

**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =  
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss  
journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 25 (1965)

**Artikel:** L'unité de l'âme humaine dans l'ancien stoïcisme

**Autor:** Voelke, André-Jean

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-883373>

### **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:** 02.04.2026

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

## L'unité de l'âme humaine dans l'ancien stoïcisme

par André-Jean Voelke

Le stoïcisme, qui considère l'homme comme un être essentiellement rationnel, défend-il en matière de psychologie et de morale un strict monisme rationaliste, ou bien admet-il la présence dans l'âme humaine de facteurs irréductibles à la seule raison? – Les témoignages anciens sont d'interprétation difficile, et la question souvent discutée. C'est ainsi que pour Ed. Zeller le stoïcisme ne regarde pas l'homme comme un être purement rationnel<sup>1</sup>, tandis qu'E. Bréhier affirme que dans cette doctrine «l'âme humaine est en tout cas pure raison»<sup>2</sup>.

Plus récemment la question a rebondi, au cours d'un débat fort intéressant opposant R. Philippson à M. Pohlenz<sup>3</sup>. Selon ce dernier les vues des anciens stoïciens divergent sur ce point: contrairement à Zénon, Chrysippe aurait développé une psychologie strictement moniste, réduisant tous les facteurs psychiques au «pur logos» et poussant ainsi jusqu'à ses dernières conséquences l'intellectualisme hérité de Socrate<sup>4</sup>. R. Philippson s'efforce au contraire de montrer que les conceptions de Chrysippe s'accordent parfaitement avec celles

---

<sup>1</sup> ED. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1<sup>4</sup> (Leipzig, 1909), p. 229: «Der Mensch (ist) nicht bloß Vernunftwesen, es sind daher in ihm neben den vernünftigen auch vernunftlose Triebe.»

<sup>2</sup> E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, I, 2 (Paris, 1927), p. 320.

<sup>3</sup> Les deux pièces les plus importantes de ce débat sont l'article de R. PHILIPPSON, *Zur Psychologie der Stoa* (Rheinisches Museum, 86, 1937, p. 140–179) et l'étude de M. POHLENZ, *Zénon und Chrysipp*, présentée en 1938 devant la «Gesellschaft der Wissenschaften» de Göttingen et publiée à nouveau dans les *Kleine Schriften* de M. POHLENZ (Hildesheim, G. Olms, 1965), I, p. 1–38. Les points fondamentaux de cette étude sont repris dans l'ouvrage capital de M. POHLENZ, *Die Stoa* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, I, 1948; II<sup>2</sup>, 1955).

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

de Zénon et que tous deux ont reconnu, à la suite d'Aristote, l'existence d'un irrationnel dans l'âme humaine, si bien que la psychologie de l'ancien stoïcisme serait dualiste<sup>5</sup>.

Ce problème revêt une importance d'autant plus grande que ce n'est pas seulement la question de la fidélité de Chrysippe à l'enseignement de Zénon, mais toute l'interprétation de la psychologie et de la morale stoïciennes qui sont en jeu. Reprenons donc à notre tour les témoignages anciens à ce sujet.

Pour les stoïciens l'âme est une réalité matérielle, un «corps», comprenant huit «parties»: une partie maîtresse ou *hégémonikon*, localisée le plus souvent dans le cœur et jouant le rôle de principe directeur, et sept parties subordonnées ayant leurs organes respectifs (les cinq sens, la parole, la partie génératrice). Il serait faux de considérer ces «parties» comme des entités séparées. Selon Chrysippe, l'âme est en effet un «souffle continu pénétrant tout le corps»<sup>6</sup>, et les parties que l'on vient de mentionner sont elles-mêmes des souffles (*pneumata*). Comme tels, les parties subordonnées émanent sans solution de continuité de l'hégémonikon<sup>7</sup>.

L'hégémonikon est notre moi véritable: «c'est de lui que nous disons *moi*», déclare Chrysippe<sup>8</sup>. Malgré sa nature matérielle, Zénon et Chrysippe l'assimilaient à la pensée (*dianoia*) et furent suivis sur ce point par toute l'École<sup>9</sup>. Au lieu du terme *hégémonikon* on trouve

---

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

<sup>6</sup> GALIEN, *De placitis Hippocratis et Platonis*, III, 1, p. 287 K. (SVF., II, 885). Pour faciliter l'accès aux passages tirés de cet important traité, je reprends la pagination de KÜHN, qui permet de les retrouver également dans l'édition plus récente de I. MUELLER (Leipzig, Teubner, 1874). – L'abréviation SVF. renvoie aux *Stoicorum veterum fragmenta*, éd. H. VON ARNIM (Leipzig, Teubner, 1903–1905).

<sup>7</sup> AÉTIUS, *Plac.*, IV, 21 (SVF., II, 836). CHALCIDIUS, *Ad Timaeum*, cp. 220 (SVF., II, 879).

<sup>8</sup> GALIEN, *ibid.*, II, 2, p. 215 K. (SVF., II, 895): *Τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο*. Avec ED. ZELLER (*op. cit.*, p. 203, n. 2), je pense que *τοῦτο* renvoie à l'*hégémonikon*, que Galien mentionne en introduisant la citation de Chrysippe.

<sup>9</sup> GALIEN, *ibid.*, II, 5, p. 241–3 K. (SVF., I, 148; Zénon. II, 894; Chrysippe. III, Diogène de Babylone, 29). Les compilateurs anciens confirment à plusieurs reprises cette assimilation, cf. p. ex. STOBÉE, II, p. 65 W. (SVF., III, 306).

également *logistikon* ou faculté de raisonner<sup>10</sup>, ainsi que son équivalent *logismos*<sup>11</sup>. Bien que les anciens stoïciens n'aient laissé aucun texte identifiant formellement l'hégémonikon au *logos*, on peut donc affirmer, avec de nombreux auteurs anciens<sup>12</sup>, que ces philosophes assimilaient la partie maîtresse de l'âme à la raison.

Mais cela nous autorise-t-il à voir dans le stoïcisme de Chrysippe un «intellectualisme radical», comme le voudrait M. Pohlenz<sup>13</sup>? – Je reprendrai la question à la fin de cette étude. Il faut au préalable analyser la structure de l'hégémonikon et les modifications dont il peut être le théâtre.

L'hégémonikon exerce diverses *fonctions*, au nombre de quatre selon les témoignages les plus précis: la représentation (*phantasia*), l'assentiment (*synkatathésis*), la tendance (*hormé*), le pouvoir d'intellection (*logos*)<sup>14</sup>.

Jamblique expose de la façon suivante la nature de ces fonctions: «Les disciples de Chrysippe et de Zénon et tous les philosophes qui conçoivent l'âme comme un corps considèrent les fonctions comme des qualités réunies dans un substrat (*τὰς μὲν δυνάμεις ὡς ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ποιότητος*) et l'âme comme une substance sous-jacente aux fonctions (*τὴν δὲ ψυχὴν ὡς οὐσίαν προὔποκειμένην ταῖς δυνάμεσι*).» Un peu plus loin, Jamblique précise comment les fonctions se distinguent les unes des autres chez les stoïciens: certaines d'entre elles sont localisées dans différents organes qui leur servent de substrat, «mais certaines se distinguent par leur *qualité propre* (*ιδιότητι ποιότητος*) au sein du même substrat: de même que la douceur et le parfum de la pomme sont contenus dans le même corps, de même l'hégémonikon réunit dans le même substrat la représentation, l'assentiment, la tendance, la raison»<sup>15</sup>. R. Philippon se fonde sur ce texte pour

<sup>10</sup> DIOG. LAËRCE, VII, 157 (SVF., II, 828).

<sup>11</sup> AÉTIUS, *ibid.*

<sup>12</sup> CHALCIDIUS, *ibid.*: *Solus vero homo ex mortalibus principali mentis bono, hoc est ratione, utitur, ut ait idem Chrysippus.*

<sup>13</sup> M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, p. 89.

<sup>14</sup> Cf. p. ex. JAMBLIQUE, *De Anima*, ap. STOBÉE, I, p. 369 W. (SVF., II, 831). Je reviendrai sur la traduction de *dynamis* par *fonction* et de *logos*, dans cet emploi, par *pouvoir d'intellection*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 367–8 W. (SVF., II, 826). On remarquera que Jamblique assimile les *parties* de l'âme (localisées dans des organes différents) à des *fonctions*. D'autres textes montrent que les stoïciens n'ont pas toujours maintenu une distinction nette entre ces deux termes et les ont parfois employés l'un pour

affirmer à la fois l'unité substantielle de l'hégémonikon et la distinction réelle de ses fonctions<sup>16</sup>.

Mais il faut encore faire état du témoignage de Sextus Empiricus. D'après ce dernier les philosophes dogmatiques, c'est-à-dire les stoïciens, considèrent la pensée et la sensation comme une fonction unique envisagée sous deux aspects différents (*ἡ αὐτὴ δύναμις κατ' ἄλλο μὲν ἐστὶ νοῦς κατ' ἄλλο δὲ αἰσθησις*): c'est ainsi que la même coupe est concave ou convexe selon qu'on la regarde de l'intérieur ou de l'extérieur, et que le même chemin monte ou descend suivant le sens de la marche. Plus loin, il est vrai, Sextus affirme que certains de ces philosophes font de la pensée et de la sensation deux fonctions dont l'une est rationnelle (*logiké*) et l'autre ne l'est pas (*alogos*), mais qui restent néanmoins indissolublement liées et présentes l'une et l'autre dans l'âme tout entière, de la même façon que la douceur et la fluidité dans le miel<sup>17</sup>.

On constate que Sextus ne suit pas ici la division en quatre fonctions et que dans son aperçu figure la sensation, que Jamblique ne mentionne pas: d'autres témoignages font apparaître certaines variations quant au nombre et à la désignation des fonctions, sans que cela touche directement au problème du rapport de ces fonctions les unes avec les autres et avec leur substrat<sup>18</sup>.

