

**Université de Montréal**

**La philosophie stoïcienne des passions :  
une analyse de l'amour-*érôs***

**Par Anne-Sophie Therrien-Binette**

**Département de Philosophie, Faculté des arts et des sciences**

**Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences en vue de  
l'obtention du grade de M.A. en philosophie,**

**Janvier 2018**

**©, Anne-Sophie Therrien-Binette, 2018**

## Résumé en français

Cette recherche traite de la théorie stoïcienne des passions. En premier lieu, il s'agit de dégager le sens du « pathos » à travers la thèse chrysippéenne voulant que la passion soit un jugement erroné, une activité anormale et perversie de la raison. Pour bien comprendre la conception stoïcienne des *pathè*, nous examinerons les concepts que sont la représentation, l'assentiment, le jugement de valeur erroné, l'impulsion excessive, le jugement de convenance et la faiblesse de l'âme. Parce qu'elle est révélatrice de l'irrationalité du phénomène passionnel, nous nous intéresserons brièvement à la question du conflit intérieur (*akrasia*). La théorie des inclinations préliminaires (*propatheia*) sera aussi abordée afin de différencier la passion des réactions affectives involontaires. Enfin, nous nous tournerons vers la théorie stoïcienne de l'affectivité légitime (*eupatheia*). Le statut paradoxal de l'*érôs* en contexte stoïcien retiendra notre attention. Dans la mesure où le Portique admet certaines émotions tout en prônant l'élimination des passions, nous nous demanderons si l'amour pour autrui peut se qualifier comme expérience émotionnelle positive.

## Mots clés en français

Mots clés : philosophie, stoïcisme, psychologie, Chrysippe, passion, émotion, raison, jugement, impulsion, eupathie, amour.

## Résumé en anglais

This essay is about the Stoic theory of passions. First, it seeks to make sense of the « pathos » through Chrysippus' thesis according to which every passion is a false judgement, an abnormal and perverted activity of reason. In order to understand the Stoic account of passions, a certain number of concepts will be presented such as representation, assent, excessive impulse, value judgment, judgment on convenience and weakness of the soul. Specifically, we will address the problem of *akrasia* because it reveals the irrationality of the passionate person. The theory of pre-passions (*propatheia*) will allow us to differentiate full-blown passions from involuntary feelings. Finally, our focus will shift to the Stoic doctrine of legitimate affectivity (*eupatheia*). We will ask ourselves if the Stoa considered love to be a positive emotional experience.

## Mots clés en anglais

Key words : philosophy, stoicism, psychology, Chrysippus, passion, emotion, reason, judgement, impulse, eupatheia, love.

# Table des matières

<u>ABRÉVIATIONS</u>	<u>4</u>
<u>INTRODUCTION</u>	<u>6</u>
<u>CHAPITRE 1. LA GENÈSE D'UNE PASSION : L'ÉTHIQUE ET LA PSYCHOLOGIE STOÏCIENNE DE L'ACTION</u>	<u>14</u>
<u>1.1. REPRÉSENTATION, ASSENTIMENT ET IMPULSION</u>	<u>15</u>
<u>1.2. INDIFFÉRENTS, VALEURS ET PRÉFÉRÉS</u>	<u>21</u>
<u>CHAPITRE 2. LA THÈSE CHRYSIPPÉENNE DE LA PASSION-JUGEMENT</u>	<u>24</u>
<u>2.1. LA POLÉMIQUE SUR LA DÉFINITION DU PATHOS : L'APPARENTE CONTRADICTION ENTRE ZÉNON ET CHRYSIPPE</u>	<u>25</u>
<u>2.2. LE MONISME PSYCHOLOGIQUE STOÏCIEN</u>	<u>28</u>
<u>2.3. LA PASSION COMME ERREUR DE JUGEMENT ET ÉLAN EXCESSIF</u>	<u>32</u>
<u>2.4. LA PASSION À L'ÉPREUVE DE L'AKRASIA : LE CAS EXEMPLAIRE DE MÉDÉE VU PAR CHRYSIPPE</u>	<u>36</u>
<u>2.5. LA FAIBLESSE DE L'ASSENTIMENT</u>	<u>40</u>
<u>2.6. LA PASSION COMME ÉVALUATION ET IMPULSION : LA THÈSE DU SECOND JUGEMENT</u>	<u>42</u>
<u>2.7. SENTIR SANS CONSENTIR : LA QUESTION DES MOUVEMENTS AFFECTIFS INVOLONTAIRES</u>	<u>48</u>
<u>CHAPITRE 3 : LA VIE ÉMOTIONNELLE DU SAGE : UNE ANALYSE DE L'AMOUR-ÉRÔS</u>	<u>55</u>
<u>3.1. L'AFFECTIVITÉ LÉGITIME : LES EUPATHEIA</u>	<u>55</u>
<u>3.2. PORTÉE SOCIALE DE L'ERREUR DE JUGEMENT : L'AMOUR COMME DÉSIR PRÉDATEUR CHEZ L'INSENSÉ</u>	<u>55</u>
<u>3.3. LA PROBLÉMATIQUE DE L'ÉRÔS DANS LE STOÏCISME. L'ÉRÔS COMME PASSION OU DÉSIR D'AMITIÉ.</u>	<u>58</u>
<u>CONCLUSION</u>	<u>63</u>
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	<u>63</u>

