

<b>Zeitschrift:</b>	Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft
<b>Band:</b>	36 (1979)
<b>Heft:</b>	4
<b>Artikel:</b>	Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité
<b>Autor:</b>	Hadot, Pierre
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-28453">https://doi.org/10.5169/seals-28453</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 19.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité

Par Pierre Hadot, Paris

Au début de son livre intitulé «Fondements de la Métaphysique des Mœurs», Kant écrit: «L'ancienne philosophie grecque se divisait en trois sciences, la physique, l'éthique et la logique. Cette division est parfaitement conforme à la nature des choses et l'on n'a guère d'autre perfectionnement à y apporter que celui qui consiste à y ajouter le principe sur lequel elle se fonde, afin que, de cette façon, on s'assure d'une part qu'elle est complète, que, d'autre part, l'on puisse déterminer exactement les subdivisions nécessaires.» Ce texte de Kant suffit, me semble-t-il, à montrer l'importance que les théories antiques de la division des parties de la philosophie ont joué dans l'histoire de la pensée occidentale. Je n'ai pas la prétention de traiter dans le présent article tous les aspects de ce vaste thème; il ne me sera pas possible de parler de toutes les écoles philosophiques, ni de toutes les subdivisions proposées. Mais je pense qu'il peut être intéressant de caractériser surtout les types fondamentaux de classification en décelant les structures conceptuelles, les «*Denkformen*», qui leur sont sous-jacentes et les conceptions de la philosophie qu'elles impliquent.

Ces types de classification se ramènent, semble-t-il, à trois. Ces trois types visent à donner, chacun, une classification complète. Mais le premier se distingue par l'effort pour reconnaître la spécificité de l'objet et des méthodes propres à chaque discipline: il utilise pour cela la méthode de division et il ordonne les subdivisions sous la forme d'une pyramide conceptuelle. Il établit entre les parties de la philosophie une hiérarchie qui correspond à la hiérarchie de leurs objets. Le second type de classification s'intéresse moins à la spécificité qu'à la solidarité entre les parties: il cherche à saisir les correspondances ou les passages qui les relient pour mieux montrer l'unité systématique de la philosophie. La structure conceptuelle sous-jacente n'est plus alors la pyramide, mais l'image du cercle ou de l'organisme vivant. Enfin le troisième type de classification, qui n'exclut pas les deux autres, fait intervenir le temps, la succession des étapes à parcourir, la dimension pédagogique. La classification se fera ici en fonction des phases de la *paideia*, des degrés du progrès spirituel. Elle aboutira à établir un programme d'études, un ordre de lecture des textes. La métaphore sous-jacente sera cette fois celle des phases de l'initiation éleusinienne. Ce sont donc ces trois types fondamentaux que le présent exposé voudrait successivement étudier.

\* \* \*

Le premier type de classification des parties de la philosophie est né dans le milieu platonicien. Son apparition est d'ailleurs liée à une réflexion sur la méthode scientifique et sur la nécessité d'introduire une classification des sciences et des parties des sciences. Le terme «philosophe», note Aristote, s'emploie comme le terme «mathématicien»<sup>1</sup>. Aristote veut dire par là que de même que le terme «mathématicien» peut désigner quelqu'un qui fait de l'arithmétique ou quelqu'un qui fait de la géométrie ou de l'astronomie, de la même manière, le terme «philosophe» peut désigner quelqu'un qui fait de la physique ou de l'éthique ou de la théologie. Et Aristote ajoute: «Car la science mathématique aussi a ses divisions: il y a une mathématique première, une mathématique seconde et d'autres à la suite, dans ce domaine.» Dans ce milieu platonicien, la division des parties de la philosophie est donc intimement liée à la division des sciences en général, d'autant plus que science et philosophie ne sont pas distinguées d'une manière absolument tranchée. Aristote pose seulement le principe qu'une science est plus philosophique si elle est plus théorique et plus universelle<sup>2</sup>.

Chez Platon, la réflexion sur la méthode scientifique se manifeste par exemple dans la République<sup>3</sup> qui oppose la méthode des mathématiques et celle de la dialectique. C'est la tâche propre du dialecticien, c'est-à-dire du philosophe, remarque Platon, de nous donner une vue d'ensemble sur les différentes sciences mathématiques<sup>4</sup>. Dans le Politique<sup>5</sup>, Platon utilise la méthode de division pour définir, d'une manière assez ironique d'ailleurs, la science politique, à partir d'une opposition fondamentale entre sciences théoriques et sciences pratiques.

C'est chez Aristote que l'on trouve le meilleur exemple du premier type de classification dont nous avons parlé. La division des sciences que propose le livre E de la Métaphysique<sup>6</sup> se présente comme une pyramide conceptuelle obtenue grâce à la méthode de division. On y trouve au point de départ une opposition fondamentale entre sciences théorétiques et sciences pratiques: les premières se rapportent à des objets qui ne dépendent pas de nous, les secondes à des objets qui dépendent de nous, parce que le principe de leur mouvement se trouve *en nous*<sup>7</sup>. Ces dernières se subdivisent en sciences pratiques et en sciences poétiques (c'est-à-dire productives), selon qu'elles produisent une modification intérieure ou au contraire une œuvre extérieure à nous. Quant aux sciences théorétiques, elles se subdivisent en sciences se rapportant à un objet

1 Aristote *Metaphys.* 1004 a 8.

2 Aristote *Metaphys.* 982 a 5 à 982 b 10.

3 Platon *Républ.* 510 b.

4 Platon *Républ.* 537 c.

5 Platon *Politique* 258 e.

6 Aristote *Metaphys.* 1025 b 3sq.

7 Aristote *Metaphys.* 1025 b 20: la nature a en elle-même le principe de son propre mouvement, tandis que le principe des productions ou des actions se trouve dans l'agent.

immobile et en sciences se rapportant à un objet mobile<sup>8</sup>; les premières se distinguent selon le principe suivant: ou bien cet objet immobile subsiste en lui-même; il s'agit alors de la théologie; ou bien il n'est immobile que lorsqu'on le sépare par abstraction de la matière: il s'agit alors des mathématiques. L'autre branche de la division, la science qui se rapporte à un objet mobile et subsistant, correspond à la physique.

Cette classification qui résulte de l'application de la méthode de division, constitue une hiérarchie des sciences qui se fonde sur la hiérarchie de leurs objets formels<sup>9</sup>, c'est-à-dire sur la hiérarchie des modes d'être que l'esprit découvre dans la réalité. A cette hiérarchie des objets correspond aussi une hiérarchie des méthodes: les sciences les plus hautes utilisent une méthode plus exacte que les sciences inférieures<sup>10</sup>. Les sciences pratiques et poétiques sont inférieures aux sciences théorétiques<sup>11</sup>, parce qu'elles se rapportent à un objet contingent: l'action humaine, alors que les sciences théorétiques se rapportent à l'être. Parmi celles-ci, les mathématiques sont supérieures à la physique, parce qu'elles font abstraction du devenir matériel et ne retiennent qu'une matière intelligible, mais elles sont inférieures à la théologie parce que, en premier lieu, comme la physique, elles ne se rapportent qu'à un genre d'être déterminé<sup>12</sup>, alors que la théologie a pour objet l'être en tant qu'être, et ensuite parce qu'elles ne font pas totalement abstraction de la matière. La théologie apparaît ainsi comme la science première, suprême et universelle.

Cette classification ne suppose pas seulement la méthode platonicienne de division, mais elle se situe dans une problématique platonicienne et elle correspond à des structures conceptuelles typiquement académiques<sup>13</sup>. On aura reconnu, tout d'abord, l'opposition fondamentale, attestée dans le *Politique*<sup>14</sup>, entre sciences pratiques et sciences théoriques. D'autre part, on retrouvera facilement dans la hiérarchie des objets considérés par les sciences théorétiques la hiérarchie platonicienne, qui remonte des objets naturels aux μαθηματικά et des μαθηματικά aux Idées, et qui apparaît clairement dans la *République* en relation avec la δόξα, la διάνοια et la νόησις<sup>15</sup>.

Pourtant, en présentant au livre E de la *Métaphysique* la classification que nous venons d'exposer, Aristote ne se contente pas de reproduire purement et

8 Aristote *Metaphys.* 1026 a 10sq. Sur les problèmes de critique textuelle posés par ce passage, cf. Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*<sup>2</sup> (La Haye 1960) 62sq.