La divergence importante entre ces auteurs réside ailleurs: ils prêtent aux stoïciens deux conceptions différentes de l'unité psychologique. Si le dernier exemple de Sextus peut illustrer une doctrine analogue à celle qu'expose Jamblique, puisqu'il fait état des propriétés distinctes du miel, les deux autres exemples suggèrent une

---

l'autre. Cf. K. SCHINDLER, *Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen insbesondere bei Panaitios und Poseidonios und ihre Verwendung bei Cicero* (diss., München, 1934), p. 28.

<sup>16</sup> «Diese (= Die Eigenschaften des Heg.) fallen substantiell zusammen, sind aber qualitativ von ihm (= dem Heg.) und untereinander verschieden, daher begrifflich unterscheidbar.» (R. PHILIPPSON, *art. cit.*, p. 156.)

<sup>17</sup> SEXTUS EMP., *Adv. math.*, VII, 307 et 359 (SVF., II, 849). R. PHILIPPSON (*ibid.*) utilise le témoignage de Sextus comme confirmation de son interprétation de Jamblique, sans relever ce qui sépare ces deux auteurs. – L'emploi de la première comparaison dans deux passages aporétiques de la morale d'ARISTOTE (*Eth. Eud.*, II, 1, 1219 b 32. *Eth. Nic.*, I, 13, 1102 a 29) ne signifie pas qu'elle soit une illustration correcte de sa propre conception des rapports entre les fonctions de l'âme.

<sup>18</sup> Cf. p. ex. AÉTIUS, *ibid.*, qui mentionne la *sensation* parmi les fonctions.

unité beaucoup plus forte, dans la mesure où ils présentent non pas des propriétés distinctes, mais une seule et même propriété envisagée sous deux points de vue différents.

Cette divergence se précise si l'on considère les catégories mises en œuvre dans chaque cas. Jamblique voit dans les fonctions des qualités (*ποιότητες*) de l'hégémonikon, utilisant ainsi une catégorie stoïcienne d'origine aristotélicienne. Quant à Sextus, il ne caractérise pas la pensée et la sensation en termes de catégorie, mais le passage où il les présente comme une fonction unique peut être rapproché d'une thèse combattue par Alexandre d'Aphrodise: «Une est la fonction de l'âme, de sorte que selon sa manière d'être momentanée c'est la même âme qui tantôt pense, tantôt s'irrite, tantôt désire<sup>19</sup>.» Ce passage joue un rôle décisif dans l'interprétation de M. Pohlenz, qui y voit une expression particulièrement nette du monisme psychologique de Chrysippe<sup>20</sup>. Il faut remarquer toutefois qu'Alexandre, qui énonce cette thèse pour la réfuter ensuite, ne l'attribue pas explicitement à Chrysippe ou aux stoïciens. Mais la conception psychologique exposée ici se fonde effectivement sur une catégorie stoïcienne, le *πὼς ἔχον* ou *manière d'être*, dont Chrysippe faisait un usage abondant.

La différence entre la qualité et la manière d'être apparaît assez clairement: au sens strict du mot, la *qualité* est une propriété durable et essentielle du substrat matériel, tandis que la *manière d'être* en est une disposition momentanée<sup>21</sup>. On peut donc, avec Plotin, considérer que la qualité est «davantage une réalité» (*ὑπόστασις μᾶλλον*) que la manière d'être<sup>22</sup>. D'autre part, comme il ne peut y avoir de substrat dépourvu de qualité, la manière d'être s'ajoute forcément à un

---

<sup>19</sup> ALEX. APHR., *De anima libri mantissa*, p. 118, 6 Bruns (SVF., II, 823): *Μία ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις ὡς τὴν αὐτὴν πὼς ἔχουσαν ποτὲ μὲν διανοεῖσθαι, ποτὲ δὲ ὀργίζεσθαι, ποτὲ δ' ἐπιθυμεῖν παρὰ μέρος.*

<sup>20</sup> Cf. p. ex. *Zenon und Chrysipp*, p. 13; *Die Stoa*, I, p. 91.

<sup>21</sup> D'après SIMPLICIUS, *In Arist. categ.*, f. 57 E (SVF., II, 378), la qualité est pour les stoïciens une «différence de la substance» (*διαφορὰ οὐσίας*): tel était déjà le sens fondamental chez ARISTOTE (*Mét.*, V, 14, 1020 a 33 et b 15). Mais cette similitude de définition ne doit pas faire oublier les différences de conception résultant du fait que les catégories stoïciennes relèvent de la physique et non de la logique, comme les catégories aristotéliciennes.

<sup>22</sup> PLOTIN, *Enn.*, VI, 1, 29 (SVF., II, 376). Le passage est difficile, car il nomme *manière d'être* aussi bien la qualité que la manière d'être proprement dite.

substrat déjà qualifié, ce qui permet de dire que les «manières d'être proprement dites sont dans les qualités»<sup>23</sup>.

Si nous retournons à la psychologie des stoïciens et à leur doctrine de l'hégémonikon, le désaccord entre les sources citées précédemment se ramène en définitive à une différence dans les catégories utilisées pour rendre compte de l'existence de déterminations diverses au sein de la partie maîtresse de l'âme: tel témoignage assimile ces déterminations à des qualités, ce qui permet de poser une distinction réelle entre plusieurs fonctions; tel autre les présente comme de simples manières d'être d'une fonction unique. Dans les deux cas, l'hégémonikon est un, mais cette unité se rapproche tantôt de l'unité d'une substance capable de présenter plusieurs déterminations essentielles, tantôt de l'unité d'une substance susceptible de recevoir momentanément des modes qui ne touchent pas son essence. Dans le premier cas la psychologie stoïcienne semble tributaire d'Aristote; dans le second elle apparaît comme une préfiguration du monisme spinoziste, distinguant des manières d'être de l'hégémonikon de la même façon que Spinoza distingue des modes de la pensée.

Avant de poursuivre cette investigation, notons le caractère sommaire des témoignages cités jusqu'ici: ces textes sont destinés à alimenter les discussions philosophiques au sein des écoles opposées au stoïcisme, et il est légitime de considérer chacune des thèses exposées comme la réduction d'une conception complexe à une affirmation simple et tranchée. Il reste à voir si d'autres sources permettent de préciser cette conception.

Arrêtons-nous tout d'abord au problème que pose la mention du logos parmi les fonctions de l'hégémonikon, à côté de la représentation, de l'assentiment et de la tendance. R. Philippson en tire argument pour contester le caractère purement rationnel de ces trois dernières fonctions. La distinction de fonctions de l'hégémonikon autres que le logos perdrait selon lui toute signification si la tendance, l'assentiment et la représentation se confondaient avec le logos ou n'en étaient que des formes particulières: il faudrait donc admettre que les trois fonctions mentionnées à côté du logos comportent un élément irrationnel<sup>24</sup>.

Ce point de vue paraît tout d'abord solidement fondé. Mais il

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 30 (SVF., II, 400).

<sup>24</sup> R. PHILIPPSON, *art. cit.*, p. 155.

conviendrait, avant d'y souscrire, de s'interroger mieux que ne le fait R. Philippson sur la conception stoïcienne du logos. Ne peut-on admettre qu'un terme de signification aussi riche soit pris dans des acceptions diverses selon les textes et qu'à côté du logos au sens large, assimilable à l'hégémonikon tout entier, il soit fait mention d'une fonction spécialisée de cet hégémonikon portant aussi le nom de *logos*<sup>25</sup>? Cet usage du même terme tantôt dans un sens large, tantôt dans un sens étroit n'aurait certes rien de très surprenant et bien d'autres doctrines philosophiques en montreraient des exemples.

Or Galien cite une définition du logos selon Chrysippe: «c'est un complexe de notions et de prénotions»<sup>26</sup>. Ainsi défini, le logos est un *pouvoir d'intellection*: c'est la fonction présidant à l'élaboration et au maniement des idées générales. On comprend sans peine qu'une telle fonction soit mentionnée à côté de la représentation, qui reçoit les perceptions sensibles, et que son caractère propre ne se retrouve pas dans les trois autres fonctions de l'hégémonikon.

Mais tout lecteur des textes stoïciens sait que le logos revêt bien d'autres aspects. Il a été donné à l'homme pour le faire bénéficier d'une «direction plus parfaite» que celle dont disposent les animaux, livrés à leur seul instinct<sup>27</sup>. A ce titre-là, il décide et interdit<sup>28</sup>. C'est la reconnaissance de ces prérogatives qui fonde en définitive son identification totale avec l'hégémonikon: dire que le logos est le principe hégémonique, c'est précisément le définir par cette fonction directrice qui assure sa prééminence.

<sup>25</sup> Voir à ce propos les analyses fort pertinentes de M. VAN STRAATEN, *Panétius* (Amsterdam, H. J. Paris, 1946), p. 112-114.

<sup>26</sup> GALIEN, *Hipp. et Plat.*, V, 3, p. 445 K. (SVF., II, 841): ἔστιν ἐννοιῶν τέ τινων καὶ προλήψεων ἄθροισμα. La *πρόληψις* est une notion qui s'est formée naturellement et spontanément à partir des représentations sensibles, tandis que l'*ἐννοια* désigne toute notion, en particulier celle qui résulte d'une activité intellectuelle consciente et méthodique. Voir à ce sujet AÉTIUS, *Plac.*, IV, 11 (SVF., II, 83).

<sup>27</sup> DIOG. LAËRCE, VII, 86 (SVF., III, 178): τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειοτέραν προστασίαν δεδομένου. On traduit généralement *conformément à une direction plus parfaite*, mais je préfère la traduction d'O. Apelt *zu vollkommener Führung*. En effet, la providence veille au même degré sur tous les êtres et ne gouverne pas les uns d'une façon plus parfaite que les autres. Mais l'homme dispose, *en vue de se gouverner*, d'un principe directeur plus parfait que celui des animaux.

<sup>28</sup> *Ibid.*, VII, 108 (SVF., III, 495): *logos* est sujet des verbes *αἰρεῖν* et *ἀπαγορεύειν*.

A l'échelle cosmique, en tant que principe divin immanent à l'univers, le logos est aussi « directeur » (*καθ'ηγεμόν*) de toutes choses<sup>29</sup>. Ce n'est pas le seul exemple de locution pouvant caractériser à la fois la fonction anthropologique du logos et sa fonction cosmique: qu'il ait pour tâche de modeler les tendances de l'homme ou de procéder à la génération des êtres, il apparaît comme un « artisan »<sup>30</sup>. Qu'il soit assimilé à la loi naturelle régissant l'univers ou identifié à la tendance qui préside à l'action de l'individu, il a le pouvoir d'ordonner ce qui doit être fait<sup>31</sup>.