## Abréviations

<i>DA</i>	Aristote, <i>De l'âme</i>
<i>De ira</i>	Sénèque, <i>De la colère</i>
<i>Diss</i>	Arrien, (Épictète) <i>Entretiens</i>
<i>DL</i>	Diogène Laërce
<i>DMA</i>	Aristote, <i>Mouvement des animaux</i>
<i>EN</i>	Aristote, <i>Ethique à Nicomaque</i>
<i>Ep. Mor.</i>	Sénèque, <i>Lettres à Lucilius</i>
<i>LS</i>	Long et Sedley, <i>Les philosophes hellénistiques</i>
<i>Man.</i>	Arrien, (Épictète) <i>Manuel</i>
<i>PHP</i>	Galien, <i>Des dogmes d'Hippocrate et de Platon</i>
<i>SVF</i>	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> , éd. H. von Arnim
<i>TD</i>	Cicéron, <i>Tusculanes</i>

À mes parents et à Guillaume

« Il n'est philosophie plus banalisée sans doute que le stoïcisme et il le doit incontestablement à son idéal moral d'apatheia. »

(Glibert-Thierry, 1977)

## Introduction

L'expression « rester stoïque » ne nous est pas étrangère. Elle montre, comme le souligne S. Husson, que « le volontarisme stoïcien à l'égard des passions est demeuré dans la mémoire collective. »<sup>1</sup> L'épithète réfère au courage dans l'adversité jumelé à la fermeté et au calme de l'esprit. On l'associe à l'aptitude à freiner les émotions violentes, à se détourner des plaisirs mondains et au flegme de l'esprit du sage qui, indifférent à son propre sort comme à celui de ses proches, reste imperturbable devant les situations pénibles de la vie. Si associer émotions et stoïcisme semble être une contradiction dans les termes, c'est qu'on prend pour acquis que le stoïcisme signifie l'absence d'émotions. Cette compréhension contemporaine de la psychologie stoïcienne est à la fois juste et exagérée. L'école du Portique comprend effectivement un idéal de sagesse visant l'atteinte d'un état d'esprit tel l'« *aphateia* », soit l'absence de *pathos*. Mais est-il juste d'affirmer que les stoïciens avaient pour objectif pédagogique l'éradication complète et permanente des émotions? Si tel est le cas, cette doctrine semble tout aussi radicale que contre intuitive. La plupart d'entre nous croyons que la capacité d'éprouver des émotions est une composante inévitable, voire souhaitable, de notre humanité. Les émotions nous apparaissent d'emblée comme les compagnons naturels et essentiels de nos apprentissages, de nos choix, voire de notre caractère.<sup>2</sup> L'amour et l'amitié ne fondent-elles pas les relations familiales et sociales? La

---

Suzanne Husson, « Le convenable, les passions, le sage et la cité » dans *Lire les Stoïciens*, J-B. Gourinat et J. Barnes (ed.), Presses Universitaires de France, 2001, p.120.