9 Sur ces problèmes, cf. H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff* (Berlin 1971) 565–569.

10 Aristote *Metaphys.* 982 a 26.

11 Aristote *Metaphys.* 1026 a 23.

12 Aristote *Metaphys.* 1025 b 9 et 19.

13 Cf. H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*<sup>2</sup> (Amsterdam 1967) 146, n. 66.

14 Platon *Politique* 258 e.

15 Platon *Républ.* 510–511; cf. H. Happ, *Hyle* 567. Sur la liaison entre l'âme et les μαθηματικά, cf. Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*<sup>2</sup> 11 et 82.

simplement une classification platonicienne, mais bien au contraire il cherche à définir, à partir de la problématique platonicienne, l'originalité de sa propre doctrine, c'est-à-dire, avant tout, l'idée qu'il se fait de la science suprême, de cette science qu'il appelle ailleurs philosophie première et ici théologie et qu'il veut substituer à la dialectique platonicienne. Il ne faut donc pas se représenter la classification présentée au livre E comme un programme d'études qu'Aristote aurait défini une fois pour toutes pour organiser son enseignement et constituer le plan de son œuvre. Bien que la tradition des commentateurs aristotéliciens ait compris ce texte de cette manière et qu'elle ait classé les œuvres d'Aristote conformément à ce qu'elle considérait comme un programme d'enseignement répondant à la hiérarchie naturelle des objets de science, on est bien forcés de constater qu'Aristote lui-même ne respecte pas les distinctions tranchées qu'établit cette classification. Tout d'abord, la place exacte des mathématiques, tout spécialement de l'astronomie, reste assez mal définie dans l'ensemble de son œuvre<sup>16</sup>. Surtout, les frontières entre physique et philosophie première ne sont pas toujours nettement délimitées: ontologie et physique, théologie et physique se mêlent souvent dans les traités de physique comme dans ceux de philosophie première et l'on passe souvent insensiblement des unes aux autres<sup>17</sup>. D'autre part le schéma du livre E ne dit rien de la place de la dialectique et de l'analytique dans l'ensemble des sciences, et par ailleurs, il faut bien constater que dans les traités consacrés à l'analytique bien des questions se rapportant à la philosophie première sont également traitées<sup>18</sup>. Enfin la complexité réelle de la philosophie première n'apparaît pas dans le schéma du livre E: pourtant elle est à la fois ontologie générale, théorie de l'*oὐσία*, étude des principes, et théologie<sup>19</sup>. Autrement dit, l'enseignement d'Aristote, dans sa réalité concrète, et le contenu de ses œuvres ne correspondent pas à la classification rigoureuse proposée au livre E.

En fait la finalité du schéma du livre E n'est pas de proposer un programme d'enseignement, mais de donner, dans le cadre de cette classification, une définition de la science suprême. Grâce à la méthode de division, cette classification élimine tout ce que n'est pas la science suprême. Elle n'est pas science pratique ou poétique, parce que de telles sciences sont inférieures aux sciences théorétiques<sup>20</sup>. Elle n'est pas la physique, comme le voulaient les Présocratiques. En effet, la physique a pour objet un genre d'être déterminé, alors que la science suprême doit être universelle; et ce genre d'être déterminé est l'*oὐσία* en mouvement<sup>21</sup>, qui suppose avant elle une *oὐσία* immobile. La science suprême

16 Aristote *Metaphys.* 1073 b 5 et *Phys.* 193 b 22sq.

17 Cf. H. Happ, *Hyle* 477 et 36, n. 149.

18 Par exemple la théorie de la science ou de la définition.

19 Cf. H. Happ, *Hyle* 311.

20 Aristote *Metaphys.* 1026 a 23.

21 Aristote *Metaphys.* 1025 b 19.

ne peut être non plus identique aux mathématiques, comme le voudraient certains Platoniciens. Comme le dit ailleurs Aristote: «Les mathématiques sont devenues pour les philosophes d'à présent la philosophie tout entière, bien qu'ils disent en même temps qu'il faut les pratiquer seulement en vue d'autre chose.»<sup>22</sup> En effet, les mathématiques ne se rapportent elles aussi qu'à un genre d'être déterminé et si elles considèrent leur objet comme immobile c'est en l'abstrayant de l'*oὐσία* sensible<sup>23</sup>. Il reste donc que la philosophie première ou science suprême sera une science de l'être considéré en tant que tel, rendant compte à la fois de l'essence et de l'existence de tout, grâce à l'affirmation de l'existence d'une *oὐσία* immobile, immatérielle et éternelle<sup>24</sup>. En définissant ainsi la science suprême, Aristote distingue radicalement sa théologie de la dialectique platonicienne. Pour Platon, la dialectique, par une technique d'analyse du discours liée au dialogue, parvenait aux définitions des choses, donc aux Formes, aux Idées, qui étaient le fondement de la structure de toute réalité. Mais Aristote refuse de considérer les Idées comme des *oὐσίαι*. Par suite, la dialectique platonicienne perd à ses yeux toute valeur scientifique, parce que toute science, aux yeux d'Aristote, doit se rapporter à un genre d'être ou à l'être en tant qu'être. Aristote considère donc la dialectique comme une simple technique d'argumentation par questions et réponses, qui permet de parler de tout, mais ne donne aucun enseignement, parce qu'elle se contente d'argumenter à partir des opinions admises et des notions communes, sans se soucier de la vérité. Il y a donc pour Aristote opposition radicale entre dialectique et philosophie<sup>25</sup>. Ce changement total dans le contenu de la définition de la dialectique provoquera bien des confusions dans la philosophie postérieure.

Le premier type de classification des parties de la philosophie dont nous venons de donner un exemple tiré d'Aristote, se caractérise donc par l'attention qu'il porte à définir exactement la méthode spécifique à chaque science. Cette attention méthodologique se manifestait, nous l'avons vu, dans l'opposition, décrite par Platon dans la République<sup>26</sup>, entre la méthode de la dialectique et la méthode des mathématiques. C'est en vertu de la même préoccupation que le Timée insiste sur la nécessité de recourir à la méthode de la «fable vraisemblable» lorsqu'on veut traiter des choses physiques<sup>27</sup>. Chez Aristote aussi la division des sciences correspond à un souci méthodologique et même beaucoup plus développé encore que chez Platon. En effet, Aristote considère que chaque

22 Aristote *Metaphys.* 992 a 33.

23 Aristote *Metaphys.* 1026 a 14. On remarquera que le texte (1026 a 8 et a 14) se refuse à définir d'une manière générale le statut ontologique des objets mathématiques, il ne prétend viser que certaines branches des mathématiques.

24 Aristote *Metaphys.* 1025 b 10–19 et 1026 a 30–33.

25 Aristote *Top.* 105 b 30; cf. J. D. G. Evans, *Aristotle's Concept of Dialectic* (Cambridge 1977) 7–55.

26 Platon *Républ.* 510 b.

27 Platon *Timée* 29 d.

science doit développer ses argumentations à partir de ses principes propres et en tenant compte des aspects propres à l'objet qu'elle considère. Ainsi l'éthique a sa méthode propre<sup>28</sup>, la physique également<sup>29</sup>. Dans le contexte de la classification proposée au livre E de la Métaphysique, Aristote insiste, par exemple, sur le fait que la définition en physique doit impliquer la considération de la matière dans laquelle la forme est engagée<sup>30</sup>. Aristote reproche donc à Platon d'utiliser partout une même méthode qui est la méthode dialectique d'analyse des concepts, que ce soit en éthique ou en physique, sans tenir compte de la différence entre les modes d'être<sup>31</sup>. C'est ce qu'Aristote appelle raisonner d'une manière purement formelle: *λογικῶς*, méthode qu'il oppose à celle qui part de la nature des choses: *φυσικῶς* ou qui remonte aux principes propres à un domaine scientifique: *ἀναλυτικῶς*<sup>32</sup>.

Certains indices permettent de supposer que l'Ancienne Académie a connu une classification des parties de la philosophie plus simple que celle que nous venons d'exposer. En effet, des témoignages tardifs attribuent, les uns à Platon<sup>33</sup>, les autres à Xénocrate<sup>34</sup>, une classification tripartite en éthique, physique et dialectique (ou logique). Si nous laissons de côté pour le moment le problème posé par l'emploi du mot «logique», nous pouvons penser qu'il s'agit là encore d'une classification obtenue par la méthode de division, opposant tout d'abord la science pratique (l'éthique) et la science théorétique, puis, subdivisant la science théorétique en science du monde sensible (la physique) et science des Formes (la dialectique). Effectivement, si l'on considère le catalogue des œuvres de Xénocrate<sup>35</sup>, on peut dire que l'on trouve tout un groupe d'ouvrages d'éthique, un autre groupe explicitement consacré à la physique, enfin tout un ensemble qui correspond assez bien à la dialectique platonicienne traditionnelle. Il faut supposer alors que les mathématiques rentrent aussi par leur objet dans la dialectique (au sens platonicien)<sup>36</sup>, ce qui n'est pas impossible. Il est donc assez vraisemblable que cette tripartition: éthique, physique, dialectique a existé dans l'Ancienne Académie. Nous retrouvons ici encore un système hiérarchique qui s'élève de la contingence humaine jusqu'à la transcendance divine.

Nous venons d'énumérer: éthique, physique, dialectique. L'Ancienne Académie a-t-elle connu le mot «logique» pour désigner la dialectique platonicienne?