Ces analogies n'ont rien de surprenant, puisque le logos présent chez l'homme n'est qu'une parcelle du logos immanent à l'univers. Elles permettent de penser que la marque essentielle caractérisant le logos dans la cosmologie des stoïciens doit également le caractériser dans leur anthropologie. Cette marque est l'activité: par opposition à la matière passive, le logos est le principe actif à l'œuvre dans l'univers, l'« agent » partout présent<sup>32</sup>. Il en va de même chez l'homme. Chez lui aussi le logos est essentiellement principe d'activité. Au lieu de se limiter à l'élaboration et au maniement des idées générales, il préside à toute action humaine. Il est raison, certes, mais raison se déployant en action, raison ordonnatrice, législatrice, directrice, et pas seulement raison cognitive ou intellect. En faire l'essence de l'être humain, c'est inscrire en son cœur non seulement le pouvoir d'intellection, mais le dynamisme propre à tout agent véritable.

Si l'on s'efforce de saisir dans toute son ampleur cette notion de *logos*, de nombreux passages qui ont donné lieu à d'épineuses controverses s'éclairent:

L'affirmation du caractère *logique* de la tendance chez l'être humain se comprend sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'interprétation de R. Philippson, pour qui il s'agit simplement d'une influence exercée par le *logos*, mais n'excluant pas l'intervention d'autres

<sup>29</sup> *Ibid.*, VII, 88 (SVF., I, 162).

<sup>30</sup> *Ibid.*, VII, 86 (SVF., III, 178): le logos de l'homme est *τεχνίτης τῆς ὁμοῦλης*. *Ibid.*, VII, 156 (SVF., I, 171): la nature, identique au logos, est *πῦρ τεχνικόν*.

<sup>31</sup> PLUTARQUE, *Stoic. rep.*, 11, 1037 f (SVF., III, 175): la tendance est définie comme *λόγος προστακτικός τοῦ ποιεῖν*. CHRYSIPPE, *ap. MARCIANUS, Instit.*, I (I, p. 11 Mommsen) (SVF., III, 314): en tant que loi commune à tous les êtres raisonnables, le logos est *προστακτικός ὧν ποιητέον*.

<sup>32</sup> DIOG. LAËRCE, VII, 134 (SVF., II, 300): le logos est *τὸ ποιοῦν*, opposé à *τὸ πάσχον*. SÉNÈQUE, *Ep.*, 65, 11 (SVF., II, 346 a): il est *ratio faciens*.

facteurs, qui peuvent être de nature irrationnelle<sup>33</sup>. Outre son caractère bien laborieux, cette interprétation offre l'inconvénient majeur de s'opposer à l'idée, attestée par certains fragments, que la tendance est un «mouvement de la pensée»<sup>34</sup>, et surtout à la formule de Chrysippe définissant la tendance comme «la raison en tant qu'elle ordonne d'agir»<sup>35</sup>.

Mais si l'on tient compte du caractère dynamique du logos, que des termes tels que *rationnel* ou *logique* ne peuvent suggérer, on comprendra que la tendance puisse être une manifestation du logos.

C'est à une conclusion analogue que l'on aboutit dans le cas de la représentation et de l'assentiment :

Pour Zénon, la représentation est une «empreinte» (*τύπωσις*) dans l'âme, Chrysippe voulait qu'on entendît par là une «modification» (*ἀλλοίωσις* ou *ἐτεροίωσις*) de l'âme<sup>36</sup>. Mais c'est plus précisément d'une modification de l'hégémonikon qu'il s'agit. En effet, la représentation n'apparaît que lorsque la perception sensible a été conduite jusqu'à l'hégémonikon<sup>37</sup>. Bien qu'elle nécessite la présence de l'objet sensible et de l'organe sensoriel, la représentation ne peut se produire sans la pensée<sup>38</sup>, c'est-à-dire sans l'hégémonikon. Celui-ci apparaît ainsi comme le véritable sujet de la représentation. Envisagé sous cet aspect, il est, selon l'expression de Sextus Empiricus, «l'hégémonikon se représentant»<sup>39</sup>. Comment s'étonner dès lors que chez

<sup>33</sup> D'après STOBÉE, p. 87 W. (SVF., III, 169), la tendance est *λογική* chez l'être humain. – Pour R. PHILIPPSON (*art. cit.*, p. 155, 156), cela signifie *vom Logos mitbestimmt*, ou *beeinflusst*.

<sup>34</sup> STOBÉE, *ibid.*, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, 13, 59 (SVF., III, 377). Dans ces deux textes la tendance est appelée *φορὰ διανοίας*.

<sup>35</sup> PLUTARQUE, *loc. cit.* R. PHILIPPSON (*art. cit.*, p. 155) en est réduit à déclarer que si l'expression est vraiment de Chrysippe – ce que le contexte semble bien indiquer – le philosophe doit avoir mentionné la cause (le logos) à la place de l'effet (la tendance). Une telle interprétation n'arrange rien, car elle soulève à son tour la question : comment le logos agissant comme cause peut-il avoir un effet qui ne soit pas totalement rationnel ?

<sup>36</sup> DIOCLÈS DE MAGNÉSIE, *ap.* DIOG. LAËRCE, VII, 50 (SVF., II, 55). SEXTUS EMP., *Adv. Math.*, VII, 230 (SVF., II, 56).

<sup>37</sup> Selon une étymologie d'origine probablement stoïcienne, la perception sensible (*aisthēsis*) serait l'opération consistant à placer (*eisthēsis*) dans l'esprit ce qui apparaît à l'extérieur (PHILON D'ALEXANDRIE, *Quod Deus sit immut.*, § 41, vol. II, p. 65 W. = SVF., II, 458).

<sup>38</sup> SEXTUS EMP., *ibid.*, 424 (SVF., II, 68).

<sup>39</sup> *Ibid.*, 231 (SVF., II, 56) : τὸ ἡγ. φαντασιούμενον.

l'être humain la représentation soit qualifiée de *rationnelle*<sup>40</sup>, à l'instar de la tendance.

Quant à l'assentiment, nos sources ne nous donnent pas autant de précisions à son propos, mais on peut relever qu'il est impliqué dans tout jugement et dans toute connaissance<sup>41</sup>, et que la connaissance, la science, est elle-même considérée comme une «manière d'être de l'hégémonikon»<sup>42</sup>. Cette double mention autorise à considérer l'assentiment lui-même comme une manifestation du logos.

Reprenons maintenant la question soulevée plus haut : les fonctions sont-elles des déterminations essentielles et durables ou des manières d'être passagères? – D'après les analyses précédentes il s'agit manifestement de simples manières d'être<sup>43</sup>. Mais le recours à cette catégorie ne suffit pas à faire pleinement saisir la conception soutenue par les anciens stoïciens. Evitant le terme *faculté*, qui pourrait évoquer l'idée d'un morcellement en entités séparées, j'ai rendu jusqu'à présent le grec *dynamis* par *fonction*<sup>44</sup>. Mais ici *dynamis* paraît avoir conservé son sens propre de *puissance* ou *pouvoir*<sup>45</sup>. La théologie stoïcienne apporte quelques précisions intéressantes sur ce point. Elle affirme que Dieu joue par rapport à la matière prise dans sa totalité le même rôle que l'âme par rapport au corps de l'être vivant. Or

<sup>40</sup> DIOCLÈS DE MAGNÉSIE, *ap.* DIOG. LAËRCE, VII, 51 (SVF., II, 61).

<sup>41</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, 12, 55 (SVF., II, 992). CICÉRON, *Acad. Pr.*, II, 12, 38 (SVF., II, 115).

<sup>42</sup> SEXTUS EMP., *ibid.*, 39 (SVF., II, 132) : *πᾶσα ἐπιστήμη πῶς ἔχον ἐστὶν ἡγ.*

<sup>43</sup> C'est ce que M. Pohlenz souligne avec force, mais en attribuant d'une façon peut-être trop étroite cette conception à Chrysippe exclusivement (cf. *Die Stoa*, I, p. 91).

<sup>44</sup> Selon Ed. Claparède, le mot *fonction* exprime entre autres l'idée d'*opération*, de *processus considéré dans son caractère dynamique* (remarque à l'article *fonction*, dans le *Vocabulaire de la philosophie* de LALANDE, 5<sup>e</sup> éd., 1947, p. 350). A ce titre-là c'est un assez bon équivalent de la *dynamis* des stoïciens. M. Van Straaten juge aussi que *fonction* s'accorde mieux avec la tendance générale du stoïcisme que *faculté* (*op. cit.*, p. 121). En revanche K. SCHINDLER (*op. cit.*, p. 27–28) soutient qu'il faut traduire *dynamis* par *Vermögen* (= faculté) et non par *Kraft* (= force), que l'on trouve p. ex. chez Ed. ZELLER (*op. cit.*, p. 202). Il justifie cette traduction par le texte de Jamblique précédemment cité, qui fait de la *dynamis* une qualité d'un substrat.

<sup>45</sup> Aristote, après avoir critiqué la division platonicienne de l'âme en parties, ajoute que dans une telle conception il faudrait encore se demander «quel *pouvoir* (*dynamis*) chacune de ces parties exerce dans le corps» (*De Anima*, I, 5, 411 b 14). Dans ce passage la distinction entre *partie* et *pouvoir* ou *fonction* est très proche de celle que font les stoïciens.

Dieu est considéré comme une *puissance* unique à l'œuvre dans la matière<sup>46</sup>, mais en même temps il est appelé de différents noms «selon les *pouvoirs* (κατὰ τὰς δυνάμεις) qu'il exerce»<sup>47</sup>. On ne s'étonnera dès lors pas que la psychologie stoïcienne fasse de l'hégémonikon, ou plus simplement de l'âme, une *puissance* unique et lui prête en même temps des *pouvoirs* divers<sup>48</sup>.

