disant que c'est par ce *logos* qu'on saisit des conséquences et des contradictions et que c'est lui qui englobe des divisions, des synthèses, des analyses et des démonstrations. De la même façon il serait difficile de comprendre le *logos endiathetos* dont parle Sextus Empiricus comme purement instrumental et de le séparer ainsi des représentations complexes et de la capacité de saisir l'*akolouthia*, marques distinctives de l'homme par rapport aux animaux<sup>123</sup>. Ces témoignages invitent naturellement à l'*identification* entre la raison et le langage intérieur.

En ce point il devrait être néanmoins clair qu'en identifiant le *logos* avec la raison, on prend une décision non seulement sur le concept du *logos* mais aussi sur la façon de concevoir la raison. L'identification des deux change la notion de ce dernier. Le témoignage de Galien peut être pris en

<sup>120</sup> Gourinat 1996, p.110.

<sup>121</sup> C'est la position de Gourinat (1996, p.110).

<sup>122</sup> SVF II, 135 (1) (Galien, *In Hipp. de med. off.* 649,16 K) : Τὸν ἀσθησέων πῶσαις τὴν γνῶμην φεξίς ταξεν, περὶ στὴν διανοίαν, ἢν τε καὶ νοῦν καὶ φρονα καὶ λόγον κοινῶς οἱ ἄνθρωποι καλοῦσιν. περὶ δὲ καὶ τὴν κατὰ φωνὴν στὴν τις λόγος, φροζόντες οἱν τοῦτον τὴν προειρημῶνον λόγον οἱ φιλοσοφοὶ καλοῦσιν ἄνδιθετον, ἢ λόγῳ τῷ τε κλοῦθα καὶ τῷ μαχῶμενα γινωσκομῶνοις ἢπεριῶχεται καὶ διαῶρεσις καὶ σῶνθεσις καὶ ἄνῶλυσις καὶ ἄπῶδειξις, ἢσα τ' ἄλλα τοιαῶτα.

<sup>123</sup> SVF II, 135 (2) (Sext. Emp., *Adv. math.* 8,275).

tant que preuve suffisante que les stoïciens ont été prêts, *d'un certain point de vue*, de présenter le logos-raison comme l'activité de parler, ou plus précisément : à ne pas voir la différence essentielle entre le logos qu'on émet par la voix et le logos intérieur qui nous permet de connaître les choses. Regardant depuis cette perspective, ont raison tous ceux qui affirment l'identification des deux<sup>124</sup>. En même temps il faut admettre que, d'un autre point de vue, celui par exemple qui souligne la raison comme l'assemblage des notions, l'on doit accepter que le langage peut être envisagé comme un instrument. Dans ce cas il faudra y voir un médium qui doit d'abord recevoir ses empreintes de la raison avant qu'il ne les transmette par la parole, comme le décrit Diogène de Babylone<sup>125</sup>.

Pour revenir à la question de la corporalité : que l'on prenne le langage intérieur comme la raison ou comme son instrument, il faut toujours le ranger parmi les choses qui existent, de fait parmi les choses corporelles. En tant que raison, c'est-à-dire en tant que représentations et leurs combinaisons, il est la modification de l'hégémonique ; en tant qu'instrument il est l'air frappé qui se meut depuis le cœur vers les organes vocaux.

On pourrait maintenant avoir l'impression que dans le monde qui n'est pas divisé en deux sphères, celle du corps et celle de l'incorporel, on vient d'énumérer tous les éléments suffisants pour expliquer ce qu'est le langage. Dans un certain sens, cela doit être vrai, sinon l'accent que les stoïciens ont mis sur le fait que cela soit seulement le corps qui agisse et que l'âme est corporelle deviendrait incompréhensible. Cependant, il n'en reste pas moins qu'ils n'ont pas décrit le langage dans des termes seulement corporels. Le *lekton* incorporel fait clairement partie intégrante de leur conception du langage, dans la mesure où il n'est ni une notion d'une

<sup>124</sup> Par exemple Long 1971b, p. 82, 84 ; Inwood 1985, p. 43, 58.

<sup>125</sup> SVF III, *Diogène* 29 : καὶ ἄλλως δὲ πιθανὸν ἢ πᾶσι τῶν νοητῶν νοσημασμένων τῶν τῶ διανοητῶν καὶ ὁνομαστικῶν κτετυπωμένων κμπεσθαι τῶ λῶγον.

description non-matérielle qui serait parallèle à la description matérielle (comme on pourrait l'imaginer dans la théorie à la Spinoza), ni un simple instrument didactique utilisé pour faire l'explication matérielle d'un langage plus compréhensible. La pensée (*noësis*) et les deux *logoi*, le langage intérieur ainsi que le langage proféré, sont corporels, mais ce qui est à exprimer sont les *lekta*. Il serait alors erroné d'imaginer que l'on puisse définir le langage, eu égard seulement à ce qui implique la thèse de la corporalité : le langage est un corps *et* un *lekton* qui l'accompagne. Plus précisément c'est le *lekton* qui fait des morceaux du *pneuma* auxquels il s'attache les parties du langage. Cette constatation est d'ailleurs le soutien le plus important pour une identification entre le langage et la raison : si l'on se rappelle de la définition générale, le *lekton* est ce qui est lié à la représentation rationnelle<sup>126</sup>, et il y est apparemment même si cette représentation n'est pas exprimée par le *logos prophorikos*. La pensée en tant qu'accompagnée par les *lekta* incorporels est le langage. Mais il ne faut pas comprendre cela dans le sens que le *lekton* serait quelque chose qui tout simplement s'ajoute tout en étant séparable. Il est seulement possible, à partir d'une perspective, de *faire abstraction* du *lekton* en décrivant le langage comme purement corporel, à partir d'une autre néanmoins on n'arrive pas à dire ce qu'est le langage, ni non plus la pensée, sans parler de l'exprimable<sup>127</sup>. Ou encore plus précisément : on n'arrive pas à dire ce que l'on dit et ce que l'on pense sans indiquer l'entité incorporelle.

L'interprétation proposée clarifie enfin la ressemblance entre Platon et les stoïciens. L'équation que Platon a faite entre le langage et la pensée (*dianoia*)<sup>128</sup> a été, à plusieurs reprises, sujet de comparaison, parfois avec la conclusion que les stoïciens sont allés encore plus loin dans leur identification des deux<sup>129</sup>, parfois pour dire qu'il s'agissait d'une fausse

---

<sup>126</sup> Cf. n. 119.

<sup>127</sup> Cf. Inwood 1985, p. 57.

<sup>128</sup> Cf. Plat., *Soph.* 263 e, *Theait.* 190a, 206d.

<sup>129</sup> Long, 1971a, p.82.

ressemblance<sup>130</sup>. On peut constater maintenant que l'une et l'autre position dépend de la perspective que l'on adopte : soit on se tient à la compréhension du langage comme d'un instrument, soit on suit les indications selon lesquelles il est identique à la raison. C'est évidemment dans ce deuxième cas où le rapprochement avec Platon s'offre. Il faut néanmoins préciser dans quelle mesure exactement. Ce qui est d'habitude comparé avec le concept stoïcien, c'est la formulation d'après laquelle la pensée est un *discours* intérieur que l'on mène avec soi même. Or, en ce point, c'est vrai, il n'y a pas une grande correspondance entre Platon et les stoïciens. Dans une comparaison avec le discours intérieur par lequel on se parle *en soi-même*, les stoïciens ont même affirmé, selon Galien, que *la pensée* est l'activité silencieuse (μετὰ σιγήσιν)<sup>131</sup>. Cependant, il faut se rendre compte qu'au-dessous de l'identification de Platon entre *dianoesthai* et le discours se trouve une découverte plus fondamentale, à savoir l'idée que la structure prédicative de la parole correspond à la *structure* de la pensée (qui à son tour reflète la structure des Idées)<sup>132</sup>. Cela est la base de son identification de la pensée et du langage et en cela aussi les stoïciens sont d'accord avec Platon : *lekton* est en même temps ce qu'on exprime, quand on parle, et ce qui subsiste en conformité avec une représentation humaine – *noësis*. La pensée et le langage s'identifient chez les stoïciens par leur structure.

---

<sup>130</sup> Gourinat 1996, p.109 f.

<sup>131</sup> Galien, *De placitis* 3,7,35. Cf. Gourinat 1996, p. 111 f.

<sup>132</sup> Cf. le passage dans le *Timée* 37a-b où Platon décrit la parole et la pensée de l'âme universelle. Ce passage, qui fait voir clairement la connexion mentionnée, est néanmoins seulement un abrégé de tout ce concept complexe de la dialectique platonicienne qui s'est développé sur la base de l'idée de correspondance entre la structure de la pensée, du langage et du monde (cf. le lien évoqué par exemple *Phaedr.* 266b4, dans une des descriptions basiques de la dialectique, et *Soph.* 251a5-b4, 260 a, près un de ses sommets)

Ainsi on peut aussi mieux voir où les deux perspectives, présentées jusqu'à maintenant comme séparées, se rencontrent. La raison en tant qu'assemblage des notions n'est en fait que la capacité de reconnaître *quelque chose comme quelque chose*, mais cela est la structure de base du langage comme elle se manifeste dans le *lekton*. On pourrait dire que les deux facultés – celle d'identifier les représentations et celle de les accompagner par un *lekton* – évoluent ensemble depuis la naissance jusqu'au point où l'homme devient rationnel – capable de s'exprimer sur la base d'un système de notions –, s'il n'était pas plus précis de dire qu'il s'agit d'une seule faculté, vue de différents côtés. Parler du *lekton* est une façon de faire comprendre que la raison saisit des choses en les identifiant sur la base des notions emmagasinées. Mais parler du *lekton* apporte aussi, bien entendu, un élément nouveau. Cet élément est l'incorporalité. Il ne faut pas oublier cet aspect du *lekton* que l'on peut envisager aussi comme interposé entre le langage-pensée corporel et la chose, également corporelle, dont on parle<sup>133</sup>. Ainsi on peut même dire que la pensée est un processus dont la linéarité corporelle s'approfondie à chaque moment par une dimension incorporelle, qui ne peut pas par définition avoir un effet causal, mais qui est finalement ce qui fait de la pensée le langage.

La théorie stoïcienne du langage n'a pas été présentée en totalité dans les paragraphes précédents, mais il s'agit ici seulement d'une ébauche qui permet de voir quel était le concept de la raison en tant que langage. Les questions et les réponses qui ont été présentées, vont se montrer importantes pour saisir de nouveau la théorie de l'action avec sa notion centrale d'assentiment.

---

<sup>133</sup> SVF II, 166 (Sext. Emp., *Adv. math.* 8,11-12).

### 2.3 La raison – la structure du mouvement psychique

La perspective qui présente la raison comme une structure du mouvement propre à l'âme est traitée d'habitude sous le titre de *psychologie de l'action*, déjà mentionné brièvement dans la première partie. À cette occasion il a aussi été indiqué que les sources posent certains problèmes concernant l'ordre respectif de la représentation, de l'assentiment et de l'impulsion. Tandis que plusieurs témoignages suggèrent l'ordre qui vient d'être présenté<sup>134</sup>, il y a quelques fragments qui font l'impulsion (ἰμῦς) précéder l'assentiment<sup>135</sup>, alors qu'un passage important chez Stobée affirme même leur identité<sup>136</sup>.

Il semble qu'il faut ici de nouveau admettre une certaine indétermination dans la théorie, qui contribue néanmoins de façon importante à la compréhension de ce qu'a été l'assentiment. Les textes qui parlent de l'impulsion précédant l'assentiment peuvent bien refléter une conception complexe qui pose *l'impulsion préliminaire* avant l'acte d'assentiment et *l'impulsion proprement dite*, suivie par un mouvement du corps (ou plus généralement, par un changement de son état, car même de s'arrêter est l'effet d'une impulsion), après l'assentiment<sup>137</sup>. Si l'on accepte le témoignage de Stobée, on peut néanmoins imaginer un concept moins net, car l'identification de l'assentiment et de l'impulsion met en question, de façon générale, l'idée de succession dans le temps de ces deux éléments psychiques. L'impulsion peut bien être parallèle dans le sens qu'elle précède

---

<sup>134</sup> Cf. par exemple SVF III, 177 (Plutarque, *De stoic. rep.* 1057a).

<sup>135</sup> SVF III, 169 (Sénèque, *Ep.* 113,18) ; SVF II, 974 (Cicéron, *De fato* 40) où il ne s'agit pas de la citation directe mais d'un argument des opposants de Chrysippe dont on peut supposer néanmoins qu'ils se sont appuyés sur les prémisses stoïciennes.

<sup>136</sup> SVF III, 171 (Stobée, *Anth.* 2,88,1) : πῶσας δὲ τῶν ἰμῦς συγκαταθῆσις εἶναι ; cf. Galien, *De placitis* 4,3,8.

<sup>137</sup> Cf. Stevens 2000 ; Gourinat 1996, p. 81-83.

et suit l'assentiment qui a un rôle d'approbation émise au cours de l'exécution de l'impulsion.

De ce point de vue, il apparaît que ce que l'on présente normalement, suivant certaines sources, comme la psychologie de l'action, c'est-à-dire la succession – représentation, assentiment, impulsion – n'est qu'une simplification qui permet, dans certains contextes, de mieux saisir le processus qui se déroule dans l'âme pour accentuer sa spécificité. Très probablement, les stoïciens eux-mêmes ont été à l'origine de cette simplification. Il semble, en effet, que cela était surtout pour des raisons polémiques qu'ils ont distingué plus clairement l'assentiment comme une phase et qu'ils l'ont placé entre la représentation et l'impulsion<sup>138</sup>. Interprété ainsi, l'assentiment peut être conçu en tant que jonction qui ferme la brèche s'ouvrant entre la représentation et l'impulsion chez l'homme dès lors qu'il devient rationnel<sup>139</sup>. On peut aussi constater que, dans cette perspective, le schéma du processus psychique apparaît plus ouvertement comme une séquence causale dans laquelle l'assentiment est causé (partiellement, comme on l'a vu dans le chapitre précédent) par la représentation et produit, à son tour, l'impulsion<sup>140</sup>. Le rôle causal de l'assentiment, ainsi mis en relief, permet ensuite de souligner son importance en tant que fonction distinctive de l'âme humaine dans laquelle se manifeste la rationalité de l'homme.

L'assentiment n'est néanmoins pas seulement une fonction de l'âme agissante, il a un rôle analogue dans la théorie de la connaissance. La représentation doit être approuvée par l'assentiment pour produire une modification cognitive de l'âme, que ce soit *aisthêsis*, *katalêpsis* ou *doxa*. Dans ce contexte on trouve une confirmation importante, même si indirecte, de l'identification entre l'assentiment et l'impulsion de la part de Stobée, car

---

<sup>138</sup> SVF III, 177 (Plutarque, *De stoic. rep.* 1055F).

<sup>139</sup> Frede 1994, p. 51, 56, 61.

<sup>140</sup> Cf. par exemple Cicéron, *Acad. pr.* 2,62.

dans certaines sources on voit que l'assentiment est présenté non comme une cause, mais comme un élément *inclus* dans l'*aisthèsis*, la *doxa* ou la *katalèpsis*. La définition de cette dernière est : l'assentiment à la représentation *katalèptique*<sup>141</sup>.

Les dernières remarques portent déjà évidemment sur le sujet majeur de cette partie de notre travail. Il ne suffit pas de constater que l'assentiment peut, d'un côté, avoir un rôle causal bien distingué et, de l'autre côté, s'identifier un peu vaguement avec les autres fonctions psychiques. Il faut essayer de saisir le sens d'une telle imprécision et en tirer des conclusions. Avant que l'on poursuive ce but, on peut résumer les résultats de notre investigation sur la nature de la raison, en soulignant de nouveau que les sources ne justifient pas un choix parmi ses trois « définitions ». Aucune de ces approches ne peut réclamer un statut plus fondamental ni dans le sens logique, ni dans le sens temporel, car on peut envisager les trois formes différentes de la raison comme surgissant ensemble dans l'évolution de l'individu. Il faut donc les regarder comme trois perspectives qui doivent être traitées ensemble pour que la notion de raison apparaisse dans sa complexité, et avec elle la nature de l'homme en général, qui – il faut le rappeler – est définie dans la *scala naturae* en fonction de la raison. Comme on l'a vu surtout à la fin de notre exposé précédent, seule cette approche nous permet d'accentuer de nouveau et plus nettement l'ambiguïté propre à la notion d'assentiment, en nous suggérant en même temps la manière de la dénouer.

---

<sup>141</sup> SVF II, 91 (Sextus Emp., *Adv. math.* 8,396) ; SVF II, 72 (Aetius 4,8,12); SVF I, 67 (Sextus Emp., *Adv. math.* 7,151) pour la *doxa* définie comme l'assentiment faible et faux ; SVF II, 74 (Stobée, *Anth.* 2,349) pour l'*aisthèsis* définie comme l'assentiment à la *phantasia aisthètikè*. Il est clair de la parabole de la main serrée, conservée par Cicéron (*Acad. pr.* 2,144, SVF I, 66), que même dans ce contexte l'assentiment a gardé son ambiguïté, car *adsensus* et *comprehensio* représentent apparemment différentes modifications du pneuma, donc deux états psychiques différents.

### 3. L'archéologie de la notion d'assentiment

On peut faire le premier pas vers la notion d'assentiment en essayant de joindre les trois perspectives sur la raison en un seul modèle du mouvement psychique. On peut dire alors que la fonction basique de la raison est (1) de saisir des représentations, en les identifiant à travers un système de notions comme étant les représentations de quelque chose. La structure prédicative de cet acte se manifeste dans le *lekton* qui exprime le contenu de la représentation. (2) La représentation ainsi saisie est approuvée par l'assentiment ce qui, au cas où il s'agisse de la représentation impulsive, produit/est l'impulsion.

En ce qui concerne la première partie de ce modèle, on peut l'accepter comme elle est. Mais la deuxième partie se montre problématique, et cela non seulement par rapport à la question que l'on vient d'ouvrir (dans quelle mesure l'assentiment est *ou* produit l'impulsion ?). Il y a plus d'un point d'interrogation qui plane au-dessus de cette constatation. Pour saisir la notion d'assentiment dans son intégralité il faut qu'on le regarde dans la lumière projetée par ces problèmes particuliers qu'il faut alors examiner l'un après l'autre.

#### 3.1 *Qu'est-ce qu'approuve exactement l'assentiment ?*

Cette question surgit surtout à cause d'une affirmation que l'on trouve chez Stobée, à savoir que « les assentiments portent sur certaines

propositions »<sup>142</sup>, à quoi s'ajoute un passage chez Sextus qui suggère la même chose<sup>143</sup>. La plupart des textes témoignent néanmoins en faveur de l'assentiment donné à la représentation et non au *lekton* qui l'accompagne<sup>144</sup>. Ce désaccord a incité plusieurs interprètes à chercher des raisons pour lesquelles il ne faut pas accepter ces deux témoignages hétérodoxes. Si on peut, en les suivant, douter du texte de Sextus<sup>145</sup>, il n'est pas si évident que l'on puisse refuser de la même façon l'affirmation de Stobée. Il n'est pas sans intérêt pour l'interprétation proposée ici de s'arrêter un moment sur l'argumentation qui a été développée contre Stobée.

L'interprétation que l'assentiment est donné à la représentation a été défendue surtout par M. Frede, qui a souligné à plusieurs occasions le fait qu'il n'y a pas de correspondance exacte entre la représentation et le *lekton*, car la même proposition peut être un *exprimable* de plusieurs représentations<sup>146</sup>. Si c'est le cas, la vraie différence entre les représentations n'est pas dans leur contenu propositionnel, mais dans les représentations mêmes qui sont en effet « la façon dont on se représente l'exprimable »<sup>147</sup>. Ainsi on peut expliquer (1) la différence non seulement entre les différentes représentations accompagnées par le même *lekton*, mais aussi (2) la

---

<sup>142</sup> SVF III, 171 (Stobée, *Anth.* 2,88,1) : καὶ συγκαταθῶσαι μὲν ἕξιμαστίσιν.

<sup>143</sup> Sext. Emp., *Adv. math.* 7,154.

<sup>144</sup> Cf. par exemple SVF III, 548 (Stobée, *Anth.* 2,111,18), II, 91 (Sext. Emp., *Adv. math.* 8,397), II, 993 (Plutarque, *De stoic. rep.* 1056e) II, 994 (Plutarque, *De stoic. rep.* 1055f), 3.177 (Plutarque, *De stoic. rep.* 1057a).

<sup>145</sup> Cf. Gourinat 1996, p.65-66, Ioppolo 1990, p. 440. Ils soulignent que le contexte d'une polémique contre les stoïciens de la part d'Arcésilas fait le témoignage peu vraisemblable.

<sup>146</sup> M. Frede 1986, p. 104-106; M. Frede 1994, p. 61 Cf. Long-Sedley 1987, p. 202, pour la même constatation.

<sup>147</sup> La formule répétée à plusieurs reprises. M. Frede 1986, p.106, M. Frede 1994, p.61 ; Gourinat 1996, p. 67.

différence, qui s'en suit, entre deux personnes qui donnent leur assentiment à ce qui, selon le *lekton*, devrait être la même représentation. Voilà l'exemple du *lekton* « le livre est vert » qui peut apparemment accompagner la représentation du livre que je regarde, aussi bien que le livre que j'imagine, ou – l'autre exemple – l'exprimable « je vais mourir bientôt » qui peut être représenté de façon émotionnelle ou de façon plus « sage », produisant la passion ( $\pi\theta\eta$ ) dans le premier cas et un simple état cognitif (l'opinion ou *katalèpsis*) dans le deuxième. Si l'on n'admet pas que ce soit aux représentations que l'on donne son assentiment, on ne pourra pas expliquer pourquoi certains d'entre nous sont plus parfaits que d'autres. En plus, le dernier exemple montre ce que M. Frede indique comme étant une raison supplémentaire pour distinguer la représentation de son contenu propositionnel, car d'après lui (3) c'est seulement par rapport à la « façon dont la proposition est représentée » que l'on peut expliquer ce qu'est l'émotion. Si le caractère ou l'aspect émotionnel n'est pas présent dans le *lekton* « je vais mourir bientôt », il doit faire parti de la représentation et c'est cet aspect émotionnel qui se développe dans l'émotion (si la représentation est approuvée). Autrement dit, certaines représentations sont éprouvées comme des sentiments qui ne peuvent pas être présent dans le *lekton*.

Il faut constater d'abord que cette manière de distinguer entre la représentation et le *lekton* n'est pas dans les sources. Il s'agit d'une interprétation dont on peut mettre en doute l'évidence. Le *lekton* a été présenté comme *ce qui est exprimable* de la représentation. Il n'a pas été indiqué que la représentation contiendrait quelque chose qui n'est pas à exprimer. Il faut croire que la théorie stoïcienne a voulu tout simplement dire que chaque représentation correspond à son *lekton* dans le sens où tout ce qui est représenté peut être exprimé, sauf la matérialité et l'efficacité causale de la représentation. Les exemples donnés plus hauts ne sont pas en effet si persuasifs. D'après ce que l'on voit dans les textes, les stoïciens ne se sont pas engagés dans des descriptions détaillées du contenu de

l'*hegemonikon* à chaque moment. Leur analyse essaie de saisir les traits généraux. Donc il n'y a pas de raison de penser qu'ils ne soient pas d'accord avec la conclusion que l'appréhension des choses consiste en complexes entiers de représentations qui ne se distinguent pas si facilement par l'introspection. Alors « le livre est vert » peut bien être l'exprimable qui exprime le contenu d'une seule représentation, quoi que je sois en train de regarder le livre ou d'imaginer le dernier livre d'une série verte. Ce qui distingue ces deux représentations (et deux personnes qu'ils les ont) c'est le fait que la première est liée à une autre représentation dont la proposition dit « cela (devant moi) est un livre », la deuxième par contre à une représentation – ou même au syllogisme des représentations – disant « un livre de cette série doit être de même couleur que les autres ». D'ailleurs, si les représentations consistaient en une partie de quelque chose qui n'est pas exprimable, on ne pourrait pas l'exprimer. Mais bien évidemment on peut distinguer et *exprimer* la différence entre un livre vert que l'on voit et un livre dont la couleur verte est le sujet du syllogisme. Pourquoi alors ne pas penser que les représentations différentes qui correspondent à ces expressions différentes, ne font pas déjà partie de complexes de représentations, même si on ne les distingue pas encore. De la même façon la proposition « je vais mourir bientôt » est un exprimable d'une seule représentation, la différence est dans les autres représentations qui l'accompagne, qui *disent* soit « mourir est le mal » ou « mourir est indifférent » et qui sont bien distinguées entre elles ainsi que de la première représentation. D'ailleurs, si un *lekton* pouvait exprimer plusieurs représentations, on n'aurait pas le moyen de dire si elles sont vraies ou fausses (car vrai ou faux se dit de *lekton*)<sup>148</sup>, ce qui est une vision difficile à accepter, vu le rôle que ces différentes représentations devraient jouer dans la production des impulsions en distinguant les différentes personnes, et tout cela dans le cadre d'une éthique qui affirme que la vertu est la science.

---

<sup>148</sup> Cf. n. 116.

C'est alors sous l'influence du raccourcissement propre à la théorie, que l'on a tendance à abstraire le complexe des représentations qui doit être présent dans l'esprit de chacun à chaque moment de sa vie. Mais non seulement sous l'influence de la théorie, car il faut constater que l'homme ne voit pas proprement le contenu de son esprit proprement avant qu'il ne se tourne vers ses représentations pour les analyser. Ce dernier est d'ailleurs une façon de décrire le chemin stoïcien vers la perfection, ce qui présuppose que le contenu de notre esprit peut être obscur pour nous, avant que l'on distingue bien les différentes représentations en séparant les vraies des fausses<sup>149</sup>.

La supposition de la correspondance entre la représentation et le *lekton* va d'ailleurs dans le sens de l'interprétation proposée ici, à savoir que la raison en tant qu'assemblage des représentations et la raison en tant que langage sont seulement deux façons de regarder une seule chose. Pour cette raison il faut insister d'une manière encore plus ferme que ne le fait J.-B. Gourinat sur « le perspectivisme » qui réapparaît dans cette question<sup>150</sup>. Il n'y a pas de raisons de refuser ce que dit Stobée, car les stoïciens ont pu très bien désigner l'objet de l'assentiment comme la proposition, quand ils ont voulu montrer *la structure* exacte du processus psychique, en laissant de côté sa matérialité.

Les points importants des paragraphes précédents pour l'interprétation de la notion d'assentiment sont deux : d'abord, on voit que l'assentiment a un caractère qui permet de le lier à la représentation, l'entité corporelle, ou au *lekton*, l'entité incorporelle, c'est-à-dire non-existante. Puis, dans le cas où l'on parle de l'assentiment lié au *lekton*, on met en relief le fait qu'il est une approbation d'une *interprétation* de la réalité en tant que

---

<sup>149</sup> Cf. Marc Aurèle 8,49.

Pour la question parallèle de savoir si une représentation peut être accompagnée par plusieurs *lekta* différents, cf. Brennan 2003, p. 261, n. 8.

<sup>150</sup> Gourinat 1996, p. 70-71.

saisie à travers une notion<sup>151</sup>. Ces points importants éclaircis, on peut aborder le deuxième problème.

### 3.2 *L'assentiment est-il l'acte de la raison ou sa faculté ?*

La controverse suscitée par cette question tourne autour du problème du monisme stoïcien. Les stoïciens ont évidemment abandonné en pleine conscience l'idée des différentes couches de l'âme (dont les désirs et les impulsions peuvent s'opposer mutuellement) qui était la partie intégrante de la théorie de Platon ou encore d'Aristote. L'*hègemonikon* est le seul qui puisse avoir *hormè*. Pourtant les stoïciens ont parlé – comme on l'a vu – des quatre *dunameis* de l'hégémonique<sup>152</sup>. Quel est le statut de ces *dunameis* ? Contre M. Pohlenz et A.-J. Voëlke, B. Inwood<sup>153</sup> a insisté sur le fait que l'on ne peut pas penser l'hégémonique stoïcien comme une entité absolument uniforme dont les changements sont seulement transitoires. Si l'on prend l'exemple des mémoires, on doit admettre l'existence de certaines modifications du *pneuma* (conformément à la théorie de mélange absolu) qui restent pour la durée du temps. De la même façon les *dunameis* de la partie directrice sont les tensions de *pneuma* qui restent oisives sauf les moments de leur activation.

Est-ce que l'on peut néanmoins dire sur cette base, que les *dunameis* dont parle Stobée correspondent chacune à une *hexis* de l'hégémonique, comme le suggère B. Inwood<sup>154</sup> ? La réponse est un peu compliquée. *Hexis* n'est pas une notion univoque dans la doctrine. Elle peut avoir une signification plus ou moins générale. Par exemple dans la *scala naturae* on l'a vu désigner le niveau basique du *pneuma* universel, c'est-à-dire le premier type d'unité naturelle. Par contre dans le contexte éthique, la *hexis*

---

<sup>151</sup> Cf. n. 105.

<sup>152</sup> Cf. n. 97.

<sup>153</sup> Inwood 1985, p. 36-38.

<sup>154</sup> Inwood 1985, p. 38-39.

est rangée à côté de la *diathesis* et la *schèsis* en tant que type de bien<sup>155</sup>. Si l'on veut en saisir le sens général, on doit dire qu'*hexis* est la notion qui signifie un état du corps différencié de l'autre. En ce sens, l'âme rationnelle est aussi un état – *hexis* – du pneuma universel, que l'on peut désigner comme *hexis logikè*<sup>156</sup>. Et rien n'empêche de dire que cette *hexis* de l'âme rationnelle a certaines caractéristiques qui peuvent être, à leur tour, nommées aussi ses *hexeis*. Conformément à cela, Stobée indique qu'un des sens du mot « *hormè* » a été *hexis hormètikè*<sup>157</sup>. Si l'on se demande comment elle est liée à la *dunamis-hormè* dont parle Iamblique, on peut dire effectivement que cette dernière est la fonction de la *hexis*. On n'est pas obligé néanmoins de comprendre cette *hexis* comme un pouvoir dormant qui attend son moment, mais plutôt comme la tension de pneuma qui est incluse dans l'ensemble de l'âme et qui permet dans certaines conditions qu'un type de mouvement particulier (notamment l'impulsion) ait lieu. En ce sens, l'*hexis hormètikè* ne se distingue pas dans une âme rationnelle de l'*hexis logikè* de cette même âme, car la deuxième englobe la première.

Si l'on reformule alors et précise maintenant sur la base de ce raisonnement notre question, en demandant si *toutes* les facultés de l'âme sont en effet ses *hexeis*, quelle est la réponse ? Dans un certain sens le *dunamis* qui permet de donner l'assentiment doit être un état de l'âme et donc aussi une *hexis*. Il n'est cependant pas par hasard, à mon avis, que l'on ne trouve nulle part la mention de l'*hexis sunkatathetikè*. Si l'on prend le risque lié à tous les arguments *ex silentio*, on peut dire que les stoïciens ont évité d'utiliser le terme parce qu'il suggérerait l'existence d'une faculté séparée des autres facultés, notamment de l'impulsion et de la raison. Si l'assentiment est la fonction d'une *hexis*, c'est l'*hexis logikè*. Autrement dit,

---

<sup>155</sup> SVF III, 104 (Stobée, *Anth.* 2,70,21), SVF III, 111 (Stobée, *Anth.* 2,73,1). Cf. Long-Sedley 1987, p. 376.

<sup>156</sup> SVF III, 238 (Simplicius, *In Aristote Cat.* 102B), SVF III, 512 (Philon, *Leg. Alleg.* 3.120).

<sup>157</sup> SVF III, 169 (Stobée, *Anth.* 2,87,10).

son statut est plus délicat qu'il ne puisse être identifié avec un état séparable de l'âme, même si c'est seulement une séparation dans la théorie. On peut supposer que pour cette même raison, on ne trouve pas l'assentiment dans les échelles de la nature où le niveau des animaux est défini en vertu de *hormè* (et *aisthèsis*) et le niveau de l'homme en vertu de *dianoia*, *logos* ou *logikè hormè*, c'est-à-dire sans mention de l'assentiment, dont on apprend quand même l'importance ensuite, dans l'analyse de l'action et dans l'argument pour la responsabilité.

Si les remarques précédentes suggèrent que la *dunamis* de l'assentiment n'est que la capacité de l'hégémonique, ou plus précisément de la raison, de se manifester d'une certaine façon dans certaines conditions<sup>158</sup>, la considération suivante va plutôt dans l'autre sens. Tandis que chez Iamblique ou dans l'analyse de l'action c'est la faculté ou la capacité de *donner* l'assentiment qui apparaît sur la scène, il y a plusieurs témoignages qui attribuent à l'homme la capacité de *donner ou ne pas donner* l'assentiment. On apprend qu'une des caractéristiques de l'homme sage est le pouvoir de ne pas approuver ce qui est faux<sup>159</sup> et que l'absence de

<sup>158</sup> Cf. la confirmation de Plutarque dans le contexte du débat sur *pathos*, que l'assentiment est l'acte de l'hégémonique entier (*De virt. mor.* 446f, cf. 441c; SVF III, 459).

<sup>159</sup> SVF III, 548 (Stobée, *Anth.* 2,111,19): ψεῦδος δ' ἄπολαμβάνειν οὐδὲ ποτὶ φασὶ τῶν σοφῶν, οὐδὲ τὸ παρῶπαν καταλαμβάνει τινὲς συγκαταθέσθαι, διὰ τὸ μὴ δόξαι αὐτῶν μὴδ' ἄγνοεῖν μὴδ'... (113,5) οὐδὲ μετανοεῖν δ' ἄπολαμβάνουσι τῶν νοῶν ἄχοντα· καὶ γὰρ τῶν μετῶνοιαν ἄχεσθαι ψευδοῦς συγκαταθέσεως, <ἄς> ἢν προδιαπεπτωκῶτος ; SVF III, 549 (D. L. 7,121): ἄτι τε μὴ δόξαι τῶν σοφῶν, τουτῶστι ψευδεῖ μὴ συγκαταθέσθαι μὴδεν ; SVF II, 276 (Sextus, *Adv. math.* 7,416): ἄπὸ γὰρ τοῦ σωρῶτου τῶς ἄσχητης καταληπτικῆς φαντασίας τὸ πρῶτον καταλαμβάνει παρακειμένης καὶ δυσδιόριστου σχεδῶν ἄπαρχοῆς, φασὶν οὐ περὶ τῶν Χρῶσιππων, ἄτι ἄφ' ἢν μὴν φαντασίαν ἄλῆγη τις οὕτως ἄστ' ἄδιαφορῶ, στῆσεται ἄσοφῶς καὶ ἄσυχῶσαι, ἄφ' ἢν δὲ πλεῶν προσπίπτει, ἄπὸ τῶτων συγκαταθῆσεται τ

précipitation (une des parties de la dialectique dont le sage est le seul vrai maître) est définie comme la science des cas dans lesquels il faut donner son assentiment et où il ne faut pas le donner<sup>160</sup>. Apparemment en conformité avec ces affirmations Origène constate, dans le passage mentionné dans la première partie, que le rôle de la raison est de « juger les représentations, en refusant les unes et acceptant les autres »<sup>161</sup>.