28 Aristote *Eth. Nicom.* 1094 b 11.

29 Aristote *Phys.* 193 b 22; *Part. Animal.* 639 a 1.

30 Aristote *Metaphys.* 1025 b 28.

31 Aristote *Part. Animal.* 642 b 5; *Gen. Animal.* 748 a 8; *Eth. Nicom.* 1107 a 28.

32 Aristote *Phys.* 204 b 4. 10; *Eth. Nicom.* 1147 a 24sq; *Gen. Corrupt.* 316 a 11; *De Caelo* 280 a 32; *Analyt.* 84 a 8; cf. M. Mignucci, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele I* (Padoue 1975) 484sq.

33 Cf. plus bas, n. 66–69.

34 Sextus Empiricus *Adv. Math.* 7, 16.

35 Diogène Laërce 4, 11sq.

36 Cf. H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* 146, n. 66.

cienne? J'en doute beaucoup pour les raisons suivantes. Il semble bien que les Stoïciens aient été les premiers à employer le mot «logique» ( $\tauὸ\ λογικὸν\ μέρος$ ) pour désigner une partie de la philosophie, et que la présence du mot «logique» dans les témoignages tardifs que nous venons de citer trahit seulement l'influence du vocabulaire stoïcien. C'était d'ailleurs déjà l'opinion de R. Hirzel<sup>37</sup>, il y a exactement cent ans, dans son article *De Logica Stoicorum*. En effet, il n'existe avant les Stoïciens aucun texte, aucun titre de livre, platonicien ou aristotélicien, qui atteste l'emploi du mot «logique» pour désigner une partie de la philosophie.

On m'objectera évidemment le fameux texte des *Topiques*<sup>38</sup> d'Aristote qui distingue les prémisses en prémisses physiques, éthiques et logiques. Mais, malgré les apparences, ce texte ne peut faire allusion à une véritable division des parties de la philosophie. Tout d'abord, Aristote le dit lui-même, dans le contexte, la division en question n'est qu'une méthode approximative<sup>39</sup> pour classer les opinions reçues ou les différentes thèses que le futur dialecticien glanera au cours de ses lectures afin de constituer un recueil de prémisses utilisables dans la discussion. C'est donc le classement d'un fichier ou d'un carnet de notes. Mais surtout, il faut interpréter ici  $\lambdaογικός$  conformément au sens général qu'il a chez Aristote. Nous avons bien vu tout à l'heure<sup>40</sup> qu'Aristote emploie le mot  $\lambdaογικός$ , par opposition à une méthode «physique» ou «analytique», pour désigner une méthode purement formelle, fondée sur l'analyse d'une définition ( $\lambdaόγος$ )<sup>41</sup> et non sur les principes propres d'une science déterminée. Le terme  $\lambdaογικός$  ne désigne donc pas une discipline qui serait sur le même plan que l'éthique ou la physique, mais un procédé purement formel qui peut être utilisé aussi bien en éthique qu'en physique. Je pense donc que l'on peut, avec Alexandre d'Aphrodise<sup>42</sup>, comparer ce classement en propositions éthiques, physiques et logiques, avec celui des problèmes dialectiques, proposés dans les *Topiques*<sup>43</sup> quelques pages plus haut par Aristote où l'on retrouve d'une part l'opposition fondamentale entre problèmes éthiques et problèmes physiques, d'autre part la catégorie indistincte des problèmes qui, selon Aristote, ne sont que des instruments permettant de discuter des problèmes éthiques ou physiques. Ajoutons à cela qu'il est peu vraisemblable qu'Aristote, dans un traité comme les *Topiques*, où il traitait de la dialectique, au sens *aristotélicien* (c'est-à-dire comme technique différente de la philosophie), ait employé le mot «lo-

37 R. Hirzel, *De Logica Stoicorum*, Satura Philologa (Festschrift Hermann Sauppe) (Berlin 1879) 64sq.

38 Aristote *Top.* 105 b 19.

39 Aristote *Top.* 105 b 19:  $\omega\varsigma\ τύπω$ .

40 Cf. n. 32.

41 C'est ce qui apparaît clairement en *Phys.* 204 b 4. 10; *De Caelo* 280 a 32; *Analyt.* 84 a 8; *Gen. Animal.* 747 b 28.

42 Alexandre d'Aphrodise *In Top.* p. 74, 26 et 94, 7 Wallies.

43 Aristote *Top.* 104 b 1.

gique» pour désigner la dialectique au sens *platonicien* du mot (c'est-à-dire comme philosophie par excellence). D'ailleurs, le mot «logique», dans ces textes des Topiques, n'est pas du tout synonyme de «dialectique», puisque les problèmes ou prémisses «logiques» ne sont qu'une partie des problèmes ou prémisses dialectiques, à côté des prémisses ou problèmes éthiques et physiques. On peut dire qu'Aristote, inventeur de la «logique» au sens moderne du mot, n'a jamais employé le mot «logique», mais les mots «dialectique» et «analytique», pour désigner son invention.

\* \* \*

Le second type de classification, dont nous avons parlé au début, apparaît chez les Stoïciens. En divisant la philosophie en logique, physique et éthique, ils reprennent peut-être une classification antérieure, mais ils lui donnent un sens tout à fait nouveau, à la fois à cause du contenu des différentes parties et des rapports mutuels qui s'établissent entre celles-ci. Tout d'abord, l'idée d'une «logique», d'une partie de la philosophie portant ce nom, est, me semble-t-il, quelque chose de nouveau. Cette logique comprend la rhétorique et la dialectique. Mais la dialectique diffère à la fois de la dialectique platonicienne et de la dialectique aristotélicienne. Ce n'est plus la dialectique platonicienne, puisqu'elle ne s'élève pas à des Idées ou Formes en soi<sup>44</sup>. Ce n'est plus non plus la dialectique aristotélicienne, car, pour les Stoïciens, la dialectique (et d'ailleurs aussi la rhétorique) n'est plus une simple technique d'argumentation demeurant toujours dans le domaine du probable, mais une science qui, tout en partant des notions communes<sup>45</sup> et des opinions admises, s'élève à la certitude et à la connaissance de la vérité. C'est en tout cas la position de Chrysippe, pour qui la dialectique est la science du jugement vrai et l'une des vertus du sage<sup>46</sup>. D'autre part, la dialectique platonicienne, comme science des Formes, étant supprimée, toute l'activité théorique se concentre dans la physique. Elle absorbe la théologie, ce qui correspond à un élargissement de la notion de φύσις, qui ne désigne plus comme chez Aristote un domaine particulier, mais la totalité du cosmos et la force qui l'anime.

On pourrait penser que cette tripartition stoïcienne présente, comme les classifications platonico-aristotéliciennes, un caractère hiérarchique: on pourrait dire que la physique représente la discipline supérieure, parce qu'elle se rapporte au monde et aux dieux, l'éthique une discipline subordonnée, parce qu'elle se rapporte à l'action humaine, et la logique, enfin, la discipline inférieure, parce qu'elle se rapporte au discours humain. Certaines présentations «pédagogiques» du système stoïcien des parties de la philosophie peuvent don-

44 Cf. H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie* 114, n. 35.

45 Cf. E. Bréhier, *Chrysippe* (Paris 1951) 59sq., surtout 65.

46 SVF II § 129sq. (SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*).

ner cette impression: nous aurons à y revenir<sup>47</sup>. Mais – et c'est ici que nous arrivons à l'examen du deuxième type de classification – la nécessité interne du système stoïcien l'a conduit inévitablement à substituer à cette représentation hiérarchique celle d'une continuité dynamique et d'une interpénétration réciproque entre les parties. Cette unité des parties de la philosophie se fonde sur l'unité dynamique de la réalité dans la philosophie stoïcienne. C'est le même Logos qui produit le monde, illumine l'homme dans sa faculté de raisonner et s'exprime dans le discours humain, tout en restant foncièrement identique à lui-même à tous les degrés de la réalité. La physique a donc pour objet le Logos de la nature universelle, l'éthique le Logos de la nature raisonnable humaine, la logique ce même Logos s'exprimant dans le discours humain. D'un bout à l'autre, c'est donc la même force et la même réalité qui est à la fois Nature créatrice, Norme de la conduite et Règle du discours<sup>48</sup>. La méthode dialectique platonicienne et la méthode d'abstraction aristotélicienne permettaient d'établir une différence de niveau entre le sensible et les Formes ou Essences: elles fondaient ainsi une hiérarchie entre les parties de la philosophie. Mais, comme le dit remarquablement E. Bréhier: «Nul procédé méthodique de ce genre dans le dogmatisme stoïcien; il ne s'agit plus d'éliminer la donnée immédiate et sensible, mais tout au contraire de voir la Raison y prendre corps ... c'est dans les choses sensibles que la Raison acquiert la plénitude de sa réalité.»<sup>49</sup> Les différences de niveau ontologique s'estompent donc et avec elles les différences de niveau entre les parties de la philosophie. Comme le dit encore E. Bréhier: «C'est une seule et même raison qui, dans la dialectique, enchaîne les propositions conséquentes aux antécédentes, dans la nature lie ensemble toutes les causes, et dans la conduite établit entre les actes le parfait accord. Il est impossible que l'homme de bien ne soit pas le physicien et le dialecticien: il est impossible de réaliser la rationalité séparément en ces trois domaines et par exemple de saisir entièrement la raison dans la marche des événements de l'univers sans réaliser du même coup la raison en sa propre conduite.»<sup>50</sup> Cette interpénétration réciproque correspond à un modèle de rapport cher aux Stoïciens, dont on trouve d'autres exemples aussi bien en physique, à propos de l'enchaînement des causes, qu'en éthique, à propos des rapports entre les vertus, à savoir le rapport appelé ἀντακολούθια<sup>51</sup>. Les parties liées par un tel rapport s'impliquent réciproquement et ne se distinguent que par l'aspect propre qui leur

47 Cf. plus bas, n. 97–106.

48 M. Pohlenz, *Die Stoa* (Göttingen 1959) 34; H. J. Krämer, *Platonismus* 114, n. 35; A. Graeser, *Zenon von Kition* (Berlin 1975) 21sq.