Que le sujet ait une représentation, qu'il donne son assentiment, qu'il tende vers un but, qu'il élabore des notions générales, c'est toujours le même principe directeur, le même hégémonikon - identique à la raison – qui est à l'œuvre, manifestant sa puissance par la diversité de ses pouvoirs et tour à tour mobilisé par l'exercice de chacun d'entre eux. Ces divers pouvoirs n'étant pas des différences substantielles, leur réalité réside dans cet exercice même<sup>49</sup>, c'est-à-dire dans une action accomplie non par une faculté séparée, mais par l'hégémonikon lui-même, qui se manifeste ainsi comme «ce qui fait (τὸ ποιοῦν) les représentations, les assentiments, les perceptions et les tendances»<sup>50</sup>.

Quant aux actes qui paraissent relever des parties subordonnées de l'âme, le monisme psychologique des stoïciens tend à les considérer aussi comme des actions de l'hégémonikon lui-même. Ces parties sont en effet des souffles émanant du principe directeur, et si la

<sup>46</sup> ALEX. APHR., *De Mixtione*, p. 226 Bruns (SVF., II, 1047): ἡ δύναμις τῆς ὅλης ἐστὶ ὁ θεός.

<sup>47</sup> DIOG. LAËRCE, VII, 147 (SVF., II, 1021). Plus bas *dynamis* est remplacé par οἰκειότης (= propriété).

<sup>48</sup> Cf. les textes d'Alex. Aphr. et de Jamblique commentés au début de cette étude.

<sup>49</sup> Dans son *De Anima*, 14, TERTULLIEN expose que divers philosophes, pour la plupart stoïciens, distinguent dans l'âme des parties, en nombre variable suivant les doctrines, puis il ajoute: «*Hujusmodi autem non tam partes animae habebuntur quam vires et efficaciae et operae.*» Ce qui est affirmé ici des parties de l'âme peut l'être à plus forte raison des fonctions, et l'on peut douter, avec M. VAN STRAATEN (*op. cit.*, p. 122), que les stoïciens aient distingué la *faculté de faire quelque chose de l'action elle-même*.

<sup>50</sup> AÉTIUS, *Plac.*, IV, 21 (SVF., II, 836). Un passage comme celui-ci donne à penser que même la représentation, qualifiée souvent de *pathos*, comporte une certaine activité du sujet. Je ne peux donc me rallier à la thèse de Bréhier, pour qui la représentation est un état purement passif (*Chrysippe*, Paris, Alcan, 1910, p. 86). A ce propos J. Brun déclare fort justement que le *pathos* est «une modification qui implique un mouvement intérieur, sorte de réponse à un appel» (*Le Stoïcisme*, Paris, P.U.F., 1958, p. 40).

diversité des organes corporels auxquels elles sont liées oblige à les distinguer, chacune d'elles se présente néanmoins comme l'hégémonikon exerçant une activité déterminée.

Il ne faut donc pas s'étonner de la déclaration de Chrysippe: «La promenade est l'hégémonikon lui-même<sup>51</sup>.» Malgré son aspect paradoxal, cette thèse est la conséquence logique d'une vision unitaire de la réalité psychologique: si l'âme est une et si ses seules manifestations réelles sont des actes chaque fois singuliers, c'est elle tout entière, avec son dynamisme et sa rationalité, qui s'engage dans la promenade<sup>52</sup>.

On peut rapprocher les vues des stoïciens sur l'âme de leur nominalisme. S'ils tendent à faire résider toute la réalité des «fonctions» psychiques dans les actes singuliers du sujet, c'est vraisemblablement parce qu'ils considèrent l'âme du point de vue nominaliste qui confère une marque si caractéristique à toute leur pensée. Soutenant que les notions générales ne sont que des noms et que seul l'individu existe, développant une logique qui ne connaît que des propositions singulières exprimant des faits individuels, ces philosophes devaient tout naturellement voir dans la représentation, l'assentiment ou la tendance, des actions singulières plutôt que des «facultés» réellement distinctes<sup>53</sup>.

Il est superflu de montrer à quel point cette conception s'oppose à la fameuse tripartition platonicienne de l'âme. Mais il n'est pas sans intérêt de relever que Platon définit les *facultés* (*δυνάμεις*) comme «un certain genre de réalités (*γένος τι τῶν ὄντων*)», grâce auxquelles nous

---

<sup>51</sup> *Ap.* SÉNÈQUE, *Ep.* 113, 23 (SVF., II, 836): *Cleanthes ait (ambulationem) spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale.* C'est l'un des passages qui peuvent donner à penser que Chrysippe a poussé plus loin que ses prédécesseurs le monisme psychologique.

<sup>52</sup> Cette conception psychologique ressort bien d'un passage de SEXTUS EMPIRICUS (*Adv. Math.*, IX, 102) qui ne figure pas dans les SVF., mais que RAVAISSON citait déjà dans son *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, II, p. 177 (Paris, 1846): «Tous les pouvoirs délégués aux parties du tout émanent de l'hégémonikon comme d'une source, de sorte que tout le pouvoir qui se trouve dans la partie se trouve aussi dans le tout, puisqu'il a été donné par l'hégémonikon présent en lui.»

<sup>53</sup> Sur le nominalisme stoïcien voir en particulier *La logique des Stoïciens* (Première étude), dans les *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne* de V. BROCHARD (Paris, Alcan, 1912), p. 220–238. Voir aussi la thèse de M<sup>me</sup> A. VIRIEUX-REYMOND, *La logique et l'épistémologie des stoïciens* (Lausanne, Librairie de l'Université, 1949), p. 129–138.

avons la capacité de faire tout ce dont nous sommes capables»<sup>54</sup>. On ne manquera pas de noter que le réalisme dont témoigne cette définition contraste avec le nominalisme stoïcien.

Quant à Aristote, qui affirme l'unité substantielle de l'âme, il ne s'oppose pas aussi nettement à l'ancien stoïcisme. Néanmoins les fonctions de l'âme sont pour lui des propriétés réellement distinctes et non de simples manières d'être momentanées. Sans étudier l'emploi fort divers que sa psychologie fait du terme *dynamis*, je me contenterai de rapprocher ici deux passages du *De Anima*: dans l'un il définit l'âme par deux *fonctions* fondamentales, celle qui préside au jugement et celle qui préside au mouvement local; dans l'autre il donne la même définition, mais parle cette fois de deux *différences* (*διαφοραι*), affirmant ainsi une distinction réelle au sein de la substance<sup>55</sup>. L'opposition entre cette conception de l'âme et celle des anciens stoïciens me paraît suffisante pour rendre suspectes les interprétations visant à faire dériver la psychologie stoïcienne de la psychologie aristotélicienne; les points de contact existent sans doute, mais ne concernent pas l'essentiel.

On pourrait en revanche éclairer certains aspects essentiels de la psychologie stoïcienne en la rapprochant de la pensée spinoziste: la distinction spinoziste des divers modes de la pensée (entendement, désir, amour, etc.) rappelle singulièrement la distinction stoïcienne des diverses fonctions de l'hégémonikon, et cela d'autant plus que Spinoza, nominaliste lui aussi, refuse de faire de ces modes des «facultés absolues» de comprendre, de désirer, d'aimer, etc., qui auraient plus de réalité que les actes singuliers servant à en former l'idée<sup>56</sup>.

\* \* \*

Après avoir tenté de préciser en quel sens les anciens stoïciens ont défendu une conception moniste de l'âme humaine, il conviendrait d'aborder certains problèmes psychologiques plus particuliers pour montrer comment ces philosophes ont su leur donner une réponse en accord avec cette conception. C'est ainsi que la question des rapports liant la représentation d'une part à la perception de l'objet

---

<sup>54</sup> PLATON, *République*, V, 477 c.

<sup>55</sup> ARISTOTE, *De Anima*, III, 9, 432 a 15; III, 3, 427 a 16. Il va de soi que la *dynamis* au sens psychologique n'est pas la *puissance* au sens métaphysique.

<sup>56</sup> SPINOZA, *Ethique*, II, prop. 48, scol.

sensible, d'autre part à l'assentiment et à la tendance mériterait d'être reprise. Mais je me limiterai ici au problème le plus redoutable: dans quelle mesure la doctrine des passions développée par l'ancien stoïcisme s'accorde-t-elle avec l'idée d'une âme essentiellement une et rationnelle?

Si toutes les fonctions de l'hégémonikon sont des manières d'être ou des pouvoirs du logos, on pourra dire que l'hégémonikon n'a «rien d'irrationnel en lui»<sup>57</sup>: toutes les modifications dont il est susceptible, y compris les passions, seront des modifications du logos lui-même et devront s'expliquer sans l'intervention d'aucun facteur irrationnel.

Nombreux sont les textes où s'exprime cette conception. Selon Thémistius, «les disciples de Zénon définissent les passions comme des perversions du logos et des jugements erronés du logos»<sup>58</sup>. Plutarque rapporte de son côté que pour Zénon et Chrysippe «la passion est un logos mauvais et indiscipliné, provenant d'un jugement défectueux et erroné». «Quelques-uns disent, déclare-t-il plus loin en pensant certainement aux stoïciens, que la passion n'est pas distincte du logos... mais qu'il y a modification du seul logos... En effet le désir, la colère, la crainte et tous les mouvements analogues seraient des opinions, des jugements vicieux ne naissant pas dans une partie limitée de l'âme seulement, mais touchant l'hégémonikon tout entier...»<sup>59</sup> De nombreux autres textes confirment ces témoignages fort clairs: la passion est un jugement défectueux ou, plus brièvement, une opinion – la peur par exemple est l'opinion qu'un grand mal est imminent<sup>60</sup>. En tant que jugement, la passion est en même temps une modification du logos.

Mais d'autre part une définition fréquemment citée et qui remonte à Zénon caractérise la passion comme «le mouvement de l'âme irrationnel et contraire à la nature, ou tendance excessive»<sup>61</sup>. En

---

<sup>57</sup> PLUTARQUE, *Virt. mor.*, 3, 441 c (SVF., III, 459): Μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἐαυτῷ (scil. τὸ ἦγ.).

<sup>58</sup> THÉMISTIUS, *In Arist. de Anima*, III, 5, p. 197 Sp. (SVF., III, 382): τὰ πάθη... τοῦ λόγου διαστροφὰς εἶναι... καὶ λόγον κρῖσεις ἡμαρτημένας.