<sup>2</sup> Cette position se rapproche de celle d'Aristote pour qui la vertu ne s'exprime pas seulement par les actes, mais aussi à travers l'affectivité juste et le bon caractère. L'insensibilité émotionnelle est pour Aristote un vice. Cf. L. A. Kosman, « Being Properly Affected : Virtues and Feelings in Aristotle's

colère ou le sentiment d'injustice ne sont-elles pas indispensables pour motiver quiconque à agir moralement? <sup>3</sup> Dans ces termes, l'idéal d'apatie peut s'avérer un tour de force inaccessible, voire amoral.<sup>4</sup> Une autre question surgit dès qu'on s'intéresse à l'éthique stoïcienne. Si l'idéal moral de l'«*apatheia*» devait mener à une existence désertique du point de vue émotionnel, quel attrait pourrait bien avoir, pour l'apprenti philosophe, la doctrine du Portique? Bien que les stoïciens de la première à la dernière génération visaient la suppression des émotions fondées sur de fausses croyances, c'est-à-dire les passions, il serait toutefois mal avisé d'en conclure qu'ils aspiraient à faire du philosophe un « être insensible comme les statues ».<sup>5</sup>

Comme le remarque Anne Glibert-Thierry citée en exergue, la crispation de l'école stoïcienne à l'intérieur de son idéal moral d'apatie est quelque peu réductrice. La conception du sage comme libre de tout trouble émotionnel, bien que fondée, ne devrait pas nous faire oublier que l'idéal d'apatie incluait certaines émotions, les eupathies ou bonnes affections, bien que sans commune mesure avec celles exprimées par le commun des insensés. Pour les fondateurs du Portique, les émotions communément vécues, qu'elles soient plaisantes ou désagréables, traduisent un fonctionnement défectueux de la raison. Les passions sont des éléments perturbateurs qui entravent le bonheur humain. Malgré cette sentence sans appel faisant de toute

---

Ethics », dans *Essays on Aristotle's Ethics*, A. Rorty (ed.), Berkeley, University California Press, 1980, p.103-116.

<sup>3</sup> L'idée voulant que les émotions soient souhaitables pour la vie bonne et l'action morale - que la colère soit indispensable à l'engagement militaire, par exemple - était représentée dans l'Antiquité par l'école péripathéticienne fondée par Aristote, principale rivale de l'école stoïcienne. Nous verrons au deuxième chapitre quelques-uns des principaux reproches qu'ont adressés les stoïciens à cette idée.

<sup>4</sup> M. Graver, *Stoicism and Emotions*, The University of Chicago Press, 2007, p.1 : « When we hear that Stoics defined emotions as species of judgment, and that the aim of Stoic ethics is to attain a condition in which one is completely free of emotion, we seem to be dealing with an account that is not only not admirable, but indeed scarcely credible as a description of what anyone actually experiences. »

<sup>5</sup> *Diss.*, III, 2, 4.

passion la source de nombreux malheurs, les stoïciens cherchaient à comprendre à quoi pouvait ressembler la vie affective d'une personne libérée de toute fausse croyance.