49 E. Bréhier, *Histoire de la philosophie* I 2 (Paris 1961) 303.

50 E. Bréhier, *ibid.*

51 Cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*<sup>3</sup> (Paris 1977) 66; H. J. Horn, *Antakolouthie der Tugenden und Einheit Gottes*, Jahrbuch für Antike und Christentum 13 (1970) 3–28; P. Hadot, *Porphyre et Victorinus* I (Paris 1968) 239sq.

donne leur nom. C'est ainsi que chaque vertu est toutes les autres, mais ne s'en distingue que par la prédominance d'un aspect. C'est conformément à ce modèle que l'on peut dire: la logique implique la physique, parce que la dialectique implique l'idée de la rationalité de l'enchaînement des événements<sup>52</sup> et elle implique l'éthique, puisque, pour les Stoïciens, la dialectique est une vertu qui comprend elle-même d'autres vertus comme par exemple l'absence de précipitation dans le jugement ou la circonspection<sup>53</sup> et que d'une manière générale bien moral et mal moral sont affaire de jugement<sup>54</sup>. A l'inverse, physique et éthique impliquent la logique, puisque comme le dit Diogène Laërce<sup>55</sup>, «tous les thèmes de la physique et de l'éthique ne peuvent être examinés qu'en recourant à un exposé discursif». L'éthique implique la physique, parce que, selon Chrysippe, «la distinction des biens et des maux dérive de Zeus et de la Nature universelle»<sup>56</sup>. La physique, enfin, implique l'éthique dans la mesure où la connaissance du monde et des dieux est la fin de la nature raisonnable<sup>57</sup> et que la perception de la rationalité des événements implique la rationalisation de la conduite morale. Evidemment, il y a dans ce système une réduction de toutes les parties à l'éthique: les trois disciplines philosophiques sont définies comme des vertus<sup>58</sup>, et c'est leur implication réciproque qui constitue la sagesse<sup>59</sup>. La sagesse est indissolublement éthique, physique et logique, les distinctions entre les trois parties ne provenant que des relations du sage avec le cosmos, les autres hommes et sa propre pensée<sup>60</sup>. La philosophie comme «exercice de la sagesse» consiste donc dans une pratique constante et simultanée des trois disciplines, ainsi que l'affirme une pensée de Marc Aurèle: «D'une manière constante et, si possible, à l'occasion de chaque représentation qui se présente à toi, pratiquer la physique, la théorie des passions (c'est-à-dire l'éthique), et la dialectique.»<sup>61</sup> Cette formule, finalement assez énigmatique de Marc Aurèle, s'explique, je pense, par l'évolution de la théorie des parties de la philosophie à l'époque d'Epictète et de Marc Aurèle: la réduction à l'éthique s'y accentue encore davantage. Epictète distingue en effet trois domaines de l'ἀσκησις: la discipline des désirs, la discipline des tendances, la discipline des pensées. Dans

52 SVF II § 952: le déterminisme du destin et le principe de contradiction sont intimement liés.

53 SVF II §§ 130–131; Cicéron *De fin.* 3, 21, 72; Diogène Laërce 7, 46.

54 SVF III § 456sq.

55 Diogène Laërce 7, 83.

56 SVF III § 68; Cicéron *De fin.* 3, 22, 73.

57 Cicéron *De nat. deor.* 2, 14, 37.

58 Cf. Cicéron *De fin.* 3, 21, 72.

59 Philon d'Alexandrie *De ebrietate* §§ 90–92.

60 Cf. Marc Aurèle 8, 27: «Trois rapports: le premier avec l'enveloppe qui nous entoure (entendons: avec le corps d'où nous viennent les sensations et les représentations); le second, avec la cause divine, à partir de laquelle tous les événements concourent pour tous les êtres; le troisième, avec ceux qui vivent avec nous.» Ces trois rapports correspondent respectivement à la logique, à la physique et à l'éthique.

61 Marc Aurèle 8, 13.

le premier domaine, on s'exerce à conformer ses désirs à la volonté de la Nature universelle, dans le second domaine, on s'exerce à conformer ses actions à la volonté de la nature raisonnable commune à tous les hommes, dans le troisième domaine, on s'exerce à conformer ses pensées aux lois de la raison<sup>62</sup>. On entrevoit donc que ces trois domaines correspondent en fait le premier à la physique, le second à l'éthique, le troisième à la logique<sup>63</sup>. Il s'agit dans les trois cas d'un exercice spirituel: la physique comme exercice spirituel nous fait prendre conscience de notre place dans le cosmos et nous fait accepter les événements avec amour et complaisance pour la volonté du Logos universel<sup>64</sup>; l'éthique comme exercice spirituel nous fait conformer nos actions à la tendance fondamentale de la nature humaine en tant que raisonnable, c'est-à-dire qu'elle nous fait pratiquer la justice et l'amour de nos semblables; la logique comme exercice spirituel nous fait critiquer à chaque instant nos représentations, pour qu'aucun jugement déraisonnable ne s'introduise dans la chaîne de nos pensées. Dans cette perspective, les trois parties de la philosophie ne sont plus que trois aspects de l'attitude spirituelle fondamentale du stoïcien: la vigilance. C'est le sens de cette pensée de Marc Aurèle: «Partout et constamment, il dépend de toi, (premièrement) de te complaire pieusement dans la présente conjonction des événements (c'est la physique comme exercice spirituel), (deuxièmement) de te conduire avec justice envers les hommes présents (c'est l'éthique), (troisièmement) d'appliquer à la présente représentation les règles de discernement, afin que rien ne s'infiltre qui ne soit objectif.»<sup>65</sup> Ici encore apparaît clairement la simultanéité, dans l'instant présent, des trois activités philosophiques.

Les manuels platoniciens de l'époque impériale, probablement sous la lointaine influence d'Antiochus d'Ascalon, qui recherchait une synthèse entre aristotélisme, platonisme et stoïcisme, restent fidèles à l'esprit du stoïcisme, lorsqu'ils reconnaissent dans la structure trinitaire de la philosophie le fondement de son caractère systématique. On trouve ce thème chez Diogène Laërce<sup>66</sup>, Apulée<sup>67</sup>, Atticus<sup>68</sup> et Augustin<sup>69</sup>. Ils attribuent à Platon lui-même le mérite d'avoir fait de la philosophie un *corpus*, un organisme vivant, complet et achevé, en réunissant à la physique et à l'éthique la dialectique. Certains<sup>70</sup> ne laissent à Platon que le mérite d'avoir réuni ensemble trois disciplines pré-

62 Epictète *Entretiens* 1, 4, 11; 3, 2, 1; 2, 8, 29; 2, 17, 15.31; 4, 4, 16; 4, 10, 13.

63 Cf. P. Hadot, *Une clé des Pensées de Marc-Aurèle: les trois topoi philosophiques selon Marc Aurèle*, Les études philosophiques (1978) 65–83.

64 Cf. P. Hadot, *La physique comme exercice spirituel*, Revue de théologie et de philosophie (1972) 225–239.

65 Marc Aurèle 7, 54.

66 Diogène Laërce 3, 56.

67 Apulée *De Platone* 1, 3, 186.

68 Atticus, dans Eusèbe *Praep. Ev.* 11, 2, 1.

69 Augustin *Contra Academ.* 3, 17, 37; *De civ. Dei* 8, 4sq.

70 Atticus et Apulée.

existantes: la physique présocratique, l'éthique socratique et la dialectique éléatique. D'autres<sup>71</sup> voient dans la dialectique platonicienne l'élément systématisateur, inventé par Platon, pour faire la synthèse entre les deux autres éléments qui s'intègrent dans le platonisme: la physique pythagoricienne et l'éthique socratique. Platon apparaît alors comme une synthèse de Socrate et de Pythagore. L'utilisation du schéma stoïcien dans la présentation du platonisme aboutit d'ailleurs à une totale déformation de celui-ci. Le plus grave n'est pas que la théorie des principes (Dieu, Idées, Matière) soit rangée dans la physique<sup>72</sup> (après tout, le Timée, considéré en général comme un dialogue «physique», pouvait justifier cette disposition), mais c'est surtout que la dialectique perde son caractère de science suprême et de remontée vers le principe absolu, pour devenir seulement, si nous reprenons les expressions de ces auteurs de manuels, un art de la distinction et de l'invention dans le discours<sup>73</sup> ou une recherche de l'exactitude des dénominations<sup>74</sup>. Seuls Clément d'Alexandrie<sup>75</sup>, Plotin<sup>76</sup> et enfin Augustin<sup>77</sup> savent distinguer entre la dialectique stoïcienne ou aristotélicienne et la dialectique platonicienne et déclarent que seule cette dernière a pour objet les vraies réalités, c'est-à-dire les réalités divines.