Il peut sembler que cette nouvelle formule laisse seulement apparaître quelque chose qui ait déjà été impliqué dans le concept, mais cela dépend entièrement de l'idée que l'on a eu de l'assentiment. Il est évident que la caractérisation « de donner ou non » a aidé aux interprètes-défenseurs de la liberté dans la doctrine stoïcienne ou au moins a permis le langage qui l'a soutenu<sup>162</sup>. Pour le moment il suffit de constater que cette façon de décrire la *dunamis* d'assentiment donne l'impression qu'il s'agit d'une faculté de l'hégémonique bien distinguée par son fonctionnement de toutes les autres facultés. En plus, elle apparaît comme une faculté qui s'engage

---

□τ□ρ□ □ς □ληθε□. Pour □συχ□ζειν comme un terme technique dans le même contexte cf. SVF II, 277 (Cicéron, *Acad. pr.* 2,93).

<sup>160</sup> SVF II, 130 (D. L. 7,46) : τ□ν τ' □προπτωσ□αν □πιστ□μην το□ π□τε δε□ συγκατατ□θεσθαι κα□ μ□ ; SVF III, 281 (Cicéron, *De fin.* 3,72). Cf. SVF II, 131 (*Papyr. Hercul.* 1020, X 112 sq.), où *aproptosis* est désigné comme la capacité de ne pas suivre des représentations et maîtriser son assentiment ; SVF II, 993 (Plutarque, *De stoic. rep.* 1056f), où il est indiqué que c'est une faute de ne pas s'abstenir et donner son assentiment au cas du conflit des représentations (...□τε το□ς προστιθεμ□νους τ□ □τ□ρ□ κα□ μ□ □π□χοντας, □μαρτ□νειν λ□γουςιν).

<sup>161</sup> SVF II, 988 (p.288,8 ; Origène, *De principiis* 3,1,3) : τ□ν κρ□νοντα τ□ς φαντασ□ας κα□ τιν□ς μ□ν □ποδοκιμ□ζοντα τιν□ς δ□ παραδεχ□μενον. Pour la probable source d'inspiration de cette approche cf. SVF II, 714 (Clément d'Alexandrie, *Strom.* 2,20,111,2) : λογικ□ δ□ναμις ... διακρίνειν τ□ς φαντασ□ας κα□ μ□ συναποφ□ρεσθαι α□τα□ς.

<sup>162</sup> Un exemple pour tout : M. Frede (1994, p. 62) : « we have to restrict ourselves to giving assent to those impressions which we, given our limited knowledge, are able to judge. »

dans un processus qui se finit par un verdict affirmatif ou négatif, pas éloigné du processus qui lie la *bouleusis* et la *prohairèsis* aristotéliennes.

Or, il est clair que l'on touche ici déjà à l'ambivalence de base que l'on a voulu présenter. On ne peut pas essayer alors de répondre à la question qui vient d'être soulevée avant que l'on finisse notre parcours pour avoir l'ambiguïté de l'assentiment pleinement devant nos yeux. Il doit suffire alors pour le moment que l'on se rende compte d'un aspect important de ces derniers témoignages : ce n'est pas par hasard que l'on trouve la capacité « de ne pas donner l'assentiment » dans le contexte d'éthique, c'est-à-dire dans le contexte du langage normatif et non pas dans l'analyse de l'action, où elle est souvent transmise par les interprètes. C'est le sage, le seul vrai dialecticien, qui a la force de ne pas donner l'assentiment. Cela, bien entendu, restreint le rôle que cette force pourrait avoir dans l'analyse générale de la psychologie de l'action. Il est vraisemblable alors qu'il s'agisse encore une fois de deux perspectives qui décrivent l'assentiment de deux façons différentes.

Le seul texte qui parle de la double capacité de la raison en général, en la situant dans l'analyse de l'homme en tant que tel (sans distinguer le sage du non-sage), est celui d'Origène. C'est effectivement ce texte qui séduit les interprètes qui décrivent la capacité de l'assentiment comme une faculté qui décide d'approuver ou non. Mais Origène n'est pas un stoïcien, il est plutôt un de ces premiers interprètes importantes du stoïcisme qui transforment leurs idées selon ses besoins en introduisant dans le vocabulaire stoïcien des termes qui ne sont pas attestés autrement<sup>163</sup>.

---

<sup>163</sup> Cf. SVF II, 988 (*De principiis* III 3,1,2 ff); cf. SVF II, 989 (*De orat.* 6,1,1 ff) : le terme plus important que *sunkatathesis* dans l'argument d'Origène est *eudokèsis* (πιστηστω τοσ δοις πθεσι κα κινμασιν, ε μ εδοκησις γνεται κα συγκατθεσις κα οπ το γεμονικο, III 3,1,4), puis il utilise la notion de *boulesthai* de façon non-stoïcienne (ντιβλψαι ατ μ βεβουλημνοσ, *ibid.*). Cf. aussi n. 86.

Origène même ne s'éloigne pas néanmoins autant de la doctrine stoïcienne pour ne pas capturer, au moins en partie, la complexité originelle de la notion d'assentiment. S'il choisit d'abord une description qui suggère que l'assentiment est la décision provenant du processus de réflexion, il le désigne un peu plus loin d'une telle manière qu'il relativise cette première image. Il indique assez clairement que l'assentiment peut être considéré comme un acte inconscient : il accuse ceux, qui en agissant contre leur résolution s'excusent par la force des représentations, qu'ils ne regardent pas suffisamment leur propre esprit pour trouver qu'ils ont donné leur assentiment.

Vu ce que l'on vient de dire de son approche, on peut se demander peut-être si l'assentiment implicite (comme l'appelle Inwood<sup>164</sup>) n'est pas une particularité présentée par Origène pour la convenance de son argumentation. Il faut se rappeler néanmoins que l'assentiment implicite est impliqué par les définitions de *katalèpsis*, *aisthêsis* ou *doxa* citées plus haut, où bien évidemment il ne s'agit pas d'un acte séparé nettement de chacun de ces trois états psychiques. Et il existe aussi des autres indications importantes qui vont dans cette direction. On apprend de Sextus Empiricus et de Cicéron que certaines représentations sont capables de contraindre la personne de donner son assentiment, à savoir les *phantasiai katalèptikai* qui nous tirent par les cheveux vers l'assentiment ou font pencher notre raison comme le plateau d'une balance<sup>165</sup>. Le but de ces métaphores est évidemment de souligner le caractère de la *katalèpsis*, de l'évidence, et à travers cela aussi la relation que l'homme a avec le monde. En les utilisant, les stoïciens veulent dire que l'homme a l'accès à la vérité par ses sens et il ne doit pas en douter, car il existe quelque chose comme la réponse automatique de sa part à cette vérité. S'il y a un livre vert sur ma table et

---

<sup>164</sup> Inwood 1985, p. 81, 83, 86.

<sup>165</sup> Sextus Emp., *Adv. math.* 7,257 ; Cicéron, *Acad. pr.* 2,37-38 ; Plutarque, *Contra Colotès* 1122F : ἰδὲ βιβλίον τι μὲν συγκατατιθέσθαι τοῖς βιβλίοις.

toutes les conditions sont normales, j’aperçois ce livre, ou encore mieux, j’étends sans réfléchir ma main pour le prendre, et les deux actes impliquent déjà mon assentiment. B. Inwood doute que dans le cas de l’action peut exister la représentation *katalèptique* et ainsi l’assentiment qui se produit si spontanément comme précédemment décrit<sup>166</sup>. Mais même si l’on acceptait cette limitation (ce qui n’est pas nécessaire, je crois)<sup>167</sup>, le point qui est important pour nous ici reste intact. L’assentiment est quelque chose qui peut être envisagé comme inséparable du fait que je vois un livre vert posé devant moi et c’est alors l’assentiment implicite dont on n’est pas nécessairement conscient. Cette dernière constatation est d’ailleurs confirmée non seulement par l’identification de l’assentiment et de l’impulsion chez Stobée, citée ci-dessus, mais aussi par la polémique entre les stoïciens et la nouvelle Académie. Si les académiciens ont argumenté que l’on peut expliquer l’action en supposant que l’assentiment reste suspendu par *epochè*, il est évident que l’assentiment ne fut pas un phénomène dont l’existence serait directement confirmé par une expérience – alors il a été compris comme implicite ou au moins le plupart du temps<sup>168</sup>.

Si l’on a vu ci-dessus que l’assentiment peut être décrit d’un point de vue comme l’approbation de la représentation et de l’autre comme l’approbation du *lekton*, on doit constater maintenant qu’il a un autre aspect ambiguë : même si l’on refuse l’hypothèse que la *dunamis* d’assentiment est fondée sur une *hexis* particulière, on voit que d’un côté cette *dunamis* est décrite comme la capacité de donner et ne pas donner l’assentiment, tandis que de l’autre côté l’assentiment apparaît assez clairement comme un acte

---

<sup>166</sup> Dit autrement : la représentation *hormétique* ne peut pas être *kataleptique*. Cf. Inwood 1985, p. 76.

<sup>167</sup> Cf. Stevens (2000, p. 153) : « When one assents to the presence of something in accordance with nature, perhaps the assent is always accompanied by a preliminary impulse to get the thing. »

<sup>168</sup> SVF III, 177 (Plutarque, *De stoic. rep.* 1057A) ; Plutarque, *Adversus Colotem* 1121A-F (Long-Sedley 1987, 69A).

implicite. On se trouve alors au point où on est prêt à aborder la question principale.

### 3.3 *L'assentiment est-il déterminé ou « in nobis » ?*

#### A. **L'assentiment déterminé**

##### a) *L'assentiment et l'hexis*

Par cette dernière question on revient à la partie précédente pour préciser dans un contexte plus élaboré la réponse qui y a été donnée. Où rencontre-t-on la détermination dans la psychologie de l'action ? Il semblerait que c'est juste dans la perspective où la *dunamis* de l'hégémonique est liée à l'*hexis*, que l'on trouve la clé de ce sujet. B. Inwood insiste au moins sur le fait que l'*hexis* impulsive, qu'il trouve derrière la *dunamis* de l'impulsion, détermine l'action et que le rapport entre cette *hexis* (définie comme variable)<sup>169</sup> et l'action est parallèle au rapport qui paraît dans le contexte de l'éthique entre le *caractère* (aussi variable) et l'action<sup>170</sup>.

Jusqu'à quel point peut-on accepter cette interprétation ? On a vu que la notion d'*hexis* est assez large chez les stoïciens et il n'est pas facile de lier ses différentes utilisations. Il est peu probable que l'*hexis hormetikè* mentionné par Stobée ait été connecté avec le concept du caractère et avec l'idée de détermination des actions particulières. Dans le contexte de l'analyse de l'action, l'*hexis* impulsive est tout simplement un niveau du *tonos*, un état de l'âme qui lui permet de réagir impulsivement, c'est-à-dire d'avoir des impulsions. Si l'on se transpose dans la partie éthique de la doctrine, il est vrai que l'on y trouve les définitions de certains états de l'âme, à savoir de ses biens et de ses maux, distingués par les stoïciens

---

<sup>169</sup> SVF II, 393 (Simplicius, *In Aristote categ.* 237,32) : καὶ γὰρ τῶς μὲν ἕξις ἵππευθεσθαί φασιν δὲ νασθαί καὶ νῆεσθαι, τῶς δὲ διαθῆσεις νεπιτῶτους εἶναι καὶ νανῶτους.

<sup>170</sup> Inwood 1985, p. 40, 55.

comme les *hexeis* et *diatheseis* (qui ne sont apparemment qu'un type de *hexeis*<sup>171</sup>). Il est aussi vrai que ces *hexeis* doivent se manifester dans les actions et en ce sens les déterminer. Il manque néanmoins une explication quant à la façon dont elles déterminent l'action, et même l'affirmation qu'elles le font. Ce qu'il y a alors de douteux dans l'interprétation de B. Inwood, c'est qu'elle donne l'impression qu'il y avait une *théorie* de la détermination de l'action par le caractère. Pour le dire plus précisément : il n'y a pas de doute que la notion d'*hexeis* est importante pour comprendre la psychologie et même l'éthique stoïcienne, mais il manque l'évidence qu'en utilisant cette notion, les stoïciens aient voulu signaler le déterminisme. La notion d'*hexeis* semble être surtout un moyen pour mettre en relief la corporalité du monde et de l'âme.

En somme, tout ce que l'on trouve ici – même dans ce contexte plus élaboré – c'est ce que l'on a constaté déjà dans la partie précédente, à savoir l'idée générale que l'état de l'âme se manifeste dans ses actions, ou dit autrement, qu'il y a un lien entre la nature de l'homme et son comportement. Mais cela n'est pas quelque chose qui distinguerait les stoïciens des autres théoriciens. Bien entendu, l'homme agit selon ce qu'il est. Cela reste néanmoins toujours une idée trop vague que l'on ne peut pas entendre comme *la théorie* qui expliquerait les liens entre le caractère et le mécanisme de l'action.

### ***b) L'assentiment et la représentation kataleptique***

Le seul lien explicite que l'on rencontre dans l'analyse stoïcienne de la psychologie et qui fasse penser au déterminisme, est celui déjà mentionné entre la représentation *kataleptique* et l'assentiment. Nous sommes tirés vers l'assentiment par les cheveux et notre raison penche comme une balance – exactement le type de lien alors que l'argumentation sur la responsabilité a

---

<sup>171</sup> Cf. n. 155.

voulu desserrer<sup>172</sup>. Comment comprendre cette tension particulière ? En effet il n’y a pas une telle contradiction ici, comme il peut sembler, et la seule façon d’expliquer l’idée qui est sous-entendue montre mieux la nature de la détermination psychique.

Comme le contexte de l’image présenté par Cicéron le fait comprendre, son but est de souligner que l’homme ne se distingue pas de l’animal en ce qui concerne la certitude pratique par rapport à son environnement naturel<sup>173</sup>. Il peut vivre et il vit sans avoir besoin d’être formé à utiliser et à vérifier ses sens. Bien entendu, en établissant la représentation comme un *kriterion* de vérité<sup>174</sup>, les stoïciens visent encore plus loin. Ils ouvrent ainsi le chemin pour leur thèse selon laquelle même la moralité s’acquiert naturellement et la vie humaine s’achève en tant que vie selon la nature. Mais ce contexte plus large rend seulement plus visible ce qui est déjà incorporé dans les métaphores mentionnées, à savoir le fait que l’assentiment donné à la représentation *kataleptique* est une réaction *naturelle*. L’assentiment n’est pas alors *contraint* par la représentation d’un type *tout court* – on sait d’ailleurs que la représentation n’est pas la cause absolue – il est *contraint* par cette représentation *dans la mesure* où l’âme qui donne l’assentiment est d’une certaine nature, à savoir dans son état naturel. Ce dernier ne signifie rien de mystérieux. On peut dire tout simplement que l’état naturel de l’âme est l’état dans lequel elle n’a pas de raison de refuser représentations vraies et de se comporter de façon correspondante. L’âme est alors poussée à donner son assentiment par la représentation si, en étant dans son état naturel, elle est confrontée aux choses comme elles sont.

---

<sup>172</sup> Cf. aussi D. L. 7,52 : τὸν δὲ ἀσθητικὸν <αὐμ> πᾶσα παρχόντων μετ’ ἐξέως καὶ συγκαταθέως γίνονται.

<sup>173</sup> Cf. Cicéron, *Acad. pr.* 2,38 : *nam quo modo non potest animal ullum non adpetere id quod accommodatum ad naturam adpareat (Graeci id οὐκ ἐὸν appellat), sic non potest obiectam rem perspicuam non adprobare.*

<sup>174</sup> D. L. 7,49.

Si l'on généralise cette information importante, on arrive à la constatation suivante : la mesure selon laquelle on juge ce qui est l'état naturel de l'âme est sa capacité de réagir naturellement à la vérité, ce qui est possible seulement puisque *la nature de l'âme est surtout sa capacité de connaître les choses*. Cela s'est montré d'ailleurs dans les échelles de la nature. La nature de l'âme est la raison. Si alors les stoïciens disent que l'assentiment est contraint par la représentation *kataleptique*, ils disent en effet qu'il est contraint par la nature générale de l'âme qui en tant que raison se manifeste par sa capacité de connaître la vérité des choses.

### ***c) La nature-caractère***

Cette constatation faite, on peut mieux identifier la question de base, que chaque interprétation parlant de la détermination de l'action par *le caractère* devrait se poser : *qu'est-ce qu'en effet le caractère ?* Il est possible qu'à travers cette notion vague on ait tendance à imposer aux stoïciens des idées qu'ils ne reconnaîtraient pas. En plus, on peut supposer que c'est la notion d'*hexis* qui aide à la transmission de notre concept de caractère dans la doctrine stoïcienne. En parlant d'*hexis* de l'âme, on a l'impression qu'il s'agit d'une partie de la personne qui se trouve (1) hors de la *dunamis* de la raison, un état ou une disposition propre qui se manifeste dans son fonctionnement, mais qui ne peut être seulement analysé comme tel. Et c'est aussi la notion de caractère que l'on a tendance à comprendre ainsi. Le caractère est pour nous ce qui caractérise une personne dans (2) une durée de temps, une constante que l'on ne peut entièrement réduire aux processus de la raison (ou des autres parties de l'âme éventuellement). En plus, cette approche est intuitivement combinée avec la compréhension du caractère en tant qu'aspect de la personne qui (3) l'individualise, en le distinguant des autres personnes. Le caractère est composé d'idiosyncrasies particulières, de tempéraments ou de talents innés – de complexes qui sont créés dans la combinaison de plusieurs composants qui ensemble marquent

l'individualité et dont au moins certains sont reçus par la personne de façon (4) passive.

Or, il y a de bonnes raisons de penser que le concept de caractère qui vient d'être ébauché n'ait pas été celui des stoïciens. Si l'on regarde bien les témoignages qui renseignent (selon toute probabilité) sur la pensée des premiers maîtres de l'école, dans lesquels la *fusis* ou la *natura* de l'homme est mentionné, on voit souvent que (1) dans les arguments importants ces mots signifient la nature de l'homme en général, et que (2) dans les cas où il s'agit quand même de la disposition particulière de l'homme, celle-ci est regardée de façon évaluative.

La portée de cette première constatation pour la question de caractère est probablement évidente. On incline parfois à penser que les passages chez Diogène Laërce, qui définissent le *telos* comme la vie selon la nature de l'univers et la (*notre*) *nature particulière*, parlent du caractère individuel, que chacun devrait considérer pour combler sa vie<sup>175</sup>. En effet, il n'y a rien qui supporte cette supposition. Chrysippe, nommé dans ce passage comme l'auteur de l'inclusion de la nature particulière dans la formule générale du *telos*, voulait plutôt dire qu'en suivant notre nature humaine, on arrive à nous mettre en accord avec la nature de l'ensemble du cosmos. La nature particulière ne signifie ici que le type de disposition du pneuma universel qui dans la *scala naturae* distingue l'homme des autres types d'êtres<sup>176</sup>.

Cette façon d'utiliser le terme de nature particulière n'est pas accidentelle, bien entendu. Les stoïciens ont insisté sur le fait que chaque

---

<sup>175</sup> D. L. 7,87-89, surtout : τὸ λόγος γίνεταί τῷ κολοῦθως τῷ φῶσει ζῶν, ἵπερ ἵστι κατὰ τε τῶν ἀτῶν καὶ κατὰ τῶν τῶν ἵλων (88). R. D. Hicks (*Loeb*) traduit cette phrase : « ...in accordance with our own human nature as well as that of the universe », mais les autres phrase semblables sont traduites ainsi : « for our individual natures (ἵμῶτεραι φῶσεις) are parts of the nature of the whole universe » ; « without adding the nature of the individual » (φῶσις ἵπῶ μῶρους).

<sup>176</sup> On a vu la même signification générale de la nature humaine chez Alexandre d'Aphrodise et Némésius.

homme est naturellement capable d'arriver à la vertu. Il est alors clair que leur doctrine ne va pas annoncer depuis le début que les différentes personnes sont disposées différemment pour achever le but commun qui leur est assigné par la nature. Au contraire, ils vont mettre l'accent sur le fait que la nature providentielle crée des personnes comme des pages blanches, qui « se forment » au fur et à mesure d'après leurs expériences.<sup>177</sup> « La nature fournit des points de départ exempts de toute perversion » et si la personne est pervertie c'est à cause des influences extérieures, des choses et des gens qui la séduisent, comme l'indique Diogène Laërce<sup>178</sup>.

Les choses se montrent plus compliquées néanmoins. Les stoïciens ont été prêts à accepter que la personne adulte manifeste des traits qui suggèrent non seulement une origine qui précède la formation de sa raison, mais même une origine qui précède toute sa possible expérience. On trouve dans les sources des arguments qui présupposent que la raison de l'homme est formée d'après le climat<sup>179</sup> ou qu'elle hérite ses traits des parents de la personne<sup>180</sup>. Ces admissions sont clairement en désaccord avec l'affirmation précédente. Il s'offre apparemment un seul chemin pour sauver les stoïciens d'une contradiction flagrante : à ces différentes occasions ils ont parlé de la

---

<sup>177</sup> Cf. SVF II, 83 (Aetius 4,11,1). Il est intéressant de comparez ici A. A. Long (1968a, p. 336) qui affirme : « the innate physis is no source of corruption » avec S. Bobzien (1998, p. 296) qui dit : « ...before the rise of Christianity most Greek philosophers (including Aristotle and the Stoics) were generally not committed to equal opportunities for all, and certainly not from birth... ». Contre Bobzien il faut penser (avec Long) que c'a été juste les stoïciens qui avant la chrétienté ont établi ce concept de l'homme égal au autres sans lequel leur éthique cosmologique perdrait son pilier majeur.

<sup>178</sup> D. L. 7,89.

<sup>179</sup> Cicéron, *De fato* 7-9.

<sup>180</sup> Némésius, *De nat. hom.* 2,118 : □ Κλε□νθης τοι□νδε πλ□κει συλλογισμ□ν. ο□ μ□νον, φησ□ν, □μοιοι το□ς γονε□σιν γιν□μεθα κατ□ τ□ σ□μα, □λλ□ κα□ κατ□ τ□ν ψυχ□ν, το□ς π□θεσι, το□ς □θεσι, τα□ς διαθ□σεσι.

nature humaine à partir de deux points de vue différents. On ne pourrait pas dire cela néanmoins sans avoir une idée exacte de la relation entre ces deux perspectives. Si les stoïciens ont énoncé *de façon générale* que la nature providentielle fait partir chacun du même point de départ, il faut le comprendre dans le sens que malgré les possibles différences qui existent entre les personnes au départ, chacune est dotée par la nature de quelque chose qui la fait égale aux autres en tant qu'être moral. La nature donne à chaque personne la possibilité d'avoir la raison. Les âmes ne sont peut-être pas alors si « vierges » à leur naissance, mais elles arrivent un jour au point où elles acquièrent la raison et sont égales, car la raison embrasse en elle-même toutes leurs différences de départ. Elle change le caractère de ces différences en les transformant en différences de contenu de la raison, qui sont directement accessibles à la personne – et même plus, qui ne se distinguent pas de la personne même<sup>181</sup>.

On voit alors de nouveau que même la nature particulière individualisée (par le climat ou l'héritage) qui pourrait ressembler déjà à notre notion de caractère, ne permet pas au bout du conte d'introduire cette notion dans la psychologie stoïcienne.

Cela se confirme d'ailleurs par le fait mentionné ci-dessus, à savoir que le traitement stoïcien des différences entre les natures des personnes

---

<sup>181</sup> L'argument que l'on trouve chez Némésius présuppose évidemment l'aspect de la passivité de notre « caractère ». Il faut se rappeler néanmoins que *pathos* est défini comme jugement par les stoïciens et la *diathesis* dont on entend dans leur psychologie c'est la vertu, la science alors. L'*ethos* est l'habitude. Si l'on insistait sur la passivité de ces différentes manifestations de l'âme, on insisterait en effet sur la contradiction dans le système. Mais il n'y a pas de contradiction ici, l'idée de base étant plutôt que même si l'on ressemble à nos parents par certains traits psychiques, ce ne sont pas des niveaux inaccessibles de nos âmes, mais certaines structures de nos réactions au monde, que l'on acquiert d'abord de façon passive pour les approprier (ou rejeter) au fur et à mesure comme notre propre compréhension du monde.

particulières, est évaluatif. La plupart des fragments stoïciens donnent l'impression que les particularités des individus sont en effet seulement des déviations de la nature optimale de l'homme. Comme si les différences entre les hommes étaient des différences sur l'échelle entre le bien et le vice. La liste de distinctions ajoutées à l'argument suggérant l'influence du climat, qui commence par des exemples neutres (« les uns aiment le sucré, les autres l'amer »), se finit par des exemples qui impliquent des différences morales (« les uns sont sensuels, d'autres emportés ou cruels, ou orgueilleux, d'autres éloignés de ces *vices* »)<sup>182</sup>. Mais si la nature particulière est jugée ainsi, c'est le signe qu'elle est comprise comme raison, car pour les stoïciens, qui sont célèbres pour leur définition des émotions en tant que jugements, les différences morales sont des différences dans la connaissance.

On voit alors qu'ils ne considèrent pas ici le caractère dans notre sens commun. Si l'on parle de la détermination de l'assentiment, on doit constater que c'est la raison qui le détermine, ce qui correspond à notre conclusion précédente. L'assentiment étant justement déterminé par la raison, les stoïciens affirment – en parlant de l'homme en tant que tel – que l'assentiment doit suivre la représentation *kataleptique*.

Une courte comparaison avec les idées des représentants des autres écoles éclaircira le point que l'on essaie de faire ici. Vers la fin du *Timée*, Platon aborde le sujet des maladies de l'âme pour constater que les reproches faits à ceux qui ne maîtrisent pas les plaisirs sont injustes, car ceux-ci ne sont pas vicieux volontairement – c'est la disposition maligne de leur corps (et une mauvaise éducation) qui en est la cause<sup>183</sup>. Platon présente alors une distinction entre le corps et l'âme en réduisant certains maux à l'influence de ce premier. La distinction que l'on trouve chez Lucrèce est tracée différemment, mais elle contraste également avec l'idée stoïcienne.

---

<sup>182</sup> Cf. Cicéron, *De fato* 8 (tr. A. Yon).

<sup>183</sup> Platon, *Tim.* 86d.

En conclusion d'un passage sur le caractère inné (*natura prima*), Lucrèce proclame que « les marques laissées par nos natures et que la raison ne parvient pas à effacer sont tellement minces qu'il n'est aucun obstacle à une vie digne des dieux »<sup>184</sup>. Aussi minces que puissent être ces marques, elles n'appartiennent pas à la raison qui doit les maîtriser et qui reste en opposition à elles<sup>185</sup>. En contraste direct avec ces idées, la doctrine stoïcienne ne permet ni de juxtaposer la raison avec la nature particulière, dans le sens où celle-ci serait le caractère inné, ni avec le corps dans le sens où celui-ci serait la source de ses vices. De la même façon les stoïciens n'acceptent pas la distinction importante pour Aristote entre la raison et l'habitude. Bien que la différence entre les deux puisse se traduire dans une distinction fine entre la raison et la raison habituée, c'est toujours une distinction que le concept stoïcien de la raison n'admet pas. C'est pourquoi les stoïciens affirment que la vertu est seulement dans la raison et non pas dans l'habitude<sup>186</sup>.

Sans doute on voit réapparaître ici le monisme psychologique des stoïciens. Ils ont voulu enlever la possibilité que l'homme puisse tracer des lignes à travers son l'âme en disant que ce sont ses émotions, son *epithymètikon* ou son *thumos*, qui l'ont *fait* agir d'une certaine façon. De la même façon, ils ont voulu empêcher que l'on puisse dire : « c'est son caractère qui le *fait* agir ainsi », ou même « c'est mon caractère qui me *fait* agir ainsi ». Pour les stoïciens c'est toujours la personne même qui agit. C'est la conséquence de leur concept d'âme qui sans divisions intérieures devient rationnelle en devenant la raison. Il faut garder cela en mémoire

---

<sup>184</sup> Lucrèce, *De rer. nat.* 3,320-322 (tr. J. Kany-Turpin).

<sup>185</sup> Les références à Platon et Lucrèce ne veulent pas prétendre que leurs concepts de relation corps-âme et de caractère inné ont été présentés dans leur intégrité. On compare ici plutôt les idées séparées.

<sup>186</sup> SVF I, 199 (Cicéron, *Acad. post.* 1,38) : *Cumque superiores non omnem virtutem in ratione esse dicerent sed quasdam virtutes natura aut more perfectas, hic [sc. Zeno] omnes in ratione ponebat.*

lorsque l'on lit au sujet de l'héritage des traits psychiques ou de l'influence du climat sur la raison.

Quelle conséquence cela a-t-il pour la question de la détermination de l'assentiment ? Il semble que l'on puisse dégager une réponse importante à savoir que la doctrine stoïcienne a eu tendance à nier que la nature particulière individualisée puisse être un résidu de l'âme, considérée comme une couche d'elle, distinguée des autres couches et facultés par sa profondeur ou son type d'influence. La nature particulière est la raison et si l'assentiment est déterminé, c'est par la raison. Cela signifie au bout du compte que l'assentiment est déterminé par des notions que la personne a acquises au cours de sa vie et qu'elle ne peut qu'utiliser pour saisir les choses.

C. Gill constate que les anciens ont plutôt été intéressés par « personhood » ou « character » au détriment de « personality ». Les premiers termes signalent une perspective qui offre une vue générale sur la personne, fondée sur une *norme*, tandis que le deuxième est une vue *neutre*, intéressée par l'individualité de la personne<sup>187</sup>. Il est vrai que cela est une tendance plus répandue dans l'antiquité, mais il faut en même temps voir la différence entre les stoïciens et les autres écoles. En affirmant que les stoïciens suivent seulement un chemin propre à leur temps, on risque de perdre de vue dans quelle mesure leur approche à la question de la personne est impliquée par leur doctrine. Chez les stoïciens ce sont des décisions concernant la nature de l'homme en général, les définitions des émotions et de la vertu sur lesquelles se fonde leur pensée, qui leur font regarder la personnalité et l'individualité à travers le prisme générale de la notion de raison, qui fonctionne comme une norme.

#### ***d) La personnalité et l'individualité chez les stoïciens postérieurs***

---

<sup>187</sup> C. Gill 1983, p. 470-471.

Pour éclaircir encore plus le concept stoïcien de raison et de son rôle dans la détermination de l'action, il n'est pas sans intérêt de le comparer avec un certain développement que l'on peut observer dans le cadre de l'école. Il semble que ce fut dans les phases postérieures de l'école que l'approche originelle ait changé. Les signes les plus visibles de ce changement sont la théorie de Panaitios de quatre *personae* transmise par Cicéron (où la deuxième *persona* représente les différentes individualités d'un point de vue neutre), les réflexions parallèles sur les rôles de l'homme que l'on trouve chez Epictète, ou l'argumentation chez Sénèque qui lie les quatre éléments avec les quatre types de caractères (*mores, natura*)<sup>188</sup>.

Le sens et la portée des réflexions de ces trois auteurs ne sont évidemment pas les mêmes. Sénèque en effet n'est pas intéressé par l'individualité, car il distingue des catégories qui sont toujours très générales. Son innovation consiste dans le fait qu'il offre un support théorique pour l'existence d'aspects de la personne qui sont innés et non analysables dans les termes purs de la raison<sup>189</sup>. En même temps il montre quel est le rapport de la raison à ces aspects : la raison est censée les connaître et les mettre – d'une certaine manière – sous son contrôle, comme on le comprend surtout avec les exemples choisis par Sénèque<sup>190</sup>. Mais ces exemples montrent aussi qu'il ne pense pas à ces aspects de façon neutre : le rôle de la raison est surtout de veiller à ce que la nature de la personne (définie par le mélange des éléments) ne la traîne pas dans une habitude vicieuse (engendrée par l'élément en domination). L'argument de Sénèque ne s'éloigne pas autant de la pensée originelle. Il n'en reste pas moins que c'est chez Sénèque que l'on trouve l'idée claire limitant ou modifiant le

---

<sup>188</sup> Cicéron, *De offic.* 1,107-115 ; Epict., *Diss.* 1,2 ; Sénèque, *De ira* 2,19 sq.

<sup>189</sup> Cf. *De ira* 2,20,1 : *Sed quemadmodum natura quosdam procliues in iram facit...* ; 2,20,2 : *Naturam quidem mutare difficile est, nec licet semel mixta nascentium elementa convertere.*

<sup>190</sup> Cf. 2,20,2 : la nature chaude doit éviter de boire du vin ou de manger beaucoup, tandis que la nature plus humide doit trouver la façon de se réchauffer.

concept du *logos* unifié de l'homme et la conviction que « la nature fournit des points de départ exempts de toute perversion »<sup>191</sup>.

Si l'on regarde la théorie de Panaitios, on voit que son but est différent. En posant la question de ce qu'est le *decorum* (*prepon*) pour l'homme, il est entré dans le cadre de la discussion concernant la définition du *telos* en tant que conformité avec la nature. Chrysippe a modifié cette définition en comprenant sous la nature aussi la nature particulière, ce qui pour lui était la nature de l'homme en tant que tel. Panaitios a enrichi ce concept en présentant la nature particulière dans le sens de nature individuelle. Dans le premier livre de *De officiis* on trouve alors pour la première fois la théorie d'un stoïcien qui se concentre sur l'individualité, comprise en plus de façon neutre. Tel est clairement le concept derrière la deuxième *persona*, du moins quand on lit sa présentation générale suivant les exemples : « Innombrables sont les autres dissemblances de nature et de caractère, qui cependant ne sont point du tout à blâmer. »<sup>192</sup> Pour atteindre le convenable (*decorum*) il ne suffit pas seulement de suivre le premier

---

<sup>191</sup> D. L. 7,89: □ φ□σις □φορμ□ς δ□δωσιν □διαστρ□φους. Cf. SVF III, 216 (Lact., *Div. inst.* 6,9) : ...*quia constet ad eam [sc. virtutem] nasci hominem...*, SVF III, 225 (Clem. Al., *Strom.* 1,6,34,4) : φ□σει δ' α□ κοινωνικο□ς κα□ δικα□ους □ θε□ς □μ□ς □δημο□ργησεν. Clément néanmois distingue quelques lignes plus haut entre κακ□ς et ε□ πεφουκ□τες, dont la différence se montre apparemment dans leurs inclinations (□πιτηδε□ματα). Son argument veut donc montrer que malgré ces différences *naturelles*, les gens sont disposés *naturellement* de la même façon à la vertu. A. A. Long (1971, p. 184) pense que la remarque sur les différentes natures est le supplément ajouté par Clément. Il est vrai que Clément présente la tension qui n'a pas été explicite probablement dans le stoïcisme de Chrysippe, mais vu l'argumentation de Sénèque, il peut refléter le développement de la pensée stoïcienne propre à l'époque, qui en plus pouvait avoir son point de départ dans des observations concernant l'influence du climat.