Avec le stoïcisme, et avec Chrysippe<sup>6</sup> en particulier, une entreprise de systématisation du phénomène passionnel prend place pour la première fois dans l'histoire de la philosophie grecque. Il va sans dire que les fondateurs du stoïcisme ont traité des passions de manière paradoxale. L'une des thèses stoïciennes la plus notoire est celle attribuée à Chrysippe selon laquelle les passions sont des jugements erronés ou de fausses croyances<sup>7</sup>. Si cette thèse nous paraît pour le moins étrange, c'est qu'on oppose systématiquement les passions à la raison. Raison et passions passent pour antonymes et semblent s'exclure mutuellement dans la pensée ordinaire. Les dernières résonnent en nous comme des bourrasques violentes, des bouleversements du cœur autant perturbants qu'ils nous semblent involontaires et incontrôlables. Nous ne choisissons pas nos affects : telle est bien souvent notre façon de concevoir nos émotions. Notre expérience émotionnelle relève de la soumission, voire d'une perte de contrôle où nous sommes soudain emportés hors de nous-même. Ainsi comprises, les émotions ne semblent pas avoir de dénominateur commun avec les calmes délibérations de la raison. Les définir en termes de « jugements » serait oublier leur différence de nature : on fait les uns tandis qu'on subit les autres. Comment peut-on faire de la raison la cause de la passion? Si les passions logent à la même enseigne que la raison, nous disent les stoïciens, il faut comprendre que leur défaut ne vient pas de ce qu'elles sont non-cognitives ou irrationnelles, mais bien de ce qu'elles sont fausses. Les passions sont le reflet de représentations fallacieuses auxquelles nous avons donné plus ou moins

---

<sup>6</sup> Chrysippe de Soles (280 av. J.-C. - 206 av. J.-C.) est considéré comme le philosophe le plus influent de l'ancien stoïcisme. Il est celui dont les travaux nous sont les mieux connus. Cf. É. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, [1910], Paris, Gordon and Breach, 1971.

<sup>7</sup> Sur la conception chrysipéenne de la nature rationnelle des passions, voir DL, *Vies.*, VII, 111, 1-4 ; *PHP* IV. 2, 1-6 = *SVF* III.463 = LS 65 D ; *PHP* III. 1, 25 = *SVF* III. 886, extrait partiel = LS 65 H ; *PHP* IV. 2, 10-18 = *SVF* III. 462 = LS 65 J.

consciemment notre assentiment. Une directe implication de cette thèse concerne notre responsabilité à l'égard de nos façons d'être affectés par le monde.

Nombreux sont les rapports entre la maladie et les passions chez les stoïciens.<sup>8</sup> L'âme comme le corps souffre de fièvres et de troubles. Les philosophes du Portique ont usé abondamment de l'analogie médicale pour définir les passions comme dérèglement de l'âme, les plaçant d'emblée dans le domaine du négatif et du déséquilibre. Exactement comme une maladie révèle un affaiblissement du corps, la passion révèle une faiblesse de l'âme et comme la première, on doit chercher à l'éviter ou à en guérir. Alors que la passion est l'anomalie à extirper, la philosophie se présente comme la médecine ou la thérapie de l'âme.<sup>9</sup> Sénèque rappelle à Lucilius que pratiquer la philosophie donne la véritable santé : « Sans elle, notre âme est malade. »<sup>10</sup> La philosophie se donne pour tâche de sortir l'être humain de l'état de servitude, de confusion et d'erreur dans lequel il est plongé afin d'instituer une harmonie intérieure et de rendre l'âme en accord avec elle-même. Paradoxalement, en révélant l'origine des passions, la psychologie stoïcienne enseigne les moyens de s'en délivrer. La passion étant l'œuvre de la raison elle-même, son remède se trouve en notre pouvoir. Si le mécanisme de la servitude et la possibilité de s'en affranchir n'ont d'autre source que la défaillance de sa propre raison, il revient à chacun d'y remédier. Tout aspirant stoïcien devra cultiver et valoriser sa faculté de raisonner comme l'unique représentante de son humanité et de sa dignité. Son importance lui vient d'être la seule faculté véritablement sous notre contrôle, ce qui lui confère une origine divine. Épictète affirme que la

---

<sup>8</sup> Voir à ce sujet l'ouvrage de Jackie Pigeaud, *La maladie de l'âme : Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, Paris, 1989, p.243-371.

<sup>9</sup> M. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton UP, 1994, p.359-401 et 484-510.