Le schème unitaire et systématique de division de la philosophie, proposé par les Stoïciens, repris dans les manuels platoniciens, trouve sa forme la plus achevée et révèle toutes ses virtualités dans les théories qui présentent Dieu comme l'objet commun des trois parties de la philosophie. Elles prolongent l'intuition fondamentale du stoïcisme, selon laquelle le Logos est l'objet commun des parties de la philosophie. Selon Clément d'Alexandrie<sup>78</sup>, la physique a pour objet Dieu en tant qu'*oὐσία*, l'éthique Dieu en tant que bien, la logique Dieu en tant qu'intellect. Selon Augustin<sup>79</sup>, la physique a pour objet Dieu comme cause de l'être, la logique Dieu comme norme de la pensée, l'éthique Dieu comme règle de vie. Cet ordre augustinien: physique, logique, éthique, correspond à l'ordre des Personnes divines dans la Trinité: le Père est le Principe de l'être; le Fils, l'Intelligence; l'Esprit-Saint, l'Amour<sup>80</sup>. L'unité systématique des parties de la philosophie reflète ici l'intériorité réciproque des Personnes divines.

\* \* \*

71 Diogène Laërce et Augustin

72 Diogène Laërce 3, 76; Apulée 1, 3, 190.

73 Atticus, dans Eusèbe *Praep. Ev.* 11, 2, 1.

74 Diogène Laërce 3, 79.

75 Clément d'Alexandrie *Strom.* 1, 28, 176, 3.

76 Plotin *Enn.* 1, 3, 5, 12.

77 Augustin *Contra Academ.* 3, 17, 37; *De civ. Dei* 8, 7.

78 Clément d'Alexandrie *Strom.* 4, 25, 162, 5.

79 Augustin *De civ. Dei* 8, 4; *Epist.* 118, 3, 20.

80 Augustin *De civ. Dei* 11, 25 en liaison avec la triade *natura, doctrina, usus*; cf. P. Hadot, *Être, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité Classique V (Genève, Fondation Hardt, 1960) 123–125; O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin* (Paris 1966) 447.

Le troisième type de classification introduit cette fois une donnée complexe: la dimension pédagogique qui implique une méthode d'exposition, un ordre temporel, une succession de moments, une progression intellectuelle et spirituelle. Il s'agit d'établir un programme d'enseignement de la philosophie qui tienne compte à la fois de l'ordre logique des notions et des capacités de l'auditeur.

Apparemment ce troisième type de classification n'ajoute rien au contenu des divisions précédemment étudiées, sinon un ordre extérieur de présentation. On pourrait penser que les deux premiers types peuvent être considérés soit en eux-mêmes, d'une manière purement formelle, soit en relation avec l'auditeur, dans une perspective pédagogique. C'est ainsi que les commentateurs d'Aristote, à la fin de l'Antiquité, dans leurs introductions aux *Catégories*, présentent d'une part, d'une manière très fidèle, la division aristotélicienne des parties de la philosophie, notamment la subdivision des sciences théorétiques en théologie, mathématique et physique, et d'autre part, exposent le *cursus* qui doit être parcouru par le disciple, *cursus* qui correspond en principe<sup>81</sup> à l'ordre inverse, puisque, selon Aristote<sup>82</sup> lui-même, il y a une opposition radicale entre l'ordre ontologique et l'ordre pédagogique, entre ce qui est plus connaissable en soi et ce qui est plus connaissable pour nous. Il pourrait paraître logique qu'à la hiérarchie descendante des sciences corresponde une hiérarchie ascendante des enseignements. De même, si l'on considère le système stoïcien, on pourrait se représenter que le point de vue pédagogique ne sert qu'à introduire un ordre quelconque entre les trois parties de la philosophie dont on a montré par ailleurs la solidarité intime et l'interpénétration.

Pourtant, il semble bien que ce troisième type de classification puisse être réellement opposé aux deux autres. Les deux premiers correspondent en effet à une position purement idéale: elles supposent déjà réalisée la totalité ou l'intégralité du savoir ou de la sagesse. Au contraire le troisième type correspond à la réalité concrète de l'activité philosophique. La philosophie n'est pas donnée une fois pour toutes. Elle se réalise dans la communication, c'est-à-dire dans l'explication, dans le «discours» qui l'expose et la transmet au disciple. Ce «discours» philosophique introduit ainsi une dimension temporelle qui a deux composantes: le temps «logique» du discours lui-même (pour reprendre une expression de V. Goldschmidt<sup>83</sup>) et le temps psychologique que requiert la formation, la *παιδεία*, du disciple. Le temps logique correspond en effet aux exigences internes de l'expression, de l'explication: pour être communiquée aux

81 Par exemple, Simplicius *In Categ.* p. 4, 23 et 5, 3 Kalbfleisch; Elias *In Categ.* p. 115–119 Busse, qui énumère diverses théories aristotéliciennes concernant l'ordre d'enseignement, ce qui montre que, même dans l'aristotélisme, le problème n'était pas si facile à résoudre.

82 Aristote *Analyt.* 72 a; cf. M. Mignucci, *L'argomentazione dimostrativa di Aristotele* I 30.

83 V. Goldschmidt, *Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques*, Actes du XIe Congrès international de Philosophie XII (Bruxelles 1953) 7–13.

disciples la philosophie doit être présentée d'une manière discursive, donc grâce à une succession d'arguments qui impose un certain ordre: il faut dire telle chose avant telle autre. Cet ordre, c'est le temps «logique». Mais l'exposé s'adresse à un auditeur et cet auditeur introduit une autre composante, à savoir les phases, les étapes de son progrès spirituel: il s'agit cette fois d'un temps proprement psychologique ou, tout au moins, pédagogique. Pour prendre un exemple tiré de la philosophie moderne, nous voyons Descartes<sup>84</sup> tenir compte de cet aspect pédagogique, lorsqu'il conseille à ses lecteurs d'employer «quelques mois ou au moins quelques semaines» à examiner souvent sa première et sa seconde Méditations. Ici apparaît assez clairement un autre temps que le temps «logique». C'est le temps de la maturation, de l'assimilation. Tant que le disciple n'a pas assimilé telle ou telle doctrine, il est inutile ou impossible de lui parler de quelque chose d'autre. C'est pourquoi Descartes ne parle que du doute universel dans sa première Méditation et de la nature de l'esprit dans sa seconde Méditation. Ici les nécessités pédagogiques influent sur le contenu doctrinal de l'œuvre. Les deux composantes que nous venons de décrire: temps logique et temps psychologique, définissent donc le troisième type de classification dont nous voulons maintenant parler. Ces deux composantes, nous l'entrevoyons maintenant, peuvent modifier profondément le contenu et le sens des parties de la philosophie. Cela est d'autant plus vrai qu'il y a, comme nous allons le constater, un conflit permanent entre les deux composantes en question; il est évident en effet qu'il est extrêmement difficile de sauvegarder l'ordre logique si l'on veut tenir compte de l'état spirituel de l'auditeur.

Chez Platon et chez Aristote, nous trouvons déjà d'importantes préoccupations pédagogiques, qui auront une grande influence dans la tradition postérieure, mais nous ne trouvons pas de classification complète inspirée par la perspective du progrès spirituel. En effet, en ce qui concerne Aristote, nous avons déjà évoqué l'opposition aristotélicienne entre l'*ordo essendi* et l'*ordo cognoscendi*<sup>85</sup>, mais nous avons également constaté que nous ne trouvons pas, dans ses œuvres, de programme concret de l'enseignement philosophique<sup>86</sup>. Chez Platon, il existe une ébauche de programme, lorsque la République<sup>87</sup> recommande aux futurs philosophes de s'adonner aux sciences mathématiques avant d'aborder la dialectique. Mais il n'est pas sûr que l'enseignement concret

84 J'emprunte cet exemple à V. Goldschmidt, *Temps historique et temps logique ...* 11, qui cite Descartes, *Réponses aux Secondes Objections (contre les ... Méditations)*, dans: Ch. Adam et P. Tannery, *Œuvres de Descartes* IX 103–104.

85 Cf. n. 82. On trouve dans l'œuvre d'Aristote certaines notations pédagogiques: par exemple (*Metaphys.* 1005 b 4): on ne peut comprendre certaines questions de philosophie première sans avoir étudié préalablement l'analytique; ou bien (*Eth. Nicom.* 1095 a 1sq.): les jeunes gens ne peuvent étudier la morale et la politique s'ils n'ont pas d'abord amélioré leurs mœurs.