<sup>59</sup> PLUTARQUE, *ibid.*, 3, 441 d; 7, 446 f: τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον, ἐκ φάουλῆς καὶ διημαρτημένης κρῖσεως... οὐχ ἕτερον εἶναι τοῦ λόγου τὸ πάθος... ἀλλὰ ἑνὸς λόγου τροπήν.

<sup>60</sup> CICÉRON, *Tusc.*, III, 11, 25. (SVF., III, 385).

<sup>61</sup> DIOG. LAËRCE, VII, 110 (SVF., I, 205): ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, ἢ ὀρμὴ πλεονάζουσα.

face d'une telle affirmation est-il vraiment possible de soutenir que la passion est une modification du seul logos, ne faisant intervenir aucun facteur extérieur à celui-ci? Si l'on admet, selon la thèse exposée plus haut, que la tendance est elle-même une manière d'être du logos, on comprendra que vu son dynamisme la passion soit ici définie comme une tendance plutôt que comme un jugement: cette façon de la concevoir ne porte pas atteinte au monisme psychologique. Mais ce qui est plus grave, c'est qu'elle est qualifiée d'irrationnelle, d'*alogos*. Quel sens convient-il de donner au mot? Cet irrationnel est-il un «extra-rationnel» ou un «anti-rationnel»? – Nous trouvons chez Cicéron une indication donnant à penser que dans l'antiquité déjà on hésitait sur la signification du terme: «Toute passion, lit-on dans les *Tusculanes*, est un mouvement de l'âme dépourvu (*expers*) de raison ou dédaignant la raison ou désobéissant à la raison<sup>62</sup>.» La discussion a repris de nos jours:

M. Pohlenz a cherché à montrer que Zénon ne défendait pas encore un véritable monisme de la raison, comme Chrysippe, et admettait l'existence dans l'âme humaine d'un élément extérieur à la raison. Chrysippe aurait au contraire nié la présence de tout élément de ce genre, mais, par souci de sauvegarder l'unité extérieure du stoïcisme et de masquer toute divergence entre le fondateur de l'École et lui-même, il aurait conservé et transmis à la postérité la formule de Zénon, en lui donnant une signification qu'elle n'avait pas à l'origine<sup>63</sup>. Pour défendre cette thèse, M. Pohlenz se fonde avant tout sur certaines indications tirées d'un traité de Galien, le *De placitis Hippocratis et Platonis*. Dans cette œuvre, Galien critique violemment la théorie de Chrysippe en utilisant pour cela un traité *Des passions* du stoïcien Posidonius qui s'était lui-même dressé contre Chrysippe. Or, d'après Galien, c'est Chrysippe qui définissait les passions comme des jugements émanant de la partie rationnelle de l'âme, tandis que pour Zénon elles n'étaient pas les jugements eux-mêmes, mais des modifications du pneuma (contractions, effusions, etc.) accompagnant ces jugements<sup>64</sup>. De plus, selon Galien, Posidonius interprétait la définition de la passion remontant à Zénon comme la preuve que pour le fondateur du stoïcisme la passion provient de tendances

---

<sup>62</sup> CICÉRON, *Tusc.*, III, 11, 24 (SVF., III, 385).

<sup>63</sup> Voir surtout *Zenon und Chrysipp*, p. 15 ss., et *Die Stoa*, I, p. 142 ss.

<sup>64</sup> GALIEN, *Hipp. et Plat.*, V, 1, p. 429 K. (SVF., III, 461).

extérieures à la raison<sup>65</sup>, et s'appuyait sur quelques vers de Cléanthe qui nous font assister à un dialogue entre la colère et la raison pour affirmer que le successeur immédiat de Zénon défendait lui aussi un dualisme psychologique<sup>66</sup>.

Il serait trop long de discuter ici en détail la thèse de M. Pohlenz. Je me bornerai à noter que les textes sur lesquels celui-ci s'appuie sont contredits par d'autres sources, entre autres par Plutarque qui, dans les lignes citées précédemment, attribue la même doctrine des passions à Zénon et à Chrysippe. En outre, le fait que Posidonius et Galien se posent eux-mêmes en adversaires de Chrysippe donne à leur témoignage un caractère polémique et soulève quelque doute quant à leur objectivité. Il est certes possible que Chrysippe se soit écarté de Zénon sur ce point comme sur d'autres, mais les conclusions de M. Pohlenz restent à mon avis conjecturales. Je ne m'y arrêterai pas davantage et j'aborde directement la doctrine de Chrysippe, que la postérité a le plus souvent considérée comme celle de l'ancien stoïcisme en général<sup>67</sup>.

Si les anciens ont pu hésiter entre diverses définitions de l'élément irrationnel propre à la passion, ces hésitations remontent vraisemblablement aux critiques des adversaires de Chrysippe, en particulier de Posidonius. En tout état de cause, on sait que Chrysippe entendait par *irrationnel* «désobéissant au logos et qui s'est détourné du logos»<sup>68</sup>. Les stoïciens nient la présence dans l'hégémonikon d'un irrationnel considéré comme un élément extérieur au logos, nous dit Plutarque, et appellent cet hégémonikon *irrationnel* «lorsqu'il est entraîné par la démesure de la tendance . . . à quelque extravagance contraire à la décision de la raison»<sup>69</sup>.

Tournant le dos à la raison, qui le constitue essentiellement,

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, IV, 5, p. 395 K.

<sup>66</sup> *Ibid.*, V, 6, p. 476 K. (SVF., I, 570). Mais Ed. Zeller fait remarquer que Posidonius prend une tournure oratoire pour une affirmation philosophique (*op. cit.*, p. 203, n. 1).

<sup>67</sup> La plupart des témoignages cités par la suite se rapportent au traité de CHRYSIPPE *Des passions*, dont le dernier livre, consacré à la thérapeutique des passions, est souvent cité sous le titre de *Thérapeutikos*.

<sup>68</sup> Cité par GALIEN, *ibid.*, IV, 2, p. 368 K. (SVF., III, 462): ἀπειθὲς λόγῳ καὶ ἀπειστοραμμένον τὸν λόγον. Des formules similaires reviennent souvent chez Galien, citant ou discutant Chrysippe. Parmi les autres sources, voir entre autres STOBÉE, II, p. 88 W. (SVF., III, 378).

<sup>69</sup> PLUTARQUE, *Virt. mor.*, 3, 441 c (SVF., III, 459).

l'homme vaincu par la passion se fuit lui-même et l'on peut dire au sens propre qu'il n'est plus lui-même, qu'il est hors de lui-même: la passion le met littéralement en état d'*ex-stase*<sup>70</sup>. Sous l'effet de cette altération de tout son être, il ne prête plus aucune attention aux exhortations de la raison, qu'il renvoie comme un «censeur intempes-tif»<sup>71</sup>. Et pourtant cette altération n'est possible que par la raison elle-même: elle consiste en un jugement erroné sur la nature d'un événement et l'attitude qu'il convient d'adopter à son égard. C'est ainsi par exemple que le chagrin réside dans l'opinion fraîchement formée qu'un grand malheur nous frappe et qu'il est légitime d'en être affligé<sup>72</sup>.

Dans la passion, la raison ne succombe donc pas sous l'assaut de forces psychiques extra-rationnelles: c'est par l'exercice défectueux de ses propres pouvoirs qu'elle se met en échec. Si la passion se définit comme irrationnelle, cet irrationnel est un «anti-rationnel» issu d'une raison intérieurement modifiée<sup>73</sup>.

Cette altération de la raison, Chrysippe s'est efforcé d'en saisir avec précision la nature, afin de pouvoir la soigner par des remèdes appropriés. Bien qu'elle réside toujours dans une erreur<sup>74</sup>, elle n'est pas réductible à une simple erreur théorique du jugement. Deux

---

<sup>70</sup> L'altération passionnelle est souvent caractérisée comme une fuite hors de soi-même dans les passages de Chrysippe que cite GALIEN, *ibid.*, IV, 6, p. 409 K. et 414 K. (SVF., III, 475 et 478): οὐ παρ' ἑαυτοῖς οὐδ' ἐν ἑαυτοῖς ὄντας, ἐξιστάμεθα καὶ ἔξω γινόμεθα ἑαυτῶν.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 411 K. (SVF., III, 475).

<sup>72</sup> Cf. p. ex. ANDRONICUS, *Περὶ παθῶν*, 1, p. 11 Kreuttner (SVF., III, 391). On trouve de nombreuses définitions similaires, aussi bien pour le chagrin que, *mutatis mutandis*, le plaisir, le désir et la peur. L'idée que l'opinion doit être encore «fraîche» (πρόσφατος, litt. «fraîchement tué») revient à plusieurs reprises. – E. Bréhier souligne avec raison la différence entre 1) l'opinion sur le bien ou le mal, et 2) l'opinion sur la convenance de la passion. Mais il est difficile de le suivre quand il affirme que pour Chrysippe c'est uniquement la seconde opinion qui constitue la passion (*Chrysippe*, p. 253–6).

<sup>73</sup> Quoique je ne suive pas l'interprétation de R. Philippson, je pense avec lui que dans la théorie stoïcienne des passions *alogos* signifie *vernunftwidrig* et non *vernunftlos* (*art. cit.*, p. 153). – Selon GALIEN (*ibid.*, IV, 4, p. 383 K.), *alogos* ne peut avoir que deux sens, le sens privatif (*dépourvu de raison*) et le sens dépréciatif (*raisonnant mal*), mais Chrysippe aurait forgé un troisième ou même un quatrième sens en faisant violence à la langue.