<sup>10</sup> *Ep. Mor.*, **référence.**

chose de la plus haute importance et la seule que les dieux aient mis en notre pouvoir est l'usage correct de nos représentations. Il imagine les divinités lui adresser ces paroles :

« [...] nous t'avons donné quelque chose de nous, cette faculté de propension et de répulsion, de désir et d'aversion, en un mot le pouvoir d'user des représentations. Si tu en prends soin, si tu places en elle ton véritable bien, tu ne seras jamais entravé, tu ne rencontreras aucun obstacle, tu ne gémiras pas, tu n'adresseras de reproche à personne et tu ne flatteras non plus personne. »<sup>11</sup>

Ainsi la raison humaine, ou *logos*, est notre part de divinité. Il ne faut pas la concevoir comme une disposition uniquement intellectuelle, mais comme une puissance directrice et ordonnatrice conditionnant notre liberté. Faisant de la philosophie un exercice spirituel, un mode de vie et non seulement une manière de conceptualiser ou de théoriser, elle devait pour les stoïciens faire accéder à la vie bonne, vocation naturelle de l'homme. Malgré sa propension à la passion, il existe un usage légitime de la raison : « la vertu, la sagesse ne sont pas des seules possibilités offertes à l'homme mais constituent bien une norme, un *télos*. »<sup>12</sup> Chaque *logos* individuel fait partie de la raison divine qui habite le tout de l'univers. Pour restaurer un ordre divin en soi, l'apprenti philosophe devra procéder à la critique des représentations et au rejet des opinions fausses. C'est par un dialogue continu de sa raison avec elle-même et par l'examen sans relâche de ses croyances que l'aspirant à la sagesse pourra prévenir l'apparition des symptômes « passionnels », condition de la vertu et de la sagesse.

\*\*\*

---

<sup>11</sup> *Diss I, 1. 7.*

<sup>12</sup> L. Monteils-Laeng, *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 296.

Cette étude traite de la théorie des passions dans le système stoïcien. Dans un premier temps, il s'agira de dégager le sens de « *pathos* » à travers la thèse chrysippéenne voulant que la passion soit un jugement erroné, une activité anormale ou pervertie de la raison. Les premier et second chapitres visent donc à définir la passion stoïcienne à partir des mécanismes psychologiques qui en sont responsables. Pour ce faire, nous débuterons notre travail par un exposé sommaire des concepts de la psychologie stoïcienne que sont la représentation, l'assentiment et l'impulsion pour en dégager une thèse fondamentale du Portique : la liberté humaine réside dans l'usage adéquat de nos représentations qui seul peut désamorcer le déploiement des passions. Cet usage correct des représentations, unique pouvoir soustrait à l'emprise du Destin, peut être trouvé dans l'exercice de l'assentiment, la possibilité pour l'esprit d'accorder ou non une légitimité à la représentation. Dans un deuxième temps, nous chercherons à comprendre comment les stoïciens pouvaient rendre compte de l'irrationalité des passions alors même qu'elles trouvent leur source dans la raison. Bien que les thèses stoïciennes aient donné lieu à plusieurs interprétations au sein même de l'école, à tel point que nous pourrions parler *des Stoïcismes*, c'est la conception de la passion selon Chrysippe que nous présenterons dans les pages suivantes tout en nous référant à l'occasion aux stoïciens de l'époque impériale. En nous inspirant de la liste des faits descriptifs de la passion chrysippéenne telle que proposée par Émile Bréhier<sup>13</sup>, nous proposons de circonscrire la passion à cinq éléments : 1) Une opinion sur un indifférent ; 2) Une impulsion exagérée ; 3) Un affaiblissement de la tension de l'âme ; 4) Un jugement sur la convenance du trouble de l'âme ; 5) L'expression des émotions. Puisque que le cinquième élément de la passion pose moins problème - dans la mesure où il en est l'aspect le plus visible et le plus évident -, nous nous concentrons sur les problèmes soulevés par les quatre premiers faits de l'événement passionnel. Enfin, bien que ce ne soit pas précisément l'objet de

---

<sup>13</sup> É. Bréhier, 1971, p. 249.

notre étude, mais parce qu'elle est révélatrice de l'irrationalité du phénomène passionnel, nous nous intéresserons brièvement à la question du conflit intérieur tel que l'a problématisé Chrysippe. Le mythe de Médée sera mis en évidence pour souligner les ravages de la passion, notamment de la passion amoureuse.