86 Cf. plus haut, n. 16–19.

87 Platon *Républ.* 521 c sq.

de l'Académie<sup>88</sup> se soit conformé à ces théories concernant l'organisation de l'éducation dans l'Etat idéal. En tout cas, Platon est particulièrement sensible au problème de l'adaptation nécessaire entre l'enseignement et le niveau spirituel de l'auditeur. C'est ainsi que, dans la République, il signale le danger que courrent les jeunes gens à pratiquer trop tôt la dialectique<sup>89</sup>. L'idée même de progrès spirituel s'exprime chez Platon en deux métaphores qui auront une fortune considérable: la conversion des prisonniers de la caverne qui s'habituent peu à peu à contempler la lumière du jour<sup>90</sup> et l'initiation aux mystères d'Eleusis (*τέλεα, ἐποπτικά*), dont Diotima énumère les degrés lorsqu'elle décrit l'ascension de l'âme vers la Beauté première<sup>91</sup>.

C'est chez les Stoïciens que l'on rencontre pour la première fois d'une manière explicite une discussion concernant la pédagogie philosophique, qui traite de l'ordre et du contenu des parties de la philosophie. Nous avons vu tout à l'heure un aspect de leur doctrine: l'implication mutuelle des trois parties de la philosophie dont l'exercice simultané constitue la sagesse. Mais ce n'était là qu'une situation idéale. Nous abordons maintenant l'autre aspect: la distinction, la succession même des parties de la philosophie par suite des nécessités de l'enseignement philosophique. C'est probablement dans cette perspective que les Stoïciens disaient que les parties en question sont, en fait, non des parties de la philosophie elle-même, mais des parties du discours, du *λόγος* d'enseignement philosophique<sup>92</sup>. C'est ce discours d'enseignement qui exige un ordre et une succession. Les Stoïciens sont très sensibles à cet impératif pédagogique. C'est ainsi qu'à l'intérieur de chaque partie de la philosophie, ils cherchent à fixer d'une manière rigoureuse l'ordre logique des arguments<sup>93</sup>, comme il apparaît aussi bien dans le résumé de la dialectique donné par Diogène Laërce<sup>94</sup> que dans l'exposé de morale rapporté par Cicéron au livre III du *De finibus*<sup>95</sup>. On peut admirer dans ce dernier exemple comment la progression rigoureuse de la pensée est en même temps une progression spirituelle qui, partant d'une théorie physique de la tendance: tout être tend à la conservation de soi, montre comment cette tendance naturelle devient, au niveau de la raison, amour de l'humanité, pour culminer dans la sagesse<sup>96</sup>. Surtout les Stoïciens cherchent à détermi-

88 Cf. H. Cherniss, *Die Ältere Akademie* (Heidelberg 1966) 82–83.

89 Platon *Républ.* 539 b. Remarquer aussi dans le *Phèdre* (271 b), l'idée d'une rhétorique qui adapterait les espèces de discours aux espèces différentes d'âmes.

90 Platon *Républ.* 514 a sq.

91 Platon *Banquet* 210 a.

92 Diogène Laërce 7, 39: *τριψερῆ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον* et Diogène Laërce 7, 41: Zénon de Tarse pensait, à la différence des autres Stoïciens, que les parties en question étaient parties de la philosophie, et non parties du discours philosophique.

93 Cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps* 61–62. Sur les subdivisions de l'éthique, cf. A. Méhat, *Essai sur les Stromates de Clément d'Alexandrie* (Paris 1966) 77sq.

94 Diogène Laërce 7, 49; 7, 84; 7, 132. 95 Cicéron *De fin.* 3, 4, 14sq.

96 Cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps* 62.

ner un ordre d'enseignement des parties de la philosophie. Diogène Laërce<sup>97</sup> et Sextus Empiricus<sup>98</sup> nous rapportent les différentes théories qui avaient cours dans l'école. On s'accordait généralement à placer la logique au début du cursus des études – pourtant Epictète la réserve aux progressants<sup>99</sup>, mais l'on hésitait sur la place respective de l'éthique et de la physique<sup>100</sup>. Cette hésitation apparaît clairement dans les interprétations que Diogène Laërce et Sextus Empiricus<sup>101</sup> donnent des fameuses comparaisons que les Stoïciens faisaient entre les parties de la philosophie et des ensembles organisés comme l'œuf, le jardin ou l'être vivant: si la logique est toujours présentée comme la partie qui assure la solidité, éthique et physique échangent souvent leur rôle: aussi bien l'une que l'autre apparaissent comme la partie la plus intérieure et la plus précieuse.

Ces discussions et ces hésitations s'expliquent, comme l'a bien montré A. Bonhöffer<sup>102</sup>, par les différences de point de vue – logique ou pédagogique – selon lesquels s'effectue la classification. On peut tout aussi bien dire que la physique doit précéder l'éthique pour la fonder logiquement par la connaissance de la rationalité de la nature ou que l'éthique doit précéder la physique pour préparer l'âme à la contemplation de la nature<sup>103</sup>. Chrysippe lui-même utilise l'image de l'initiation éleusinienne lorsqu'il place la physique en dernier comme une révélation ( $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta$ ) concernant les dieux<sup>104</sup>. C'est dans le même esprit que Sextus Empiricus<sup>105</sup> nous donne une explication de l'ordre des parties de la philosophie: l'esprit doit être fortifié par la logique, puis la manière de vivre améliorée par l'éthique afin que l'on puisse aborder les objets plus divins que propose la physique.

Mais il ne faudrait pas penser que l'ordre des parties de la philosophie est facilement interchangeable et qu'on puisse le modifier facilement selon que l'on se place au point de vue de la nécessité logique ou du progrès spirituel. En fait, il y a conflit entre l'aspect logique et l'aspect pédagogique. Par exemple, si l'on place l'éthique avant la physique, dans l'enseignement, on est obligé de la présenter sans ses fondements logiques qui se trouvent dans la physique: elle ne sera plus une théorie générale des fins de la vie humaine, mais elle se réduira surtout à un enseignement concernant les «devoirs» sociaux. A. Bonhöffer<sup>106</sup> a bien insisté sur l'existence d'un double aspect de l'éthique dans le stoïcisme. Si

97 Diogène Laërce 7, 40–41.

98 Sextus Empiricus *Adv. Math.* 7, 16–19.

99 Epictète *Entretiens* 3, 2, 5; 1, 8, 4.

100 Diogène Laërce 7, 41.

101 Sextus Empiricus *Adv. Math.* 7, 17–19; Diogène Laërce 7, 40.

102 A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa* (Stuttgart 1890, 21968) 13sq.

103 Cf. Ilsetraut Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* (Berlin 1969) 115.

104 SVF II § 42.

105 Sextus Empiricus *Adv. Math.* 7, 23.

106 A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa* 19.

au contraire on place la physique avant l'éthique, la physique ne pourra plus se déployer dans sa véritable ampleur: elle ne sera plus la τελετή suprême des mystères de la philosophie. Quant à la dialectique, elle ne peut avoir le même contenu si elle est présentée à des débutants ou au contraire, si, comme le voulait Epictète, elle est exposée à des progressants. Les nécessités concrètes de l'enseignement conduisent donc finalement à des modifications importantes dans le contenu des parties de la philosophie. Nous ne connaissons malheureusement l'enseignement stoïcien que par des fragments et des résumés et nous ne pouvons nous rendre compte de toutes les variations doctrinales que ce conflit entre l'ordre logique et l'ordre pédagogique a pu produire.

Il semble bien que les Stoïciens aient cherché la solution de ce conflit dans une méthode d'enseignement qui, tout en reconnaissant les distinctions nécessaires entre les parties de la philosophie, s'efforçait de les présenter toutes en même temps au disciple et de le laisser toujours en contact avec l'intégralité de la doctrine. En effet, Diogène Laërce nous rapporte que certains Stoïciens considéraient qu'«aucune partie n'avait la première place, qu'elles étaient toutes mêlées ensemble, et d'ailleurs, ils les mélangeaient dans leur enseignement»<sup>107</sup>. C'est probablement ce qui explique ce conseil de Chrysippe: «Celui qui commence par l'étude de la logique ne doit pas s'abstenir des autres parties, mais il doit prendre sa part des autres parties, quand l'occasion s'en présente.»<sup>108</sup> Cette méthode est destinée à éviter le danger que représenterait pour le disciple le fait de ne pratiquer pendant un certain temps que la dialectique, ou l'éthique ou la physique. Comme l'a bien montré I. Hadot<sup>109</sup>, la méthode d'enseignement chez les Stoïciens (et chez les Epicuriens) s'efforce toujours d'être «intégrale» à chaque étape du progrès spirituel. Au débutant, on propose des sentences ou des résumés qui le mettent en contact d'emblée avec l'ensemble des dogmes fondamentaux et qui lui fournissent ainsi les grandes règles de vie. Au progressant, on offre des développements plus détaillés et plus techniques, mais en revenant toujours à une concentration sur les dogmes fondamentaux, de façon à ce que l'essentiel ne soit jamais perdu de vue. Le disciple reste donc constamment en contact avec les trois disciplines, même s'il étudie l'une d'entre elles d'une manière plus approfondie. Il y a toujours un va-et-vient entre la concentration et la distinction, entre la simultanéité et l'ordre successif.