<sup>192</sup> Cicéron, *De offic.* 1,109 (tr. M. Testard) : *Innumerabiles aliae dissimilitudines sunt naturae morumque, minime tamen vituperandorum.*

*personnage*, la raison commune à tous les hommes, mais il faut se gérer par rapport à ses qualités particulières tant qu'elles ne sont pas vicieuses, car il n'est pas possible d'arriver à un accord dans sa vie si l'on oublie sa propre nature en imitant la nature des autres<sup>193</sup>.

En mettant la théorie de Panaitios adoptée par Cicéron à côté de l'argumentation de Sénèque, on voit deux manières de juxtaposer la raison à la nature particulière. Pour arriver à son but - montrer que les gens se distinguent par la façon dont ils sont créés par la nature universelle - Sénèque a dû fonder la nature particulière sur la proportion des éléments. Panaitios n'a apparemment pas expliqué l'origine des différentes natures mais, par rapport à Sénèque, la nature particulière dans sa théorie ne signifie pas nécessairement des états qui ne sont pas analysables en termes de raison. Pour lui, l'individualité a plutôt le sens de qualités particulières, dont l'argument présuppose qu'elles sont innées. La raison (représentée dans cette théorie par la personne qui est censée se rendre compte de ses quatre *personnages*) est posée contre ces qualités comme quelque chose qu'elle doit accepter et considérer dans ses décisions. Si l'on s'interroge alors si le modèle stoïcien de l'âme inclus un rapport causal entre la nature-caractère et l'assentiment, on peut maintenant dire que ce sont les théories de Sénèque et de Panaitios (et Cicéron), qui en modifiant le modèle original, permettent de l'envisager. Le fait qu'il s'agisse de concepts plus ou moins nouveaux est confirmé par les désaccords engendrés par ces théories.

En ce qui concerne Sénèque, il modifie non seulement dans ce passage la thèse que les hommes sont égaux à leur naissance, mais aussi par conséquence les autres thèses importantes qui y sont liées : les stoïciens ont été et sont fameux pour leur conviction que la colère en tant que passion est un mauvais jugement, c'est-à-dire un assentiment erroné donné à une notion concernant le bien et le mal. La force (ou la faiblesse pour certains) du stoïcisme se montre précisément dans cela : la passion n'est qu'un mauvais

---

<sup>193</sup> Cic, *De offic.*, 1,109-111 ; 114.

jugement et la thérapie consiste en la correction des notions. Si Sénèque commence à recommander un régime diététique pour se sauver de la colère, il affaiblit, bien entendu, cette position.

Concernant Panaitios (et Cicéron), sa théorie souffre de certaines tensions internes quand l'on regarde les exemples qu'il utilise pour l'illustrer. Comme indiqué précédemment, cette théorie cherche à traiter les natures particulières et individuelles de façon neutres. S'il est alors compréhensible qu'un Socrate ironique et qu'un Pythagore sérieux représentent deux natures différentes, il est beaucoup moins clair comment l'opposition entre ceux « qui aiment la vérité et haïssent la fraude » et ceux qui sont prêts à tout faire pour atteindre leur but<sup>194</sup>, pourrait indiquer les différences naturelles d'inclinations innées. Ce dernier exemple et les autres qui lui ressemblent donnent l'impression que la tentative de Panaitios de trouver un concept de caractère neutre et de l'incorporer dans la théorie stoïcienne a échoué, car il est retombé dans la perspective évaluative qui – dans la mesure où il s'agit encore du stoïcisme – implique la théorie selon laquelle les gens se distinguent par leurs notions plus ou moins bien formées et leur capacité de donner un assentiment. Autrement dit : en étant un stoïcien orthodoxe, il n'est pas possible de penser qu'Ajax et Ulysse se distinguent par leurs natures et que leurs raisons doivent s'en rendre compte et les accepter. Ils se distinguent par leurs raisons mêmes : soit on a des notions de soi-même et de ce qui est bon et juste comme Ulysse et on se plie, soit on a des notions comme celles d'Ajax et on se suicide<sup>195</sup>. Le fait que Panaitios ait présenté les deux sans les juger ne change rien au fait qu'il

---

<sup>194</sup> Cicéron, *De offic.* 1,108-109.

<sup>195</sup> Cf. ici des analyses de C. Gill (1988, p. 183) qui signale cette tension et suggère la possibilité qu'elles soient plutôt à attribuer à l'utilisation de la théorie par Cicéron : « it seems reasonable to think that the potential inconsistency between the unalloyed virtues ascribed to the common human *persona* and the more dubious exemplifications to the second *persona* was already present in Panaetius' treatment ».

a quitté le niveau sur lequel il a parlé des ironies de Socrate et de la dignité de Pythagore.

Il faut croire que ces complications montrent non seulement les aspects innovateurs de ces théories, mais aussi les difficultés liées aux tentatives d'introduire les concepts de caractère et d'individualité dans une doctrine qui a analysé l'âme de l'homme en termes de connaissance et de raison. Cela se confirme d'ailleurs, si l'on regarde les réflexions à ce sujet de la part du troisième auteur « innovateur » mentionné plus haut. Au premier abord, Epictète semble suivre la théorie de Panaitios en soulignant le rôle que chacun doit reconnaître et remplir<sup>196</sup>. Il apparaît assez vite néanmoins que ce rôle particulier est observé par lui *sub specie* du rôle général de l'homme en tant qu'être rationnel et qu'il ne s'agit dans aucun sens d'un contrepoint à la raison. Au contraire, le *personnage* particulier (πρῶσῳπον) est au pouvoir de la raison (*eph'hèmin*) qui peut le changer si nécessaire<sup>197</sup>.

Pour conclure la réflexion sur la détermination de l'assentiment, on peut répéter que le stoïcisme permet de dire que l'assentiment est déterminé par la représentation (à savoir la représentation *kataleptique*), et il permet d'envisager qu'il est déterminé par la nature de l'homme individuelle – ce sont des constatations néanmoins qu'il ne faut pas séparer de l'ensemble de la doctrine. Si on ne le fait pas, on trouve que les deux types de lien causal dégagent le même rapport entre l'assentiment et l'assemblage des notions : notre assentiment est effectivement déterminé par la façon dont on voit le monde, c'est-à-dire par les notions à travers lesquelles on saisit les choses.

---

<sup>196</sup> Epict., *Diss.* 1,2,7 : εἰς δὲ τὸν τὸ ἐλλογίου καὶ ἄλλογίου κρῖσιν οὐ μὲν τὰς τὸν ἰκτῖς ἰξῖαις συγχρῖμεθα, ἀλλὰ καὶ τὸν κατὰ τὸ πρῶσῳπον αὐτοῦ ἰκαστος.

<sup>197</sup> Epict., *Diss.* 1,2. Cf. de nouveau l'analyse de C. Gill (1988, p. 188-189) avec la conclusion : « the advice to maintain their own specific *prosôpon* is converted into the advice to maintain our universal *prosôpon* as human beings. »

## B. L'assentiment « in nobis »

Pour contraster maintenant avec la conclusion qui vient d'être faite et montrer l'ambivalence la plus frappante de l'assentiment, il suffit de répondre à la deuxième partie de notre dernière question concernant l'assentiment, en répétant l'argumentation du chapitre précédent : à plusieurs reprises on lit chez Cicéron que l'assentiment est *in nobis*, ou *in nostra potestate*<sup>198</sup>. De nouveau – comme dans le premier chapitre – on peut laisser de côté si ces expressions sont la traduction d' *eph' hêmin*, ou des termes *par' hêmas* et *ex hêmôn* qui sont attestés pour Chrysippe. Même si le sens de ces mots n'était pas exactement le même<sup>199</sup>, on ne peut pas dire qu'il y eut une différence entre eux concernant leur signification par rapport à la thèse du destin et de la responsabilité. L'enjeu du débat sur le déterminisme était la force et la portée de ces termes<sup>200</sup> : soit on les comprend comme des expressions de la *liberté*, soit on les interprète comme des notions qui signifient une certaine *autonomie*, qui n'exclut pas l'enchaînement des causes. Dans le chapitre précédent on a montré que c'est la deuxième possibilité à laquelle il faut tenir. Cela ne change rien néanmoins au fait que dans presque tous les contextes, l'expression « *eph' hêmin* » ou « *in nostra potestate* » est présentée comme un contrepoint de la détermination. L'interprétation que l'on suit amène à la conclusion suivante : l'assentiment, nos actions et nos émotions sont *en notre pouvoir en dépit du fait qu'ils sont déterminés*. C'est ici, dans ce point précis, où l'on cherche le sens

---

<sup>198</sup> Cf. *Acad. post.* 1,40 ; *Acad. pr.* 2,37-39 ; *De fato* 43. Cf. aussi *Tusc. disp.* 4,14 où Cicéron indique que les passions sont définies par les stoïciens comme étant *eph' hêmin*.

<sup>199</sup> Cf. n. 6.

<sup>200</sup> Si le terme *eph' hêmin* en soi-même, utilisée après Chrysippe, avait un sens plus forte que ceux de *par' hêmas* ou *ex hêmôn* utilisés dans l'argument de *confatalia*, Alexandre d'Aphrodise n'aurait pas pu lancer son attaque contre la *mauvaise* compréhension de cette notion. Cf. p. 25.

d'*eph'hèmin* et à travers cela le vrai sens de la notion d'assentiment. Le terme *eph'hèmin*, à qui l'on peut ajouter aussi les références discutées ci-dessus à la capacité de donner et ne pas donner l'assentiment, met en relief très clairement l'ambivalence de l'assentiment que l'on devrait utiliser maintenant comme un chemin pour le comprendre.

#### **4. L'assentiment – le point de la réflexion**

Les questions qui ont été posées par rapport à l'assentiment, étaient censées, en premier lieu, rendre plus complexe l'image simple de l'assentiment suggérée par certaines sources et certaines interprétations. Ce but, je crois, a été atteint. Pour comprendre la notion d'assentiment, il faut d'abord se rendre compte que c'est une notion ambiguë et cela indépendamment du manque ou de l'imprécision des sources. Une certaine ambiguïté a dû être présente déjà dans la première utilisation de la notion par les stoïciens mêmes. Il n'y pas de raisons suffisantes pour nier que ce sont déjà les stoïciens qui ont d'un côté parlé de l'assentiment donné à la représentation et de l'autre côté ont dit que l'assentiment se portait sur *lekton*. D'une manière semblable ils ont d'un côté parlé de l'assentiment comme un acte implicite qui n'est qu'une expression de la raison, sans avoir de base dans une *hexis* particulière propre à lui, et de l'autre côté ont souligné la capacité de donner et de refuser l'assentiment, en le faisant apparaître comme une faculté bien distincte dont le rôle est de décider. Enfin, l'assentiment a été pour eux d'un côté déterminé – le fait illustré aussi par les images comme la balance penchante ou l'esprit tiré par les cheveux – et de l'autre côté la seule chose *in nobis* sans laquelle rien ne serait en notre pouvoir.

Il faut croire néanmoins que cette ambiguïté n'a pas été une simple contradiction. Il semble plus probable que ces tensions signifient que la notion s'est trouvée sur le croisement des pensées, en étant chargée d'un

sens qu'il serait difficile de saisir par une seule définition. Mais dans la mesure où ce fut une seule notion pour les stoïciens, on doit imaginer qu'ils l'ont non seulement comprise dans ses différentes utilisations, mais qu'ils ont même vu, à travers ses différentes utilisations, son unité. L'ambiguïté que l'on voit liée à cette notion ne veut pas dire alors que l'on puisse se permettre de la garder dans nos interprétations. Pour cette raison on doit éliminer certaines façons de l'expliquer pour arriver à la compréhension de la notion.

En suivant S. Bobzien, on a déjà commencé par refuser la possibilité que la capacité de ne pas donner un assentiment puisse être comprise comme la décision *en face* ou *au-dessus* de deux alternatives. Si l'assentiment était un choix, conçu dans le sens où la personne a la possibilité de dire à chaque moment particulier « oui » ou « non » à sa représentation, la thèse du déterminisme universel s'écroulerait. En consultant les sources, on voit qu'elles n'impliquent pas nécessairement cette compréhension – sauf les passages des Alexandriens, où certaines formulations et le contexte suggèrent qu'il faut accorder à la raison – *kritès* – un rôle plus détaché ou plus « libre »<sup>201</sup>. Pour les autres, il n'est pas difficile de mettre ce qu'elles disent en accord avec le déterminisme : il faut seulement accepter que la capacité de ne pas donner son assentiment, mentionnée par certaines sources, ne signifie pas que la personne peut choisir si elle le donne ou non. L'homme peut refuser l'assentiment seulement si sa nature le lui permet. *En général*, l'homme en tant que tel peut faire le contraire de ce qu'il fait, il peut donner l'assentiment et il peut le refuser. *La personne particulière dans un moment particulier* exprime seulement sa compréhension actuelle du monde, c'est-à-dire elle donne

---

<sup>201</sup> Cf. n. 161.

l'assentiment *ou* ne le donne pas selon que la représentation lui apparaisse vraie ou fausse<sup>202</sup>.

Cette dernière précision n'est néanmoins qu'une partie de la réponse, qui seule, serait nécessairement insuffisante. T. Brennan montre d'ailleurs clairement cette insuffisance en critiquant la possibilité de défendre la responsabilité d'un individu en se référant à sa condition d'homme en général. Il comprend – sur la base de l'analyse de S. Bobzien – que les stoïciens ont pu parler de l'autonomie et de la responsabilité d'une personne particulière pour un acte particulier seulement en *omettant* sa disposition particulière<sup>203</sup>. Si c'était vraiment la stratégie stoïcienne, elle ne serait pas satisfaisante et souffrirait d'une contradiction. Toutefois, il y a des raisons de croire que la conviction de l'existence de la responsabilité et l'autonomie n'aient pas été fondées sur une confusion des perspectives, telles que T. Brennan les comprend, mais sur un aspect de l'assentiment même, qui permet de dire que le *général* – la condition humaine – fut pour les stoïciens présent d'une certaine manière dans l'état d'*hegemonikon* de chaque homme *particulier*.

Comment alors saisir l'assentiment ? L'interprétation proposée ici a voulu montrer la nécessité de tenir ensemble les différentes descriptions de la raison que l'on trouve chez les stoïciens pour répondre à cette question. En les détachant, on ne peut pas arriver à la solution du problème. La raison est alors l'assemblage des notions, ainsi que le langage et la structure du mouvement psychique. La manière dont ces trois points de vue sur la raison pourraient être liés, a déjà été en partie esquissée dans les analyses précédentes. En même temps la question de savoir quel est exactement le rôle de l'assentiment par rapport aux autres descriptions de la raison a

---

<sup>202</sup> Tel est le sens de « two-sided, potestative, indeterminist concept » de *eph' hêmîn* et d'assentiment comme le présent S. Bobzien (1998, p. 281-286 et 169-170).

<sup>203</sup> Brennan 2001, p. 279-80.

ouvert notre liste des ambiguïtés<sup>204</sup>. Or, on peut dire maintenant que cette ambiguïté particulière est aussi le chemin le plus court à la compréhension : d'un côté l'assentiment n'est que l'expression des notions qui constituent la raison, mais de l'autre côté il est l'approbation du *lekton*.

Ces deux rapports de l'assentiment représentent en effet son double aspect qui est la source de son ambivalence principale. En tant qu'expression de l'assemblage des notions, l'assentiment est déterminé. Il ne peut que manifester la façon dont la personne est capable de saisir le monde alentour. La raison-système des notions est à son tour déterminée par l'histoire de sa formation qui fait partie de l'enchaînement des causes. Quand cette raison est stimulée par une représentation, elle donne ou ne donne pas son assentiment – entièrement d'après la manière dont la représentation se conforme avec les notions. À partir de cette perspective l'acte de l'assentiment fait partie du destin.

En tant qu'approbation du *lekton*, l'assentiment est néanmoins plus qu'une simple manifestation d'un système déjà donné. La perspective qui montre que l'acte de raison implique *lekta*, permet de comprendre en effet que l'identification de la représentation particulière par rapport au système des notions est déjà une interprétation qui se *montre* aussi comme telle, puisqu'elle est *exprimée* dans le langage. L'assentiment en tant qu'approbation de cette interprétation est doté d'une autonomie dans le sens qu'il en est détaché et l'observe.

Ces deux perspectives qui sont la source du paradoxe de l'assentiment sont aussi présentes – séparément – dans nos interprétations modernes. Pour un exemple très clair, il suffit de comparer l'interprétation de T. Brennan d'un côté et celle de J.-B. Gourinat de l'autre. Le premier affirme : « There is no more elevated vantage point from which one can decide whether to assent or suspend ..., and I take it that it is also a fact fully determined by the nature of the impression and the state of the agent's soul

---

<sup>204</sup> Cf. p. 63.

at the time of receiving it<sup>205</sup>. » En revanche, J.-B. Gourinat commence sa réflexion : « En tant qu'assentiment, le jugement diffère de la représentation que je puis me faire de quelque chose comme de la proposition correspondante. Ce n'est pas la même chose de me représenter que "ceci est un homme" et de reconnaître qu'il en est bien ainsi ». Et il conclut en indiquant que c'est une dimension de *résolution* et de *décision*, absente de la représentation, qui distingue l'assentiment de cette dernière<sup>206</sup>.

Comme on l'a constaté dans la première partie, cette division dans l'interprétation moderne, venant du fait qu'elle souligne seulement l'un ou l'autre côté de l'assentiment, ne s'éloigne pas beaucoup de la division que l'on aperçoit chez les anciens<sup>207</sup>. La perspective de T. Brennan est en effet celle d'Alexandre d'Aphrodise et ce n'est pas par hasard que c'est aussi T. Brennan qui constate l'insignifiance de l'assentiment pour la responsabilité, ce qui correspond à la suppression de la notion par Alexandre dans le cadre de sa polémique<sup>208</sup>. Par contre la perspective de J.-B. Gourinat est plus proche de celle de Plutarque avec la différence évidente que l'auteur grec l'a pris comme une raison pour se lancer dans la critique, tandis que J.-B. Gourinat cherche à l'accommoder avec le déterminisme – pour être néanmoins, de façon significative, un des interprètes qui souligne le potentiel de la psychologie des stoïciens à concevoir l'idée de liberté<sup>209</sup>.

La différence entre ces deux manières de voir l'assentiment peut être interprétée aussi en terme de distance. Tandis que l'assentiment en tant qu'expression du système des notions manifeste l'absence de la distance entre lui-même et la raison, dans l'acte d'approbation du *lekton* on voit surgir une distance à l'intérieur de la raison. C'est la distance de la raison

---

<sup>205</sup> Brennan 2003, p. 262.

<sup>206</sup> Gourinat 1996, p. 63-64.

<sup>207</sup> Cf. p. 32.

<sup>208</sup> Cf. n. 25.

<sup>209</sup> Cf. n. 5. Voir néanmoins son interprétation ultérieure concernant la doctrine du destin (Gourinat 2005 c).

qui se tourne vers elle-même. On peut dire aussi que le *lekton* incorporel ouvre un intervalle au sein de la raison que cette raison même réunit de nouveau par l'assentiment, en gagnant par cet acte son autonomie d'observateur.

Ce constat nous permet enfin de délimiter l'interprétation compatibiliste présentée dans la première partie. Cette interprétation est juste dans la mesure où elle constate que la responsabilité est pensable dans le système déterministe, mais elle défend cette thèse au prix de la perte de la notion d'assentiment, en le proclamant un simple effet de deux causes. Cette interprétation introduit en fait des relations causales mécaniques dans l'âme pour sauver le déterminisme, mais c'est juste ce pas qui est inacceptable. L'assentiment est déterminé, mais il n'est pas l'*effet* du système des notions, il est son *expression*. Et c'est aussi parce qu'il n'est pas le simple effet de deux causes, qu'il peut être envisagé comme distancé de la raison – par une distance différente de celle qui permet le lien causal, à savoir une distance qui lui donne son autonomie, qui permet de dire que c'est par *sa propre force et nature* qu'il se met en mouvement (comme l'indique Cicéron). Enfin, c'est seulement quand on s'abstient de chercher un lien causal mécanique dans l'âme que l'on arrive à joindre les deux vues sur l'assentiment qui effectivement ne devraient pas être détachées si l'on ne veut pas continuer de nourrir le paradoxe. En arrivant alors à regarder les deux aspects ou rapports de l'assentiment ensemble, on voit qu'il manifeste le fait que celui-ci est *le point de la réflexion*, c'est-à-dire le point où la personne prend de la distance par rapport à soi-même en se tournant vers soi-même. La distance qui la sépare de la nature individuelle – du système des notions utilisées pour saisir la réalité – est la distance entre deux pôles d'elle-même. Pour cette raison cette distance peut être invisible d'un point de vue, et réapparaître d'un autre.

Et c'est aussi dans cette double relation que l'on peut saisir l'essence de la responsabilité : l'assentiment est *eph'hèmin* parce qu'il est l'expression de *notre* système de notions, mais ce système est *eph'hèmin*

parce qu'il est approuvé par *notre* assentiment chaque fois qu'il est utilisé pour interpréter la représentation. L'assentiment signifie le fait de comprendre, de s'approprier une interprétation du monde en tant que *notre* interprétation. C'est le seul chemin que l'on puisse prendre pour ne pas se trouver dans l'impasse de Plutarque ou d'Alexandre d'Aphrodise. De là, on peut comprendre que l'assentiment est déterminé et qu'en même temps les stoïciens ont pu l'accentuer, d'une manière absurde à première vue, comme s'il était exempté du destin.

### III. La vertu et la liberté

L'itinéraire de notre exposé n'aspire pas à l'originalité. Il est déjà habituel de passer de la psychologie de l'action à l'éthique pour vérifier si l'interprétation gagnée dans le premier domaine survie à son application. Dans la logique de ce parcours, ce chapitre va essayer de montrer que la notion d'assentiment en tant que *point de la réflexion* – l'acte de la raison qui ouvre une distance au sein de cette raison même – est confirmée par les notions qui apparaissent dans l'éthique. On va conclure que les notions principales de l'éthique – la vertu et la liberté – présupposent implicitement la notion d'assentiment comme elle était décrite dans le chapitre précédent.

Ce n'est pas par hasard que la théorie éthique des stoïciens se tourne, elle aussi, autour d'un paradoxe qui l'a rendue difficile à comprendre aux anciens en divisant les interprètes encore maintenant. Ce paradoxe peut être exprimé de plusieurs façons car il apparaît à plusieurs niveaux de la théorie où il prend des formes différentes. À la base, il s'agit néanmoins d'une seule tension : d'un côté les stoïciens sont des naturalistes qui veulent montrer que le bien humain surgit de la nature et reste ancré en elle, de l'autre côté il semble que ce bien ait des propriétés qui le font, d'une certaine façon, plus détaché que dans n'importe quel système de bien absolu et transcendant. Le bien stoïcien apparaît de telle façon qu'il est difficile de voir son lien avec la vie humaine dans ses décisions pratiques et avec les autres valeurs que cette vie exige. La succession des sujets sera donc la suivante: (1) on va d'abord présenter les bases de la conception du bien, de la vertu et du bonheur, (2) puis on va montrer les problèmes que cette théorie fait surgir, (3) pour dégager, dans la lumière de ces problèmes, le concept de bien-vertu dans toute sa radicalité, (4) ce qui devrait nous permettre de proposer une solution qui consiste, en somme, dans l'interprétation de la vertu comme un type de réflexivité. (5) Et on va finir par l'exposé sur les idées stoïciennes de

l'accord avec le destin et de la liberté, qui confirment la notion de vertu comme elle va être présentée ici.

## **1. La vie vertueuse: le bien, la vertu, le bonheur**

Les stoïciens construisent leur théorie éthique dans un contexte d'échange philosophique dont les notions principales ont leur origine dans la pensée de Socrate, Platon et Aristote. Enracinés dans cette tradition, ils arrivent avec leurs propres réponses aux questions de ce qui est le bien, en quoi consiste la fin de la vie humaine, comment atteindre le bonheur et quel est le rapport de la vertu à ces notions précédentes. Ce qui marque la position stoïcienne, c'est une radicalité qui leur permet de se voir en lien direct avec Socrate. Comme lui, ils pensent que la vie humaine se comble dans la vertu et que c'est en elle où il faut chercher le bonheur. Dans le même esprit ils affirment que la vertu consiste en la connaissance<sup>210</sup>. L'argumentation qui établit ces vérités de base est néanmoins de provenance stoïcienne. Cependant, si l'on ne veut pas laisser échapper le dynamisme interne de cette pensée, il faut se rappeler que dans un sens important ils ne sont que des interprètes nouveaux, c'est-à-dire non-platoniciens, du socratisme.

En regardant les présentations les plus complètes de l'éthique stoïcienne chez Diogène Laërce et Cicéron<sup>211</sup>, on voit clairement que le point de départ de leur théorie qui lie le bonheur, la vertu et la connaissance, se trouve dans leur idée de nature. Comme déjà constaté, le naturalisme stoïcien proclame l'homme capable d'atteindre naturellement sa perfection. Dans les passages mentionnés, on peut voir plus concrètement ce que cela veut dire. L'homme vient de la nature, ou même il est le produit de la nature

---

<sup>210</sup> Cf. Cicéron, *Ac.* I 38 (SVF I, 199).

<sup>211</sup> D. L. 7.84 *sq.*, Cicéron, *De fin.* 3,21 *sq.*

(comme les êtres sur les échelles inférieures), et d'elle et de sa providence, il reçoit ses facultés qui sont nécessaires pour sa survie *en tant qu'homme*. L'homme est muni par la nature providentielle de la raison, et la perfection de l'homme consiste alors en l'utilisation de cette raison. L'usage parfait de la raison est sa vertu, qui est à son tour identifiée, en tant que perfection de la raison, avec la connaissance. Et c'est *seulement* cette vertu rationnelle – affirment enfin les stoïciens – qui peut assurer le bonheur de l'homme et qui est aussi suffisante pour le produire.

Avec ce résumé brut sous les yeux, on peut se demander en quoi consiste la radicalité de cette chaîne d'arguments? Évidemment en l'exclusivité de la vertu rationnelle, qui se montre clairement dans la dernière affirmation sur l'*autarkeia* de la vertu pour la production du bonheur. Socrate, Platon et même Aristote seraient d'accord que la perfection de l'homme consiste en la vertu: ils pourraient dire que l'homme doit tout faire vertueusement pour atteindre sa perfection – soigner vertueusement sa santé, chercher vertueusement sa nourriture *etc.* Comme Platon dit à plusieurs occasions: les choses comme la santé sont bonnes quand on les utilise avec vertu, autrement elles peuvent être aussi mauvaises<sup>212</sup>. Le point de rupture se trouve là où les stoïciens insistent que *la vertu est non seulement le bien suprême, mais le seul bien, et que l'homme peut être bienheureux même sans ces choses qu'il est censé, selon les théoriciens précédents, utiliser vertueusement*. On peut être bienheureux et combler sa vie entièrement en vivant comme Antisthène ou Socrate – pauvre ou même condamné à mort. Face à cette conclusion on peut s'interroger, à l'instar d'Antiochus, sur les raisons pour lesquelles seules la raison et son accomplissement devraient combler la vie humaine<sup>213</sup>. Il

---

<sup>212</sup> Pl., *Euth.* 281d-e, *Meno* 87e sq. Les stoïciens utilisent un argument similaire pour conclure que les choses comme la santé ou la propriété *ne sont pas le bien*, le bien est alors seulement ce qui est profitable – la vertu (D. L. 7,103).

<sup>213</sup> Cf. Cicéron, *De fin.* IV, 26 sq. La question comme Cicéron la transmet (ainsi que les critiques qui la suivent dans le texte) n'est pas claire, il faut croire

semble clair que l'homme n'est pas constitué seulement par la raison, à voire l'âme rationnelle – il est toujours aussi corps. Et même si sa rationalité est un don supérieur de la nature, on doit se demander pourquoi il devrait chercher sa perfection seulement dans la vertu qui exclue apparemment ses besoins corporels.

Il y a plusieurs réponses qui s'offrent à cette question. La réponse dans l'esprit platonicien soulignerait la différence entre l'âme et le corps : si l'homme est en vérité une âme distincte du corps, on peut proclamer la vertu comme le seul but de sa vie. Mais il n'est pas évident que cela soit une réponse stoïcienne. Il est vrai qu'ils parlent parfois dans ce sens<sup>214</sup>, comme le signale T. Brennan, qui préfère cette explication<sup>215</sup>, mais c'est la une des conséquences de leur position plutôt que sa prémisse. En ce point on touche le rapport compliqué du corps et de l'âme<sup>216</sup>. Sans pouvoir en discuter en détail ici, on peut toujours constater qu'il y a des raisons de penser que, selon les stoïciens, ce n'est pas le seul fait d'être ou de posséder une âme distincte du corps qui permet de conclure que la perfection de l'homme consiste en sa vertu: pour les stoïciens l'homme passe la première phase de sa vie sans la raison et dans cette période il n'est ni capable de minimiser les besoins de son corps, ni censé le faire – ces besoins sont naturels et c'est d'après eux que son âme, munie de la perception et de l'impulsion, doit diriger sa vie. Le changement arrive avec l'acquisition de la raison et c'est seulement à ce moment que la vertu apparaît comme la seule perfection de l'homme. La raison néanmoins n'est pas une nouvelle entité arrivant du dehors, c'est une âme qui est devenue rationnelle. Ce constat suffit pour voir que la séparation de l'âme et du corps est un sujet délicat, qui peut

---

néanmoins qu'Antiochus ne se demande pas pourquoi la vie d'après la vertu est le *summum bonum* (car le problème n'est pas en cela), mais pourquoi cette vie est le bien supérieur et *unique*. La suite de son argumentation le confirme d'ailleurs.

<sup>214</sup> Cf. SVF I, 538 ; 3.57.

<sup>215</sup> Brennan 2005, p. 128 *sq.*

<sup>216</sup> Cf. Long 1996, p. 224-249.

difficilement servir comme une prémisse ontologique. Si l'on veut comprendre l'exclusivité de la vertu, il faut plutôt se concentrer sur l'ensemble de l'argumentation stoïcienne.

Il faut accepter, semble-t-il, que dans ce cadre plus vaste, la possibilité du bonheur ne soit pas tout simplement un élément nouveau, ajouté à l'argument déjà établi de la supériorité de la vertu. Pour les stoïciens, le fait que la vertu soit *autarkès* pour nous procurer le bonheur est lié évidemment au fait que nous sommes d'une façon importante *autarkeis* de nous procurer la vertu – à la différence des autres choses comme la santé ou la nourriture. La vertu ainsi que les autres choses nous viennent de la nature, mais les deux n'arrivent pas de la même façon : tandis que la livraison de la santé et de la nourriture n'est pas clairement la priorité absolue de la nature, elle nous donne la perception, l'impulsion et la raison pour que l'on s'occupe de soi-même. En plus c'est un acte providentiel de sa part : elle nous soigne de telle façon qu'elle nous rend capable de nous soigner nous-même. La vertu en tant que perfection de cette raison obtenue de la providence est alors en notre pouvoir. Cela ne veut pas dire que chacun de nous sera vertueux (la majorité absolue ne l'est pas et ne le sera jamais d'après les stoïciens), mais que chaque personne vertueuse est telle par ses propres moyens. Pour ces raisons la vertu est mise à part par les stoïciens : *car* elle peut nous garantir, d'une certaine façon, le bonheur et elle nous est garanti, d'une certaine façon, par la nature<sup>217</sup>.

Voici l'opposition qui surgit d'un bref argument noté par Diogène : « Si en effet, dit-il, la grandeur d'âme est suffisante pour (nous faire) surmonter tous les événements et si elle est une partie de la vertu, la vertu elle aussi suffira au bonheur, *du fait qu'elle méprise tout ce qui semble être*

---

<sup>217</sup> Cf. l'argumentation explicite dans ce sens chez Cicéron, *De fin.* 3,11 : *Nam nisi hoc obtineatur, id solum bonum esse quod honestum sit, nullo modo probari possit beatam vitam virtute effici* ; *Tusc. disp.* 5,40 : *Atqui nisi stabili et fixo et permanente bono beatus esse nemo potest.*

*accablant*<sup>218</sup>. » Bien entendu, cet argument ne prouve pas que la vertu est le seul bien humain, ni qu'elle est plus stable que les autres choses, ni même qu'elle est plus en notre pouvoir que les choses qu'elle surmonte. Cet argument montre que l'opposition entre la vertu et les autres choses *qui peuvent être troublantes* était importante pour les stoïciens. La vertu peut surmonter et même mépriser les événements qui normalement nous font souffrir. Si donc l'homme doit être heureux, c'est par la vertu qui est la perfection de la raison qu'il reçoit de la nature.

Il peut sembler que par cette argumentation nous reprenions seulement la conclusion qui a été considérée précédemment : la vertu est le seul bien de la vie humaine, puisque l'homme n'est qu'une âme rationnelle (vu le fait que seule la raison est en son pouvoir). Le cheminement de l'argumentation nous permet néanmoins de voir la différence entre la conclusion faite par les stoïciens et les platoniciens. Ce n'est pas une coupure ontologique entre l'âme et le corps qui permet aux stoïciens d'observer la position exclusive de la raison, mais plutôt le rapport de cette raison à l'expérience de la vie. Pour Platon l'homme est une plante avec sa racine en haut<sup>219</sup>. Il lui suffit de se rendre compte de ces racines pour comprendre qu'il n'est pas un corps. Pour les stoïciens l'âme est toujours une plante qui pousse du bas, du fondement commun de tout ce qui existe, la raison n'étant que la fleur de cette plante. C'est pourquoi il ne lui suffira jamais de se rendre compte de sa simple séparation, car cette séparation en tant que telle n'existe pas. La différence entre son âme rationnelle et les niveaux inférieurs peut se montrer seulement comme un aspect de son rapport au monde, c'est-à-dire d'un type d'expérience qu'il se fait du monde.