Dans un deuxième temps, c'est en nous interrogeant sur le sens que pouvait avoir le concept d'apathie dans le stoïcisme que nous aborderons la théorie stoïcienne de l'affectivité légitime, soit la théorie des émotions positives (*eupatheia*). La mise en relief des différences entre la vie affective du non-sage et celle du sage servira de fondement à une deuxième interrogation, cette fois sur le statut de l'*érôs* dont nous analyserons le caractère paradoxal au sein du Portique. Nous nous demanderons dans quelle mesure l'amour pour autrui peut se qualifier comme expérience émotionnelle légitime. Parce qu'ils admettent certaines émotions positives tout en prônant l'élimination des passions, les stoïciens condamnent-ils l'*érôs* avec la même virulence? La passion de l'amour-*érôs* sera analysée à partir des critiques que lui adressent Épictète et Sénèque. Nous nous demanderons s'il existe néanmoins un usage positif de l'amour en contexte stoïcien et si tel est le cas, quelle définition de l'*érôs* doit être attribuée à la raison défectueuse et quelle est celle réservée à la raison droite du sage.

Avant d'aller plus avant, il importe de dire un mot sur les termes qui seront choisis tout au long de ce travail. Dérivé du verbe *paschein* (souffrir), le *pathos* grec renvoie à l'idée d'un agent devenu patient qui, dans un état de sujétion, subit un affect, bon ou mauvais, sur lequel il ne fait preuve d'aucune maîtrise. Comme le rappelle R. Muller, le terme *pathos*, traduit le plus souvent par « passion », a au départ une connotation péjorative que le mot français ne possède plus : « nous approuvons volontiers celui qui pratique une activité « avec passion »; mais on ne se félicite pas, en général, d'être passif, de subir, voire de souffrir, états qu'évoque précisément le mot grec.

»<sup>14</sup> En gardant à l'esprit cette connotation péjorative du pathos, nous emploierons indistinctement les termes « passion » et « émotion » dans la mesure où leur distinction sémantique n'existe pas dans l'Antiquité. Il faut préciser d'emblée que si toute passion est émotion pour les stoïciens, il existe une série d'épisodes affectifs qui, bien que passant à première vue pour des passions, n'en sont pas à leurs yeux. Il s'agit des *propatheiai* ou « inclinations préliminaires »<sup>15</sup>. Certaines réactions affectives que sont le sursaut craintif devant l'imminence d'un danger, l'excitation spontanée que provoque l'attrait sexuel ou la montée subite des larmes à l'annonce du décès d'un être cher, ne peuvent se qualifier au titre de passions. Cette question sera abordée au deuxième chapitre.

---

<sup>14</sup> R. Muller, *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2006, p.229.

<sup>15</sup> Sur la théorie des réactions émotionnelles involontaires, cf. *De ira* II, 2, 1; 3, 1-2, 4 = LS 65 X ; Épictète fr. 9 dans Aulu-Gelle XIX, 1, 17-18 = LS 65 Y.

# Chapitre 1

## La psychologie stoïcienne de l'action

Puisque la passion stoïcienne est avant tout un acte mental, donc un produit de la raison, et dans la mesure où toute passion est impulsion dans le stoïcisme, notre analyse doit débiter par un rappel, dans ses grandes lignes, de l'épistémologie et de la psychologie stoïcienne de l'action. Nous pouvons d'abord avancer que pour les stoïciens, toute connaissance, toute action ainsi que toute passion découlent d'une activité *volontaire* de la raison. Ce processus complexe fait intervenir l'impression (*phantasia*)<sup>16</sup>, l'intellection (*logos*), l'assentiment (*sunkatathèsis*) et l'impulsion (*hormê*) qui sont autant de manières d'être de l'hégémonique (*hegemonikon*), la partie directrice de l'âme. Rappelons que l'âme stoïcienne est un corps<sup>17</sup> composé de huit parties : sept parties subordonnées ayant leurs organes respectifs - soit les cinq sens, la voix et la partie reproductrice - et une partie maîtresse, l'hégémonique. Comparé à une araignée au centre de sa toile, l'hégémonique centralise les informations reçues des parties sensorielles et dirige les mouvements. Principe de la pensée localisé dans la région du cœur, il est le lieu des raisonnements et des décisions tout comme des désirs et des passions. C'est donc dire que toutes les opérations psychologiques sont rationnelles : « C'est l'hégémonique qui est le théâtre des représentations, l'origine de nos impulsions, et, par conséquent, la cause de nos actions. L'hégémonique dirige l'ensemble des activités de l'âme et du corps, rien ne s'y produit, rien ne s'y