Cette méthode n'élimine d'ailleurs pas totalement le conflit entre l'ordre logique et l'ordre pédagogique. En effet, si l'on veut adapter l'enseignement aux capacités spirituelles de l'auditeur, on peut être amené à des simplifications et à

107 Diogène Laërce 7, 40 (je lis προκεκρίσθαι avec les mss.).

108 SVF II 20, 10 (= Plutarque *De Stoic. repugn.* 1035 e).

109 I. Hadot, *Seneca* 52–56; du même auteur, *Epicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain*, Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de l'Association Guillaume Budé (Paris 1968) 347–353.

des adaptations qui peuvent paraître transformer la doctrine elle-même. Lorsqu'on s'adresse à des débutants, on peut même faire appel à des formules étrangères à l'école (empruntées par exemple à l'épicurisme) si on les juge plus aptes à faire effet sur le disciple. C'est le principe énoncé par Chrysippe lui-même dans son *Therapeutikos*<sup>110</sup>. Ce principe d'adaptation aux capacités spirituelles du disciple restera vivant dans toutes les écoles jusqu'à la fin de l'Antiquité et il faudra souvent en tenir compte pour expliquer des incohérences ou des contradictions apparentes dans tel ou tel ouvrage des philosophes antiques<sup>111</sup>.

Dans les résumés de la philosophie platonicienne que nous trouvons chez différents auteurs depuis Cicéron jusqu'à Diogène Laërce, la logique se trouve toujours à la troisième place<sup>112</sup>. Il y a là probablement un souvenir de la conception platonicienne de la dialectique comme science suprême, bien que, dans ces manuels, le contenu de la logique ne corresponde pas à celui de la dialectique platonicienne. Peut-être s'agit-il de la première ébauche de la classification que l'on peut appeler «néoplatonicienne», dont nous allons parler maintenant?

A partir du Ier siècle ap. J.-C., on voit apparaître une classification des parties de la philosophie fondée essentiellement sur la notion de progrès spirituel; les trois parties distinguées sont, dans l'ordre: éthique, physique, époptique (ce dernier mot faisant évidemment allusion à l'initiation suprême des mystères d'Eleusis). Le premier témoin en est Plutarque qui, dans le *De Iside*<sup>113</sup>, affirme que Platon et Aristote ont placé, après la physique, une partie de la philosophie qu'ils appellent «époptique» et qui a pour objet «ce qui est premier, simple et immatériel». Ils pensent, continue Plutarque, que «la philosophie trouve sa fin, comme en une initiation suprême, grâce à un toucher réel de la pure vérité qui se trouve en ce qui est premier, simple et immatériel». Théon de Smyrne, reprenant, pour décrire la formation philosophique, le vocabulaire technique de l'initiation éleusinienne, appelle τελετή l'étude de la logique, de la politique (c'est-à-dire de l'éthique) et de la physique et ἐποπτεία la connaissance des êtres véritables<sup>114</sup>. Clément d'Alexandrie<sup>115</sup> connaît lui aussi cette théorie: il énumère dans l'ordre: l'éthique, la physique (comprise comme une interprétation allégorique) et l'époptique qu'il identifie explicitement avec la dialectique platonicienne et la métaphysique aristotélicienne. Origène enfin nous révèle le rapport qui existe entre cette tripartition et les étapes du progrès

110 SVF III § 474.

111 I. Hadot, *Seneca* 21; du même auteur, *Le problème du néoplatonisme alexandrin* (Paris 1978) 190.

112 Cf. E. Bréhier, *Etudes de philosophie antique* (Paris 1955) 215–217. Je ne pense pas qu'E. Bréhier ait raison d'attribuer cette troisième place «au dédain de la technique logique». Bien au contraire, cette troisième place est probablement une place d'honneur.

113 Plutarque *De Iside* 382 d.

114 Théon de Smyrne *Expos. rer. mathem.* p. 14 Hiller.

115 Clément d'Alexandrie *Strom.* 1, 28, 176, 1–3.

spirituel<sup>116</sup>. L'éthique, selon lui, assure la purification préalable de l'âme, la physique, en révélant la vanité du monde sensible, nous invite à nous en détacher, l'époptique enfin ouvre à l'âme purifiée la contemplation des réalités divines. C'est ainsi que pour lui les trois livres de Salomon correspondent aux trois parties de la philosophie: les Proverbes assurent la purification éthique, l'Ecclésiaste, qui commence par *Vanitas Vanitatum*, nous révèle la vanité du monde physique, le Cantique des Cantiques nous introduit à l'époptique. Dans la suite du texte, Origène précise bien que, selon certains philosophes, entendons les aristotéliciens, la logique comme science des termes et des propositions n'est pas une partie à part, mais se mêle aux trois autres parties. Après Origène, cette tripartition fondée sur le progrès spirituel se retrouve chez Porphyre qui édite les Ennéades de Plotin conformément à ce schéma. La première Ennéade correspond à l'éthique, c'est-à-dire à une phase de purification préalable, la seconde et la troisième Ennéades à la physique, la quatrième, cinquième et sixième Ennéades à la connaissance des réalités divines, donc à l'époptique. C'est probablement par Porphyre que Calcidius<sup>117</sup> connaît l'opposition entre la physique (représentée par le Timée de Platon) et l'époptique (représentée par le Parménide). Toute cette tradition se caractérise par un certain nombre de traits typiques; l'emploi du mot éléusinien ἐποπτεία pour désigner la partie la plus haute de la philosophie, l'identification entre dialectique platonicienne et théologie aristotélicienne, la conception de la logique aristotélicienne comme *Organon*, donc l'intégration de l'aristotélisme dans le *cursus* des études platoniciennes, enfin et surtout l'idée que chaque partie de la philosophie ne correspond pas à un niveau purement intellectuel, à l'acquisition d'un savoir purement abstrait, mais qu'elle représente un progrès intérieur qui a pour résultat une transformation de l'individu, son élévation à une sphère ontologique supérieure. Il est bien évident que, dans ce schéma, éthique et physique prennent un tout autre sens que celui qu'elles pouvaient avoir, par exemple, dans la philosophie aristotélicienne. L'éthique n'est plus qu'une phase de purification préalable, la physique n'est plus une recherche scientifique, mais une spéulation destinée à faire prendre conscience du fait que la réalité sensible n'est qu'une image. Comme il apparaît d'ailleurs clairement dans l'édition porphyrienne des Ennéades, le conflit entre l'ordre logique et l'ordre pédagogique est aussi aigu dans le néoplatonisme que dans le stoïcisme. Il est impossible de parler d'éthique ou de physique sans faire intervenir l'ensemble de l'«époptique» et bien des traités de la première Ennéade, théoriquement destinée aux débutants, sont d'une extrême difficulté.

Ce schéma fondamental: éthique, physique, époptique, sera le noyau du programme des études philosophiques de la fin du Ier siècle ap. J.-C. jusqu'à la

116 Origène *In Cant. prol.* p. 75, 6 Baehrens. Cf. Evagre le Pontique *Praktikos* § 1 Guillaumont.

117 Calcidius *In Tim.* p. 170, 7 et 277, 5 Waszink.

fin de l'Antiquité. Chez les néoplatoniciens, probablement depuis Porphyre, ce programme comporte également l'étude préparatoire que constitue la logique aristotélicienne et, d'autre part, l'étude des mathématiques qui, conformément à la doctrine de la République, sont, théoriquement, la propédeutique indispensable à la dialectique platonicienne. On a donc finalement le schéma suivant: première étape: éthique et logique; deuxième étape: physique et mathématiques; troisième étape: époptique ou théologie<sup>118</sup>.

Mais il nous faut ajouter que les néoplatoniciens faisaient interférer avec ce schéma une théorie des étapes du progrès spirituel qui avait été esquissée par Plotin et systématisée par Porphyre<sup>119</sup>, je veux parler de la hiérarchie des vertus. La première étape du progrès spirituel était selon cette théorie la pratique des vertus «politiques», c'est-à-dire l'accomplissement des devoirs de la vie sociale selon la prudence, la justice, le courage et la tempérance. Après cette préparation indispensable, qui répondait en gros à la partie éthique de la philosophie, on pouvait s'élever au niveau des vertus appelées cathartiques, qui correspondaient à un mouvement de détachement à l'égard du corps. On passait ainsi de la μετριοπάθεια à l'ἀπάθεια. Ce niveau correspondait à la partie physique de la philosophie qui, nous l'avons vu, avait pour but de détacher l'âme du monde sensible. Enfin on atteignait les vertus théorétiques, lorsque l'âme suffisamment détachée du corps pouvait se tourner vers l'Intellect divin et le contempler. Ce niveau était évidemment analogue à la théologie ou époptique. Tous ces niveaux de vertus avaient leur modèle dans les vertus propres à l'Intellect divin lui-même et inaccessibles à l'âme, les vertus paradigmatisques.