Ce type d'argument, partant de la prémisse de la possibilité du bonheur, se heurte apparemment à l'objection qu'un simple souhait ne

---

<sup>218</sup> D. L. 7,128 (tr. R. Goulet).

<sup>219</sup> Platon, *Tim.* 90a-b.

change pas la réalité. Il semble en effet qu'un tel argument n'arrive pas à persuader ceux qui se résignent au fait que le bonheur ne peut pas être garanti à l'homme. Telle serait la réponse d'un péripatéticien qui insisterait sur le fait que la santé n'étant pas entièrement dans le pouvoir de l'homme, cela ne change rien au fait qu'elle est nécessaire pour le bonheur et pour une vie réellement parfaite. Il est vrai que si l'idée de base derrière l'argumentation stoïcienne était si simple comme le suggère cette réponse, elle ne serait pas très persuasive<sup>220</sup>. Mais les stoïciens ne veulent pas dire tout simplement que la vertu est le seul bien, car autrement nous n'aurions aucune garantie de bonheur. Leur idée implicite est plutôt la suivante : il serait étrange si dans un monde parfait, géré par la providence de la nature divine, l'homme ne pouvait atteindre d'une façon sûre et stable au bonheur, alors qu'il est un produit de cette nature (doté de la forme la plus élevée du *pneuma*). Donc le bonheur doit consister en la vertu qui est la perfection de la raison garantie à l'homme par la nature.

Autrement dit, le raisonnement stoïcien se fonde sur l'idée qu'ils se font de la nature et de son rapport à l'homme. Ce rapport, nous devons l'expliquer plus précisément. Si nous disons que l'homme reçoit la raison de la part de la nature providentielle, cela ne veut pas dire qu'il la reçoit comme un don pour son profit. Du point de vue de la nature – et c'est la perspective qu'ouvre Diogène Laërce en introduisant l'éthique stoïcienne<sup>221</sup> – l'homme est un moyen de gérer le monde de la part de la nature. Son âme n'est pas en premier lieu son instrument à lui, c'est l'instrument de la nature pour gérer une partie ou un niveau du monde : en remplissant ses besoins, l'homme remplit le plan providentiel du monde. La même chose devrait être vraie pour son âme quand elle devient rationnelle en prenant la forme de la raison. C'est pourquoi Diogène Laërce dit que c'est *parce que* nous sommes

---

<sup>220</sup> T. Brennan (2005, p. 122) présuppose cette forme simple de l'argument et le refuse pour cette raison comme la défense de l'exclusivité de la vertu.

<sup>221</sup> D. L. 7,85-86.

*une partie de la nature universelle*<sup>222</sup>, que la vie vertueuse consiste en la vie d'après l'expérience des événements naturels. Il serait alors étrange si l'homme n'était pas bienheureux en remplissant de façon parfaite la tâche que lui assigne la *nature providentielle*.

Il ne faut pas oublier néanmoins que toute cette argumentation « du bonheur à la vertu à travers la nature divine » représente dans son ensemble plutôt le cadre le plus large de la pensée stoïcienne, signalé en partie seulement par l'exposé de Diogène Laërce ou certaines remarques générales de Cicéron<sup>223</sup> qui dans leur généralité n'offrent pas de liens explicites entre ces points particuliers. Son existence n'est pas mise en doute pour autant, car la prémisse de la nature providentielle et sa position au début de l'exposé stoïcien est évidente, ainsi que le besoin de montrer que le bonheur est possible, mis d'ailleurs en relief par la figure du sage stoïcien. Par cela les stoïciens disent assez clairement : voilà le caractère du monde et voilà quelqu'un qui peut y être bienheureux, le bonheur est donc possible et il faut en chercher les conditions nécessaires et suffisantes<sup>224</sup>. Ce dernier aspect fut encore accentué dans le contexte des écoles hellénistiques qui proposaient un certain mode de vie et pas seulement une théorie<sup>225</sup>.

Si l'on ne trouve pas ce cadre général dans la forme d'un seul argument, il y a une autre stratégie suffisamment explicite qui nous a été transmise. Les stoïciens ont voulu montrer que l'homme peut arriver et doit arriver, si toutes les conditions sont normales, à mettre la vertu au-dessus de

---

<sup>222</sup> D. L. 7,87 : μ□ρη γ□ρ ε□σιν α□ □μ□τεραι φ□σεις τ□ς το□ □λου.

<sup>223</sup> Cf. n. 217.

<sup>224</sup> Il n'est pas sans importance, bien sûr, qu'il y eut des personnages concrets qui furent devant les yeux des stoïciens, dont le principal, Socrate. Cf. Long 2001, p. 1-34.

<sup>225</sup> Cf. D. L. 7,130 pour une formule qui résume l'approche stoïcienne : « Comme il y a trois genres de vie, la vie contemplative, la vie pratique et la vie rationnelle, ils disent que la troisième doit être choisie. L'animal raisonnable est en effet créé par la nature pour la théorie et la pratique. » (tr. R. Goulet).

toutes les autres choses, même sans connaître les principes du monde, c'est-à-dire même sans connaître le cadre général dans lequel il vit. C'est ici que se trouve le vrai enjeu du système de l'éthique naturaliste qui veut montrer que le discours normatif est entièrement fondé dans un simple discours descriptif. L'argument explicite des stoïciens vise donc à prouver que la vertu est demandée pour elle-même et que l'homme arrive à son appréciation naturellement. Ce procédé, impliqué par le système même, crée néanmoins une certaine tension qui n'aide pas toujours à la compréhension : souvent quand les stoïciens décrivent comment sont les choses, ils veulent dire comment elles devraient être. Cette tension est néanmoins inévitable et elle explique pourquoi les stoïciens ne sont pas prêts à faire certaines distinctions, comme on le verra dans l'exposé suivant.

Pour l'argumentation en faveur de la valeur « auto-surgissante » de la vertu le deuxième texte intégral mentionné plus haut, celui de Cicéron, est important. Dans *De finibus* il décrit comment l'homme commence à s'orienter dans le monde grâce à l'affection naturelle envers soi-même. En s'occupant de sa propre constitution, il découvre la valeur des choses nécessaires pour sa survie et il développe un comportement qui se structure autour de ces choses. La constitution de l'homme et les (premières) choses d'après la nature établissent ainsi l'action appropriée – *kathèkon*, ou *officium* dans la traduction de Cicéron<sup>226</sup>. Puis arrive un moment de rupture, l'homme achève la première phase de sa vie par l'acquisition de la notion de bien :

*... puis il [sc. le choix accompagné par l'action appropriée] devient entièrement constant et en harmonie avec la nature, et c'est dans ce choix que, pour la première fois, ce qui peut être appelé le bien commence réellement à apparaître et à être compris. L'homme est d'abord attiré par les choses qui sont selon la nature, mais dès lors*

---

<sup>226</sup> Cicéron, *De fin.* 3,16-20.

qu'il acquiert l'intelligence, ou plutôt la notion, qu'ils appellent  $\square\nu\nu\omicron\iota\alpha$ , et qu'il s'aperçoit de l'ordre des choses qui sont à faire et de leur, disons, concorde, il l'estime beaucoup plus que toutes les autres choses qui l'ont attirées auparavant, et ainsi il arrive par la compréhension et le raisonnement à la conclusion que c'est ici que se trouve le bien suprême pour l'homme, étant l'objet d'admiration et de désir pour lui-même. Il consiste en ce que les stoïciens appellent  $\square\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\square\alpha$ , et ce que l'on peut appeler l'accord, si c'est acceptable – alors en cela consiste le bien auquel tout doit être rapporté, les actions morales et la moralité elle-même, qui seule compte parmi les biens, quoique qu'elle apparaisse subséquentement, mais se fait pourtant désirable par sa propre force et sa dignité, tandis qu'aucune de ces premières choses qui sont d'après la nature n'est désirable pour elle même.<sup>227</sup>

Ce texte riche dont on ne peut découvrir les multiples révélations importantes que progressivement, nous intéresse en ce moment seulement pour l'affirmation qu'il y a un moment dans la vie humaine où l'homme change son attitude envers lui-même et envers le monde. Ce changement arrive quand il s'aperçoit de l'ordre présent dans son comportement durant

---

<sup>227</sup> Cicéron, *De fin.* 3,20-21 : ...in qua [sc. cum officio selectio] primum inesse incipit et intellegi, quid sit, quod vere bonum possit dici. prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. simul autem cepit intellegentiam vel notionem potius, quam appellant  $\square\nu\nu\omicron\iota\alpha$  illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod cum positum sit in eo, quod  $\square\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\square\alpha$  Stoici, nos appellemus convenientiam, si placet, cum igitur in eo sit id bonum, quo omnia referenda sint, honeste facta ipsumque honestum, quod solum in bonis ducitur, quamquam post oritur, tamen id solum vi sua et dignitate expetendum est; eorum autem, quae sunt prima naturae, propter se nihil est expetendum.

la première phase de sa vie, structurée par rapport aux choses naturelles. L'ordre devient alors plus important que les choses naturelles elles-mêmes et s'installe comme objet d'admiration au-dessus d'elles. Or, c'est cet ordre qui est identifié avec la raison et la vertu.

L'exposé de Cicéron souffre néanmoins d'un manque de clarté. Cicéron décrit les stades de l'évolution humaine jusqu'à l'acquisition de la notion de bien sans mentionner particulièrement le point, fondamental par ailleurs pour les stoïciens, de l'acquisition de la raison. On peut peut-être imaginer que la présence de la raison est présumée déjà dans le stade préalable de la sélection avec *officium* dont parle Cicéron<sup>228</sup>. Mais la notion de *kathèkon* n'implique pas nécessairement la raison, car sa définition de ce qui « comporte une justification raisonnable » ne veut pas dire que cela doit être la personne agissante elle-même, qui donne cette justification, vu que l'on observe des *kathèkonta* même chez les plantes et les animaux<sup>229</sup>. En plus il n'y a rien dans le texte de Cicéron qui réclame cette lecture. Les *officia* qu'il indique, avec le premier *officium* de conserver sa constitution naturelle, sont bien imaginables avant l'acquisition de la raison. En revanche, le cœur du passage qui mentionne l'appréhension de l'ordre et de la concorde, se montre assez ambigu, si l'on se demande comment la raison y est impliquée. On ne peut pas dire avec certitude si la phrase centrale « dès lors qu'il acquiert la compréhension, ou plutôt la notion, qu'ils appellent □vvoia » décrit la compréhension en général, c'est-à-dire l'acquisition de la raison en tant qu'*athroisma* des notions, ou juste une compréhension particulière de la notion de bien<sup>230</sup>. L'ambiguïté consiste alors dans

---

<sup>228</sup> Cicéron, *De fin.* 3,20.

<sup>229</sup> D. L. 7,107. L'autre définition que l'on trouve un peu plus loin (7,108) – « ce que la raison nous pousse à faire » – il faut le lire dans son contexte où elle décrit seulement les *kathèkonta* des personnes adultes.

<sup>230</sup> H. Rackham dans son traduction (1931, rééd. 1999, p. 239) choisit la première possibilité, tandis que G. Striker (1983, p. 156) et M. Frede (1999, p. 78), par exemple, parlent de la deuxième.

l'impossibilité de dire clairement si la découverte du bien, comme elle est décrite ici, vient simultanément avec l'acquisition de la raison.

Pourtant, ce n'est pas une vraie confusion ni de la part des stoïciens, ni de la part de Cicéron. Il s'agit tout simplement d'une spécificité du système naturaliste mentionnée ci-dessus. Ce système veut montrer que tout ce que l'on devrait être, on le devient naturellement. La vérité n'a pas besoin de nous être dévoilée, dans le sens qu'il n'est pas nécessaire qu'une prémisse théorique nous soit communiquée nous permettant de faire une inférence pour arriver à la notion droite de bien. La source de notre développement est la réflexion sur quelque chose que l'on s'est déjà approprié. Dans un moment de la vie, la raison de l'homme se constitue et l'homme conceptualise son propre comportement en comprenant ses actions comme *kathèkonta*. De ce point de vue il n'y a pas de différence entre l'acquisition de la raison et l'acquisition de la raison correcte<sup>231</sup>. Même les hommes sans formation particulière, sans parler de formation philosophique, devraient arriver à la compréhension de ce qu'est la vertu, en réalisant sa valeur dans leurs actions. En conformité avec cela, Cicéron mentionne dans son introduction à l'éthique stoïcienne que la nature seule a amené beaucoup de gens à l'excellence et que c'est elle qui apprend mieux la vérité qui ne le font les écoles concurrentes au stoïcisme<sup>232</sup>.

Il est vrai que si toute allait comme il faut, chaque homme en tant que personne raisonnable serait vertueux. Bien entendu, non seulement chaque homme ne devient pas vertueux, mais la plupart du monde ne le sera jamais. Les stoïciens savent expliquer ce fait par leur théorie des passions. Mais par rapport à leur stratégie principale qui vise à montrer que la nature enseigne la vérité, cette explication est d'ordre secondaire. Or c'est cette

---

<sup>231</sup> Cf. M. Frede 1994, p. 52.

<sup>232</sup> Cf. Cicéron, *De fin.* 3,11 : *Quos bonos viros, fortes, iustos, moderatos aut audivimus in re naturam ipsam secuti, multa laudabilia fecerunt, eos melius a natura institutos fuisse quam institui potuissent a philosophia, si ullam aliam probavissent praeter eam quae nihil aliud in bonis haberet nisi honestum...*

stratégie principale qui les pousse à indiquer que la valeur morale surgit pour tout le monde et de la même façon – même si les choses ne se développent pas comme il faut. Le passage chez Cicéron le prouve : il décrit d'une manière générale le changement dans la vie de l'homme qu'il soit vertueux ou non, le dernier cas étant le plus fréquent. Ce qui est, à partir d'un point de vue général, un point de changement ou l'on acquiert la raison parfaite, n'est pour la majorité que le point de départ.

Pourquoi est-il important de se rendre compte de cet aspect ambigu de la théorie ? Parce qu'il montre quelque chose de fondamental. Il nous avertit que l'on est en face d'une explication générale qu'il faut savoir garder dans sa généralité, tout en étant prêt à la nuancer intérieurement – sans en avoir beaucoup d'indices de la part des stoïciens eux-mêmes. Le principe de l'acquisition de la vertu étant le même pour tout le monde, à savoir la perception de l'ordre, on sera nécessairement amené à distinguer les différents degrés ou niveaux de la perception de cet ordre. On devra être prêt à mesurer la distance entre le non-vertueux et le vertueux par une profondeur différente de cette réflexion de base<sup>233</sup>. Mais la signification de

---

<sup>233</sup> Selon cette interprétation, n'ont pas raison les interprètes qui disent que les stoïciens ne font pas certaines distinctions par rapport au bien ou que le passage de Cicéron ne les traite pas. G. Striker (1983, p. 156) constate qu'il manque dans ce passage la distinction entre la *notion* de bien et ce qu'est le bien. Mais la stratégie naturaliste stoïcienne empêche de faire cette distinction (de moins par rapport au bien) : il est impossible d'avoir la notion de bien sans savoir ce que c'est. D'une certaine façon l'homme « sait » d'abord ce qu'est le bien en suivant l'ordre de la nature, avant qu'il saisisse sa notion dans la réflexion (qui ainsi ne peut pas déjà être une notion vide). D'une manière semblable M. Frede (1999, p. 78) n'a pas raison lorsqu'il conclut que Cicéron saute la description du processus qui nous amène à la compréhension que *quelque chose* est le bien, en parlant seulement de l'acquisition de la notion correcte de bien. Cicéron ne fait pas cette distinction (du moins pas clairement), car il parle des deux en même temps. C'est à nous de distinguer dans ce cadre général une compréhension imparfaite, qui correspondrait

cette distinction ne se dévoilera qu'ultérieurement, surtout quand on pourra la considérer comme liée au problème principal qui plane au-dessus de la théorie éthique et qui attend encore d'être pleinement déployé. Avant que l'on aborde ce problème, il faut finir la présentation des notions de base de l'éthique stoïcienne.

Revenons alors à notre question initiale qui visait à comprendre quelles sont les raisons pour penser que la vertu seule constitue la perfection de l'homme et qu'elle seule peut nous procurer le bonheur. L'argument chez Cicéron donne-t-il la réponse ? Il semble que non, car il montre seulement comment l'on commence à admirer la rationalité et la mettre au-dessus des autres choses en tant qu'objet unique et désirable pour lui-même : c'est parce que nous la reconnaissons dans notre propre comportement. En cela consiste la force de cet argument. Il a la capacité de convaincre car il montre que l'on découvre et apprécie quelque chose que l'on a *déjà* adopté comme principe de notre action.

Cependant, on peut se demander, même en face de cette preuve apparemment plus simple, si elle est vraiment évidente. On admire peut-être l'ordre dans notre action, pourvu qu'on le reconnaisse comme le nôtre, mais pourquoi on le mettrait en première place ? On ne saurait pas répondre à cette question, si l'on n'accepte pas que même cet argument dépende de l'idée de base mentionnée ci-dessus. L'ordre de notre rationalité est admirable en lui-même, car il fait partie de l'ordre de la nature. Pour rendre l'argumentation de Cicéron pleinement compréhensible il faut donc le lire d'abord dans son contexte immédiat, qui est celui de l'exposé sur l'*oikeiôsis*<sup>234</sup>. Remis dans ce cadre, l'acquisition de la vertu se montre comme l'achèvement de l'appropriation naturelle de nous-mêmes. Ceci nous permet de voir que c'est un processus de la *nature*. Cela ne serait aussi à la simple notion de bien, évoquée par G. Striker. L'on verra plus tard que Cicéron offre quand même certains indices pour saisir la distance entre les deux. (Cf. aussi M. Frede 1994, p. 55 pour une autre approche à ce passage).

---

<sup>234</sup> Cicéron, *De fin.* 3,16 sq.

néanmoins pas suffisant, si l'on ne voyait pas l'*oikeiôsis* chez Cicéron en lien avec l'exposé chez Diogène Laërce, parce que c'est seulement chez lui qu'il est affirmé explicitement que l'ordre de l'*oikeiôsis* est l'ordre incité et dirigé par la nature divine. Si donc l'homme peut s'apercevoir de l'ordre dans son comportement, ce ne peut être que l'ordre de la nature qui en tant que divin est évidemment admirable. On peut le décrire aussi de la manière suivante : à partir d'un certain moment, on voit dans notre comportement quelque chose qui lui donne sens, mais ce n'est pas une simple compréhension du fait qu'il est organisé autour d'un certain but, à savoir notre conservation et l'épanouissement de nos facultés, c'est la compréhension que ce but fait partie d'un plan général.

La première cible de l'argument est donc de montrer que l'homme arrive à la vertu naturellement, dans un développement quasi inévitable de sa raison. C'est dans cette perspective qu'il faut voir l'arrière-plan de ces arguments *ad hominem* que les stoïciens utilisent pour persuader que la vertu est le seul bien – des arguments qui lient la vertu et la beauté morale ou qui parlent de l'admiration spontanée du sacrifice de soi-même ou de la honte du vice<sup>235</sup>. Cependant, au fond cet argument n'est pas indépendant de l'idée générale qui part de la prémisse de *la nature divine*. Après cet éclaircissement on peut se demander de nouveau s'il démontre ou non l'exclusivité de la vertu et sa suffisance pour le bonheur. La réponse ne peut être négative maintenant. C'est seulement la vertu de la personne – la perfection de sa raison – qui lui permet de participer à la rationalité de la nature. Ce n'est pas par sa santé, mais par l'utilisation de sa raison que l'homme remplit l'ordre universel. Vu de cette perspective, la raison parfaite – la vertu – est exclusive et l'argument peut conclure que l'*homologia*, dont

---

<sup>235</sup> Cf. par exemple Cicéron, *De fin.* 3,36 sq. (SVF III, 41), Sext. Emp., *Adv. math.* 11,99 (SVF III, 38), D. L. 7,127 (SVF III, 40).

la réalisation constitue le *telos* humain en tant que vie menée en accord (μοιολογουμνως) avec la nature, est le seul bien auquel tout se rapporte<sup>236</sup>.

Pour le reste de l'éthique stoïcienne, sa structure de base peut être ébauchée de la façon suivante. Par rapport au bien suprême, toutes les autres choses se montrent indifférentes<sup>237</sup>. Elles ne disparaissent pas de la vie néanmoins et continuent de jouer leurs rôles dans nos besoins quotidiens se distinguant par leurs valeurs relatives en tant que préférables et rejetables<sup>238</sup>. Sur ce niveau des choses indifférentes et en même temps différenciées l'homme exerce ses actions qui, dans la mesure où elles remplissent ce qui « comporte une justification raisonnable », sont des actions appropriées (*kathèkonta*)<sup>239</sup>.

Du point de vue du développement humain présenté par Cicéron, on peut dire qu'il s'agit d'un changement dans la structure de l'action qui arrive avec l'émergence du bien. Tandis que dans la première phase de sa vie, l'homme s'oriente entièrement d'après les valeurs qui surgissent par rapport à sa constitution et à sa survie, la compréhension de ce qu'est le bien lui fait comprendre que ces valeurs ne sont que relatives et hors de comparaison

---

<sup>236</sup> Cette reconstruction correspond, dans l'identification de la nature divine comme « la prémisse générale », aux analyses de M. Pohlenz (1959, p. 117) et M. Frede (1999, p. 83). Mais elle ne diffère pas non plus de l'interprétation de G. Striker (1991, p. 8-13) malgré son refus de l'argumentation de Pohlenz (p. 8). Sa critique est fondée sur une mésinterprétation de son argument. Si M. Pohlenz suggère que la raison de l'homme fait partie de la raison universelle (et c'est pourquoi l'admiration de la première implique l'admiration de la deuxième), il n'est pas loin de la conclusion de G. Striker selon laquelle l'homme comprend que l'ordre de son comportement est le résultat de la gestion rationnelle de la nature et que ce qui est bon pour l'ensemble est bon pour ses parties (p. 12).

<sup>237</sup> D. L. 7,104-105 ; SVF III, 117-123.

<sup>238</sup> D. L. 7,106-107 ; SVF III, 127-139.

<sup>239</sup> D. L. 7,107-110 ; 107 : παραθνω ελογνω σχει πολοιτισμνω. SVF III, 491-499.

avec la valeur suprême du bien qui est la seule chose désirable pour elle-même. Les premières choses d’après la nature – *principia naturae* de Cicéron – continuent de constituer le but des actions appropriées, mais elles sont subordonnées au bien qui est détaché de ces choses. Cependant, si le bien est détaché des choses indifférentes, il n’est pas détaché entièrement des actions appropriées, car il est né, d’une certaine façon, dans ces actions, étant défini comme *l’action appropriée exercée avec perfection*<sup>240</sup>, ou *l’action appropriée* « contenant tous les nombres »<sup>241</sup>. De toute façon, en exerçant les actions appropriées en tant que telles, on fait seulement une *sélection* (κλογ) parmi les choses indifférentes, tandis que le bien est l’objet du *choix* (αρεσις)<sup>242</sup>.

L’idée générale étant ainsi esquissée, on peut désormais aborder les problèmes qui en ressortent. La structure interne de l’action, comme les stoïciens la conçoivent, malgré son apparence simple, nous amènera vite se poser la question de sa cohérence.

## 2. Le bien et les indifférents

Le problème majeur de l’éthique stoïcienne a troublé les anciens et il divise encore les interprètes modernes d’une manière semblable au paradoxe de l’assentiment déterminé. Il s’agit du rapport entre le bien et les indifférents.

<sup>240</sup> Cicéron, *De fin.* 3,24 ; 3,59 : *recte factum appellemus, id autem est perfectum officium.*

<sup>241</sup> Stobée, *Eclog.* 2,93,14 (SVF III, 500) : *κατάρθωμα δ’ εἶναι λήγουσι καθῆκον πόντας πόνχον τοῦς ῥιθμοῦς, ἢ ... τῶλειον καθῆκον.*

<sup>242</sup> La différence entre κλογ et αρεσις, auquel correspond la dichotomie ληπτῶν / ἀρετῶν, se montre dans plusieurs fragments: cf. Stobée, *Eclog.* 2,75,1-6 (SVF III, 131) ; Alexandre d’Aphrod., *De anima libri mant.* 164,7 (SVF III, 193) ; Plutarque, *De rep. stoic.* 1042D-E.

Son aspect paradoxal se cache dans le fait que, d'un côté, le bien devrait être exclusif, en permettant, de l'autre côté, l'existence des autres valeurs. La relation ne serait pas difficile à saisir, si l'un de ces côtés pouvait être abandonné.

La solution serait alors de pouvoir envisager leur rapport comme une simple hiérarchie où la valeur du bien se distingue des autres valeurs par sa quantité. Le bien aurait plus de valeur que les choses préférables. Mais l'exclusivité du bien nous empêche d'utiliser une seule mesure pour le comparer avec d'autres valeurs et pour les organiser toutes selon un ordre hiérarchique. La différence entre elles est celle de qualité. Elles sont placées chacune sur un niveau différent.

De la même façon le problème de la relation disparaîtrait, si l'on pouvait dire que la valeur du bien, une fois établie, supprime complètement celle des autres choses. Mais la théorie stoïcienne nous oblige à accepter la différenciation des indifférents. Ce point est clair aussi grâce à une controverse liée au nom d'Ariston de Chios et soulignée depuis l'antiquité pour sa capacité de clarifier la position orthodoxe. L'hérésie de l'élève de Zénon consista dans son refus d'accorder une valeur aux choses indifférentes. Que cela fût motivé par le refus de dévaluer le bien suprême ou par la conviction que les choses indifférentes peuvent être préférables seulement dans des circonstances particulières mais jamais générales, comme l'indique Sextus Empiricus, les défenseurs de l'orthodoxie ont répondu que sans les valeurs relatives établies parmi les indifférents, la vie ne serait pas possible<sup>243</sup>. Et non seulement la vie, mais la vertu même n'existerait pas, car ce n'est par rapport aux choses de la nature et dans leur sélection que la vertu peut surgir<sup>244</sup>.

Cette réponse rend tout le paradoxe encore plus paradoxal. Le bien-vertu est d'un côté séparé des valeurs des indifférents, alors que de l'autre

---

<sup>243</sup> D. L. 7,160 ; Sextus Empiricus, *Adv. math.* 11,64-7 ; Cicéron, *De fin.* 3,50.

<sup>244</sup> Cicéron, *De fin.* 3,50 ; 3,12.

côté, non seulement il permet leur existence, mais il les exige. Sans la structure qu'elles créent, le bien ne pourrait apparemment pas exister. Par conséquent, la question qui se pose n'est pas uniquement celle de savoir comment penser la valeur des choses préférables en tant que valeur tout en la séparant du bien. La question est en réalité aussi celle de savoir comment penser le bien indépendant – à savoir exclusif – et à la fois dépendant. Il est vrai que sa dépendance n'est pas envers la même chose que son indépendance. La santé, par exemple, est une chose dont le bien-vertu est séparé, tandis qu'il est lié, d'une certaine manière, aux choix pour lesquels la santé est seulement l'objectif. Néanmoins, même cette relation met l'exclusivité du bien en question, car il se montre lié à quelque chose qui s'oriente d'après des valeurs qui ne le constituent pas.

Ce dernier aiguisement montre enfin un aspect important du paradoxe. Il ne s'agit pas seulement de l'architecture ontologique des valeurs, mais aussi et surtout de la structure de l'action et de ses motivations. Le concept du bien implique qu'il constitue le but de toute action. Le bien est le *telos* défini en tant que ce pour quoi toutes les autres choses sont faites<sup>245</sup>. Si on met de côté ici la question compliquée de savoir comment la vertu et le bien se manifestent dans l'action des non-vertueux, on peut se demander de façon générale qu'est ce que l'on vise quand on agit. Qu'est-ce qui nous motive pour nous lancer dans une action particulière ? La valeur du bien ou la valeur des choses préférables ? Il semble que dans la mesure où l'on poursuit des choses préférables, on ne peut pas poursuivre le bien qui en est séparé, et *vice versa*.

La réponse au dilemme qui se dégage de l'ensemble des sources consiste à montrer que le rapport entre le bien et les préférables est celui d'une *superposition*. Le bien – le *telos*, le point de référence de toutes nos actions est poursuivi *dans*, ou *à travers*, les valeurs des choses préférables. Comme nous l'avons déjà dit d'ailleurs, la vertu n'est qu'une action

---

<sup>245</sup> Stobée, *Eclog.* 2,46,5-10 (SVF III, 2).

appropriée accomplie de façon parfaite<sup>246</sup>. Pour illustrer ce type de relation les stoïciens utilisaient l'image du tir à l'arc. Cicéron la présente juste après le passage où il explique comment la notion de bien entre dans la vie humaine. Il veut éliminer une possible mécompréhension : le bien et les choses naturelles ne se rangent pas l'un à côté de l'autre comme deux biens ultimes. Le bien est par rapport aux choses naturelles, c'est-à-dire les indifférents préférables, comme l'acte de viser une cible avec une flèche par rapport au fait de l'atteindre. Faire tout pour viser droit correspond au vrai bien dans la vie réelle, obtenir ce que l'on vise n'est qu'un préférable<sup>247</sup>. Cet exemple simple semble à la fois expliquer la dépendance du bien et sa séparation: le bien présuppose l'existence d'une cible et même l'attraction vers celle-ci, lui-même se réduit néanmoins en notre capacité de viser<sup>248</sup>.

Mettons pour l'instant de côté la question de savoir si l'on peut comprendre ce qu'est le bien seulement à partir de cet exemple. Car il nous faut aborder un autre problème plus urgent. En effet, déjà les critiques anciens n'avaient apparemment pas été satisfaits de cette explication du rapport entre deux types de valeurs qui articulent, ou qui devraient articuler, notre action. Si l'on regarde Plutarque, qui répète en partie les arguments lancés préalablement par Carnéade ou Antiochus<sup>249</sup>, on voit qu'il n'accepte pas la stratégie stoïcienne. On peut diviser son argumentation en plusieurs parties. (1) Son souci général est que s'il existe un *telos* de la vie humaine à côté des choses naturelles qui sont à obtenir par nos actions, nous souffririons d'une division insaisissable de notre motivation<sup>250</sup>. (2) Si l'on

---

<sup>246</sup> Cf. n. 240.

<sup>247</sup> Cicéron, *De fin.* 3,22 (SVF III, 18) ; Plutarque, *De comm. not.* 1071a.

<sup>248</sup> Les interprètes modernes élaborent en ce point l'exemple d'un jeu, en s'appuyant aussi sur des exemples d'Épictète (*Diss.* 2,5,1-23). Cf. G. Striker (1991, p. 31), R. Barney (2003, p. 316-317) et T. Brennan (2005, p. 146-151).

<sup>249</sup> Cicéron, *De fin.* 4,78 ; 5,19-20.

<sup>250</sup> Plutarque, *De comm. not.* 1070F-1071B. Plus précisément il constate une aporie : c'est contre *la notion commune* (c'est-à-dire contre toute compréhension)

essaie de s'accommoder à l'idée stoïcienne en imaginant l'action structurée de telle façon que la possession des choses naturelles ne soit pas le but de notre effort pour les obtenir, on arriverait à quelque chose absurde : on tournerait en effet les choses à l'envers en supposant que le résultat soit pour l'effort. La santé, par exemple, aurait sa raison d'être dans l'activité qui traite des médicaments et la bonne digestion dans une promenade bien choisie<sup>251</sup>. (3) Quelle est alors la solution si l'on ne peut accepter cela ? Voilà la conclusion de Plutarque : si notre effort se dirige bien vers la vertu qui réside seulement dans la visée ou la manière d'exécuter l'action, il est nécessaire que nous voulions *aussi* des choses qui sont les objets de cette exécution. On ne peut imaginer un archer qui fasse tout ce qu'il peut en visant et qui atteigne ainsi sa perfection *dans la visée* sans vouloir vraiment atteindre la cible qu'il vise. S'il vise d'une manière parfaite et rationnelle, c'est parce qu'il *veut* atteindre la cible. Cela implique à son tour que les choses naturelles que l'on vise en agissant sont les biens qui contribuent au but ultime ainsi qu'au bonheur, dans la mesure, bien entendu, où leur choix est vraiment *eulogistos*<sup>252</sup>.

La critique de Plutarque, comme la critique de ses prédécesseurs, signifie tout simplement qu'ils ont rejeté l'idée stoïcienne de superposition des valeurs. Ils disent en effet que les stoïciens ne sauvent rien par leurs

---

qu'il y aurait deux fins ultimes de l'action ou une fin ultime qui ne serait pas vers quoi se porte chaque l'action (1071A).

<sup>251</sup> *De comm. not.* 1071B-1071E.

<sup>252</sup> *De comm. not.* 1071E : 'τὸ γὰρ ἐφ' ἑαυτῷ Διὰ τὸ εὐλογιστῶς καὶ τὸ φρονίμως πράσσει. πᾶν μὲν οὖν, φέρομεν, ἕν ἢς πρὸς τέλος ἢ τὸν τελεῖν ἢν δίκαια καὶ τὴν κτίσιν· ἐν δὲ μὲν, τὸ εὐλογιστὸν ἀτρεῖς φαίρεται, πάντα ποιήσεως ἕνεκα τὸ τυχεῖν, οὐ τυχεῖν οὐ σεμνῶν οὐδὲ μακρῶν ἔστι.

explications, car on a seulement une raison qui choisit la vertu *et* les autres choses et qui ne peut exercer qu'un seul type d'effort pour les obtenir<sup>253</sup>.

La critique est intéressante aussi parce qu'elle ne consiste pas dans un simple refus, mais parce qu'elle révèle assez clairement une alternative à la théorie stoïcienne. Antiochus, Plutarque et les autres qui n'acceptent pas la superposition des valeurs proposée, acceptent néanmoins la prémisse que le bien-vertu consiste dans la *façon* de faire les choses : la vertu est la visée rationnelle et parfaite. Par cela ils acceptent en fait que la vertu en tant que rationalité est le but et le moyen en même temps – le but pour lui-même et le moyen pour obtenir d'autres choses. Si ensuite ils n'acceptent pas le modèle stoïcien, c'est pour dire qu'une structure de l'action où la rationalité est le but et le moyen en même temps, est concevable seulement d'après un modèle péripatéticien. C'est le modèle où les choses que la raison s'efforce d'obtenir contribuent au bonheur et où elles aussi constituent des biens, quoique non égaux à la vertu elle-même<sup>254</sup>.