---

<sup>16</sup> On trouve aussi dans les traductions françaises « affection », « apparence », « présentation », « représentation ».

<sup>17</sup> L'âme stoïcienne est une réalité matérielle, « un souffle continu pénétrant tout le corps » (*SVF* II, 885). D'ailleurs, passions, vertus et vices - mais également représentations, assentiments et tendances - sont des corps et des « vivants raisonnables » pour les stoïciens. C'est parce que toutes ces choses sont des manières d'être de l'âme, et qu'elles ne peuvent exister sans elle, que ce sont des vivants. Cf. A-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, 1973, p.23-24 : « C'est en raison de cette identité avec l'âme, réalité corporelle et vivante, que la vertu est elle-même corporelle et vivante. »

décide sans qu'il y participe. »<sup>18</sup> Or, si toutes nos opérations sont rationnelles, toutes ne sont pas pour autant raisonnables.

## 1.1. Représentation, assentiment et impulsion

À l'origine de toute action, comme de toute passion, se trouve un acte d'assentiment à une représentation. Une représentation est une altération de l'âme suscitée par un impresseur<sup>19</sup>, soit un objet de la perception sensible ou un objet de la pensée. Avoir une impression n'implique pas encore le fait d'avoir une croyance. Elle revient à simplement constater la présence d'une chose, sans qu'il soit impliqué que l'esprit y adhère<sup>20</sup>. Elle se présente comme la pure saisie sensorielle ou mentale d'une réalité perçue. Brennan la décrit comme une « image muette et inarticulée » que n'accompagne encore aucune affirmation.<sup>21</sup> L'esprit enregistre l'image ou la sensation sans formuler d'opinion à son sujet. Ce qui, dans un deuxième temps, constitue la croyance, ou l'opinion, est la réaction positive de l'esprit à l'impression ou son *assentiment* (*sunkatathèsis*) face à ce qui se présente à lui, voire son refus après examen de la chose.

Or, une impression ne peut faire l'objet d'un assentiment chez l'être humain adulte que par l'intermédiaire du *logos*, cette fonction de l'*hégémonikon* se définissant par l'intellection. C'est lui qui forme l'ensemble des notions et prénotions et qui préside à la connaissance. Si les animaux ainsi que les enfants reçoivent aussi des impressions, c'est seulement chez l'être humain adulte qu'elles sont conçues de façon rationnelle. Le terme « rationnel » n'implique ici aucune connotation normative : il renvoie simplement à la capacité d'énoncer des raisonnements

---

<sup>18</sup> L. Monteils-Laeng, 2014, p.291.

<sup>19</sup> LS 39 B.

<sup>20</sup> LS, notes explicatives p. 183.

<sup>21</sup> T. Brennan, *The Stoic Life, Emotions, duties, and fate*, Oxford, Clarendon Press, 2006, p.56.

complexes par le langage. Dans l'esprit humain adulte, le contenu d'une impression est toujours rationnel, donc propositionnel. Chaque impression rationnelle a pour corrélat une proposition linguistique (*axiôma*)<sup>22</sup>, qui est l'objet propre de l'assentiment. L'impression qu' « il fait nuit » est différente de la simple perception d'un changement de lumière. Elle contient une information conceptuelle que les données brutes des sens ne fournissent pas. Autrement dit, chez l'agent humain adulte qui reçoit une impression, le *logos* entre en scène et forge une proposition à son sujet, comme s'il y accolait une étiquette tissée à partir de l'ensemble des concepts et connaissances qu'il possède déjà. L'élaboration du *logos* suggère que l'impression sensible n'est pas épuisée par son contenu sensoriel<sup>23</sup>. C'est pourquoi l'impression visuelle qu'ont deux sujets peut être identique si l'on s'en tient à son *contenu* visuel, mais imprimer dans leurs esprits deux impressions qualitativement différentes eu égard à l'*axiôma* accompagnant la représentation et auquel l'esprit adhère. De même qu'une photographie inspire de multiples interprétations personnelles, l'impression rationnelle met en branle une activité intellectuelle foncièrement subjective.<sup>24</sup>