<sup>74</sup> CICÉRON, *Tusc.*, IV, 17, 39: *omnia aut nimis tristia aut nimis laeta errore fieri.*

passages de Chrysippe sont à cet égard très significatifs. Dans le premier, après avoir défini la passion dans ce qu'elle a d'irrationnel comme un mouvement qui pousse à désobéir au logos et à s'en détourner, il ajoute qu'un tel mouvement ne se produit pas «à la suite d'un faux pas ou d'une inadvertance survenant dans le cours d'une démarche rationnelle»<sup>75</sup>. Le sens de cette déclaration s'éclaire à la lecture du second passage, où la définition de l'irrationnel, donnée dans les mêmes termes que précédemment, est suivie de cette explication: «Nous parlons dans de tels cas d'un emportement irrationnel, non pour désigner une mauvaise démarche dans le raisonnement, comme s'il s'agissait de caractériser l'attitude opposée à celle de l'homme qui raisonne bien, mais le congé donné à la raison<sup>76</sup>.» Dans ses commentaires, Galien ajoute que celui qui juge mal «ne se détourne pas de la raison, mais se trompe tout en la suivant»<sup>77</sup>. Autrement dit, Chrysippe oppose l'erreur résultant d'un mauvais usage de la raison au cours d'une démarche qui reste néanmoins rationnelle à l'égarement caractérisé par le rejet de toute raison. Telle est par exemple l'erreur commise par les philosophes qui croient à tort que les atomes sont les éléments derniers, par opposition à l'égarement de ceux qui se laissent aller au chagrin ou à la crainte. Alors que les uns sont capables de rectifier leur jugement, si on leur découvre leur erreur, les autres succombent à la tyrannie de la passion, même si on leur enseigne qu'il ne faut pas s'affliger ou prendre peur<sup>78</sup>.

A côté de l'erreur sur une question de physique n'intéressant qu'indirectement la morale, il faudrait encore envisager le cas de l'erreur portant sur un point d'éthique, par exemple sur la définition du bien. Cette erreur-là peut-elle, dans la perspective stoïcienne, se produire sans que l'âme soit du même coup submergée par la passion? – On serait tenté de répondre par la négative, et pourtant Chrysippe semble l'avoir admis, puisque dans son *Thérapeutikos* il déclare: «Même si celui qui est vaincu par la passion pense que le

<sup>75</sup> GALIEN, *ibid.*, IV, 2, p. 369 K. (SVF., III, 462): *διηματορημένως και παριδών τι κατά τόν λόγον.*

<sup>76</sup> *Ibid.*, IV, 4, p. 385 K. (SVF., III, 476): *οὐχ οἶον κακῶς ἐν τῷ διαλογίζεσθαι, ὡς ἂν τις εἴποι κατά τὸ ἔχειν ἐναντίας πρὸς τὸ εὐλόγως, ἀλλὰ κατά τὴν τοῦ λόγου ἀποστροφήν.*

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 386 K.: *οὐκ ἀπέστραπται τὸν λόγον, ἀλλ' ἔσφαλται κατ' αὐτόν.*

<sup>78</sup> STOBÉE, II, p. 89 W. (SVF., III, 389).

bien est le plaisir, il n'en faut pas moins le secourir et lui montrer que toute passion rompt l'harmonie intérieure, même pour ceux qui ont placé le bien et la fin suprême dans le plaisir<sup>79</sup>.» Comme le montre bien le commentaire d'Origène, Chrysippe reconnaît ainsi que des doctrines morales fausses n'entraînent pas nécessairement l'égarement passionnel. De la part d'un philosophe que l'on considère volontiers comme un intellectualiste dogmatique, cette attitude a de quoi surprendre, mais il ne faut pas en minimiser la signification en arguant, comme le fait M. Pohlenz, du fait que le *Thérapeutikos* est un ouvrage de propagande, destiné à un large public<sup>80</sup>. En fait, une telle déclaration s'accorde parfaitement avec la distinction entre l'erreur théorique et l'égarement passionnel.

Cette distinction se marque également dans l'idée que l'homme emporté par la passion peut persévérer dans son égarement tout en étant conscient de la faute qu'il commet et du préjudice qu'il se cause<sup>81</sup> : il ne peut en être ainsi que si la passion comporte un élément de contrainte qu'on ne trouve pas dans l'erreur théorique<sup>82</sup>. C'est cet élément que met en lumière la fameuse comparaison entre la victime d'une passion et un coureur qui, emporté par son propre élan, ne peut plus s'arrêter ou modifier sa course à son gré<sup>83</sup>.

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

Devant une telle doctrine on se demandera peut-être, avec Galien reprenant la critique de Posidonius, comment un philosophe dont l'œuvre se veut rationnelle peut parler d'une désobéissance à la raison qui serait l'œuvre de la raison, d'un rejet de la raison qui serait

<sup>79</sup> ORIGÈNE, *Contra Celsum*, VIII, 51, p. 266 Kö. (SVF., III, 474).

<sup>80</sup> C'est dans son étude *Das dritte und vierte Buch der Tusculanen* (Hermes, 41, 1906, cf. p. 352–355) que M. POHLENZ a cherché à montrer le caractère populaire du *Thérapeutikos*, qu'il invoque à l'appui de ses appréciations sur Chrysippe dans *Die Stoa*, II, p. 82, et *Stoa und Stoiker* (Zürich, Artemis-Verlag, 1950), p. 160.

<sup>81</sup> Cf. p. ex. GALIEN, *ibid.*, IV, 6, p. 410 K. (SVF., III, 475) : les amoureux ou les gens en colère s'écrient qu'ils veulent satisfaire leur passion *καὶ εἰ διαμαρτάνουσιν καὶ εἰ ἀσύμφορόν ἐστιν αὐτοῖς*.

<sup>82</sup> STOBÉE, II, p. 89 W. (SVF., III, 389) : *πάν πάθος βιαστικόν ἐστιν*.

<sup>83</sup> GALIEN, *ibid.*, IV, 2, p. 369 K. ; 6, p. 412 K. (SVF., III, 462, 478).

encore raison<sup>84</sup>. Mais une telle critique, dont le but est de montrer qu'en fait Chrysippe avait été contraint d'admettre malgré son rationalisme un élément extra-rationnel dans l'âme humaine, manifestant ainsi la supériorité de la conception platonicienne de l'âme sur la sienne propre, ne méconnaît-elle pas le caractère spécifique de la doctrine de Chrysippe en prétendant la juger à partir de pré-supposés platoniciens? Avant de crier à l'incohérence ou à la contradiction, il faut se livrer à une investigation plus poussée.

Pour ce faire, passons de la définition «la passion est un mouvement irrationnel» à la définition «la passion est une tendance excessive». Ces deux formules, que de nombreux textes présentent simultanément, ne sont pas simplement juxtaposées, mais intérieurement liées. L'exégèse de la première nous a en effet conduit à l'idée de *désobéissance*. Or cette désobéissance est une *transgression* conduisant à dépasser la mesure imposée à la tendance par le logos<sup>85</sup>: «Transgressant la raison . . ., la tendance peut légitimement être qualifiée d'excessive<sup>86</sup>.» D'une façon plus précise, puisque la tendance est une manière d'être du logos, c'est le logos lui-même qui transgresse la mesure qu'il s'est imposée.

Cette démesure réside dans la trop grande violence de l'impulsion et confère à la passion un caractère quantitatif, intensif. A cet égard il faut relever que les définitions des diverses passions comportent souvent une donnée d'ordre intensif: tantôt c'est la mention que l'événement extérieur déclenchant la passion apparaît faussement comme un grand bien ou un grand mal<sup>87</sup>, tantôt c'est l'indication que le mouvement ainsi provoqué est violent, massif<sup>88</sup>. Il est clair que la grandeur présumée du bien ou du mal extérieur ne fait que refléter

<sup>84</sup> *Ibid.*, IV, 4, p. 382 K.

<sup>85</sup> *Ibid.*, IV, 2, p. 369 K. (SVF., III, 462): ὁ πλεονασμὸς τῆς ὀρμῆς εἴρηται διὰ τὸ τὴν καθ' αὐτοῦ καὶ φυσικὴν τῶν ὀρμῶν συμμετροῖαν ὑπερβαίνειν.

<sup>86</sup> *Ibid.*, IV, 5, p. 394 K. (SVF., III, 479): ὑπερβαίνουσα τὸν λόγον ἢ ὀρμὴ οἰκείως τ' ἂν πλεονάζειν ὀηθείη.

<sup>87</sup> D'après le témoignage de Posidonius rapporté par GALIEN (*ibid.*, IV, 7, p. 417 K. ≡ SVF., III, 481), la grandeur du mal présumé joue un rôle décisif dans la façon dont Chrysippe caractérise le chagrin. Cf. aussi CICÉRON, *Tusc.*, III, 11, 25 (SVF., III, 385): *nam et metus opinio magni mali impendentis, et aegritudo est opinio magni mali praesentis . . .*

<sup>88</sup> Pour le caractère violent (*σφοδρός*) du mouvement, cf. PLUTARQUE, *Virt. mor.*, 10, 450 b (SVF., III, 468). Pour le caractère massif (*ἀθρόος*), cf. GALIEN, *ibid.*, IV, 5, p. 394 K. (SVF., III, 479).

la violence de l'impulsion et que c'est dans l'âme que réside le facteur intensif sans lequel il n'y aurait pas de passion. D'autre part, même si le jugement erroné inhérent à la passion affirme la grandeur d'un bien ou d'un mal, en tant que jugement il ne comporte pas lui-même de marque intensive. Comme le dit Chrysippe, «ce n'est pas dans le fait de juger que telles choses sont bonnes que réside l'infirmité, mais dans le fait de se précipiter sur elles *plus* (ἐπὶ πλέον) que ne le permet la nature»<sup>89</sup>. D'où vient donc ce caractère intensif de la passion, cette propriété qu'elle a de comporter «le plus et le moins»<sup>90</sup>?

Pour répondre à cette question, il faut faire intervenir la tension propre à l'âme, son *tonos*. Aux yeux des stoïciens, on le sait, l'univers pris dans sa totalité et chacune de ses parties prise individuellement sont intérieurement pénétrés par un souffle, un *pneuma*, ayant une certaine tension. Cette tension est la force qui donne aux êtres leur unité en maintenant liés leurs éléments constituants. Or l'âme, qui est assimilée à un souffle igné, a également son *tonos*, sa tension propre<sup>91</sup>.