---

<sup>253</sup> Cf. la critique lancée par Cicéron dans *De fin.* (4,46 ; 4,78) qui représente au moins en partie la position d'Antiochus ; cf. aussi la position de Carnéade (Cicéron, *De fin.* 5,19-20 ; 2,42) qui apparemment a affirmé contre les stoïciens que le *telos* de la vie consiste dans l'acquisition des choses naturelles. T. Brennan (2005, p. 141-146) dans son interprétation de la critique de la position stoïcienne distingue plusieurs arguments différents, mais sa gradation a plutôt une fonction didactique, parce que dans les sources il s'agit toujours à la base d'un même argument. De toute façon l'argument qu'il voit dans la dernière remarque de Plutarque (paraphrasée plus haut) et qu'il considère le plus fort, est toujours fondé sur le refus principal de séparer les valeurs et les motivations du bien et des autres choses, si l'on veut vraiment prendre les deux pour des valeurs et motivations. La même chose vise la critique d'Antiochus, et l'on peut penser que celle de Carnéade aussi.

<sup>254</sup> Cf. Cicéron, *De fin.* 3,41.

Ce modèle du bien et de l'action est le fond sur lequel s'appuie la critique présentée dans le IV<sup>e</sup> livre du *De finibus*<sup>255</sup> et on peut le reconnaître aussi derrière le dernier verdict de Plutarque. Chez Cicéron on voit quelles étaient au premier siècle avant notre ère les idées compliquées concernant l'origine de ce modèle : les penseurs, qui l'ont adopté, l'ont lié à la première Académie et ils ont ajouté parfois l'accusation que les stoïciens ont commis un vol intellectuel sous couvert d'un changement de vocabulaire<sup>256</sup>. On peut laisser de côté la question dans quelle mesure les différents aspects de cette histoire peuvent correspondre à la réalité. La réponse n'est d'ailleurs pas importante pour notre but ici. En revanche, il est plus intéressant de se déplacer vers la théorie qui devrait être à l'origine de ce modèle nommé péripatéticien dans le premier siècle, à savoir vers la théorie d'Aristote. Déjà une ébauche de la comparaison entre les stoïciens et le premier maître du Portique apportent des résultats importants. Elle nous permettra surtout de dévoiler la dynamique de la pensée stoïcienne en mettant en lumière non seulement leur concept problématique de l'action, mais aussi la façon dont celui-ci est souvent interprété.

Une chose est claire : de même que la théorie nommée péripatéticienne dans le premier siècle, Aristote ne restreint pas non plus le terme « bien » à la seule vertu. Il parle des biens, distincts de la vertu, qui doivent être présents pour que le bonheur soit atteint : les biens extérieurs, comme l'amitié ou la force, et les biens–produits de la fortune, comme la

---

<sup>255</sup> Cf. Cicéron, *De fin.* 4,25-26 ; 4,31 pour la théorie, et 4,2 ; 4,72 pour sa provenance aristotélicienne.

<sup>256</sup> Cf. Cicéron, *De fin.* 4,3 ; 4,5 ; 4,20-21 ; 4,45. Cette dernière accusation crée évidemment une tension : les stoïciens peuvent difficilement se tromper dans ce qu'ils pensent et en même temps être accusés qu'ils pensent la même chose que les autres en utilisant des termes différents. Il faut comprendre alors la critique anti-stoïcienne ainsi : en admettant *la valeur* des préférables, les stoïciens gardent l'idée des péripatéticiens sous des termes différents ; en affirmant que cette valeur est *séparée* de la valeur du bien, ils suggèrent une idée qui est incohérente.

bonne naissance. Il soumet à une analyse assez détaillée les relations que ces biens entretiennent avec la vertu et le bonheur, mais malgré ses spécifications la conclusion est inévitable : ces biens sont les conditions de la vie bienheureuse<sup>257</sup>.

Ce qui est moins clair c'est la façon dont les biens extérieurs et fortuits conditionnent le bonheur et surtout la mesure dans laquelle ils le font. Aristote définit le bonheur en tant qu'activité en conformité avec la vertu<sup>258</sup> en essayant de limiter la dépendance du bonheur des autres biens. Il affirme que l'homme vertueux ne sera pas malheureux, parce qu'il utilisera de la meilleure façon ce qu'il aura à sa disposition et que ce seront seulement de grandes infortunes qui vont le priver de son bonheur<sup>259</sup>. Mais cette dépendance reste toujours le cas et quand Aristote doit caractériser l'homme bienheureux il dit : l'homme qui agit selon la vertu suprême en

---

<sup>257</sup> Aristote, *Eth. Nic.* 1099a31-1101b9 : Il est clair qu'Aristote essaie de limiter la dépendance du bonheur – l'activité de l'âme – des biens extérieurs, mais cette dépendance reste toujours le cas, même s'il admet que l'homme vertueux ne sera pas malheureux, parce qu'il utilisera de la meilleure façon ce qu'il aura à sa disposition (cf. 1101a1 *sq.*). A. A. Long (1968, p. 75) en essayant de minimiser la différence entre Aristote et les stoïciens, souligne la distinction qu'Aristote fait au cœur des biens extérieurs, entre les biens instrumentaux et les simples effets de la fortune (cf. 1099b1-3), pour conclure : « there is a necessary connexion between εὐδαιμονία and τὰ κτλ γὰθ since the latter are materials or instruments for the exercise of ἡρετ; but there is no necessary connexion between εὐδαιμονία and the gifts of fortune... ». Mais la division n'est pas si nette comme il le voudrait si l'on voit, par exemple, les expressions où l'aspect de la nécessité est accordé aux autres biens que les biens instrumentaux (cf. 1099b27 : τὸν δὲ λοιπὸν γὰθὸν τὸ μὲν πρῶτον ναγκαῖον, τὸ δὲ συνεργῆ καὶ χρῆσιμα πρὸς τὸν ἡρετικόν). De toute façon l'instrumentalité des biens extérieurs, intéressante pour la comparaison avec le concept stoïcien, a un autre sens chez ces derniers, comme on devrait le voir tout de suite.

<sup>258</sup> Aristote, *Eth. Nic.* 1098a16 *sq.*

<sup>259</sup> Aristote, *Eth. Nic.* 1011a1-15.

étant muni *suffisamment* de biens extérieurs<sup>260</sup>. Un rôle important dans ses analyses du rapport entre le bonheur – l’activité selon la vertu – et les biens extérieurs est joué aussi par la considération de la temporalité. Aristote ajoute à sa définition du bonheur qu’il doit durer toute la vie : un seul jour ne suffit pas pour que l’on soit bienheureux, comme une seule hirondelle ne suffit pas pour faire venir le printemps.<sup>261</sup> La vie est une quantité d’une certaine durée, qui ne s’épuise pas en un seul moment. On pourrait d’abord penser qu’il veut souligner la nécessité de maintenir cette activité selon la vertu qui devrait apparemment produire le bonheur, mais l’exemple répété de Priam montre qu’il pense aussi à la vie sans infortune<sup>262</sup>. C’est donc grâce à cette temporalité du bonheur que les biens extérieurs se dévoilent différemment – ils ne sont pas seulement les conditions ou les instruments pour l’activité selon la vertu, ils conditionnent la vie directement par leur présence ou absence en changeant son caractère bienheureux, comme ils ont changé la vie de Priam vers sa fin.

Face à cette structure de valeurs on peut se demander s’il n’y a pas une tension dans la doctrine d’Aristote. Est-ce que *le bonheur* est la même chose que *la vie bienheureuse* ? Il semble qu’au cours des analyses d’Aristote l’on voie se tracer une différence entre les deux. Si vraiment le bonheur n’est que l’activité selon la vertu, comme Aristote l’affirme, la vie bienheureuse est apparemment plus que cela, parce qu’elle dépend aussi des autres choses. La question se pose précisément de savoir si la vertu garde encore son statut, sur lequel Aristote insiste, de bien qui est désirable pour lui-même<sup>263</sup>, quand apparemment il y a un autre but suprême que l’homme vise, à savoir la vie bienheureuse dont l’activité vertueuse fait partie. La réponse n’est pas évidente. D’un point de vue, on peut accepter qu’il ne s’agit pas de deux buts différents, car la vie n’est pas une chose hors de la

---

<sup>260</sup> Aristote, *Eth. Nic.* 1101a 14-16.

<sup>261</sup> Aristote, *Eth. Nic.* 1098a16-20 ; 1100a5.

<sup>262</sup> Aristote, *Eth. Nic.* 1100a5 *sqq.*, 1101a6-8.

<sup>263</sup> Aristote, *Eth. Nic.* 1144a2.

vertu et de son exercice. On peut toujours dire que la prudence et l'action qu'elle réalise prête un contenu à ce qu'est une vie bienheureuse dans des circonstances particulières<sup>264</sup>, et que la vertu morale ainsi incarnée rend l'homme directement bienheureux<sup>265</sup>. En ce sens la vertu est un but en lui-même.<sup>266</sup>

Mais ainsi on n'arrive pas à supprimer complètement cette tension, car d'un autre point de vue la vertu qui exprime la vie bienheureuse en un certain moment et dans des circonstances particulières ne suffit pas pour garantir l'*eudaimonia* de *la vie entière*. Et c'est d'ailleurs ce caractère composé s'annonçant dans la temporalité de ce but final qui en fait le point de référence pour d'autres biens que la vertu. La tension est alors là : d'un

---

<sup>264</sup> L'autre façon d'exprimer la même idée serait de dire que l'action vertueuse est « la représentation momentanée » de ce qui est vivre bien – l'expression utilisé par J. Čapek (2007, p. 91-92).

<sup>265</sup> Aristote, *Eth. Nic.* 1144a5.

<sup>266</sup> On trouve un problème au moins analogue, si non directement lié, dans le rapport entre la prudence et la vertu morale. À première vue, on pourrait penser qu'Aristote a créé le même problème du double but de l'action. En parlant de la *phronesis* dans le VI<sup>e</sup> livre de l'*Éthique à Nicomaque* (1144a2), Aristote affirme qu'elle est le but en elle-même en tant que vertu,<sup>266</sup> sans cesser de souligner que cette vertu cherche des moyens pour réaliser le but fixé par la vertu morale (ou *sophia* ; par exemple : 1144a8 *sq.*). Ici aussi on peut dire que le fait que la prudence cherche des moyens renvoie à une structure interne propre, d'après Aristote, à chaque action vertueuse. La prudence cherche des moyens surtout dans le sens qu'elle décide comment, dans un moment particulier, réaliser la vertu morale, c'est-à-dire quelle vertu particulière il faut utiliser et comment. La prudence donne le contenu à la vertu morale, ou, en d'autres termes, elle lui donne le *moyen* de s'exprimer – le *moyen* de traduire son exigence générale en un acte concret. Ici, il n'y donc pas de contradiction. La vertu telle que la prudence est désirable en elle-même *en tant que* donatrice des moyens, car les moyens ne sont pas liés ici à la production de quelque chose externe.

côté la vertu est désirable pour elle-même, de l'autre elle fait partie d'un ensemble qui exige néanmoins plus que la seule vertu.

Ici on peut donc voir une première différence importante entre Aristote et les stoïciens. Selon ces derniers le *telos* de la vie ainsi structuré relativiserait la valeur de la vertu, mettant en doute en effet son statut de but en lui-même. Dans leur système ils suppriment alors la possibilité d'une telle tension. Non seulement ils refusent d'appeler le bien toute autre chose que la vertu, comme on l'a déjà indiqué, mais ils conçoivent aussi différemment le bonheur. L'*eudaimonia* stoïcienne n'est pas une quantité composée. S'ils parlent des biens-vertus comme de *parties* du bonheur, c'est dans un autre sens. Les biens stoïciens sont des parties du bonheur, parce qu'ils le complètent, en étant les biens *ultimes* pour la même raison (tandis qu'ils sont des biens *instrumentaux* dans la mesure où ils le produisent)<sup>267</sup>. Les vertus ne composent donc pas le bonheur, elles le remplissent, et comme aucune vertu ne peut exister sans les autres, chacune le remplit toujours complètement<sup>268</sup>.

En essayant de saisir la différence entre Aristote et les stoïciens, on peut dire que le bonheur stoïcien est une *qualité* composée, tandis que chez Aristote il se dévoile comme *quantité* composée. Il ne faudrait pas le comprendre strictement dans le sens d'une catégorie d'Aristote, mais plutôt comme une caractéristique du bonheur aristotélicien du point de vue adopté ultérieurement par les stoïciens. La vie bienheureuse en tant que bonheur ultime est composée de parties. Par rapport à ce bien, il est possible de demander s'il est complet dans un moment particulier ou s'il ne sera pas

---

<sup>267</sup> Cf. D. L. 7,97 : Ποιητικὸν δὲ καὶ τελικὸν εἶναι ἴγαθόν <τὸς ῥετὸς>. καθὼς μὲν γὰρ ποτελοῦσι τὴν εὐδαιμονίαν ποιητικὸν ἴστιν ἴγαθόν· καθὼς δὲ συμπληροῦσιν αὐτὴν, ὅστε μὲν ἴστιν ἴγαθόν, ἴστιν ἴγαθόν. Il n'est pas sans intérêt (même s'il serait exagéré d'en tirer des conclusions décisives) qu'Aristote lie plutôt le fait que les actes justes *causent* le bonheur au caractère des *parties* du bonheur (*Eth. Nic.* 1129b17).

<sup>268</sup> Cf. Stobée 2,63,6 *sq.* (SVF III, 280).

gâté demain ou dans un an par un événement inattendu. En revanche, parce que le bonheur stoïcien est une qualité, il est aussi dépourvu d'aspect temporel – malgré le fait que les stoïciens soient prêts à faire référence à *la vie* quand ils parlent de la vertu et du bonheur. Diogène Laërce indique que le *telos* consiste dans *une vie* qui est en accord avec la nature et que cette vie se manifeste comme un cours fluide (εἰποια βίον) et que la vertu constitue le bonheur car elle est l'état de l'âme qui harmonise *la vie entière*<sup>269</sup>. Pourtant, il faut lire ces indications à la lumière de l'effort stoïcien de serrer le bonheur et la vertu dans le temps absolu du moment présent. Chez Plutarque on lit : « ...ne sont nullement plus heureux ceux qui le sont pour un temps plus long, mais que leur bonheur est semblable et équivalent à celui de ceux qui en ont eu leur part pour un instant... », et le troisième livre de *De finibus* se finit : « Et point ne sera besoin, pour décider s'il aura été heureux, d'attendre un certain laps de temps, jusqu'au moment où sera achevé le dernier jour de sa vie<sup>270</sup>. »

On peut donc constater qu'il y a une tension dans le système d'Aristote que les stoïciens essaient de faire disparaître dans leur propre système. Mais qu'en est-il de la tension qui est propre à la théorie stoïcienne et qui a été le point de départ de cette comparaison ? Il est intéressant de voir qu'en ce point la situation est inverse. Le problème stoïcien d'un double but de l'action n'apparaît pas chez Aristote, ou du moins il a tendance à ne pas y apparaître. C'est grâce à sa distinction entre la *poièsis* et

---

<sup>269</sup> D. L. 7, 87-89.

<sup>270</sup> Plutarque, *De stoic. rep.* 1046c (tr. D. Babut ; SVF III, 54) ; Cicéron, *De fin.* 3,76 (tr. J. Martha). Cf. la célèbre étude de V. Goldschmidt (1953) pour l'analyse de la morale stoïcienne par rapport à leur idée de temps avec un accent sur le concept de bonheur instantané (surtout p. 200-205). Il est intéressant de la comparer avec l'analyse de M. Frede (1999, p. 85-86) qui souligne pour certaines raisons le fait que c'est la *vie* qui est le *telos*. Mais les deux interprétations ne sont pas en contradiction. M. Frede ne souligne pas la durée mais le *processus* de la vie, en rendant compréhensible les expressions de Diogène Laërce citées au-dessus.

la *praxis*. La *praxis* est définie en tant qu'activité ayant un a le but en soi. La production en revanche a sa fin dans le produit externe (qui est par définition meilleur que cette activité même<sup>271</sup>). Il est presque inévitable de prendre cette division comme le fond d'analyse de l'action. En plus, tandis qu'elle semble être descriptive d'abord, elle peut facilement jouer un rôle normatif dans notre approche: on est conduit naturellement à comprendre qu'Aristote suggère une distinction entre l'action proprement dite et la simple activité. La vraie action n'est que l'action vertueuse qui ne poursuit pas un profit de la personne agissante ni aucun autre profit. Cela est l'impression que donne le texte et cette impression est si forte que l'on en vient à douter si les seuls exemples clairs des activités qui sont censées montrer le fonctionnement de la prudence – le choix de la viande ou de l'eau légère comme aliment<sup>272</sup> – sont vraiment des exemples de l'action plutôt que de simples analogies. On peut se demander peut-être si cela est une interprétation correcte d'Aristote. Il est possible qu'une interprétation détaillée pourrait nuancer cette théorie, en considérant aussi les difficultés qui y sont liées (est-ce que l'on ne peut vraiment pas, par exemple, faire soigner notre santé ou établir une loi vertueusement ?). Il y a des interprètes qui affirment qu'il ne faut pas comprendre la *praxis* et la *poièsis* comme deux *types* d'action, car il s'agit de deux aspects qui peuvent bien se rencontrer dans une seule action<sup>273</sup>. Mais notre objectif n'est pas une interprétation d'Aristote. Pour nous il suffit de constater que ce n'est pas un point clair chez lui et que l'on *peut* comprendre sa théorie comme proposant deux modèles différents d'action, comme le confirment des autres interprètes.<sup>274</sup> Il y a même certains qui séparent les deux modèles à tel point qu'ils comprennent les actions où les deux buts sont présents en même

---

<sup>271</sup> Aristote, *Eth. Nic.* 1094a3-6.

<sup>272</sup> Aristote, *Eth. Nic.* 1141b18-22 ; 1142a23.

<sup>273</sup> Cf. surtout T. Ebert 1976, p. 12-30.

<sup>274</sup> Cf. par exemple Ackrill 1981, p. 142 ; Markus 1988, p. 87.

temps comme les cas de notre défaillance morale qui consistant en notre incapacité de distinguer la vraie action de la production<sup>275</sup>.

Pour résumer, la théorie d'Aristote suggère une lecture dans laquelle le problème d'un double but de l'action ne surgit pas, car telle action ne devrait pas exister. Il est évident que l'analyse stoïcienne de l'action est fondée au contraire sur la négation implicite de cette division. Le modèle de base de cette théorie est une action qui est à la fois une *praxis* et une *poièsis*. Ici d'ailleurs se trouve la source du problème des stoïciens, car ils veulent que l'on comprenne que la vraie *praxis* – l'activité qui a son objectif en elle-même – n'est possible que dans ou à travers la *poièsis*, à savoir dans la réalisation des cibles qui existent hors de la *praxis* elle-même. Si les stoïciens utilisaient ces notions, la distinction entre les deux serait pour eux une division interne au cœur de la structure de l'action.

En somme, on voit que chez Aristote il y a une certaine tension entre les deux buts d'une seule action vertueuse qui sont cette action même d'un côté et la vie bienheureuse de l'autre côté. Les stoïciens font disparaître cette tension grâce à leur conception du bonheur. Mais leur compréhension de l'action et de sa structure les amènent au même problème dans une forme différente – au dédoublement des buts d'une action qui est la *praxis* et la *poièsis* en même temps.

Il est maintenant important de voir comment, à la lumière de cette comparaison, réapparaît la position péripatéticienne qui a servi au premier siècle avant notre ère de base à la réfutation du stoïcisme. Il est clair que d'un côté les critiques qui ont adopté l'idée d'Aristote des différents types de biens ne s'opposaient pas au modèle stoïcien pour sa conjonction de la *praxis* et de la *poièsis*. Ils ne disent pas que les stoïciens ont confondu deux choses qui auraient dû être séparées. Il semble qu'ils adoptent le modèle de l'action à double but, en insistant seulement que les deux buts doivent être des objectifs de l'action et ainsi des biens. Qu'est ce que cela signifie par

---

<sup>275</sup> Pour l'interprétation de ce type cf. Kontos, 2005, p. 76.

rapport à la dynamique d'échange implicite entre Aristote et les stoïciens ? On voit le développement suivant : chez Aristote, grâce à la distinction dont l'application est un peu obscure, le problème des deux buts ne surgit pas ; les stoïciens en revanche le font surgir car ils acceptent dans un sens la distinction d'Aristote, en niant néanmoins que la différence entre la *praxis* et la *poièsis* signifie une *séparation* entre deux types d'action – c'est seulement une *distinction* (distinction clé cependant pour leur conception de la vertu) ; les critiques « péripatéticiens » adoptent le modèle stoïcien en supprimant la différence entre « leur » concept de *praxis* et *poièsis* – les deux visent désormais le bien en étant ainsi sur le même niveau. Or, ce dernier développement serait aux yeux des stoïciens un premier pas sur le chemin qui finit par perdre la distinction même entre la *praxis* et la *poièsis* – entre l'action accomplie pour elle-même et la production – et ainsi par la perte du concept de vraie vertu. Si l'on accepte qu'il y ait deux types de bien qui se distinguent seulement par le fait que l'un se réalise intérieurement et l'autre dans un produit externe, il n'y a pas de raison de penser que le premier est plus important que le deuxième, ce qui se manifesterait d'ailleurs dans notre pratique quotidienne.

Mais cela n'est pas le point le plus important qui devrait surgir dans cette comparaison. Grâce à la perspective qui vient d'être ouverte, on peut mieux comprendre un aspect dans l'interprétation du stoïcisme. Par leur théorie de l'action qui garde la *distinction* et nie la *séparation* entre la *praxis* et la *poièsis*, les stoïciens proposent un modèle qui est difficile à saisir. Par rapport à ce modèle problématique, on pourra observer une tendance à laisser entrer dans la théorie stoïcienne la séparation aristotélicienne. On pourra le voir chez Cicéron. Mais il n'est pas le seul à avoir cette tendance, nous l'avons souvent nous aussi, quand nous nous trouvons en face des aspects paradoxaux de la théorie stoïcienne.

### **3. Agir vertueusement**

Quelle que soit l'importance des clarifications précédentes, elles n'amènent pas encore à une vraie compréhension du concept stoïcien de vertu. Elles y contribuent plutôt de façon indirecte en laissant surgir la radicalité de la position stoïcienne. Elles montrent ainsi le vrai défi qui s'ouvre devant chaque adepte du stoïcisme ainsi que devant ses interprètes. Cela devient évident du fait que c'est ici que l'on peut finalement saisir le sens du désaccord principal de l'interprétation moderne. Cette divergence peut être saisie comme une réponse différente à la question de savoir ce qu'est la vertu et comment elle se manifeste dans l'action humaine.

On a vu que les stoïciens séparent la vertu et la valeur des choses préférables selon lesquelles s'orientent les actions appropriées. Il faut toujours imaginer cette distinction au cœur d'une seule action. Il s'ensuit que la vertu est la façon d'agir, notamment la façon *vertueuse* d'agir. On peut accepter tout cela, car exprimé ainsi il n'y a rien qui contredise notre intuition. Mais le fait que les valeurs de la vertu et des préférables soient des valeurs *d'ordre différent* radicalise leur séparation. Pour que les valeurs ne soient pas mêlées et que la vertu garde son exclusivité, elle doit consister en une façon très spécifique d'agir. Or, il y a des interprètes qui affirment que cette spécificité et radicalité consiste dans le fait que la vertu n'a aucun contenu propre et elle ne peut par conséquent déterminer ou changer le cours de l'action : ce n'est pas la vertu qui motive l'action. Les autres interprètes pensent autrement et n'acceptent pas que le système évoluant de l'intellectualisme moral de Socrate propose une notion de vertu qui n'ait apparemment pas un rôle décisif dans les décisions humaines.

Il semble qu'avec les dernières interprétations de R. Barney et T. Brennan, la position des premiers devient aujourd'hui plus forte que celle des seconds<sup>276</sup>. Il est alors inévitable de regarder la position de R. Barney et T. Brennan en détail. Les deux interprètes poursuivent la même ligne d'argumentation et ce sont seulement leurs conclusions qui se distinguent

---

<sup>276</sup> R. Barney 2003 ; T. Brennan 2003 ; *id.* 2005.

d'une certaine manière. Les deux analysent la distinction interne de l'action pour souligner que la décision, qui met en mouvement chaque action particulière, s'épuise entièrement dans le choix des indifférentes (*eklogè*)<sup>277</sup> et que l'impulsion de la vertu (*hairesis*) ne peut que renforcer ou confirmer cette première impulsion.<sup>278</sup> Ce constat initial s'appuie (1) sur certaines affirmations du troisième livre du *De finibus* qui font comprendre que l'action appropriée, c'est-à-dire *kathèkon*, reste notre objectif même après la découverte du bien<sup>279</sup> ; (2) sur les définitions du *telos* de la part des stoïciens Diogène de Babylone et Antipater de Tarse qui expliquent clairement la vie d'après la nature comme sélection des choses naturelles<sup>280</sup> ; (3) sur la réponse stoïcienne à l'hérésie d'Ariston<sup>281</sup> ; (4) et aussi sur la façon dont Cicéron présente le sujet connu du suicide du sage stoïcien qui ne se décide que par rapport au manque des indifférents – Cicéron en effet utilise

---

<sup>277</sup> C'est le sens des notions « exhaustiveness of selection », « deliberative sufficiency », ou « indifferents-only model » (Barney 2003, p. 314, 318-19 ; cf. Brennan 2003, p. 281).

<sup>278</sup> Cf. Barney 2003, p. 319. Au lieu de parler de renforcement d'une impulsion par l'autre, T. Brennan préfère le terme « ratification » (Brennan, 2005, p. 198, 202, 223).

<sup>279</sup> Cicéron, *De fin.* 3,22 ; 3,60 : « Comme ces choses moyennes... sont le point de départ des convenables, on est fondé à dire qu'elles sont l'objet auquel se ramènent toutes nos pensées... » (tr. J. Martha). Cf. Barney 2003, p. 313, Brennan 2005, p. 195.

<sup>280</sup> Stobée 2,76,9-15 : Διογενῆς δὲ· ἐλογιστέον ὅτι τὸ τὸν κατὰ φύσιν κλονεῖ καὶ πεκλονεῖ... Ἀντιπατροῦ δὲ· ζῆν κλεγομῶνους μὲν τὸ κατὰ φύσιν, πεκλεγομῶνους δὲ τὸ παρὰ φύσιν διηγεῖς'. Cf. Barney 2003, p. 305, 314.

<sup>281</sup> Cf. Barney 2003, p. 310 ; Brennan 2005, p. 196.

l'exemple du suicide pour illustrer jusqu'à quel point toutes nos pensées se portent vers les indifférents<sup>282</sup>.

Les deux interprètes partagent aussi la façon de vérifier cette interprétation en la confrontant aux autres témoignages qui semblent avoir une origine stoïcienne. R. Barney propose plusieurs modèles d'action dont chacun promet de saisir quelque chose de stoïcien (et d'expliquer ce qui est pour R. Barney l'énigme de la vertu stoïcienne qui ne ressemble pas, selon elle, à notre concept de la vertu). Elle examine ces modèles en les mettant en cause l'un après l'autre. Parmi eux, il y en a deux qui ont leur source dans la présentation du stoïcisme dans le *De officiis* de Cicéron (qui est la pierre de touche de la compréhension correcte de la pensée stoïcienne aussi pour T. Brennan). Le cœur de cette interprétation se trouve exprimé dans une seule phrase :

*Ce que les stoïciens appellent le bien suprême, de vivre d'après la nature, signifie, je crois, la chose suivante : toujours suivre la vertu, mais en ce qui concerne les autres choses, qui sont en accord avec la nature, les sélectionner, si elles ne sont pas en conflit avec la vertu.*<sup>283</sup>

R. Barney discute cette interprétation du *telos* stoïcien comme « le modèle dualiste » et « le modèle de degrés de la nature »<sup>284</sup>. Chez T. Brennan on la

---

<sup>282</sup> Cicéron, *De fin.* 3,60. Cf. Barney 2003, p. 314 ; Brennan 2005, p. 195. Enfin, R. Barney et T. Brennan citent avec l'approbation la conclusion de J. Cooper (1989, p. 534) que la vertu stoïcienne n'est qu'une simple condition formelle.

<sup>283</sup> Cicéron, *De offic.* 3,13 : *Etenim quod summum bonum a Stoicis dicitur, convenienter naturae vivere, id habet hanc, ut opinor, sententiam : Cum virtute congruere semper, cetera autem, quae secundum naturam essent, ita legere, si ea virtuti non repugnarent.* Cf. aussi *ibid.* 3,21 ; 3,23-4 ; 3,26 ; 3,28 ; 3,35.

<sup>284</sup> La discussion de R. Barney (2003, p. 330-336) est un peu compliquée car elle cite un autre texte comme source pour ce qu'elle appelle « le modèle dualiste » (Stobée, *Anth.* 2,83,14-84,1) et le texte de Cicéron seulement pour le deuxième

trouve sous le titre « *salva virtute* »<sup>285</sup>. Tous deux soulignent ce qui est effectivement assez clair dans le passage cité : l'action vertueuse et l'action appropriée sont présentées comme deux types d'action qui ont chacune leur propre motivation et qui existent l'une à côté de l'autre ; l'action appropriée est exercée seulement quand les circonstances n'exigent pas une action vertueuse.

Bien entendu, les deux interprètes refusent cette interprétation. R. Barney insiste que malgré son adoption occasionnelle par les interprètes modernes<sup>286</sup>, elle contredit le modèle supporté par la majorité des sources (présentées au début de son exposé) qui indique que *chaque* action se porte vers les valeurs des indifférents. Par contre, dans la mesure où l'on peut voir dans la présentation de Cicéron « le modèle de degrés de la nature » le problème est différent. Dans ce modèle, l'action vertueuse se distingue de l'action appropriée, mais seulement par le degré plus élevé de son accord avec la nature – les deux types d'action ont un seul référent, la nature. Ce modèle enlève, selon R. Barney, la dichotomie du modèle précédent en permettant de voir les deux types d'action comme deux façons de réaliser le *telos* qui est la vie en accord avec la nature. Cependant, selon R. Barney, cette interprétation est elle aussi impossible, car elle ne représente pas la

---

modèle. Mais les deux de ces modèles sont présents dans le passage cité ici et l'exposé de R. Barney serait plus clair si elle le reconnaissait. La confusion surgit du fait qu'elle présente le modèle de degrés de la nature comme une amélioration du modèle dualiste, tandis que les deux sont présents dans une seule source.

<sup>285</sup> Brennan 2005, p. 184-194.

<sup>286</sup> Cette perspective apparaît le plus clairement chez B. Inwood : « An adult continues to pursue those things which are preferred, but always in such a way that in case of a conflict with his pursuit of the good the impulse to the good will override his selection of the preferred thing. » (Inwood 1985, p. 210).

position stoïcienne, mais péripatéticienne comme elle a été défendue à l'époque hellénistique<sup>287</sup>.

Les deux modèles mis en doute, R. Barney tire sa conclusion en disant qu'il n'y a pas de modèle qui satisfasse les aspects théoriques que les stoïciens attribuent à l'action. Elle montre clairement en même temps comment la vertu, comprise sur la base de la superposition intrinsèque, s'applique dans ces actions – pour être une vraie vertu qui change la vie de la personne vertueuse. En revanche – et c'est son dernier mot – les modèles divers (dont les deux présentés ici), quoique qu'incompatibles avec toutes les prémisses, recèlent chacun sa part de vérité, et pour cette raison la position stoïcienne est ambiguë, mais d'une « ambiguïté constructive »<sup>288</sup>.

Il est évident que malgré la tonalité positive de cette dernière constatation, il s'agit à la base de l'admission d'une incohérence. L'interprétation de T. Brennan est une tentative de montrer qu'à partir des mêmes propositions on peut arriver à une théorie entièrement cohérente. Dans ce contexte, on peut aussi dire que son interprétation est en fait une radicalisation de celle de R. Barney – d'une façon assez semblable à son interprétation de l'assentiment qui fut une radicalisation de l'interprétation de S. Bobzien. Il n'y a pas de doute que ces aiguïsements permettent de voir les choses plus clairement.

---

<sup>287</sup> On assiste en effet ici aux conséquences de la confusion signalée ci-dessus : les deux modèles de R. Barney ne se distinguent pas vraiment dans les sources et le deuxième n'est pas l'amélioration du premier. En fait, la même raison qui sert pour mettre en doute le premier modèle devrait suffire pour mettre en doute le deuxième : si toute l'action se décide par rapport aux indifférents préférés, il n'est pas possible qu'il y ait des actions qui se décident exclusivement par rapport à la vertu, même si celle-ci était présentée comme un degré plus élevé de l'accord avec la nature. L'interprétation de T. Brennan est plus claire en ce point.

<sup>288</sup> Barney 2003, p. 338.

Comme déjà signalé, sous le nom « salva virtute », le terme emprunté chez A. Bonhöffer<sup>289</sup>, T. Brennan examine la position suggérée par le passage cité du *De officiis*<sup>290</sup>. Avec une suprême attention, il ajoute d'autres arguments pour refuser cette interprétation, (5) en se concentrant d'abord sur l'idée stoïcienne du *prokoptòn* – la personne avancée vers la vertu<sup>291</sup>. *Prokoptòn*, même en agissant en tout point comme la personne parfaite, le sage, n'est pas encore bienheureux, donc ni même vertueux, car il lui manque la *stabilité* de disposition qui caractérise la sagesse. Cela veut dire que ce n'est pas le contenu de la pensée qui distingue le vertueux du non-vertueux, car les deux peuvent avoir exactement le même. Mais si la pensée du vertueux au moment de l'action peut être la même que celle du non-vertueux (à savoir du vicieux, car il existe ici le fameux abîme entre le bien et le mal), la vertu n'ajoute rien au contenu explicite de sa pensée, insiste T. Brennan<sup>292</sup>. (6) Une chose semblable se montre dans les descriptions du sage lui-même, car sa perfection est présente dans tout ce qu'il fait, et ne dépend donc pas du contenu particulier de sa pensée et de sa motivation<sup>293</sup>. (7) En plus, les listes des actions appropriées, dont par

---

<sup>289</sup> Bonhöffer 1968, p. 195.

<sup>290</sup> Brennan 2003, p. 281 sq. ; *id.* 2005, p. 174-175 ; p. 184-198.

<sup>291</sup> Cf. SVF III, 510 (Stobée 5,906,18-907,5): `Ο δ' □π' □κρον, φησ□, προκ□πτων □παντα π□νωτος □ποδ□δωσι τ□ καθ□κοντα κα□ ο□δ□ν παραλε□πει. τ□ν δ□ το□του β□ον ο□κ ε□να□ πω φησ□ν ε□δα□μονα, □λλ' □πι□νεσθαι α□τ□ τ□ν ε□δαιμον□αν, □ταν α□ μ□σαι πρ□ξεις α□ται προσλ□βωσι τ□ β□βαιον κα□ □κτικ□ν κα□ □δ□αν π□ξιν τιν□ λ□βωσιν. Brennan 2005, p. 176-180.