Nous avons donc ici les grandes lignes d'un programme d'études qui est en même temps une *ascensio mentis ad Deum* où l'on passe par les étapes de la voie purgative, de la voie illuminative et de la voie unitive<sup>120</sup>. Mais à quoi correspondait concrètement ce programme? Pour s'en faire une idée, il faut bien se représenter qu'à partir d'une certaine époque, que l'on peut situer probablement au Ier siècle ap. J.-C., l'enseignement philosophique consistait en très grande partie dans la lecture commentée des maîtres de l'école. Cela n'excluait pas des discussions avec le maître sur des sujets de caractère général ou au contraire très personnels. Mais l'essentiel n'en restait pas moins l'explication des textes<sup>121</sup>. Le programme d'études néoplatonicien correspond donc à un ordre de lecture des œuvres d'Aristote et des dialogues de Platon. On le voit déjà s'esquisser chez

118 Proclus *Theol. Plat.* 1, 2, p. 10, 11 Saffrey-Westerink.

119 Porphyre *Sent.* § 32 Lamberz. Cf. W. Theiler, *Gnomon* 5 (1929) 307–317; I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin* 152sq.

120 Cf. H. van Lieshout, *La théorie plotinienne de la vertu. Essai sur la genèse d'un article de la Somme théologique de saint Thomas* (Fribourg, Suisse, 1926).

121 Cf. Epictète *Entretiens* 1, 4, 7; 1, 17, 13; 2, 16, 34; 2, 21, 10–11; 3, 21, 7; cf. I. Bruns, *De schola Epicteti* (Kiel 1897) 14; Aulu-Gelle *Noct. Att.* 1, 9, 9; Porphyre *Vit. Plot.* § 14; Marinus *Vita Procli* p. 157, 7sq. Boissonade. Voir aussi Elias *In Categ.* p. 115–119 Busse, sur l'ordre d'étude des parties de la philosophie.

Albinus<sup>122</sup>. Si l'on essaie de systématiser les témoignages que nous possérons, il semble que le schéma des parties de la philosophie servait surtout à établir l'ordre de lecture des œuvres d'Aristote qui représentaient pour les néoplatoniciens les petits mystères, c'est-à-dire une première initiation, et que le schéma des degrés de vertus, toujours intimement lié d'ailleurs à celui des parties de la philosophie, présidait à l'établissement du programme de lecture de Platon, c'est-à-dire aux grands mystères de la philosophie<sup>123</sup>.

On peut donc reconstituer ce *cursus philosophique* de la manière suivante. La première initiation éthique devait se faire dans des textes simples et frappants comme le Manuel d'Epictète ou les Vers d'Or pythagoriciens<sup>124</sup>. La formation logique était ensuite acquise grâce à l'étude de l'*Organon* aristotélicien. Ensuite, on étudiait successivement les traités éthiques et politiques d'Aristote, puis sa Physique, enfin sa Métaphysique. Marinos nous dit que Proclus mit moins de deux ans pour s'initier à ces petits mystères de la philosophie<sup>125</sup>. Ensuite on abordait les grands mystères. Après la première introduction à la connaissance de soi que représentait l'Alcibiade, la lecture du Gorgias et éventuellement de la République faisait accéder au niveau des vertus politiques. On s'élevait aux vertus cathartiques grâce à la lecture du Phédon. Puis, au niveau des vertus théorétiques, on étudiait les dialogues logiques, c'est-à-dire le Cratyle et le Théétète, les dialogues physiques, le Sophiste et le Politique, et les dialogues théologiques, le Phèdre, le Banquet et le Philèbe. Un second cycle reprenait la physique avec le Timée et la théologie avec le Parménide<sup>126</sup>. Il est bien évident que les dialogues de Platon ne pouvaient rentrer dans un tel schéma que par une interprétation forcée.

\* \* \*

Dans la préface de la première édition de son ouvrage «Die Welt als Wille und Vorstellung», Schopenhauer écrit: «Un système de pensées doit toujours avoir la cohésion d'une architecture: en d'autres termes, une cohésion telle que toujours une partie en supporte une autre, mais pas l'inverse: la pierre de base doit finalement supporter toutes les autres, sans être elle-même supportée et le sommet doit être supporté par le reste, sans rien supporter à son tour. Au

122 Albinus *Isagoge*, dans C. F. Hermann, *Platonis Opera* VI (Leipzig 1853) 147–151, cf. R. Le Corre, *Le prologue d'Albinus*, *Revue philosophique* 81 (1965) 28–38. Albinus propose un ordre de lecture fondé sur les dispositions du disciple et sur le progrès spirituel.

123 Comparer Marinos *Vita Procli* p. 157, 41 Boissonade; Simplicius *In Phys.* p. 5, 29 Diels et *In Categ.* p. 5, 3sq. Kalbfleisch; *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy* 10, 26, p. 49, 1 Westerink.

124 Cf. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin* 160sq.

125 Marinos *Vita Procli* p. 157, 41 Boissonade.

126 Cf. A. J. Festugière, *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles*, *Mus. Helv.* 26 (1969) 281–296.

contraire une idée unique, si enveloppante soit-elle, doit garder l'unité la plus parfaite. Même si l'on doit la diviser en parties pour la communiquer, il n'en reste pas moins qu'à nouveau la cohésion de ces parties doit être organique, c'est-à-dire telle que chaque partie y contribue au maintien du tout et soit maintenue à son tour par le tout, aucune n'étant la première, aucune la dernière; l'idée totale gagne en clarté par l'exposé de chaque partie, mais aussi la plus petite partie ne peut être complètement comprise sans qu'auparavant le tout n'ait déjà été compris.» Schopenhauer oppose ici «système de pensées» et «idée unique», mais on pourrait dire tout aussi bien qu'il oppose deux types de système: le système de type architectural, ou pour reprendre l'expression de Leisegang dans ses «*Denkformen*»<sup>127</sup>, la pyramide de concepts, d'une part, et, de l'autre, le système de type organique. On reconnaîtra ces deux types de système dans les deux premiers types de classification que nous avons distingués. La classification platonico-aristotélicienne suppose une cohésion de type architectural: les degrés inférieurs de la hiérarchie ontologique ne peuvent exister sans les degrés supérieurs, mais ceux-ci peuvent exister sans les degrés inférieurs<sup>128</sup>. Au contraire, la classification stoïcienne suppose une cohésion de type organique: les parties de la philosophie, ou plutôt les parties du discours philosophique, forment système, parce qu'elles sont un ensemble de pensées organisées, mais elles révèlent les trois aspects d'une seule et même idée, qui est celle de Logos, et elles imitent, dans leur implication réciproque, l'unité dynamique de cet unique Logos<sup>129</sup>.

Ces deux types de classification décrivent, chacun, un type idéal de sagesse: pour le premier, la sagesse est un savoir universel qui embrasse l'architecture du système des sciences, leurs méthodes et la diversité de leurs objets; pour le second, la sagesse est une attention concentrée sur la présence du Logos en toutes choses. Le troisième type de classification ne décrit plus un type idéal, mais un itinéraire, une méthode concrète, qui mène à la sagesse. Il peut autoriser des classifications différentes: les différents ordres des parties de la philosophie dans le système stoïcien, ou la tripartition: éthique – physique – époptique dans le système néoplatonicien; mais ces classifications différentes restent de même type, parce que, chez elles, les parties de la philosophie sont conçues comme les étapes d'un chemin intérieur qu'il faut parcourir, les phases d'une évolution et d'une transformation qu'il faut réaliser. Ce troisième type est proprement philo-sophique, au sens étymologique du mot, puisqu'il corres-

127 H. Leisegang, *Denkformen*<sup>2</sup> (Berlin 1951) 208, qui cite le texte de Schopenhauer dont nous parlons.

128 La métaphore de Schopenhauer est en effet ici inversée: c'est cette fois le supérieur qui fait exister l'inférieur. Mais l'essentiel de la métaphore est sauvegardée: les relations entre les parties du système ne sont pas réciproques.

129 V. Goldschmidt (*Le système stoïcien* 64) fait allusion, à propos du stoïcisme, au texte de Schopenhauer que nous venons de citer.

pond à un effort, à une recherche, à un exercice<sup>130</sup> qui mène à la sagesse. C'est ce caractère proprement philo-sophique qui l'empêche d'être totalement systématique et qui explique les hésitations, les incohérences, les conflits internes qui le caractérisent.

130 Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels*, Annuaire de la Ve Section de l'Ecole des Hautes Etudes 84, 25–70. Sur le philosophe, en quête de la sagesse, cf. Platon *Banquet* 203 d où coïncident la figure d'Eros, celle de Socrate et celle du philosophe.