Lorsque cette tension est suffisante, l'âme est en état *d'eutonie*: elle possède alors une vertu appelée *force*, mentionnée parfois à côté des vertus consistant en connaissances. Mais il peut aussi arriver que cette tension se relâche et que l'âme soit frappée *d'atonie*, ce qui se traduit moralement par un vice appelé *faiblesse* ou *impuissance*. Cette faiblesse se marque par une disposition au laisser-aller (*κατάστασις ἐνδοτική*) à la faveur de laquelle la passion peut s'installer dans l'âme, la transformer et l'asservir. Chrysippe cite à cet égard l'exemple de ceux que la peur fait fléchir, que la promesse d'un gain ou la crainte d'un châtement amène à trahir et à se couvrir de honte: tous les actes de ce genre sont des manifestations de faiblesse<sup>92</sup>.

C'est l'usage correct du pouvoir d'assentiment qui est le plus

<sup>89</sup> GALIEN, *ibid.*, p. 396 K. (SVF., III, 480). L'infirmité mentionnée ici est l'*ἀρρώστημα*, état invétéré succédant aux emportements passionnels. CICÉRON (*Tusc.*, IV, 11, 26 = SVF., III, 427) en donne une définition comportant aussi un élément intensif: *Definiunt animi aegrotationem opinionem vehementem de re non expetenda, tamquam valde expetenda sit, inhaerentem et penitus insitam.*

<sup>90</sup> PLUTARQUE, *Virt. mor.*, 10, 449 d (SVF., III, 468).

<sup>91</sup> ALEX. APHR., *De anima libri mantissa*, p. 115 Bruns (SVF., II, 785).

<sup>92</sup> Sur la signification psychologique et morale du *tonos*, voir surtout GALIEN, *ibid.*, IV, 6, p. 403–5 K., qui donne une longue citation de Chrysippe (SVF., III, 473). Stobée mentionne la *force* comme vertu et la *faiblesse* comme vice (II, p. 62 et 58 W. = SVF., III, 278 et 95).

directement touché par cette faiblesse. Elle entraîne en effet l'incapacité de donner un assentiment ferme aux connaissances dont la vérité est reconnue: «Chrysippe dit que nous nous détachons parfois des vérités que nous avons reconnues correctement, parce que la tension de l'âme a fléchi, ne s'est pas maintenue d'une façon continue et n'est pas restée soumise aux ordres du logos<sup>93</sup>.» Du même coup nous sommes à la merci des représentations fausses, auxquelles nous risquons de donner notre assentiment par faiblesse<sup>94</sup>. Tout jugement fondé sur cet «assentiment faible» sera regardé comme une pure opinion<sup>95</sup>.

Or l'assentiment précède nécessairement le déploiement de la tendance: la simple représentation d'un bien ou d'un mal présumé ne suffit pas à mettre la tendance en mouvement, c'est seulement lorsqu'elle a été sanctionnée par un assentiment de notre part que cette représentation se transforme en jugement de valeur capable de mettre la tendance en mouvement<sup>96</sup>. Que l'on considère la passion comme un jugement de valeur faux ou comme une tendance excessive, en séparant par la pensée deux moments d'un processus unique, son apparition présuppose donc toujours l'assentiment donné à une représentation fautive par une âme faible. Ainsi la passion et la dépravation morale qu'elle entraîne paraissent imputables au manque de tension, à la faiblesse de l'âme<sup>97</sup>.

Cette conception rend compte du facteur intensif propre à toute passion. Suivant la force plus ou moins grande de la tension, le pou-

<sup>93</sup> GALIEN, *ibid.*, p. 403-4 K.

<sup>94</sup> PLUTARQUE, *Stoic. rep.*, 47, 1057 b (SVF., III, 177): *ὅπ' ἀσθενείας συγκατατίθεσθαι*.

<sup>95</sup> SEXTUS EMP., *Adv. math.*, VII, 151 (SVF., I, 67): *δόξαν εἶναι τὴν ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγκατάθεσιν*. CICÉRON, *Tusc.*, IV, 7, 15 (SVF., III, 380): *opinationem volunt esse imbecillam adsensionem*.

<sup>96</sup> PLUTARQUE, *ibid.*, 1057 a (SVF., III, 177).

<sup>97</sup> GALIEN, *ibid.*, p. 403 K.: *αἰτιᾶται (sc. ὁ Χρύσιππος) τῶν πραττομένων οὐκ ὀρθῶς ἀτονίαν τε καὶ ἀσθενείαν τῆς ψυχῆς*. Cette interprétation du rôle du *tonos* s'écarte de celle proposée par R. PHILIPPSON (*art. cit.*, p. 166). Pour cet auteur, la démesure de la tendance proviendrait du fait que son *tonos* est excessif, l'assentiment se montrant faible parce qu'il serait submergé par la force du *tonos* de la tendance. Cette interprétation me paraît fautive, car les textes ne parlent jamais d'un *tonos* de la tendance, mais d'un *tonos* de l'âme, et mettent clairement la démesure de la tendance en rapport avec un affaiblissement de ce *tonos*. C'est ainsi que Galien déclare que «ceux dont la tension vitale est

voir d'assentiment est en effet lui-même plus ou moins ferme et la tendance plus ou moins solidement assujettie à la mesure raisonnable.

D'autres traits de la passion, que Chrysippe avait reconnus au risque de donner des armes à ses adversaires, pourraient être expliqués par la tension. Le fait qu'une erreur de jugement ne se traduit pas nécessairement par un égarement passionnel pourrait signifier que, tout en adhérant à une représentation fautive, l'âme a gardé suffisamment de force pour ne pas être totalement aveuglée. Si d'autre part certains hommes succombent à la passion tout en reconnaissant qu'ils ont tort, c'est sans doute que les représentations vraies qu'ils continuent d'admettre ne sont pas l'objet d'un assentiment assez fort. Il n'est pas jusqu'à l'action lénifiante du temps sur la passion qui ne s'éclaire grâce à la notion de tension. Chrysippe avouait lui-même son embarras devant le fait qu'après un paroxysme la passion s'apaise peu à peu, même si les opinions fausses se maintiennent<sup>98</sup>. Ne pourrait-on pas essayer d'expliquer cet apaisement par un renforcement progressif de la tension rendant le pouvoir d'assentiment moins faible et permettant au logos de «s'insinuer» de nouveau dans la place, selon l'expression de Chrysippe<sup>99</sup>?

Reste une dernière difficulté: en liant la passion à la faiblesse de l'âme, Chrysippe n'admet-il pas implicitement l'existence d'un élément extra-rationnel? – Déjà pour Posidonius et Galien, qui cherchaient à le prendre en flagrant délit de contradiction, le rôle conféré au *tonos* revenait à expliquer la passion par une «faculté» (*dynamis*) autre que la raison. De nos jours, R. Philippson, qui a insisté sur l'importance du *tonos* dans la doctrine des passions, soutient aussi qu'en admettant l'existence de cette tension Chrysippe reconnaît contre son gré l'insuffisance d'une explication purement rationaliste des passions<sup>100</sup>. Inversement, E. Bréhier, qui voit dans la pensée de Chrysippe un intellectualisme extrême, réduit le rôle psychologique et moral de la *tension* à celui d'un simple «épiphénomène» s'ajoutant aux sciences et aux vertus, et proteste contre la

---

faible subissent de fortes passions psychiques» (*De locis affectis*, V, 1, p. 301 K. = SVF., II, 876). – De même, chez SPINOZA (*Ethique*, IV, prop. 56), la suprême impuissance de l'âme entraîne le suprême orgueil ou la suprême dépréciation de soi, et toutes les autres passions à leur suite.

<sup>98</sup> GALIEN, *Hipp. et Plat.*, IV, 7, p. 419 K. (SVF., III, 466).

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 422 K. (SVF., III, 467).

<sup>100</sup> R. PHILIPPSON, *art. cit.*, p. 165–168.

tendance à en faire un «substrat dynamique» présent derrière toute manifestation physique ou psychique<sup>101</sup>.

En fait l'idée d'une tension propre à l'âme ne conduit pas nécessairement au dualisme. Lorsque Galien, profitant de l'ambiguïté du terme *dynamis*, conçoit cette tension comme une «faculté» opposée à la raison, il trahit certainement la pensée de Chrysippe. Si l'on peut considérer le *tonos* comme une *dynamis*, c'est parce qu'il rend l'âme puissante, non parce qu'il serait une «faculté» se distinguant du logos, ni même une «fonction» du logos se situant sur le même plan que la représentation, l'assentiment ou la tendance.

Le *tonos* est la tension interne qui unifie un être et, dans le cas de l'âme humaine, il ne peut être qu'une tension immanente à la totalité de l'âme. Cette tension est-elle insuffisante, en raison soit d'un affaiblissement interne, soit de la force de l'impression venue du dehors, le logos faiblit et ne peut plus adhérer à ses propres normes: c'est en cela que consistent la désobéissance et la démesure propres à la passion<sup>102</sup>. Mais si la tension est suffisante, elle est la force même du logos, qui lui permet de s'attacher avec constance et fermeté à la vérité.

L'analyse psychologique des passions, qui a mis en relief le rôle de la tension, nous a du même coup conduits jusqu'au seuil de la morale. La notion de tension présente en effet deux aspects difficiles à dissocier. En tant que propriété fondamentale du *pneuma*, la tension ressortit à la physique ou, si l'on envisage plus particulièrement l'être humain, à la physiologie et à la psychologie – que les stoïciens ne distinguent pas nettement l'une de l'autre en raison de leur matérialisme. A ce titre-là la tension permet d'expliquer d'une façon

---

<sup>101</sup> E. BRÉHIER, *Chrysippe*, p. 85–86. Le passage vise en particulier l'interprétation de Ravaisson. Dans son *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II, ce dernier déclare que «le stoïcisme se résume tout entier dans l'idée de la tension» (p. 118). En conséquence il affirme que dans cette doctrine la sagesse, la connaissance et la vertu résident dans la tension de la raison, tandis que la passion consiste en un manque de tension (cf. p. 126, 179, 200). Malgré certaines exagérations, cette interprétation de caractère dynamiste met en relief un aspect essentiel du stoïcisme.