<sup>292</sup> Cf. Brennan 2005, p. 178, 179.

<sup>293</sup> Fameux sont les fragments où le sage bouge son doigt, c'est-à-dire fait la moindre chose imaginable, vertueusement: SVF III, 211 (Plutarque, *De stoic. rep.* 1038F), SVF III, 627 (Plutarque, *De comm. not.* 1068F) ; SVF III, 730 (Clément d'Alexandrie., *Paedagogus* 2,10,90,2). Cf. aussi SVF III, 501 (Stobée, *Anth.*

exemple celle donnée par Diogène Laërce<sup>294</sup>, confirment cette conclusion. La seule action dans la catégorie « appropriée toujours » est de vivre d’après la vertu<sup>295</sup>, c’est-à-dire remplir le *telos* de la vie humaine – ce qui revient au même que de dire que la vertu peut (et devrait) accompagner chaque action appropriée, quel que soit son contenu particulier. (8) Finalement, aucun contenu concret de l’action vertueuse n’est garanti par des références à la loi universelle dont la vertu est apparemment la manifestation. Cette loi n’est que Zeus, la raison droite de l’univers régissant *tous* les événements qui arrivent dans ce monde<sup>296</sup>. La capacité d’interdire de cette loi ne veut pas dire que ses interdictions visent certaines actions particulières (dont la spécification d’ailleurs manquerait dans les sources), mais plutôt en général l’action qui serait en désaccord avec la nature – l’action vicieuse.

Une fois établi que la motivation constituée exclusivement par la vertu n’existe pas, surgit de nouveau la question posée déjà par R. Barney: comment expliquer le comportement que l’on appellerait vertueux et que les stoïciens évidemment admettraient, comme par exemple le sacrifice de soi pour la patrie ou les amis<sup>297</sup> ? Et comment expliquer le désir du sage pour la vertu, accompagné par le détachement des indifférents ainsi que toutes ces remarques chez Cicéron (dont certaines provenant probablement de Chrysippe) qui affirment que l’homme peut s’engager dans les compétitions

---

2,96,18 où le sage marche vertueusement) et en général SVF III, 557, 3.560 (Stobée, *Anth.* 2,65,12 ; 2,66,14). Brennan 2005, p. 187-198.

<sup>294</sup> D. L. 7,108-110.

<sup>295</sup> D. L. 7,109 : la phrase καὶ ἕκαστος καθ᾽ ἑαυτὸν κατὰ ἑαυτὸν ζῆν dans certains manuscrits importants.

<sup>296</sup> SVF III, 4 (D. L. 7,88) : διὰ περὶ τὸν λόγον γίνεται τὸ ἀκόλοϋθως τὸ φῶσει ζῆν, ἕκαστος κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ἄλλων, οὐδὲν ἐνεργούντας ἢ παγορεύειν ἐϋθελὲς νόμος ἢ κοινός... ; cf. SVF III, 315 (Cicéron, *De legibus* 1,6,18).

<sup>297</sup> D. L. 7,130.

de la vie avec effort, pourvu qu'il n'aille pas commettre l'*injustice*<sup>298</sup> ? Tout le poids de l'interprétation de T. Brennan se trouve dans la réponse à ces questions<sup>299</sup>. Sa solution est de dire que la structure de la sélection est plus riche que l'on n'a pensé. La simple sélection se réalise sur plusieurs niveaux dont le première est le profit de la personne elle-même, le suivant la considération pour l'autre (et surtout pour sa propriété) et le dernier la considération pour toute la communauté et son profit. Cicéron n'a pas complètement abandonné les sources en parlant de la vertu qui entre sur le niveau des indifférents, seulement il faut comprendre que cette vertu et la justice sont des choses différentes que la vertu proprement dite : elles sont une combinaison ou un arrangement particulier des indifférents<sup>300</sup>. À la suite d'un calcul de valeurs impliquées dans une action particulière, on comprend que l'on peut poursuivre notre profit parce que ni une autre personne ni la communauté entière ne seront lésées, ou, dans un autre cas, que notre sacrifice sera profitable pour l'autre personne ou pour la communauté. Ce modèle de l'action (appelé « No Shoving » par T. Brennan) lui permet d'inclure aussi l'idée de différents degrés d'accord avec la nature, mentionnés par Cicéron dans sa formule : le degré le plus élevé d'accord avec la nature est identique maintenant à « la vertu » en tant qu'arrangement des indifférents, et non pas à la vertu proprement dite, ce qui dissipe l'apparence péripatéticienne de ce modèle, pour laquelle R. Barney ne

---

<sup>298</sup> Cicéron, *De offic.* 1,25 ; 3,42 : *Scite Chrysippus, ut multa, « qui stadium, inquit, currit, eniti et contendere debet quam maxime possit, ut vincat, supplantare eum, quicum certet, aut manu depellere nullo modo debet; sic in vita sibi quemque petere, quod pertineat ad usum, non iniquum est, alteri deripere ius non est. » ; De fin.* 3,70. Cf. Brennan 2005, p. 201-205.

<sup>299</sup> Brennan 2005, p. 206-226.

<sup>300</sup> Brennan 2005, p. 210, 225. Dans son interprétation précédente T. Brennan suggère qu'il s'agit d'une erreur de la part de Cicéron (Brennan 2003, p. 281, n. 52), maintenant il pense que sa seule faute consiste dans les choix des termes, car il a dû éviter le mot *vertu* (Brennan 2005, p. 210-211).

pouvait pas l'accepter<sup>301</sup>. Pour garantir la cohérence de cette interprétation, il ne reste qu'à répondre à une seule question, à savoir ce qu'est la vraie vertu stoïcienne. T. Brennan souligne que ce n'est que la *stabilité* – la stabilité de l'âme ou de la connaissance, ce qui veut dire qu'il ne s'agit pas de la connaissance de quelque chose en particulier, mais de *la certitude* de la connaissance qui s'applique entièrement dans les décisions par rapport aux indifférents et qui n'est propre qu'au sage<sup>302</sup>. C'est de cette manière que T. Brennan peut donner un certain rôle à la vertu – défini comme la connaissance – sans lui attribuer un contenu particulier.

L'interprétation qui vient d'être présentée est probablement la tentative la plus systématique de comprendre la vertu stoïcienne sous la prémisse qu'elle ne constitue qu'une *façon* d'agir. En pensant aux analyses du premier chapitre de cette partie, on peut aussi dire qu'il s'agit d'une tentative montrant les conséquences nécessaires d'une position qui voit la vertu comme rationalité pure détachée de toutes les autres choses, ce qui en fait la garantie de la possibilité du bonheur dans ce monde<sup>303</sup>. On voit plus clairement maintenant quel est le caractère du détachement de la vertu : elle peut être détachée seulement sous la condition qu'elle est en même temps attachée à un type d'impulsion qui n'est pas elle-même – à savoir à la sélection des indifférents. Autrement dit, c'est un détachement *interne*. Si l'on se rend compte de cela, on va s'abstenir de décrire la vertu comme quelque chose qui peut et doit l'emporter sur un autre type de motivation ou

---

<sup>301</sup> Cicéron, *De offic.* 3,13 : *Cum virtute congruere semper, cetera autem, quae secundum naturam essent, ita legere, si ea virtuti non repugnarent.* Brennan 2005, p. 218-220.

<sup>302</sup> Brennan 2005, p. 177-179, 210, 223. Cf. SVF III, 510 (Stobée 5,906,18-907,5) cité ci-dessus, pour le soutien le plus évident dans les sources. Mais l'affirmation correspond aussi de façon générale à la notion stoïcienne de science qui est la stabilité de l'assentiment par rapport aux représentations *kataleptiques* (cf. T. Brennan 2005, p. 69-71).

<sup>303</sup> Cf. Barney 2003, p. 337.

qui va la remplacer le cas échéant. Pour les stoïciens il n'y a pas d'action particulière qui ne puisse être vertueuse, ainsi qu'il n'y a pas d'acte vertueux qui ne concerne pas les indifférents. L'action est la *praxis* et la *poièsis* en même temps. La phrase de Cicéron citée ci-dessus, manifeste d'ailleurs ce que l'on a annoncé à la fin du chapitre précédent : face au concept stoïcien de l'action, problématique et paradoxal comme il est, Cicéron applique la séparation d'Aristote qui offre un modèle directement saisissable où l'action vertueuse (la *praxis*) apparaît comme différente de celle concernant les indifférents (la *poièsis*).

Grâce à l'analyse précédente, on est aussi censé voir la radicalité de l'affirmation que la vertu est la *façon* d'agir. Le problème avec cette définition est effectivement qu'elle nous permet de voir l'action vertueuse comme l'un des différents types d'actions. Par exemple, dans une certaine situation particulière on peut se dire : soit l'on poursuit notre profit en mentant, soit l'on agit de *façon* vertueuse en disant la vérité. Notre langage nous permet de parler ainsi, mais la vertu stoïcienne n'est pas une *façon* dans ce sens. Vu tous les arguments précédents, elle se montre plutôt comme une façon d'être qui peut imprégner chaque action sans la déterminer<sup>304</sup>.

Le sommet de l'exposé sur la vertu superposée et détachée une fois atteint, on doit s'interroger si on a vraiment saisi la notion stoïcienne de vertu dans son intégralité. Peut-on être sûr que cette analyse a réduit en

---

<sup>304</sup> B. Inwood (1985) semble être le meilleur exemple d'un interprète moderne qui combine la détermination de la vertu comme la *façon* d'agir et la compréhension qui permet que la vertu soit une motivation en donnant un contenu à l'action (même si ce n'est pas un *type* particulier d'action). Cf. p. 211 : « The difference between virtue and vice is ultimately not a matter of what one does but of how one does it. » et sur le même page : « ... *in cases of conflict* one must let morality be the overriding determinant in action. » Evidemment « la façon d'agir » dont parle B. Inwood est différente que « la façon d'agir » qui exige l'interprétation de T. Brennan.

silence tous ceux qui disent que la vertu consiste dans l'agir avec compréhension<sup>305</sup> ou dans l'agir pour un bon motif<sup>306</sup> ? Il y a plusieurs raisons de penser qu'affirmer la vertu privée de contenu particulier et par conséquent sans la capacité de motiver, ne représente – encore une fois – qu'un seul point de vue.

(1) Pour commencer, il est vraiment difficile de comprendre comment la vertu peut être la perfection sans être liée d'une manière déterminante à ce en quoi elle est la perfection, c'est-à-dire au contenu de l'âme. D'ailleurs, l'exemple cité par les deux interprètes précédents comme la preuve de l'ubiquité des indifférents et de la sélection, celui de la réponse à l'hérétique Ariston<sup>307</sup>, est parlant à double sens. D'un côté il confirme que la sélection est présente dans chaque action, mais de l'autre, c'est la sagesse (la vertu alors) qui s'exerce par rapport aux indifférents, car l'argument dit que sans valeurs au niveau des indifférents, la sagesse n'aurait rien à faire<sup>308</sup>. Ce qui suggère fortement que c'est elle qui décide du contenu de l'action. Une chose semblable surgit de l'exemple du suicide du sage, évoqué pour la même raison : le sage se suiciderait par manque de préférables, comme le souligne Cicéron qui veut signaler que ce n'est pas sa vertu qui fait la différence<sup>309</sup>. Pourtant, c'est la sagesse qui, à l'occasion, instruit le sage qu'il se suicide<sup>310</sup>.

On pourrait peut-être insister sur le fait que ces indications sont émises depuis le point de vue d'une sélection exercée en état de sagesse,

---

<sup>305</sup> Cf. par exemple D. Sedley, *Kathekonta* 1999, p. 132 (« real understanding »).

<sup>306</sup> Frede 1999, p. 79 : « But a right or virtuous action requires in addition that one does this with the right motivation, for the right reason... ».

<sup>307</sup> Cicéron, *De fin.* 3,50 ; 3,12. Cf. Brennan 2005, p. 142, 214 ; Barney 2003, p. 311.

<sup>308</sup> Cicéron, *De fin.* 3,50 : *neque ullum sapientiae munus aut opus inveniretur.*

<sup>309</sup> Cicéron, *De fin.* 3,61. Cf. Brennan 2003, p. 282.

<sup>310</sup> Cicéron, *De fin.* 3,61 : *Itaque a sapientia praecipitur se ipsam si usus sit sapiens ut relinquat.*

c'est-à-dire d'une sélection déjà perfectionnée et infaillible du sage – dans son cas on peut dire que c'est la vertu qui choisit les indifférents. Mais par cette réponse on demande déjà en effet de reculer d'un premier pas du modèle proposé par T. Brennan. La notion de vertu est évidemment trop complexe pour que l'on puisse la décrire comme une simple *stabilité* de la connaissance. La vertu a un contenu – c'est elle qui dans l'action particulière de la personne vertueuse décide quelle valeur ont les indifférents impliqués. Et c'est pour cette raison que les stoïciens l'appellent science<sup>311</sup>. Mais si c'est une science, il est inévitable de la comprendre *aussi* comme la science de quelque chose. Personne n'arrive à détacher la science d'un objet dont elle est la science, ni les stoïciens, ni les interprètes modernes. Il suffit de voir comme est délicate l'interprétation qui indique que la vertu n'est que la stabilité de la connaissance. On peut dire effectivement que la stabilité de la connaissance signifie que dans n'importe quelle situation le sage donne son assentiment seulement à la représentation *kataleptique*, tandis qu'il existe au moins une situation où la personne non-sage va approuver une fausse représentation. Pour cette raison l'assentiment de cette dernière est faible même lorsqu'elle approuve l'impression *kataleptique* exactement comme le fait le sage<sup>312</sup>. Cela est vrai mais il n'en reste pas moins – comme cette explication même le manifeste – qu'une partie du système de connaissances qui toutes ensemble établissent la stabilité de la science. C'est justement cette partie manquante qui lui permet d'approuver une représentation fausse<sup>313</sup>. Autrement dit, la stabilité de la vertu ne peut pas être détachée de la capacité de reconnaître, dans toutes les circonstances, la

---

<sup>311</sup> SVF III, 280 (Stobée, Anth. 2,63,6).

<sup>312</sup> Brennan 2005, p. 177-179 (p. 178) : « The difference lies neither in their actual actions nor in their actual thoughts, but in the thoughts they would have been having, and the actions they would have been performing, in sufficiently altered circumstances. That is what the focus on fixity and firmness shows us. »

<sup>313</sup> T. Brennan admet en effet qu'il existe une situation où une défaillance potentielle devient actuelle.

vérité. Ce n'est pas alors une stabilité qui serait quelque chose d'additionnel, c'est une stabilité très concrète qui vient du fait que la personne peut tout connaître (dans le sens où elle peut connaître aussi ce qui n'est pas évident et qui ne mérite pas son assentiment). En se référant à la parabole de Zenón, on peut dire que la science n'est pas seulement le *serrement* de deux poings, ce sont *les deux poings serrés*<sup>314</sup>. Vu de cette perspective, ont raison ceux pour qui la vertu est la capacité d'agir avec une vraie compréhension ou pour un bon motif.

(2) Mais on peut toujours avoir l'impression qu'avec cette dernière constatation, rien d'essentiel ne change : on montre seulement qu'une fois que l'*hegemonikon* gagne en stabilité et devient une disposition harmonieuse<sup>315</sup>, c'est la vertu qui s'exerce dans la sélection des indifférents. Avant ce changement néanmoins, ce n'est pas la vertu ou la sagesse qui fait la sélection, car *par définition* elle ne peut pas être présente. Cependant, ce dernier constat n'est pas évident. On aborde ici un problème qui dévoile à plus haut niveau encore la complexité de la notion de vertu. Il semble que l'on soit contraint à reculer davantage du modèle précédent.

Il suffit de considérer ce qui peut se résumer comme l'aspect naturaliste de cette éthique. Comme déjà constaté à plusieurs reprises, les stoïciens ont voulu montrer que la vertu est le produit du développement naturel de l'être humain. Si l'on a alors essayé, dans l'interprétation précédente, de la comprendre comme la rationalité pure et la façon d'agir, il faut la mettre dans un contexte qui montre comment elle s'installe dans l'esprit humain. La vertu, on l'apprend. Il y a plusieurs textes qui soutiennent cette constatation dont le plus direct est probablement l'affirmation souvent citée chez Diogène Laërce que la vertu peut s'enseigner, comme cela se manifeste dans le fait que les hommes mauvais

---

<sup>314</sup> Cicéron, *Acad. pr.* 2,145 (SVF I, 66). T. Brennan (2005, p. 197) donne d'ailleurs aussi une autre définition de la vertu en disant que c'est un nom pour l'âme du sage. Ce qui n'est pas la même chose que la stabilité de la vertu.

<sup>315</sup> Cf. D. L. 7,89 : τὸν τ' ἄρετ' ἔχει δι' ἑσῆς ἐμολογουμένην.

deviennent bons<sup>316</sup>. Le texte clé est néanmoins le passage de Cicéron cité plus haut,<sup>317</sup> mais on peut le laisser encore de côté pour un instant et regarder les autres indices importants qui vont dans cette direction.

Revenons, par exemple, encore une fois à la controverse des orthodoxes avec Ariston. Les stoïciens n'ont pas accepté l'indifférence absolue des choses au-dessous de la vertu, car cela éliminerait la sagesse qui n'aurait ainsi rien à faire. Mais pourquoi la vertu a-t-elle besoin de la distinction entre les préférables et les rejetables ? Pourquoi ne se contenterait-elle pas de l'existence des indifférents parmi lesquels elle choisirait dans chaque situation particulière ? Il est évident que l'enjeu de ce conflit entre Ariston et les autres n'est pas seulement l'inséparabilité de la vertu et des indifférents<sup>318</sup>. La vertu dépend d'une certaine façon des préférables, et les préférables (avec les rejetables) ne sont que la structure interne du monde : la vertu est née de la compréhension de cette structure.

Ce même rapport apparaît dans une autre controverse, cette fois-ci plutôt moderne. Certains interprètes affirment que l'éthique stoïcienne n'est pas une éthique des règles<sup>319</sup>, tandis que d'autres sont persuadés qu'au contraire les listes des actions appropriées (et les écrits dédiés aux *kathèkonta*) sont une preuve de ce type d'éthique<sup>320</sup>. Les premiers soulignent le fait que la vertu est une science qui ne décide que dans les situations particulières qui ne sont pas à résoudre par des règles générales

---

<sup>316</sup> D. L. 7,91.

<sup>317</sup> Cf. n. 227.

<sup>318</sup> C'est le seul aspect souligné par T. Brennan (2005, p. 196, 214). Il doit alors comprendre la dépendance dans le sens où la sélection du sage crée les préférables.

<sup>319</sup> Cf. Inwood 1999, p. 125 : « In no useful sense does Stoic moral theory tell the agent what is to be done in a concrete case. »

<sup>320</sup> Sedley 1999, p. 129 : « ...virtues are exact sciences, each with its own set of theorems, and therefore [the Stoics] had no trouble in supposing that ethical norms could be followed all the way down into sets of exact rules for every situation-type. »

(car il n'y a pas de règles générales qui ne puissent être soumises à l'exception selon les circonstances)<sup>321</sup>. Même l'action appropriée est définie comme ce qui a une justification raisonnable<sup>322</sup> et elle doit être ainsi justifiée séparément à chaque occasion. D'ailleurs la remarque de Cicéron, que le bonheur consiste dans l'appréhension d'un moment juste, le confirme<sup>323</sup>.

Tout cela est peut-être vrai, mais on ne peut nier l'accent mis par les stoïciens sur la maîtrise des actions appropriées qui évidemment permettent et même nécessitent une classification générale. Par cela ils soulignent un fait important, à savoir que l'on peut observer une certaine *régularité* dans la vie humaine, qui peut effectivement être traduite par certaines *règles*. La régularité de la vie humaine est l'expression de la norme naturelle qui se manifeste aussi dans la distinction des valeurs sur le niveau des indifférents. Paradoxalement, les deux groupes d'interprètes semblent avoir raison. Mais ce qui importe pour notre argument c'est que la deuxième partie n'a pas tort : il est vrai que les stoïciens enseignent la rupture entre l'état du vertueux et celui de l'insensé, mais leur position implique aussi une certaine continuité dans la transition entre l'action appropriée et l'état vertueux<sup>324</sup>. C'est d'ailleurs en ce sens aussi qu'il faut comprendre la définition du *katorthòma* comme la perfection du *kathèkon* – c'est un *kathèkon perfectionné*.

Cette dépendance interne de la vertu en devenir (distinguée encore de la manière dont la vertu dépend de l'*hylè* des indifférents) montre une chose fondamentale : la limite entre la vertu et le vice n'est pas si nette qu'il semble. Si l'on est censé apprendre la vertu dans l'exercice des actions

---

<sup>321</sup> Cf. Brennan 2003, p. 282.

<sup>322</sup> D. L. 7,107.

<sup>323</sup> Cicéron, *De fin.* 3,61: *Sic enim censent, opportunitatis esse beate vivere, quod est convenienter naturae vivere.*

<sup>324</sup> Cf. D. Sedley (1999, p. 133) pour la même constatation : « But generally Stoic ethics emphasized the smooth continuity between the increasingly proper conduct of one making moral progress and the perfectly proper conduct of the wise. »

appropriées, on peut se demander dans quel état, par rapport à la vertu, on est en faisant ces actions. Est-ce que l'on est vertueux imparfaitement ? Il semble que logiquement cela devrait être possible, car si la vertu n'est que le *kathèkon* parfait, on pourrait dire dans un sens que le *kathèkon* imparfait est en fait la vertu imparfaite. On peut exprimer la même chose aussi dans les termes de l'exemple de base : si la vertu est la visée et notre effort pour atteindre la cible, cette visée et cet effort sont, bien entendu, présents dans chaque *kathèkon*. Mais pour ne pas contredire l'orthodoxie dont la parole explicite apparaît claire en ce point (dans le sens où la vertu est seulement un état parfait, tout court), on peut éviter le terme « vertu imparfaite ». L'idée est la suivante : même avant que la personne n'arrive dans un état vertueux, elle a l'ambition d'exécuter l'action appropriée d'une manière parfaite. Cette ambition se trouve dans le cœur de cette action et c'est aussi grâce à cette ambition que la vertu peut surgir naturellement. Pratiquement, cela veut dire que si, d'un point de vue on a raison de garder la notion de vertu en tant qu'excellence exactement délimitée, on doit accepter qu'il y ait un autre point de vue d'où l'on peut et doit parler de la vertu déjà dans le domaine qui précède cette stricte limite. C'est d'ailleurs ce que les stoïciens font eux-mêmes en disant contre Ariston, par exemple, que dans un monde sans différenciation des indifférents, la vertu-sagesse serait anéantie. Il serait absurde de conclure que les stoïciens limitent cette réponse seulement aux sages en pensant que n'ayant pas la sagesse nous ne pouvons pas encore nous occuper des préférables et rejetables. Il faut accepter que dans un sens on ait la sagesse – *dans la mesure* où l'on distingue proprement les préférables et rejetables. Le point difficile que nous sommes en train de traiter maintenant se distingue mieux dans le passage clé de Cicéron.

Plus précisément, ce point important se distingue mieux grâce à l'obscurité qui se trouve au sein du passage de Cicéron et qui a été signalée déjà ci-dessus<sup>325</sup>. La description de Cicéron est un raccourci qui montre

---

<sup>325</sup> Cf. n. 227.

comment les choses se développent si tout va comme il faut. En réalité il y a toujours un décalage entre l'acquisition de la raison et l'acquisition de la vertu – un décalage que la majorité ne va jamais surmonter. Cependant, la vertu réside dans l'ordre et la concordance de la conduite de l'homme, dans les *kathèkonta* qu'il réalise depuis ou presque depuis sa naissance. Cet ordre et cette concordance sont présents avant que la vertu n'émerge réellement. Il est alors raisonnable d'imaginer quelque chose comme l'appréhension imparfaite de ces deux aspects de l'action (dans la mesure d'ailleurs où l'action même est elle aussi encore imparfaite) qui signale que la raison se trouve sur le chemin vers la vertu. Le texte permet d'ailleurs d'expliquer ce décalage : l'homme qui s'aperçoit de l'ordre et de la concordance et qui commence à les estimer n'est pas nécessairement déjà au stade où il saisit par la compréhension et le raisonnement (*cognitione et ratione*) que c'est cet ordre qu'il faut identifier avec le bien suprême désirable pour lui-même, et que ce bien suprême est en effet l'*homologia* (qui réfère, avec toute probabilité, au *telos* de la vie comme défini par les stoïciens)<sup>326</sup>. Le passage de Cicéron et les notions qu'il présente nous permettent en effet de comprendre le sens de l'émergence *naturelle* de la vertu. Effectivement, il y a un moment distingué où la vertu s'instille dans l'esprit humain, mais cela ne veut pas dire que la matière de la vertu (l'ordre et la concordance des *kathèkonta*) soit absente avant ce moment. Surtout dans un système naturaliste qui veut montrer que la perfection ne tombe pas du ciel.

(3) En proposant cette interprétation du passage chez Cicéron on a déjà reculé d'un dernier pas de l'interprétation « formaliste » de la vertu. Si l'on a vu ci-dessus que la vertu est la science qui ne peut pas être détachée complètement du contenu (constitué par les valeurs des indifférents), on voit maintenant que c'est une science qui a en plus un contenu spécifique, à

---

<sup>326</sup> D. L. 7,87 : Ζῶντων... τῶλος ἐπε τῶ μολογουμῶνος τῶ φῶσει ζῶν ; Stobaios 2,75-76 : μολογουμῶνος ζῶν. Cf. G. Striker 1983, p. 156-157, pour une semblable lecture du passage de l'appréhension à plusieurs étapes.

savoir *l'ordre et la concordance de la conduite*. Il serait difficile de réduire cet objet de connaissance du vertueux à une simple stabilité de son esprit. En effet, cet objet est la condition de cette stabilité. Ce ne sont finalement que l'ordre et la concordance qui donnent sens à chaque conduite particulière. Vu à la lumière du passage chez Diogène Laërce, ce sens émerge sous la condition que l'ordre et la concordance de chaque conduite particulière soient aperçus comme *parties* de l'ordre général. Autrement dit, il est raisonnable de supposer que l'homme est vertueux seulement sous la condition qu'il est conscient de l'inférence signalée par Diogène : c'est parce que l'on sait que l'on est *partie* de la nature universelle que la vie selon la vertu est notre *telos*.

Quelle conclusion peut-on tirer de cette analyse de la vertu ? Est-ce que l'on peut dire qu'un des deux groupes d'interprètes, mis en opposition ici l'un à l'autre, a tort ? La chose est trop compliquée pour donner une réponse simple à cette question. Si l'on considère l'ensemble de l'évidence citée dans cet exposé, on doit constater qu'il est bien possible de soutenir les deux points de vue sur la vertu. En approchant la question de la vertu à travers le problème de l'action à double but, comme on l'a fait ici, il est difficile de résister à la conclusion que la vertu stoïcienne est seulement la façon d'agir – seulement la visée détachée des cibles choisies, comme l'indique Cicéron. Mais ce n'est pas la même image que l'on obtient si l'on attire l'attention sur le fait que l'on apprend la vertu au cours d'une évolution de l'individu. Dans cette deuxième perspective la vertu n'aura pas les traits d'une « condition formelle ».

Finalement, il faut se demander si l'on se trouve ici en face d'une aporie insoluble qui signale une incohérence du système, ou plutôt en face d'un paradoxe qui recèle un chemin vers la compréhension ? Pour répondre à cette question il reste encore à préciser où se trouve le cœur du problème.

#### 4. La vertu et la réflexion

Si l'on regarde de nouveau les interprétations de R. Barney et de T. Brennan, on voit que leur mérite principal consiste en l'élimination d'une façon de regarder la vertu. L'action vertueuse n'est pas effectivement dans le stoïcisme un type d'action particulière que l'on pourrait envisager comme une alternative à un type d'action non-vertueuse. Si précédemment on a vu que la vertu a quand même un contenu, même un contenu spécifique, cela n'était le contenu de ce type, séparant une classe d'action de l'autre. Ici on voit de nouveau la conséquence du rattachement stoïcien de la *praxis* et de la *poiësis* : n'importe quel type d'action contient en effet ce qui est désirable pour soi-même. De ce point de vue la vertu n'est que la façon d'agir ou la *position interne* par rapport aux choses que l'action réalise. En disant cela, les stoïciens veulent montrer aussi que la vertu est toujours réalisable indépendamment des résultats de l'action. L'intériorité et le détachement de la vertu en sont les conditions nécessaires. Pour ces raisons, l'interprétation qui sépare l'action vertueuse de l'action appropriée, que l'on trouve chez Cicéron et dans une forme aussi chez certains interprètes modernes, doit être rejetée. C'est une interprétation dans l'esprit de la séparation suggérée par Aristote.

Cependant, comme on l'a déjà constaté, la notion de vertu ne s'épuise pas par ces observations. C'est pourquoi d'ailleurs la conclusion de R. Barney est plus proche de la vérité, car elle constate l'aporie de l'interprétation qu'elle essaie d'expliquer en admettant l'imprécision de la théorie originelle. Elle indique aussi que cette imprécision est due à deux stratégies différentes que l'éthique stoïcienne adopte : comprendre la vertu comme rationalité pure et la voir comme le produit de la nature<sup>327</sup>. Laissons pour le moment ouverte la question de savoir si c'est exact de dire qu'il

---

<sup>327</sup> Barney 2003, p. 337-338.

s'agit de deux stratégies séparées. Il est évident que si l'on approche la vertu à partir de cette deuxième perspective, comme produit de la nature, elle se montre liée à un contenu. Elle émerge de l'expérience d'une vie fondée sur une *typologie* pratique de l'action et des valeurs naturelles selon lesquelles cette action s'oriente (et qui en font une action appropriée). S'il n'y avait pas de types d'action à distinguer, l'homme ne pourrait pas s'apercevoir de l'ordre, qui lui fait comprendre ce qu'est la vertu. Il est vrai qu'à la fin la vertu ne peut pas être limitée ainsi et elle doit être réalisable dans n'importe quel *type* d'action. Cependant, le lien avec le contenu reste là, car elle ne peut pas être présente dans n'importe quelle action *particulière*. Par exemple, il y a des circonstances dans lesquelles on peut prendre la propriété de l'autre sans commettre un vol (quand on prive, par exemple, de son arme une personne sous l'emprise de la folie), mais en agissant sans considérer ces circonstances particulières ou dans d'autres circonstances, on commet un vol. Uniquement dans le premier de ces trois cas, on peut agir vertueusement. Certaines circonstances et notre connaissance de celles-ci sont des conditions nécessaires pour réaliser la vertu, bien qu'elles ne soient pas des conditions suffisantes. Mais cela suffit pour constater que la vertu n'est pas séparable du contenu de la motivation, car le motif fait aussi partie de la vertu. C'est la conséquence nécessaire du fait que la vertu n'a aucun autre fondement que la nature. Si elle était vraiment séparable de tout contenu, on pourrait imaginer que n'importe quel acte *particulier* pourrait être vertueux, même l'acte de vol, si seulement le voleur se rendait compte que la vertu ne réside pas dans la motivation et que son acte fait partie de la course de la nature. Mais juste cela-même n'est pas possible dans le stoïcisme, car certaines actions *particulières* ne peuvent absolument pas être vertueuses, à savoir les actions qui ne sont pas conduites avec une vraie compréhension ou pour un bon motif.

C'est donc entre ces deux perspectives que se dessine notre paradoxe. Les problèmes que l'on a rencontrés – à savoir si la frontière entre la vertu et le mal est vraiment aussi tranchante ou s'il existe des règles dans

l'éthique stoïcienne – ne sont que des aspects différents de cette même tension. Le paradoxe de la vertu qui est à la fois la façon d'agir et une science qui a un contenu se reflète d'ailleurs au niveau de l'univers. D'un côté il est vrai que la raison divine n'est que la *façon* de gérer le monde, car tous les effets particuliers de cette gestion, toutes les choses qui se produisent dans le monde, doivent être des indifférents, si l'on y applique une notion issue de l'éthique.<sup>328</sup> De l'autre côté, néanmoins, on ne peut reconnaître la présence de la raison divine dans le monde que grâce à ce qui est visible, grâce à l'ordre du monde, tel qu'il est. Pas n'importe quelle organisation ou mouvement des indifférents serait raisonnable et divine<sup>329</sup>.

Avec ce paradoxe sous les yeux, il est intéressant de se rendre compte que l'interprétation qui s'attache à la vertu comprise comme produit de la nature peut se trouver en face du même problème d'une possible mécompréhension de l'action vertueuse en tant qu'action alternative. Le meilleur exemple est la fin de la reconstruction de l'éthique stoïcienne par M. Frede où celui-ci insiste que la vertu ne surgit pas comme une valeur à *côté* des autres valeurs en s'appliquant seulement dans les cas nécessaire. Il converge ainsi au même point que les interprètes partageant l'autre perspective : il n'y a pas deux types ou classes d'action, vertueuses et non-vertueuses, existant l'une à côté de l'autre. Cependant, grâce à son approche, la conclusion finale de M. Frede est différente, car pour lui cela signifie que la vertu, une fois acquise par la personne, englobe

---

<sup>328</sup> Cf. l'accent mis sur ce point par T. Brennan 2003, p. 63, n. 287 ; cf. aussi R. Salles 2005, p. 24-25, pour l'utilisation de cette affirmation comme une prémisse dans l'argument concernant le déterminisme.

<sup>329</sup> Si alors T. Brennan (2003, p. 63) souligne que les stoïciens ne disent pas que le monde est bon (quand il veut soutenir son interprétation de la vertu détachée), il oublie que le lien entre le bien et la distribution des indifférents est trahi déjà par le fait que l'on reconnaît (ou que l'on est censé reconnaître) le bien à travers la distribution des indifférents.

complètement les autres valeurs, qui deviennent ainsi « entièrement dérivatives<sup>330</sup>. »

On a ici donc deux réponses symétriques au problème : soit la vertu disparaît de l'action en tant que forme pure et elle se manifeste tout au plus comme une impulsion ratifiant la sélection, soit la vertu embrasse tout et devient la seule impulsion de l'action. Dans ces deux réponses, on peut finalement identifier clairement le vrai cœur du problème. En effet, ce sont là deux réponses à la question aporétique de Plutarque (et des autres critiques) qui s'interroge comment une action peut avoir deux buts dont seulement un est sa vraie fin. Malheureusement, au vu des évidences, on ne peut accepter une de ces solutions au détriment de l'autre. La solution stoïcienne semble plutôt de montrer que précisément ce que Plutarque et les autres trouvent impossible est en fait possible. L'homme peut réaliser deux buts en même temps dont seulement un est la vraie fin de son action. Si l'on ne veut abandonner aucune des deux perspectives présentées ci-dessus, il faut concevoir la vertu comme une science avec un contenu qui ne représente néanmoins jamais celle-ci dans son intégralité. C'est comme si la vertu n'était pas saisissable par une seule notion, mais seulement par différents regards sur un chemin d'introspection : la vertu apparaît comme (1) une science jusqu'au moment où on se demande quelle est son essence, pour trouver dès lors qu'elle n'est pas dans ce que l'on fait, car elle n'est (2) qu'une pure rationalité de notre action<sup>331</sup>. Néanmoins on ne peut pas voir

---

<sup>330</sup> M. Frede 1999, p. 91 : « I take it that the Stoic position is that the concern for things which merely have value is entirely derivative on the concern for the good. It is only because one cares for the good that one also cares for things which merely have value... There is no independent, though perhaps rather minor, concern for things like health which could be disappointed or frustrated. »

<sup>331</sup> Cf. la réponse finale de G. B. Kerferd à sa question « ce que sait le sage ? » : « More simply, the rational principle can be seen both (1) as a purely formal principle, constituting the How, the *Katorthôma*; and (2) as the formal principle expressing itself in the What, i.e., as *Kathêkonta*. The first aspect is concerned with

cela sans ajouter encore une autre dimension. La pure rationalité ou la formalité de l'action, si l'on veut, ne peut se révéler que sur l'arrière-plan de la rationalité de l'univers. La vertu en ce sens se dévoile et existe pleinement comme (3) une *partie* de l'ordre de l'univers. Sans cet arrière-plan, l'homme ne serait pas capable de voir l'ordre et la concordance dans ses propres actions.

Il reste encore à éclaircir comment une personne reconnaît la vertu. D'après ce que dit Cicéron sur l'ordre et la concordance et Diogène Laërce sur la participation de la nature de l'homme dans celle de l'univers, c'est grâce à un acte de sa raison dans lequel la personne s'aperçoit du vrai sens de son action par rapport au sens du mouvement de l'univers que la vertu émerge. En plus, ce n'est pas la simple perception de la vertu qui surgit de cet acte, mais c'est toujours aussi sa propre réalisation, car la vertu d'une personne consiste finalement en la vraie compréhension de sa propre rationalité. C'est aussi une réponse à Plutarque : l'action réalise deux buts parce que l'un de ces buts émerge seulement dans la réflexion sur l'effort pour poursuivre le premier. Il faut cesser d'imaginer que la réalisation de deux buts se déroule sur le même niveau. Cela constitue la faute de Plutarque ainsi que celle des autres.

Cette interprétation est rendue possible et confirmée par la psychologie de l'action qui permet d'expliquer la *réflexivité* qui est la base de la vertu. L'interprétation de la notion de *synkatathesis* proposée dans la deuxième partie de notre travail est en accord avec cette conclusion. La vertu est une science qui a un contenu spécifique, ce contenu n'est pas cependant une connaissance alternative à celle des indifférents et de leurs valeurs. Cette science se réalise seulement grâce à la capacité de la personne à se tourner vers soi-même dans un acte de *synkatathesis* ce qui lui permet aussi qu'elle se comprenne comme une personne agissante *rationnellement*

---

intensionality and the second with extensionality, but the virtuous activity is one, seen from two different aspects. » (Kerferd 1978, p. 135).

par rapport aux indifférents. Si l'on ose ajouter une image qui n'est pas d'origine stoïcienne pour mieux comprendre la structure interne de l'action que les stoïciens inaugurent, ce serait une ligne horizontale coupée par une ligne verticale. La première ligne représenterait le mouvement du monde qui remplit la loi de la causalité, la ligne coupante représenterait la réflexivité de la *synkatathesis*. La verticalité de cette deuxième ligne ne change rien sur l'enchaînement des causes qui constitue le mouvement du monde : elle n'est que le point d'arrêt d'où l'on peut voir l'horizontalité de la première ligne ainsi que son sens. En se référant à nos analyses précédentes, on peut aussi dire que si la *synkatathesis* n'est qu'un effet des causes qui la précèdent, on n'arrive pas à expliquer ce qu'est la vertu. Dans la mesure néanmoins où la *synkatathesis* manifeste la distance interne de l'âme (qui se montre surtout dans sa relation à *lektion* en tant qu'interprétation du monde), elle ouvre la possibilité d'un rapport réflexif à l'intérieur de l'action ce qui est déjà la base de la vertu. Autrement la personne ne pourrait pas distinguer et réaliser son vrai but dans une action qui est en train de se porter vers un autre but particulier. La *synkatathesis* qui est la condition de l'action humaine et propre à chacun, manifeste une dimension interne qui peut être approfondie jusqu'au point où elle devient vertu. Car la vertu est effectivement la *synkatathesis* qui est capable d'approuver non seulement le contexte des notions les plus immédiatement impliquées dans l'identification d'une représentation particulière, mais aussi le cadre le plus vaste de chaque action, à savoir la notion de monde dans lequel l'action est effectuée. C'est ainsi que se réalise le contenu spécifique de la vertu-science dont parle Cicéron – la perception et l'appréciation de l'ordre. Sans le modèle psychique qui ne nous permettrait pas de distinguer deux dimensions différentes à l'intérieur de l'âme, on ne pourrait expliquer l'action à deux buts.

Il y a plusieurs aspects de la doctrine stoïcienne qui confirment cette image. N'étant pas le moindre de ces aspects, la notion de réserve ( $\square\pi\epsilon\chi\alpha\square\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , *exceptio*) qui renvoie à une modification de l'impulsion de

l'homme parfait et que l'on aurait difficulté à expliquer comme partie causale du mouvement psychique<sup>332</sup>. L'absence de temporalité dans le concept de vertu stoïcienne et le caractère momentané qui est lié à la réalisation de la vertu et du bonheur, analysés par V. Goldschmidt, vont aussi dans ce même sens<sup>333</sup>. Le plus important soutien de cette interprétation se montre néanmoins dans l'approche stoïcienne du destin que je voudrais présenter à la fin. Cela nous permet en même temps de revenir au point de départ de cette interprétation.

## 5. La liberté

Il y a deux fragments bien connus qui sont traditionnellement liés à la doctrine stoïcienne du destin et qui expriment chacun plus ou moins la même idée. Il s'agit de quelques vers d'un hymne de Cléanthe et de la parabole du chien et du char. Cléanthe proclame :

*Guide-moi, Zeus, et toi Destin,  
là où vous m'aviez assigné,  
car je vais suivre sans retard ; et si je ne veux pas (suivre),  
devenant mauvais, je vais suivre quand même*<sup>334</sup>.

Le deuxième texte que l'on trouve chez Hippolyte est le suivant :

<sup>332</sup> Cf. Stobée 2,115,7 (SVF III, 564) ; Senèque, *De beneficiis* 4,34 (SVF III, 565).

<sup>333</sup> Cf. n. 270.

<sup>334</sup> SVF I, 527 (Epictète, *Enchir.* 53) :

□γου δ□ μ', □ Ζε□, κα□ σ□ γ' □ πεπρωμ□νη, / □ποι ποθ' □μ□ν ε□μ□  
διατεταγμ□νος, / □ς □ψομα□ γ' □οκνος· □ν δ□ γε μ□ θ□λω / κακ□ς  
γεν□μενος, ο□δ□ν □ττον □ψομαι.

Cf. aussi Epictète, *Diss.* 2,23,42 ; 3,22,95 ; 4,4,34 ; 4,1,131 ; Sénèque, *Ep.* 107,10.

*Ils ont affirmé que tout est en accord avec le destin, en utilisant la parabole suivante : quand un chien est attaché à un char, soit il veut suivre et dans ce cas il est tiré et il suit en même temps, en mettant son propre pouvoir en accord avec la nécessité [c'est-à-dire le destin], soit il ne veut pas suivre et il sera entièrement forcé. Chez les hommes on voit la même chose : ne voulant pas suivre ils seront contraints de parvenir là où le destin les a assignés<sup>335</sup>.*

Tandis que les deux passages peuvent apparaître assez simples à première vue et sont souvent cités comme s'ils l'étaient, leur interprétation peut aussi receler de graves problèmes. Cela est inévitable si l'on essaie de les analyser sur la base de la théorie de l'action qui est à son tour fondée sur un modèle psychologique purement causal. Si l'on a sous les yeux la chaîne causale impression – assentiment – impulsion, on doit douter nécessairement qu'il serait possible de parvenir à notre destinée *contre* nous même, c'est-à-dire contre notre volonté (μὴ θέλω) et notre propre pouvoir (τὸ ἀτεξοσίον). Si ces deux derniers sont seulement des façons différentes de décrire notre impulsion impliquant notre assentiment, il est effectivement difficile de voir comment le destin peut nous pousser à faire quelque chose vers quoi nous ne sommes pas amenés par notre impulsion. Pour cette raison A. A. Long et D. Sedley proposent de voir dans ces fragments une théorie primitive du destin des premières générations de l'école, qui n'a pas survécu à l'enseignement de Chrysippe. Cette théorie

---

<sup>335</sup> SVF II, 975 (Hippolyte, *Refutatio* 1,21,2) : καὶ ἀποδοῖ (scil. Chrysippus et Zeno) τὸ καθ' ἐμαρμύνην εἶναι πάντα διεβεβαίωσαντο παραδειγματικῶς χρησόμενοι τοιοῦτο, ὅτι ὅσπερ ἄχματος ὄντος ἡ ξηρημῶνος κῶν, ὄντων μὲν βόληται πείσθαι, καὶ ἄλκεται καὶ ἄπεται, ποῖν καὶ μετὰ τῶν ἄνγκης [ὄντων τῶν ἐμαρμύνης]. ὄντων δὲ μὲν βόληται πείσθαι, πάντως ἄναγκασθῶνται· τὸ ἀποδοῖ δὲ πῶς καὶ ἄπεται τῶν ἄνθρωπων· καὶ μὲν βούλομενοι γὰρ ἄκολουθεῖν ἄναγκασθῶνται πάντως εἰς τὸ πεπρωμένον ἐσελθεῖν.

serait fondée sur l'idée que seuls les *événements importants* sont déterminés par le destin, tels que la procréation, ces maladies et le jour de la mort<sup>336</sup>. Le point principal de cette interprétation est probablement que notre volonté ne peut être en conflit avec le destin que dans certains moments importants de notre vie, dans lesquels néanmoins nous serions quand même emportés par le destin.

Face aux mêmes fragments, S. Bobzien conclut que le destin que l'on est contraint de suivre ne signifie ici que les *événements externes*, les choses que nous rencontrons et non pas nos actions. Car si l'homme ne veut pas, infère-t-elle, il n'a pas d'impulsion, donc il n'agit pas<sup>337</sup>. Cette externalisation ne se distingue pas en principe de la conclusion des deux interprètes précédents, car leurs « événements marquants » sont surtout les choses que le destin peut *nous faire* subir (vu leurs exemples de la maladie et de la mort)<sup>338</sup>. Concernant le deuxième fragment, S. Bobzien ajoute que son message principal est de dire que cela ne vaut pas la peine de s'opposer au destin, car c'est inutile et nous inflige des douleurs pour rien. Sur cette base elle essaie de montrer que le fragment présente une idée tardive venant d'une distorsion de la doctrine originale et contredisant aussi implicitement l'idée de Chrysippe : tandis que Chrysippe enseigne notre implication dans le destin (dans sa réponse à l'argument paresseux)<sup>339</sup>, ici on apprend la résignation. D'ailleurs la parabole du chien, affirme-t-elle, ne confirme pas la doctrine originelle du destin, ni l'idée de compatibilisme, et il faudrait

---

<sup>336</sup> Long-Sedley 1987, p. 392.

<sup>337</sup> Bobzien 1998, p. 348.

<sup>338</sup> Cf. aussi leur équation du destin, dont parlent les deux fragments, avec une mauvaise fortune, ce qui est évidemment quelque chose qui nous *arrive* (« If instead you resent your ill fortune, you remain powerless to avert it, and by standing against the plans of providence you become morally bad. », Long-Sedley, p. 392).

<sup>339</sup> Cf. p. 11.

s'abstenir de les lier, contrairement à ce que l'on a fait d'habitude jusqu'à maintenant<sup>340</sup>.

Il est difficile de suivre les chemins proposés pour approcher ces fragments. En ce qui concerne la première interprétation, elle apparaît peu probable, si l'on se rend compte de la différence qu'elle présuppose entre l'idée du destin de Chrysippe et celle de ses prédécesseurs. Un destin qui n'agit que sur les événements clés sans les lier avec les autres événements de notre vie et de nos actions aurait pu, bien entendu, être établi par une théorie philosophique, mais en l'absence des témoignages d'une telle théorie chez Zénon et Cléanthe, le destin compris ainsi ne serait qu'un *deus ex machina*. Son application dans les affaires humaines serait d'ailleurs inexplicable dans le contexte d'une doctrine qui essaie de présenter le concept de nature purement rationnelle, ce qui est déjà le cas chez les premiers maîtres de l'école. Si seul le jour de notre mort, par exemple, était déterminé, on devrait imaginer la nature comme capable de faire tomber un arbre sur notre tête, si l'on est dans le bois le jour destiné, ou de faire couler le bateau, si l'on est sur la mer, ou maintes autres choses selon ce à quoi nos libres décisions nous amèneraient. Il est vrai que l'on pourrait dire que même une nature comme ceci est rationnelle, mais ce serait une rationalité tellement différente de celle que présente Chrysippe que l'on doute qu'il s'agisse des idées d'une seule école.

Mais il est surtout important qu'il n'y ait rien en effet dans ces deux fragments qui suggère vraiment une telle idée de destin (le deuxième au moins suggère plutôt le contraire, car le chien est attaché et traîné tout le temps). Si cette lecture a été proposée c'est parce qu'il y a quelque chose qui rend ces fragments difficiles à comprendre. Cela se montre plus clairement dans la façon dont ils sont interprétés par S. Bobzien. Comme on l'a déjà suggéré, on voit chez elle l'impossibilité de les comprendre sur la base de la psychologie de l'action où ses trois composants font une simple

---

<sup>340</sup> Bobzien 1998, p. 352-54.

chaîne causale. Cette impossibilité apparaît finalement en pleine lumière grâce aux commentaires de T. Brennan sur ces fragments. Il montre, en critiquant les interprètes comme P. Hadot, dans quelle impasse mène une interprétation qui essaie de comprendre la volonté ou le pouvoir dont parlent les fragments comme quelque chose qui serait d'une certaine façon détaché de la chaîne causale. Il affirme que même si l'on imaginait cette volonté comme une attitude ou une réaction purement *passive* qui nous permettrait un seul libre choix, celui qui concerne la manière dont nous nous sentons par rapport à ce qui nous *arrive*, on devrait accepter que c'est une réaction qui n'a aucun effet sur l'action extérieure et qui n'est même visible ni de l'extérieur ni par la personne même qui est censée la sentir. D'imaginer le contraire, c'est-à-dire l'acte de l'âme qui serait libre, d'une certaine manière, en faisant partie du monde des causes, on supprimerait la théorie du destin<sup>341</sup>. Comme plus fréquemment, T. Brennan fait surtout apparaître plus clairement l'enjeu de l'interprétation de S. Bobzien et le vrai poids de sa solution<sup>342</sup>. C'est face à cette impossibilité qu'elle a affirmé que les événements du destin qui sont acceptés sont ceux qui viennent de l'extérieur – les choses qui nous arrivent.

Or, le premier problème que cette solution pose réside dans le fait que les deux fragments semblent être des déclarations générales sur le destin et sur la situation de l'homme. Ils ne donnent pas l'impression qu'ils prennent le destin dans un sens réduit des événements extérieurs. La parabole est introduite comme une illustration de la façon dont tout, d'après les stoïciens, est en accord avec le destin.

La raison majeure pour s'opposer aux interprétations précédentes et la raison aussi pour laquelle leur effort peut paraître un peu étrange, c'est que l'idée qui est exprimée par les fragments ne semble pas être dénuée de

---

<sup>341</sup> Brennan 2005, p. 316-319.

<sup>342</sup> T. Brennan ne propose pas de solution, ni de propre interprétation des fragments, et l'on peut se demander s'il accepte implicitement l'interprétation de S. Bobzien, ou s'il veut dire qu'il faut tout simplement oublier ces fragments.

sens dans le cadre de la doctrine stoïcienne. Au contraire, elle paraît saisir dans un raccourci étonnant quelque chose du fond de la doctrine. Bien entendu, ce sens peut facilement disparaître si l'on l'approche de façon inadéquate : on a ici des vers et une parabole que l'on ne peut analyser comme un syllogisme. Si l'on s'abstient de le faire, au moins pour l'instant, on voit qu'ils décrivent une idée très stoïcienne.

Il y a le destin d'un côté et l'action de l'homme de l'autre côté et il y a deux modes différents d'être dans le monde qui ne se distinguent pas extérieurement l'un de l'autre. Soit on avance volontairement et on est en accord avec l'ordre du monde, ou on avance involontairement et on n'est pas en accord avec cet ordre. Qu'est-ce qui n'est pas stoïcien dans cela ? L'existence du destin est l'idée-clé aussi bien que celle qu'il y a des gens qui se distinguent par leur perfection – les uns remplissent le *telos* en étant en accord avec la raison universelle (même s'ils sont extrêmement rares), les autres n'y arrivent pas. Les actions des deux groupes néanmoins sont soumises au destin. Comment peut-on les distinguer alors ? Par leur rapport au destin qui ne se manifeste pas de l'extérieur. Cette dernière constatation ne saurait nous étonner, car on a vu que le même modèle existe dans le concept stoïcien de la vertu. Les vertueux peuvent bien se distinguer des non-vertueux sans que leur différence se manifeste dans la forme externe de leurs actions. Ici on voit cette même distinction, fondée cette fois-ci sur le critère du rapport au destin. Cependant, cette différence est présentée dans les vers et dans la parabole qui essaient de frapper en mettant l'accent sur un de ces aspects. L'action ou le mouvement involontaire qui signifie le désaccord avec l'ordre n'est qu'un raccourci figuratif. Les auteurs signalent ainsi que ce mode de vie va nécessairement apporter des conflits avec le cours des choses – l'homme va inévitablement échouer de temps en temps à avoir ce qu'il s'efforce d'obtenir et il va être frustré. Il va se sentir *tiré* par force vers les résultats – les résultats de ses propres actions – qu'il n'a pas envisagés. Mais en principe cet homme sera en désaccord avec le destin, même s'il va obtenir ce qu'il va viser dans ses actions, c'est-à-dire même

s'il va se mouvoir sans retard et hésitation, car il sera inconscient de faire partie de l'ordre. Cet homme n'est pas vertueux et il ne voit pas la distinction entre le vrai bien et chaque but particulier de son action.

Cela est le sens de ces fragments si on les conçoit comme des paraboles du destin et de la situation de l'homme dans le monde. À partir de cette perspective, la parabole illustre précisément l'omniprésence du destin, en montrant qu'il dirige les deux groupes dans lesquels on peut diviser les gens : les sages qui le suivent et les insensés qui ne le suivent pas. Enfin, il y a encore une autre raison pour laquelle il est difficile d'accepter l'interprétation qui réduit le sens de ces fragments. Ils ne disent en principe rien de si différent de ce qui est déjà présent dans l'argument de Chrysippe des *confatalia*. En le discutant dans la première partie, on a constaté qu'il n'apporte pas de point décisif pour la défense de la responsabilité. Mais dans le contexte actuel son information principale se montre très claire. Par cet argument Chrysippe a indiqué que nos efforts et nos actions font partie du destin. Il a en effet signalé à cet égard le cœur du paradoxe du destin dans la doctrine stoïcienne : il y a des événements dans le monde qui sont en même temps nos actions et les produits du destin. Maintenant on apprend qu'il y a deux façons différentes d'appeler un médecin : soit on pense que c'est seulement notre action, soit on est conscient du fait que c'est notre action et le destin. Vu la façon dont T. Brennan lit les deux fragments, il n'est pas étonnant qu'il ne voit pas ce sens de l'argument des *confatalia*, en accusant Chrysippe de ne pas avoir compris la pointe de la critique dirigée contre lui<sup>343</sup>. Mais on doit plutôt constater qu'il s'agit, de la part de

---

<sup>343</sup> Pour cette accusation il doit néanmoins reformuler (pas à pas) la critique jusqu'au point où on peut difficilement accepter qu'elle exprime le sens originel (« If it is fated that the big event will occur, then there is no action I can take to prevent it. », p. 280). « The big event » n'est qu'un raccourci pour le résultat final comme la guérison qui dépend ou non de l'intervention du médecin. Mais le souci de l'auteur de l'argument anti-stoïcien n'est pas que l'on ne puisse pas *prévenir* certains résultats. Cela suggérerait que l'auteur pense seulement aux situations où

Chrysippe d'une réponse ingénieuse par laquelle il signale justement que la question posée par l'argument paresseux (pourquoi appeler le médecin si tout est déterminé par le destin ?), n'est ni une question importante, ni en fait réelle. Ce sont *nos* actions (parmi d'autres) qui remplissent le destin et on les prend toujours comme *nos* actions. La compréhension principale qui montre que ces mêmes actions font partie du destin et qui distingue la façon dont on est dans le monde, se réalise évidemment à un autre niveau que celui où l'on décide si l'on donne ou non l'assentiment. On appelle toujours le médecin et on est censé l'appeler, si l'on pense que c'est *kathèkon*. Il n'y a pas de raison de ne pas lire les vers de Cléanthe et la parabole citée par Hippolyte dans le même sens, et surtout il n'y pas de raison d'y voir une incitation à la résignation.

Il doit être clair maintenant qu'il serait difficile d'expliquer les deux fragments au niveau de la psychologie, s'il nous manquait la notion de *synkatathesis* qui nous permet de saisir la double modalité de la relation interne au monde. Sur le fond d'un modèle psychologique plat où l'assentiment n'est que l'autorisation d'une impulsion qui incite à l'action, on n'arrive pas à voir la différence entre ce que signifie suivre le destin volontairement et involontairement. Mais on a vu que l'assentiment stoïcien n'est pas si plat. Il inclut la réflexion qui ne fait pas directement partie de la chaîne causale et qui permet de saisir cette différence. Un seul assentiment, d'appeler le médecin par exemple, peut nous faire apercevoir un cadre plus ou moins grand de l'action, un contexte des notions dans lequel il est inscrit. On peut dire aussi que c'est l'interprétation de chaque représentation particulière qui est en notre pouvoir et qui est libre ; toutefois cette interprétation s'exécute sur l'axe vertical du mouvement psychique qui n'a pas d'effet pour son enchaînement horizontal. Elle se réalise dans le moment

---

la personne peut ne rien faire pour que l'événement se produise. Mais cela n'est pas le point de la critique et donc pas ce que vise la réponse de Chrysippe. (T. Brennan 2005, p. 270-285.)

et pas dans le temps. Cette interprétation réflexive, présente dans une forme rudimentaire dans chaque assentiment, peut s'approfondir jusqu'à réaliser l'accord volontaire avec le destin. Ou la vertu, pour le dire autrement.

Il faut se rendre compte néanmoins que dans l'idée de la conformité avec le destin on rencontre la même tension avec laquelle on a lutté dans la théorie de la vertu, à savoir entre la vertu-*façon d'agir* et la vertu-*science* avec un contenu. En analysant les fragments à l'arrière-plan du concept stoïcien de l'action, il semblerait que les deux modes d'être dans le monde soient deux alternatives parmi lesquelles on choisit dans n'importe quelle action particulière. Mais ce serait une conclusion absurde. Si n'importe qui fait n'importe quoi en l'acceptant comme son destin, il n'en découle pas nécessairement qu'il suive volontairement l'ordre du monde et qu'il soit un sage. Le stoïcisme ne permet pas qu'absolument chaque action soit réalisée volontairement. L'homme qui est en train de prendre la propriété de l'autre, dans les circonstances qui qualifient cet acte de vol, ne peut être en accord avec le destin. L'homme ne peut être en accord avec le destin que sous une condition – à savoir qu'il agit rationnellement. Cette tension dans la doctrine entre l'accord avec le destin en tant qu'attitude interne et en tant qu'exécution de certaines actions (et pas des autres) signale finalement une conception du sujet ou de la personne qui est implicite au stoïcisme. L'homme ne peut jamais se séparer entièrement du monde et c'est pourquoi, s'il arrive à voir dans la réflexion le noyau de lui-même – ce qui lui appartient le plus – il ne voit que lui-même en tant qu'une partie du monde. Il se trouve lui-même quand il trouve le tout<sup>344</sup>. C'est pour cette raison aussi que les stoïciens n'imaginent pas que l'homme puisse se comprendre comme partie du monde et se soumettre volontairement au destin, s'il ne

---

<sup>344</sup> Cf. la conclusion de G. B. Kernferd (1972, p. 195-96) sur l'*oikeiôsis* stoïcienne qui, selon lui, a la structure semblable : « The seeking and achieving personal identity is itself the process which brings us into successful relations with other people. This perception is a perception of a shared nature... In this way one's relations with other people are part of one's relation with oneself. »

comprend pas le principe de sa rationalité qui consiste effectivement en l'accord avec le tout (quoiqu'il soit soumis au destin et au tout même dans son état imparfait).

Sur cette base on peut enfin comprendre la notion stoïcienne de liberté –  $\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\alpha$ . Cette notion a souvent été introduite dans l'interprétation de la théorie du destin et même de l'argumentation concernant la responsabilité. S. Bobzien a présenté les raisons essentielles de ne pas confondre ces deux choses<sup>345</sup>. À partir de son interprétation, on voit souvent répéter que la liberté stoïcienne n'est pas la même chose que l'*ef'hèmin*. Il s'agit de deux notions différentes dont la première désigne la qualité du sage, tandis que la deuxième décrit le caractère de l'action propre à tout le monde. La liberté d'après S. Bobzien, au moins chez les premiers stoïciens, n'est rien d'autre que le fait d'être *libéré* des émotions exagérées, c'est-à-dire des passions.

Pour limiter cette interprétation, il suffit de se rendre compte que les deux notions ne sont pas absolument séparées, car la liberté ainsi que l'*ef'hèmin* sont fondés sur la *synkatathesis*. La liberté se réalise dans un assentiment qui est juste et droit, car elle est une qualité du sage. Cela ne peut pas être tout néanmoins, autrement on ne comprendrait pas pourquoi appeler cet assentiment libre. L'assentiment du sage doit avoir un aspect qui permet cette appellation. L'interprétation de S. Bobzien suggère que c'est celui d'être *libéré de* quelque chose, notamment des passions. Mais les sources ne soulignent pas autant le lien direct entre la liberté et l'absence d'émotions. Les deux sont liés parce qu'ils sont caractéristiques du sage. Or, quel aspect d'un assentiment bon le fait alors apparaître comme un assentiment libre ? La définition stoïcienne de la liberté dit que c'est l' $\xi\omicron\upsilon\sigma\alpha\alpha\tau\omicron\pi\rho\alpha\gamma\alpha\varsigma$  – le pouvoir de décider de sa propre action<sup>346</sup>.

---

<sup>345</sup> Bobzien 1998, p. 338-345.

<sup>346</sup> SVF III, 355 (D. L. 7, 121 ; traduction de R. Goulet), cf. SVF III, 544 (Origène, *In evang. Ioannis* 2, 10).

Cela veut dire que dans un sens l'homme ne décide de ses propres choses – ne fait ce qu'il veut – que quand il est sage, c'est-à-dire que quand son assentiment et son action sont justes et droits. L'action émotionnelle – c'est-à-dire chaque action où l'on confond le vrai bien avec quelque chose d'indifférent – ne peut pas être l'*autopraxis* dans ce sens. Il faut comprendre que cette action imparfaite ne doit pas se manifester nécessairement par un conflit et une contrainte : l'homme peut bien avoir le sentiment qu'il réalise ce qu'il veut tout en n'ayant pas le pouvoir de décider de sa propre action. Cela correspond à notre interprétation précédente du mouvement volontaire avec le destin : vouloir ce que veut le destin signifie clairement quelque chose de plus qu'une simple approbation sans hésitation (que beaucoup des insensés donnent tout le temps). Agir librement présuppose le schéma dont parle Cléanthe : saisir sa propre volonté comme faisant partie de la volonté du monde. Être libre veut dire alors donner son assentiment avec la conscience – réalisable seulement grâce à son caractère réflexif – que je remplis un ordre et une volonté qui ne sont pas seulement les miennes. La formule de Sénèque est claire à cet égard: « Suivre le Dieu, voilà la liberté »<sup>347</sup>.

---

<sup>347</sup> Sénèque, *De vita beata* 15,7 (tr. H. Noblot) : *deo parere libertas est*.

## Conclusion

Quelle conclusion tirer de l'ensemble de cette interprétation ? Au début, nous avons distingué deux perspectives qui permettent de voir notre interprétation soit comme une réponse à la question révisée de la responsabilité dans le monde déterministe, soit comme une analyse de l'action abordée par le chemin du paradoxe du déterminisme. Or, à partir de l'une ou l'autre de ces perspectives il peut sembler que l'argument central de cette interprétation ait été celui qui concerne l'assentiment. Cette notion clé se trouve à la fois au sein de la réponse à la question de la responsabilité et à la base de la théorie stoïcienne de l'action. L'argument a donc voulu montrer que l'assentiment est une notion plus complexe que l'on ne pense souvent. En somme, on peut dire que, à la différence des interprétations affirmant que l'homme est responsable puisque la cause de son assentiment est son propre caractère, notre interprétation dit que l'homme l'est parce que l'on peut saisir l'assentiment comme une approbation du *lekton*, c'est-à-dire d'une entité incorporelle qui ne peut être la cause de quoi que ce soit.

Bien qu'elle ne soit pas sans importance pour l'histoire des idées philosophiques et notamment pour celle de l'évolution des concepts de l'âme et de la personne, cette conclusion – pourvu qu'elle touche la vérité – ne présente pas le point principal de cette interprétation. L'éclaircissement de la notion d'assentiment constitue plutôt une base qui aide à aborder les problèmes liés aux autres notions de l'éthique stoïcienne, comme cela aurait dû se montrer dans la dernière partie. L'assentiment conçu comme une notion complexe, qui est à saisir seulement à partir de plusieurs perspectives, permet de mieux comprendre ce qu'est la vertu stoïcienne.

L'assentiment se montre, d'une part, comme une manifestation du contenu de l'âme, c'est-à-dire du système de ses notions ; à cela correspond que la vertu n'est, d'une part, que la science qui se manifeste dans l'ensemble des notions de l'âme, l'ensemble parvenu à la perfection. Cependant, la vertu est aussi plus que cela. De même que, d'un autre point

de vue, l'assentiment est un retour de l'âme vers elle-même, de même aussi, d'un autre point de vue, la vertu est la *forme* simple de la science qui s'exerce dans la sélection des indifférents – elle est la rationalité pure, la visée à la cible, la forme du retour qui fait partie de chaque acte de la connaissance. Et puisque c'est l'âme et non pas un cylindre qui se tourne ainsi vers soi-même, c'est un retour qui n'est pas aveugle, dans lequel quelque chose se fait voir. Ce qui se montre dans ce retour, c'est la rationalité en tant qu'accord – *homologia*, notamment dans les actions de l'homme. Cet accord « personnel » est visible néanmoins seulement en lumière de l'accord aperçu dans « l'action » de l'univers. Autrement dit : ce qui apparaît dans une action vertueuse, c'est le cadre le plus vaste de cette action même et de l'assentiment qui se trouve au fond d'elle.

Mais enfin, pas même l'éclaircissement de la notion de vertu n'est le point principal de l'interprétation proposée. Si l'on se rappelle une autre distinction faite dans l'introduction, on a annoncé que notre but n'était pas de présenter le stoïcisme comme une phase inachevée sur le chemin de la pensée vers des notions plus nettes et plus saisissables, mais plutôt comme un système de pensée en soi qui peut se montrer bien distinct de nos propres représentations du monde. En terminant notre interprétation par des constats sur le caractère *réflexif* de l'assentiment et de la vertu, on aurait adopté en effet cette première approche. Bien entendu, en définissant l'assentiment à l'aide d'un terme qui ne se trouve pas dans les sources, à savoir en tant que point de la *réflexion*, on arrive à en saisir quelque chose d'important, notamment quand cela nous permet de proposer un dénouement aux problèmes notoires d'interprétation. Or on doit accepter que dans la mesure où l'on est persuadé que cette interprétation est juste, les stoïciens ont été sur le chemin vers la notion de réflexivité et qu'ils l'auraient adopté s'ils le pouvaient. Mais en même temps, on doit se rendre compte que si l'on arrive à comprendre l'assentiment et la vertu au moyen d'une telle notion, cela peut également obscurcir quelque chose de fondamental. La position stoïcienne n'était pas difficile à saisir – à l'antiquité comme aujourd'hui – à

cause du manque d'un concept ou d'un terme. La position stoïcienne est difficile car elle est fondée sur un paradoxe que l'on ne peut et ne doit pas faire disparaître par une seule notion, et en ce sens par la science qui se manifeste dans la théorie. C'est un paradoxe qui est à « résoudre » par la science qui se manifeste dans la pratique. Ce paradoxe ainsi que la nécessité de son maintien s'est montré à la fin de notre interprétation dans les concepts de liberté et d'accord avec le destin. Il est évident qu'à cet égard les stoïciens ont demandé que l'homme vive dans une certaine tension : il est libre en étant à la fois déterminé dans ce qu'il fait. Il est lui-même et son action est sienne, mais en même temps elle ne lui appartient pas, car elle fait partie de l'action de l'univers.

Face à ces deux derniers concepts on a finalement pu comprendre le vrai caractère et le rôle du paradoxe dans le stoïcisme. Il est bien possible que le problème de la responsabilité n'a pas été un problème original de la doctrine et qu'il n'a émergé qu'au fur et à mesure sous le poids de la critique. Il est alors possible qu'il n'ait émergé que par accident dans un sens, lorsque l'idée de destin a été confrontée à l'idée que certaines actions sont *nôtres*. Mais en mettant ce problème en rapport avec le paradoxe inclus dans l'exhortation de suivre de son plein gré le destin, on voit que c'est tout au plus sa forme historique qui est peut-être accidentelle, car le problème même n'est qu'une expression de la tension qui, bien évidemment, n'était pas du tout accidentelle. Notre action est à la fois nôtre et pas nôtre.