<sup>102</sup> M. VAN STRAATEN déclare en termes fort pertinents (*op. cit.*, p. 111): «Nous croyons pouvoir définir le mieux le *pathos* par le *logos* humain qui, à cause d'une impression excessivement forte du dehors, est *hic et nunc* en révolte contre les règles morales, qu'il a fixées lui-même comme normes générales.»

médicale la passion, assimilée à une maladie dont l'issue peut être mortelle, comme le montre l'exemple de ceux qui succombent à une peur ou à une joie violente<sup>103</sup>. Galien nous a transmis de nombreux passages où Chrysippe considère la passion de ce point de vue médical en développant l'analogie entre la maladie du corps et celle de l'âme<sup>104</sup>.

Mais d'autre part la notion de tension revêt une signification morale. Héritiers spirituels des cyniques et de leur morale de l'effort, les stoïciens ont fait de la tension le principe de l'effort moral, de cette force qui, selon le cynique Antisthène, est nécessaire à la réalisation de la vertu<sup>105</sup>.

Le stoïcien Cléanthe définissait les quatre vertus fondamentales par la force de la tension: «La tension de l'âme, lorsqu'elle est capable d'accomplir ce qui convient, s'appelle force et puissance. Cette force ou puissance, quand elle s'applique à persévérer, s'appelle maîtrise de soi; quand elle s'applique à supporter, elle est le courage; quand elle se rapporte au mérite, la justice; quand elle conduit à choisir ou à éviter, la tempérance<sup>106</sup>.»

On a souvent opposé ce passage aux définitions stoïciennes bien connues qui présentent les vertus comme des connaissances, par exemple le courage comme la science des choses qui sont à craindre et de celles qui ne le sont pas, ou la justice comme la science consistant à donner à chacun selon son mérite<sup>107</sup>. C'est ainsi que, selon E. Bréhier, Cléanthe expulse le savoir de la vertu, alors que Chrysippe retourne à l'intellectualisme extrême<sup>108</sup>. Mais en fait ces deux façons de définir la vertu ne s'opposent nullement. La science implique une assurance inébranlable et cette assurance n'est possible que si l'âme est suffisamment forte, aussi ne faut-il pas s'étonner de trouver, parmi les définitions de la science qui nous ont été transmises, un énoncé qui la lie directement à la tension: «(La science est) une disposition permettant de recevoir les représentations sans être ébranlé par aucun argument, disposition qui, disent les stoïciens, réside dans la

---

<sup>103</sup> GALIEN, *De locis affectis*, V, 1, p. 301 K. (SVF., II, 876).

<sup>104</sup> GALIEN, *Hipp. et Plat.*, V, 2, p. 437 ss. K. (SVF., III, 471).

<sup>105</sup> DIOG. LAËRCE, VI, 11.

<sup>106</sup> PLUTARQUE, *Stoic. rep.*, 7, 1034 d (SVF., I, 563).

<sup>107</sup> Les définitions de ce genre abondent, cf. p. ex. STOBÉE, II, p. 59 W. (SVF., III, 262).

<sup>108</sup> E. BRÉHIER, *Chrysippe*, p. 240.

tension et la puissance (*ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει*)<sup>109</sup>. » Il n'y a donc aucune contradiction à caractériser la vertu tantôt par la force de l'âme, tantôt par le savoir. Dans les deux cas elle implique la perfection d'un logos suffisamment fort pour adhérer fermement à la vérité, c'est-à-dire «la perfection conforme à la nature de l'être raisonnable en tant que raisonnable»<sup>110</sup>.

Que l'on porte son regard sur la passion ou sur la vertu, on arrive donc à l'idée que le degré de tension ne fait qu'exprimer la force ou la faiblesse du logos. Si l'explication psychologique ou médicale incline à considérer cette tension comme la *cause* du trouble passionnel, c'est au prix d'une analyse qui risque de fausser la réalité en donnant à penser que le logos subit l'action d'un principe extérieur à lui. En fait, c'est le logos seul et le logos tout entier qui est responsable de sa force ou de sa faiblesse, de sa perfection ou de sa dépravation, de son bonheur ou de son malheur. Selon l'expression stoïcienne bien connue, ces choses sont «en notre pouvoir» (*ἐφ' ἡμῶν*) : bien qu'aucun texte ne l'affirme explicitement, la force de la tension doit être en notre pouvoir, puisque l'assentiment est en notre pouvoir et que sa propre force fait un avec celle de la tension ; et, du fait que l'assentiment est en notre pouvoir, la vertu aussi bien que la passion et le vice le sont également<sup>111</sup>.

\* \* \*

Telle qu'elle apparaît au terme de cette étude qui s'est efforcée d'en préciser certaines orientations fondamentales, la psychologie des anciens stoïciens débouche sans solution de continuité sur leur morale. Mais ce n'est pas une préface hâtive à une réflexion morale qui seule préoccuperait vraiment ces philosophes : s'efforçant de saisir l'âme humaine dans sa totalité et de remonter jusqu'au principe de toute action, elle offre à la morale un fondement.

---

<sup>109</sup> STOBÉE, II, p. 74 W. (SVF., III, 112). L'adjectif *ἀμετάπτωτος* (*inébranlable*) figure aussi bien dans la définition de la représentation compréhensive – critère de la vérité – que de la science.

<sup>110</sup> DIOG. LAËRCE, VII, 94 (SVF., III, 76).

<sup>111</sup> Voir en particulier CICÉRON, *Acad. Pr.*, II, 12, 37–9 (SVF., II, 115) : *ut sit aliquid in nostra potestate, in eo, qui rei nulli adsentietur, non erit. Ubi igitur virtus, si nihil situm est in ipsis nobis? Acad. Post.*, I, 10, 38 (SVF., I, 207) : *perturbationes voluntarias esse putabat (scil. Zeno)*.

On a souvent reproché à cette psychologie d'être incohérente, voire contradictoire. Les interprétations proposées ci-dessus font dans une grande mesure justice de ces accusations. Pour autant qu'on peut la saisir à travers des données fragmentaires, de qualité souvent bien médiocre, la conception de l'âme humaine défendue par les anciens stoïciens et spécialement par Chrysippe recèle non seulement des aperçus profonds – comme le reconnaissent même des adversaires tels que Posidonius et Galien – mais forme une doctrine cohérente.

Elle présente certes une difficulté majeure: comment un être essentiellement rationnel peut-il dans la passion se révolter contre les normes que la raison inscrit en lui? Cette révolte nous est présentée comme une «a-version», comme un mouvement de désobéissance d'une âme qui se détourne de la norme. Ce n'est sans doute pas un hasard si les stoïciens retrouvent pour caractériser ce mouvement l'image par laquelle Platon symbolisait dans le *Mythe de la caverne* le refus du prisonnier qui tourne le dos à la lumière vers laquelle il devrait tendre<sup>112</sup>. Ce mouvement de refus ne surprend pas dans une doctrine qui, tel le platonisme, institue une séparation ontologique entre l'âme et le Bien, et invite l'âme à opérer une conversion. Mais comment un tel mouvement peut-il trouver place dans une doctrine qui proclame l'immanence de la norme à l'âme? On fera sans doute valoir que ce mouvement ne suscite pas l'apparition dans l'âme d'éléments véritablement hétérogènes à la raison, puisque la passion se définit simplement par un excès, par la trop grande violence d'une tendance qui reste, quant à sa nature propre, conforme à la raison<sup>113</sup>. Cette modification de caractère purement intensif est certes plus facile à concevoir qu'une transformation qualitative engendrant des propriétés nouvelles, mais il n'en reste pas moins que sous son effet la raison se dissocie de la norme qu'elle porte en elle. Avouons qu'il y a là une difficulté considérable, à laquelle on ne voit pas que le stoïcisme ait répondu. On retrouve là sous une forme particulière le problème

---

<sup>112</sup> PLATON, *République*, VII, 515 e. Platon et les stoïciens emploient le verbe ἀποστρέφομαι pour caractériser ce mouvement de refus. On sait que la conversion platonicienne est une μεταστροφή (*ibid.*, 532 b).

<sup>113</sup> En l'absence de fragments définissant avec précision l'extirpation des passions exigée par les anciens stoïciens, M. VAN STRAATEN (*op. cit.*, p. 183) pense qu'il ne s'agit pas d'une extirpation de la tendance, qui ne peut être mauvaise en soi puisqu'elle est donnée par la nature, mais d'une répression de l'excès qui fait de la tendance une passion. Je souscris à cette interprétation.

fondamental auquel s'achoppe toute philosophie moniste : comment l'un peut-il donner naissance au multiple ? Mais l'absence de réponse satisfaisante à ce problème ne constitue pas une raison suffisante pour déclarer la doctrine incohérente ou contradictoire.

Au début de cette étude j'ai marqué quelque réserve à l'égard de la tendance à faire de la psychologie des anciens stoïciens – ou tout au moins de Chrysippe – un « intellectualisme radical », suivant une expression de M. Pohlenz<sup>114</sup> qui résume bien la pensée de nombreux interprètes modernes. Il me reste à préciser la portée de cette réserve. Qualifier les stoïciens d'intellectualistes, c'est manifestement les présenter comme des successeurs de Socrate, et tel est bien le propos de M. Pohlenz, pour qui Chrysippe fournit un fondement psychologique à l'identité du savoir et de la vertu proclamée par Socrate<sup>115</sup>. Or, à la suite de simplifications outrancières de la pensée socratique, on interprète parfois l'affirmation de cette identité comme la réduction pure et simple du désir ou de la volition au concept abstrait et inerte, « muet comme une peinture sur un mur »<sup>116</sup>. Si une telle doctrine a jamais été défendue vraiment, ce n'est en tout cas pas par les anciens stoïciens. Mais il y a aussi un intellectualisme qui cherche à intégrer les fonctions affectives ou volitives à la pensée, qui se propose d'incorporer le désir ou la volition à la connaissance. Au lieu de se réduire à des idées inertes incapables d'entraîner l'âme sans l'intervention de facultés non intellectuelles, la connaissance est alors dynamique par essence. Tel est l'intellectualisme de Spinoza, pour qui la volonté est la force même de l'idée. Quant à l'ancien stoïcisme, qui intègre à la raison le dynamisme de la tendance et fonde la fermeté de l'assentiment au vrai sur une force immanente à la raison, c'est bien un intellectualisme en ce sens-là.

---

<sup>114</sup> M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, p. 89.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 92, 125.

<sup>116</sup> SPINOZA, *Ethique*, II, prop. 43, scolie.