On peut dire alors que le but principal de notre interprétation était de montrer la position centrale du paradoxe de la liberté de l'action déterminée dans le stoïcisme, car c'est lui qui constitue le cœur de la tension dont on rencontre les différentes formes dans les notions d'assentiment et de vertu. En essayant de résumer cette interprétation dans une seule phrase on peut dire que cette interprétation a voulu surtout prouver que la relation entre la liberté et le déterminisme est une relation de dépendance mutuelle : l'homme n'est pas potentiellement libre *malgré* sa détermination par le destin universel, mais *grâce* à elle. Sa détermination est la condition de sa

vraie liberté, car la liberté n'est que la manifestation d'un rapport à l'univers dans lequel l'homme s'aperçoit lui-même comme sa partie.

Comparé aux problèmes accidentels qui doivent leur existence soit aux lacunes dans nos sources, soit aux collisions inattendues des différentes idées dans le système originel, le vrai paradoxe résulte du fait que les stoïciens ont consciemment regardé une seule chose à partir de différentes perspectives. L'approche « perspectiviste » a été effectivement accentuée dans cette interprétation dans un essai de systématiser ce qui a été signalé maintes fois par des interprètes face aux questions particulières<sup>348</sup>. Mais en parlant des différentes perspectives il faut se rendre compte que l'on peut les distinguer en tant que *perspectives* uniquement dans la mesure où l'on est capable de voir l'unité dont elles représentent les parties – elles sont les regards sur une seule chose.

Dans le paradoxe stoïcien de la vertu, il ne s'agit pas donc de deux différentes stratégies stoïciennes qui ne s'accordent pas mutuellement – celle qui dit que la perfection humaine est l'œuvre de la nature et celle qui affirme que cette perfection est pure rationalité<sup>349</sup> –, mais d'une seule idée selon laquelle la rationalité pure, donc la perfection, émerge de la nature et fait partie de la nature. Les notions d'assentiment, de vertu et de liberté représentent une tentative stoïcienne de saisir la transcendance dans un monde où rien n'existe qui transcende. L'homme fait toujours partie de l'ensemble et il en sort seulement dans la mesure où il comprend qu'il fait partie de cet ensemble. On rencontre ici une des pierres de base de la pensée européenne (engendrée comme une réponse dialectique aux systèmes précédents qui ont fourni des autres pierres de base) : il n'existe pas dans le monde d'endroits ou de temps privilégiés, tout ce qui est parfait et divin est là et en ce moment. Pour le réaliser l'homme doit néanmoins créer (ou trouver) les distances qui dans les autres systèmes existent dans l'espace externe du monde, en soi-même. C'est aussi pourquoi, comme on vient de le

---

<sup>348</sup> Cf. Gourinat 1996, p. 70 ; Kerferd 1978, p. 135 ; Bobzien 1998, p. 29.

<sup>349</sup> Cf. n. 327.

constater, le paradoxe stoïcien est une position qui est à « résoudre » dans la pratique : de même que le *kosmos* va et vient *en même temps* dans son mouvement *tonique* à deux sens, vers le dehors et vers le dedans, de même aussi l'homme doit être en même temps lui-même en exécutant *son* action et cesser d'être lui-même en réalisant la volonté de l'ensemble, s'il veut atteindre sa vertu et sa liberté.

## Bibliographie

### Sources antiques (& liste des abreviations)

AETIUS – *De placitis reliquiae*, éd. H. Diels (Doxographi Graeci), Berlin : Reimer 1879 (rééd. De Gruyter 1965).

ALEXANDRE D'APHRODISE, *De anima cum mantissa*, éd. I. Bruns, Berlin : Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca) 1887.  
– *De fato*, éd. R. W. Sharples, London : Duckworth 1983 ;  
*Traité du destin*, éd. et trad. P. Thillet, Paris : Les Belles Lettres 1984.

ARISTOTE, *Eth. Nic. – Ethica Nicomachea*, éd. I. Bywater, Oxford: Clarendon Press 1962 (1894).  
– *De anima*, ed. W. D. Ross, Oxford : Clarendon Press 1961.  
– *Part. an. – De partibus animalium*, éd. P. Luis, Paris : Les Belles Lettres 1990.

AUGUSTIN, *De civ. – De civitate Dei*, éd. B. Dombart, A. Kalb, Corpus Christianorum, Series Latina 47-48, Turnhout 1955.

AULU GELLE, *Noctes Atticae*, éd. R. Marache, Paris : CUF 1978-1998.

BOÈCE, *In Ar. int. – In Aristotelis De interpretatione commentarius*, éd. C Meiser, Leipzig : Teubner 1877-1880.

CHRYSIPPEA – éd. A. Gercke, dans *Jahrbücher für classische Philologie* (Supplementband 14), Leipzig : Teubner 1885.

CICÉRON, *Acad. pr., Acad. post. – Academica priora, Academica posteriora*, éd. H. Rackham, Cambridge/Massachusetts, London : Harvard University Press 1933.  
– *De fato*, ed. A. Yon, Paris : Les Belles Lettres 1973.  
– *De fin. – De finibus bonorum et malorum*, éd. H. Rackham, Cambridge/Massachusetts, London : Harvard University Press 1933 ;  
*Des termes extrêmes des biens et des maux*, éd. J. Martha, C. Lévy, Paris : Les Belles Lettres 1990.  
– *De nat. deor. – De natura deorum*, éd. A. S. Pease, Cambridge/Massachusetts, London : Harvard University Press 1920-1923.

- *De offic. – De officiis*, éd. W. Miller Cambridge/Massachusetts, London : Harvard University Press 1913 ;  
*Les devoirs*, éd. M. Testard, Paris : Les Belles Lettres 1974.
  - *Tusc. disp. – Tusculanae disputationes*, éd. J. E. King, Cambridge/Massachusetts, London : Harvard University Press 1927.
- CLÉMENT D’ALEXANDRIE, *Strom. – Stromata*, éd. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, Berlin : Akademie Verlag 1960-1970.
- *Paedagogus*, éd. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, C. Matray, Paris : Cerf 1960-1970.
- D. L. – Diogène Laërce, *Vitae philosophorum*, éd. H. S. Long, Oxford : Clarendon Press 1966 ;  
*Vies et doctrines des Stoïciens*, tr. R. Goulet, Paris 2006.
- ÉPICTÈTE, *Diss. – Dissertationes ab Arriani digestae*, éd. H. Schenkl, Leipzig : Teubner 1916.  
*Enchir. – Enchiridion*, éd. H. Schenkl, Leipzig : Teubner 1916.
- EUSÈBE, *Praep. ev. – Praeparatio evangelica*, éd. J. Sirinelli, É. Des Places, O. Zink, G. Schroeder, G. Favrelle, Paris, Le Cerf 1974-1991 ;  
*La Préparation évangélique*, éd. et tr. E. Des Places (Source chrétiennes 266), Paris 1980.
- GALIEN, *Opera omnia*, éd. C. Kühn, Leipzig : Cnobloch 1821-1833, rééd. Hildesheim : Olms 1965.
- *De animi peccatis dignoscendis*, dans Galien, *Opera omnia*.
  - *Introductio s. medicus*, dans Galien, *Opera omnia*.
- HIPPOLYTE, *Refutation – Refutatio omnium haeresium*, éd. M. Marcovich, Berlin : De Gruyter 1986.
- LUCRÈCE, *De rer. nat. – De rerum natura*, éd. A. Ernout, Paris : Les Belles Lettres 1920.
- *De la nature*, tr. J. Kany-Turpin, Paris : Aubier 1993.
- MARC AURÈLE – *Écrits pour lui même*, éd. P. Hadot, Paris : CUF 1998.
- NÉMÉSIEUS, *De nat. hom. – De natura hominis*, éd. M. Morani, Leipzig : Teubner 1987.
- ORIGÈNE, *De principiis*, éd. H. Crouzel, M. Simonetti, Paris : Cerf 1980.
- *Contra Celsum*, éd. M. Borret, Paris : Cerf 1967-1969.
  - *De orat. – De oratione*, éd. P. Koetschau, Leipzig : Hinrich 1899.

- PAPYR. HERCUL. – (apud H. von Arnim) ; *Herculanensium Voluminum quae supersunt*, collectio altera, Neapoli 1862-1877.
- PHILON – *Immut.* – *Quod deus sit immutabilis*, éd. P. Wendland (Philonis Alexandrini opera quae supersunt II), Berlin : Reimer 1897.
- *De aet. m.* – *De aeternitate mundi*, éd. L. Cohn, S. Reiter (Philonis Alexandrini opera quae supersunt VI), Berlin : Reimer 1915.
  - *Leg. alleg.* – *Legum allegoriarum I-III*, éd. L. Cohn, (Philonis Alexandrini opera quae supersunt I) Berlin : Reimer 1896.
- PLATON, *Tim.* – *Timaeus*, éd. I. Burnet (Platonis opera IV), Oxford : Clarendon Press 1902.
- PLOTIN – *Ennéades*, éd. P. Henry, H. R. Schwyzer, Louvain, Paris, Leyde : Desclée de Brouwer, Brill 1951-1973.
- PLUTARQUE, *Adversus Colotem* – éd. R. Westman (Plutarchi moralia VI,2), Leipzig : Teubner 1959.
- *De stoic. rep.* – *De stoicorum repugnantiis*, éd. M. Casevitz, tr. D. Babut, Paris : CUF 2004.
  - *Not. comm.* – *De communibus notitiis adversus Stoicos*, éd. M. Casevitz, tr. D. Babut, Paris : CUF 2002.
  - *De virt. mor.* – *De virtute morali*, éd. M. Pohlenz (Plutarchi moralia III), Leipzig : Teubner 1929.
- SÉNÈQUE, *Nat. Quaest.* – *Naturales Quaestiones*, éd. et tr. P. Oltmare, Paris : CUF 1929.
- *Ep.* – *Epistulae morales*, éd. F. Préchac, tr. H. Noblot, Paris : CUF 1956-1964.
  - *De beneficiis*, éd. F. Préchac, Paris : CUF 1926-28.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.* – *Adversus mathematicos*, éd. H. Mutschmann, J. Mau (Sexti Empirici opera II-III), Leipzig : Teubner 1914.
- SIPLICIUS, *In Arist. Cat.* – *In Aristotelis Categorias commentarium*, éd. K. Kalbfleisch (Commentaria in Aristotelem Graeca VIII), Berlin : Reimer 1907.
- STOBÉE, *Anth.* – *Anthologium*, éd. K. Wachsmuth, O. Hense, Berlin : Weidmann 1884-1912.
- SVF : H. von Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, collegit Ioannes ab Arnim 4 vol., Leipzig : Teubner 1903-1924.

### Études modernes

(La littérature qui a été utilisée sans être mentionnée dans le texte est marquée par un astérisque.)

ACKRILL, J. L., *Aristotle The Philosopher*, Oxford 1981.

ALGRA, K. – BARNES, J. – MANSFELD, J., SCHOFIELD, M. 1999 : éd.,  
*The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge.

ALTHAUS, G. – STAEUBLE, I. 1988 : *Streitbare Philosophie. Margherita von Brentano zum 60. Geburtstag*, Berlin.

\* AMAND, D. 1945 : *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain.

BARNES, J. – MIGNUCCI, M. (éd.) 1988 : *Matter and Metaphysics* (Four Symposium Hellenisticum), Naples.

BARNEY, R. 2003 : « A puzzle in Stoic ethics », dans *Oxford studies in ancient philosophy*, 24, p. 303-340.

BECKERMANN, A. - PERLER, D. 2004 : éd., *Klassiker der Philosophie heute*, Stuttgart.

BÉNATOUIL, T. 2005, « Échelle de la nature et division des mouvements chez Aristote et les stoïciens », *Revue de métaphysique et de morale*, 4, p. 537-556.

BOBZIEN, S. 1998 : *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford.

– 1999 : « Chrysippus' Theory of Causes », dans IERODIAKONOOU 1999, p. 196-242.

– 2005 : « Early Stoic Determinism », *Revue de métaphysique et de morale* 4, p. 489-516.

BONHÖFFER, A. 1968: *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart (1894).

BOUDOURIS, K. J. 1994 : éd., *Hellenistic philosophy II*, Athens.

BRÉHIER, É. 1951 : *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris.

- \* BRENNAN, T. 1996 : « Reasonable Impressions in Stoicism », *Phronesis*, 41(3), p. 318-334.
- 2001 : « Fate and free will in stoicism », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 21, p. 259-286.
- 2003 : « Stoic Moral Psychology », dans INWOOD 2003, p. 257-294.
- 2005 : *The Stoic Life*, Oxford.
- BRUNSCHWIG, J. – NUSSBAUM, M. C. 1993 : éd., *Passions & Perceptions (Studies in Hellenistic Philosophy of Mind)* Proceeding of the Fifth Symposium Hellenesticum, Cambridge.
- ČAPEK, J. 2007, *Jednání a situace*, Praha.
- CLEARY, J. J. 1993 : *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 7, Lanham.
- COULOUBARITIS, L. 1986 : « La psychologie chez Chrysippe », dans GIGON – FLASHAR 1986, p. 99-146.
- \* DIHLE, A., 1982 : *The theory of will in classical antiquity*, Berkeley.
- DILLON, A. A. – LONG, A. A 1988 : éd., *The Question of “Eclecticism” (Studies in Later Greek Philosophy)*, Berkeley.
- \* DÖRRIE, H. 1977 : « Der Begriff Pronoia im Stoa und Platonismus », dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24, p
- DRAGONA-MONACHOU, M. 1976 : *The Stoics Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*, Athens.
- \* – 1978 : « Prohairesis in Aristotle and Epictetus », *Philosophia*, 8/9.
- \* DUHOT, J.-J. 1989 : *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris.
- EBERT, T. 1976 : « Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 30, p. 12-30.
- 2004 : « Die Stoa: Determinismus und Verantwortlichkeit », dans BECKERMANN – PERLER 2004, p. 59-80.

- EPP, H. (éd.) 1985 : *Spindel Conference 1984: Recovering the Stoics*, The Southern Journal of Philosophy 23, Supplement.
- EVERSON, S. (éd.) 1991 : *Psychology, Companions to ancient thought II*, Cambridge.
- EVERSON, S. (éd.) 1999 : *Language, Companions to ancient thought III*, Cambridge.
- FORSCHNER, M. 1981 : *Die stoische Ethik*, Stuttgart.
- \* – 1986 : « Das Gute und die Güter. Zur Aktualität der Stoischen Ethik », dans GIGON – FLASHAR 1986, p. 325-359.
- FORTENBAUGH, W. W. 1983 (éd.) : *On Stoic and Peripatetic Ethics, The work of Arius Didymus*, New Jersey.
- FREDE, D. 1982 : « The Dramatization of Determinism: Alexander of Aphrodisias' De Fato », dans *Phronesis*, 27, p. 276-298.
- 1984 : « Could Paris (son of Priam) have chosen otherwise? », *Oxford studies in ancient philosophy*, 2, p. 281-292.
- 1985 : « The sea-battle reconsidered: a defence of the traditional interpretation », *Oxford studies in ancient philosophy*, 3, 31-87.
- 2002 : « Theodicy and providential care in stoicism », dans FREDE – LAKS 2002, p. 87-117.
- 2003 : « Stoic Determinism », dans INWOOD 2003, p. 179-205.
- FREDE, D. – LAKS, A. (éd) 2002 : *Tradition of theology, Studies in Hellenistic theology, its background and aftermath*, Leiden.
- FREDE, M. 1986 : « The Stoic doctrine of the affections of the soul », dans SCHOFIELD - STRIKER 1986, p. 93-110.
- 1994 : « The Stoic conception of reason » dans BOUDOURIS 1994, p. 50-63.
- 1999 a : « The Stoic notion of a *lekton* », dans EVERSON 1999, p. 109-128.
- 1999 b : « On the Stoic Conception of Good », dans IERODIAKONOU 1999, p. 71-94.

- FREDE, M. – STRIKER, G. (éd.) 1999 : *Rationality in Greek Thought*, Oxford.
- \* FURLEY, D. 1994 (1978) : « Self-Movers », dans *Self-Motion from Aristotle to Newton* », dans GILL – LENNOX 1994, p. 3-14.
- GIGON, O. – FLASHAR, H. (éd.) 1986 : *Aspects de la philosophie hellénistique*, Genève.
- GILL, M. L. – LENNOX, J. G. (éd.) 1994 : *Self-Motion from Aristotle to Newton*, New Jersey.
- GILL, C. 1983 a : « Did Chrysippus understand Medea ? », *Phronesis*, 28, p. 136-149.
- 1983 b : « The question of character-development: Plutarch and Tacitus », *Classical Quarterly*, 33.
- 1988 : « Personhood and Personality: the Four-Personae Theory in Cicero, De Officiis I », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6, p.169-199.
- 1991 : « Is there a concept of person in Greek philosophy ? », dans EVERSON 1991, p. 166-193.
- GOLDSCHMIDT, V. 1998 : *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris.
- \* GOULD, J. 1970 : *The philosophy of Chrysippus*, New York.
- 1974 : « The Stoic conception of fate », *Journal of the History of Ideas*, 35, p. 17-32.
- GOURINAT, J.-B. 1996 : *Les stoïciens et l'âme*, Paris.
- 2005 a : « La «prohairesis» chez Épictète : décision, volonté, ou «personne morale»? », *Philosophie antique*, 5, p. 92-133.
- (éd.) 2005 b : *Les Stoïciens*, Paris.
- 2005 c : « Prédiction du futur et action humaine dans le traité de Chrysippe *Sur le destin* », dans 2005 b, p. 247-273.
- \* HADOT, P. 1997 : *La citadelle intérieure*, Paris.

- HAHM, D. E. 1977 : *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus.
- \* – 1985 : « The Stoic Theory of Change », dans EPP 1985, p. 39-56.
- 1994 : « Self-Motion in Stoic Philosophy », dans GILL - LENNOX 1994, p. 177-225.
- \* HOROWITZ, M. C. 1974 : « The Stoic synthesis of the idea of natural law in man: four themes », *Journal of the History of Ideas*, 35, p. 3-16.
- IERODIAKONOU, K. 1999 : éd., *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford.
- INWOOD, B. 1985 a : *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford.
- 1985 b : « The Stoics on the Grammar of Action », dans EPP 1985, p. 75-86.
- 1999 : « Rules and Reasoning in Stoic Ethics », dans IERODIAKONOU 1999, p. 95-127.
- \* – 2000 : « The Will in Seneca the Younger », *Classical Philology*, 95, p. 44-60.
- 2003 : éd., *The Cambridge companion to the Stoics*, Cambridge.
- IOPPOLO, A. M. 1990, « Presentation and assent : a physical and cognitive problem in early Stoicism », *The Classical Quarterly*, 40, p. 433-439.
- \* KAHN, C. H. 1966 : « Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology », dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48, p. 43-81.
- 1988 : « Discovering the will : from Aristotle to Augustine », dans DILLON – LONG 1988, p. 234-259.
- \* KARFÍK, F. 2007 a, *Duše a svět: Devět studií z antické filosofie*, Praha 2007.
- \* – 2007 b, « Předpoklady stoické kosmogonie », dans KARFÍK 2007 a, p. 150-184.
- \* – 2007 c, « TO EF' HMIN mezi Aristotelem a stoiky », dans KARFÍK 2007 a, p.129-149.

- KERFERD, G. B. 1972 : « The search for personal identity in Stoic thought », *Bulletin of the John Rylands Library*, 55, p. 177-196.
- 1978 a : « The origin of evil in Stoic thought », dans *Bulletin of the John Rylands Library*, 60, p. 482-494.
- 1978 b : « What does the wise man know ? », dans RIST 1978, p. 125-136.
- KONTOS, P., 2005 : « L'action morale chez Aristote », dans MIHALI – ŠVEC 2005, p. 61-76.
- LAKS, A. – RASHED, M. 2004 (éds.): *Aristote et le mouvement des animaux, Dix études sur De motu animalium*, Presses Universitaires du Septentrion 2004.
- \* LLOYD, A. C. 1964 : « Nosce teipsum and conscientia », dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 46, p. 188-200.
- LONG 1968 a : « The Stoic concept of evil », *Philosophical Quarterly*, 18, 1968, p. 329-343.
- 1968 b : « Aristotle's legacy to stoic ethics », dans *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 15, p. 72-85
- 1970 : « Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias De Fato (i-xiv) », dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 52, p. 247-268.
- (éd.) 1971 a : *Problems in Stoicism*, London.
- 1971b : « Language and thought in Stoicism, dans LONG 1971a, p. 75-111.
- 1971c : « Freedom and determinism in the Stoic theory of human action », dans LONG 1971a, p. 173-199.
- \* – 1974 : *Hellenistic philosophy*, London.
- 1976 : « The early Stoic concept of moral choice », dans *Images of man in ancient and medieval thought. Studies presented to G. Verbeke*, Louvain 1976, p. 77-92.
- \* – 1985 : « The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence », dans EPP 1985, p. 13-37.
- 1996a : *Stoic studies*, Berkley.

- 1996b : « Soul and body in Stoicism », dans LONG 1996a, p. 224-249.
- LONG, A. A. – SEDLEY, D. 1987 : *The Hellenistic philosophers*, I, II, Cambridge.
- \* LUSCHNAT, O. 1958 : « Das Problem der ethischen Fortschritts in der alten Stoa », *Philologus*, 102, p. 178-214.
- MANSFELD, J. 1989 : *Studies in later Greek philosophy and gnosticism*, London.
- \* – 1993 : « The Idea of the Will in Chrysippus, Posidonius, and Galen », dans CLEARY 1993, p. 107-145.
- MARKUS, G. 1988 : « Praxis » und « Poiesis ». Eine fragwürdige Aristoteles-Renaissance, dans ALTHAUS – STAEUBLE 1988, p. 71-92.
- MIHALI, C. - ŠVEC, O. 2005 : éd., *Philosophie de l'action*, Cluj.
- \* MOREAU, J. 1939 : *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Paris.
- POHLENZ, M. 1990 : *Die Stoa : Geschichte einer geistigen Bewegung* I, II, Göttingen.
- \* PREUS, A. 1981 : « Intention and impulse in Aristotle and the Stoics », *Apeiron*, 15 (1), p. 48-57.
- REESOR, M. E. 1978, « Necessity and Fate in Stoic Philosophy », dans RIST 1978, p. 187-202.
- REYDAMS-SCHILS, G. 1999 : *Demiurge and Providence, Stoic and Platonist Reading of Plato's Timaeus*, Turnhout.
- \* – 2002 : « Human bonding and *oikeiosis* in Roman Stoicism », *Oxford studies in ancient philosophy*, 22, p. 223-251.
- \* RIETH, O. 1933 : *Grundbegriffe der stoischen Ethik*, Berlin 1933.
- RIST, J. 1978 : éd., *The Stoics*, Berkeley 1978.
- SALLES, R. 2001 : « Compatibilism: Stoic and Modern », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 83, p. 3-23.

- 2003 : « Determinism and recurrence in early Stoic thought », *Oxford studies in ancient philosophy*, 24, p. 254-272.
  - 2005a : *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, Aldershot – Burlington.
  - \* – 2005b : «  $\pi\alpha\lambda\lambda\alpha\lambda\lambda\alpha\lambda\lambda\alpha$  and the goodness of god in Cleanthes », *Phronesis*, 50, p. 56-78.
- SANBACH, F. H. 1985 : « Aristotle and the Stoics », dans *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, Supplement 10.
- SCHOFIELD, M. – BURNYET, M. – BARNES, J. 1980 : éd., *Doubt and dogmatism*, Studies in Hellenistic Epistemology, ed. M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes, Oxford.
- SCHOFIELD, M. – STRIKER, G., éd., 1988 : *The Norms of Nature* (Studies in Hellenistic ethics), Cambridge - Paris.
- \* SEDLEY D. 1985 : « The Stoic theory of Universals », dans EPP 1985, p. 87-92.
  - 1993 : « Chrysippus on psychophysical causality », dans BRUNSCHWIG - NUSSBAUM 1993, p. 313-331.
  - 1993 b : « Commentary on Mansfeld » (MANSFELD 1993), dans CLEARY 1993, p. 146-152.
  - 1999 : « The Stoic-Platonist debate on kathêkonta », dans IERODIAKONOU 1999, p. 128-152.
  - \* – 2002 : « The Origins of Stoic God », dans D. FREDE - LAKS 2002, p. 41-83.
  - \* – 2005 : « Les origines des preuves stoïciennes de l'existence de dieu », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, p. 461-487.
- SHARPLES, R. W. 1975 : « Aristotelian and Stoic conceptions of necessity on the De Fato of Alexander of Aphrodisias », *Phronesis*, 20, 1975, p. 247-74.
- 1978 : « Alexander of Aphrodisias, De fato: Some parallels », *The Classical Quarterly*, 28, p. 243-266.
  - 1981 : « Necessity in the Stoic doctrine of fate », *Symbolae Osloenses*, 16, p. 81-97, p. 81-97.

- 1983: *Alexander of Aphrodisias On Fate*, London.
- SIHVOLA, J. – ENGBERG-PEDERSEN, T. (éds.) 1998 : *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht.
- SOLMSEN, F. 1955 : « Antecedents of Aristotle's Psychology and Scale of Beings », *The American Journal of Philology*, 76, 2, p. 148-164.
- SORABJI, R. 1980 a : « Causation, Laws, and Necessity », dans SCHOFIELD – BURNYEAT - BARNES 1980.
- 1980b : *Necessity, cause and blame: perspectives on Aristotle's theory*, London.
- 1993 : *Animal minds and human morals (The origins of the western debate)*, London.
- STEVENS, J. 2000 : « Preliminary Impulse in Stoic Psychology », *Ancient Philosophy*, 20, 2, p. 139-168.
- \* STOUGH, C. 1978 : « Stoic Determinism and Moral Responsibility », dans RIST 1978, p. 203-231.
- STRIKER, G. 1983 : « The role of oikeiosis in Stoic ethics », dans *Oxford studies in ancient philosophy*, 1, p.145-167.
- 1991 : « Following Nature : A Study in Stoic Ethics », *Oxford studies in ancient philosophy*, 9, p. 1-73.
- \* TSEKOURAKIS, D. 1974 : « Studies in the terminology of early Stoic ethics », *Hermes*, Einzelschriften, Heft 32.
- \* VERBEKE, G. 1987 : *L'évolution de la doctrine du pneuma, Du stoïcisme à S. Augustin*, New York, London.
- WIEDEMANN, H. 2001, « Ein Argument gegen den Fatalismus in Ciceros schrift über das Fatum (De fato, XVII 40) », *Elenchos*, 22, p. 112-120.
- VOELKE, A.-J. 1973 : *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris.
- \* – 1993 : *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Friburg, Paris.
- WOLF, M. 1988 : « Hipparchus and the Stoic Theory of Motion », dans BARNES – MIGNUCCI 1988, p. 472-545.

## Résumé

Vladimír Mikeš, *Le paradoxe stoïcien : liberté de l'action déterminée*

L'ouvrage est consacré au problème de la liberté dans la théorie des anciens stoïciens (3<sup>e</sup> s. av. J.-C.) qui a fait l'objet de controverses depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Dans les trois parties l'auteur analyse les aspects fondamentaux de ce problème pour proposer sa propre interprétation.

La première partie se concentre sur la question de l'action et de la responsabilité en étant ainsi l'introduction de base au problème entier dont elle montre la forme paradoxale : d'un côté, le système stoïcien présuppose la détermination « fatale » de tout le mouvement dans l'univers, mais de l'autre côté, il défend la responsabilité et l'autodétermination humaine en se référant à la capacité spécifique de l'homme, l'*assentiment*.

Dans la deuxième partie l'auteur présente d'abord le concept stoïcien de la raison dans toute son ampleur pour pouvoir saisir proprement la notion d'*assentiment*. Partant des définitions réunies de la raison en tant qu'assemblage des notions, en tant que langage et en tant que structure spécifique du mouvement psychique, l'auteur offre des arguments en faveur de la conception réflexive de la raison chez les stoïciens pour proposer ensuite une interprétation de l'*assentiment* en tant que *point de la réflexion* dans lequel se réalise le retour de la raison vers elle-même. Cette définition représente en même temps la tentative de résoudre l'aporie de l'*assentiment* déterminé et autonome : l'*assentiment* n'est autonome dans la mesure où il se révèle comme une manifestation de l'approbation consciente d'une interprétation du monde exécuté par la raison à chaque moment de la vie. L'*assentiment* n'est pas autonome dans le sens où il serait absolument exclu de l'enchaînement universel des causes.

La troisième partie est consacrée à l'analyse des notions stoïciennes de vertu et de liberté. La présentation détaillée des aspects aporétiques de

ces notions dans leur interprétation habituelle sert comme point de départ pour un argument qui montre que la vertu et la liberté stoïcienne ne sont compréhensibles que sur la base de la conception réflexive de l'assentiment : la vertu et la liberté se réalisent seulement dans un retour de la personne sur elle-même dans lequel elle se saisit comme une partie de l'univers déterminé.

## Summary

Vladimír Mikeš, *The Stoic paradox: freedom of determined action*

The work deals with the problem of freedom in the theory of the early Stoics (3. c. BC) which has been a controversial issue since antiquity up to this very day. In its three parts the author examines basic aspects of this problem in order to offer his own interpretation.

The first part tackles the question of action and responsibility being thus an introduction to the whole problem which in this light reveals its paradoxical form: on the one hand, the Stoics teach “fatal” determination of all motion, on the other, they defend human responsibility pointing at the specific faculty of human soul – the assent.

In the second part, the author offers an analysis of the Stoic notion of reason in the full scope of its different characterizations as collection of concepts, as inner language and as specific structure of the motion of human soul. On the basis of an attempt to bring these definition together as complementary perspectives, the interpretation of the Stoic assent is proposed showing that it is to be understood as reflective turn of the reason towards itself. This claim aims also at solving the paradox of the assent – determined and autonomous in the same time: the assent is autonomous only insofar as it represents reason giving approval to its own interpretation of the world; it is however not autonomous in the sense of being excluded from the universal causality.

In the third part, the Stoic notions of virtue and freedom are dealt with. Close analysis of the aporetic character of these notions is the starting point of an argument which shows that Stoic virtue and freedom can't be understood without the concept of assent as the *point of reflection*: Stoic virtue and freedom is realized only in reflective turn of reason in which man grasps himself or herself as part of the determined universe.

## Shrnutí

Vladimír Mikeš, *Stoický paradox : svoboda determinovaného jednání*

Práce je zaměřena na problém svobody u starých stoiků (3. st. př. Kr.), který byl kontroverzním předmětem debat již v antice a zůstává jím podnes. Ve třech částech autor rozebírá základní aspekty tohoto problému, aby mohl navrhnout vlastní interpretaci.

První část je věnována otázce jednání a odpovědnosti, a slouží tak jako rámcové uvedení k celému problému, o němž se ukazuje, že má formu paradoxu: stoický systém na jedné straně předpokládá „osudovou“ determinovanost veškerého pohybu, na druhé straně však hájí lidskou odpovědnost s odvoláním na specifickou schopnost lidské duše, kterou stoici nazývají „přítakání“.

Ve druhé části autor nejprve rozebírá stoické pojetí rozumu v celé jeho šíři, což má umožnit náležité uchopení přítakání. Na pozadí sjednocených stoických výměrů rozumu jako souboru pojmů, jako řeči a jako specifické struktury psychického pohybu autor argumentuje ve prospěch reflexivního pojetí rozumu u stoiků, aby na tomto základě navrhnul výklad pojmu přítakání coby *reflexivního obratu* rozumu k sobě samému. Toto vymezení je zároveň pokusem vyřešit aporii determinovanosti a autonomie přítakání: přítakání je autonomní pouze v tom ohledu, v jakém je výrazem rozumu vědomě schvalujícího vlastní

interpretaci světa, a nikoli ve smyslu absolutní vyčleněnosti z všeobecné kausality.

Třetí část je věnována rozboru stoických pojmů ctnosti a svobody. Detailní představení aporetičnosti těchto pojmů v jejich standardní interpretaci je výchozím bodem argumentu, který ukazuje, že stoickou ctnost i svobodu lze uchopit pouze na základě reflexivního pojetí stoického „přítakání“: stoická ctnost i svoboda se realizuje pouze v reflexivním obratu vůči sobě samému, v němž se člověk uchopuje jako část determinovaného univerza.

# Table des matières

<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>4</b>
<b>I. L'ACTION DÉTERMINÉE ET LA RESPONSABILITÉ.....</b>	<b>6</b>
1. Eph'hèmin et destin .....	9
2. Notre participation au destin (Eusèbe).....	11
3. Distinction des causes (Aulu-Gelle, Cicéron et Plutarque).....	13
3.1 <i>Distinction des causes dans les sources</i> .....	13
3.2 <i>Distinction des causes dans l'interprétation moderne</i> .....	16
4. À travers nous (Alexandre d'Aphrodise, Némésius).....	25
4.1 <i>L'argument et sa critique</i> .....	25
4.2 <i>L'assentiment</i> .....	29
5. L'assentiment autonome et déterminé .....	32
<b>II. LA NATURE DE L'HOMME ET LA PSYCHOLOGIE DE L'ACTION.....</b>	<b>37</b>
1. Scala naturae .....	38
2. La nature de la raison .....	46
2.1 <i>La raison – athroisma</i> .....	50
2.2 <i>La raison – langage</i> .....	53
2.3 <i>La raison – la structure du mouvement psychique</i> .....	60
3. L'archéologie de la notion d'assentiment.....	63
3.1 <i>Qu'est-ce qu'approuve exactement l'assentiment ?</i> .....	63
3.2 <i>L'assentiment est-il l'acte de la raison ou sa faculté ?</i> .....	68
3.3 <i>L'assentiment est-il déterminé ou « in nobis » ?</i> .....	75
A. L'assentiment déterminé .....	75
a) L'assentiment et l'hexis .....	75
b) L'assentiment et la représentation kataleptique .....	76
c) La nature-caractère .....	78
d) La personnalité et l'individualité chez les stoïciens postérieurs .....	84
B. L'assentiment « in nobis » .....	90
4. L'assentiment – le point de la réflexion.....	91
<b>III. LA VERTU ET LA LIBERTÉ.....</b>	<b>98</b>

<b>1. La vie vertueuse: le bien, la vertu, le bonheur .....</b>	<b>99</b>
<b>2. Le bien et les indifférents.....</b>	<b>114</b>
<b>3. Agir vertueusement.....</b>	<b>128</b>
<b>4. La vertu et la réflexion.....</b>	<b>147</b>
<b>5. La liberté.....</b>	<b>153</b>
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>164</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>169</b>
<b>RÉSUMÉ, SUMMARY, SHRNUŤÍ.....</b>	<b>181</b>