Après l'œuvre conceptuelle et propositionnelle du *logos*, donc une fois la représentation traduite en proposition, la raison s'engage sous forme d'assentiment à la proposition : l'esprit affirme son accord avec elle comme lors d'un suffrage, idée qu'évoque le terme grec (*synkatathésis*). L'acte d'assentiment est assimilable au jugement (*krisis*) car « tout jugement [...]

---

<sup>22</sup> DL, *Vies.*, VII, 49-51 = LS 39 A : « En effet, l'impression apparaît la première, et ensuite la pensée, qui a le pouvoir de parler, exprime par le langage ce qu'elle éprouve sous l'action de l'impression. »

<sup>23</sup> Voir A-J. Voelke qui abonde dans ce sens : « Malgré leur origine sensible, les représentations ne se réduisent pas à de pures sensations. Elles impliquent une élaboration complexe, au cours de laquelle l'hégémonikon ne cesse de se montrer actif. » Cf. A-J.Voelke, 1973, p.43.

<sup>24</sup> LS 90, notes explicatives, p. 184-185.

est un assentiment. »<sup>25</sup> Plus encore, aucune action ne se passe sans un acte d'assentiment tel que le décrit Sénèque :

« L'animal raisonnable ne fait rien sans qu'une image quelconque l'y ait excité d'abord ; puis il se meut, puis le mouvement est confirmé par l'assentiment. Qu'est-ce que l'assentiment? Voici. Il faut que je me promène : je me dis cela, j'approuve mon idée ; c'est alors seulement que je me promène. Il faut que je m'asseye : après les mêmes préliminaires, je m'assieds. »<sup>26</sup>

L'assentiment est une autre fonction fondamentale de l'*hégémonikon*. Suivant l'exemple de Sénèque, le rôle de l'assentiment est de sanctionner la représentation : l'agent prend conscience de l'impression « il faut s'asseoir » (proposition), puis il approuve cette idée (assentiment) et s'assied. Si le sujet juge une représentation sensible fidèle à ce qu'elle représente, ou s'il juge appropriée l'action suggérée par la représentation, c'est donc dire qu'il lui accorde son assentiment. Lorsqu'une personne approuve une impression rationnelle, on dira qu'elle a une croyance<sup>27</sup>. Ce qui constitue la croyance donc, c'est la réaction positive de l'esprit à une impression, son « assentiment » à cette impression. Or, l'assentiment n'est pas qu'une activité affirmative : « l'affirmation, la négation et la suspension de jugement sont trois modalités d'une même aptitude essentielle de la pensée, le pouvoir d'adhérer au vrai et de refuser le faux. »<sup>28</sup> L'attitude consistant à refuser ou à suspendre son jugement est toujours le seul et même pouvoir de juger. Nous verrons que l'entreprise stoïcienne met en lumière l'incapacité du commun des mortels à faire un usage raisonnable de leur pouvoir de jugement : les insensés utilisent leur assentiment de façon mécanique, voire inconsciente, d'où leur difficulté à contrôler ce qui en découle, soit le déploiement des passions. C'est parce qu'ils répondent aveuglément à leurs premières

---

<sup>25</sup> SVF III, 169

<sup>26</sup> *Ep. Mor.*, 113, 18

<sup>27</sup> L'assentiment donné à une représentation non compréhensive donne lieu à une opinion, ou croyance, et non à une connaissance vraie. La connaissance n'est possible que si la pensée donne son assentiment à une représentation vraie ou compréhensive (*katalêptikê*).

<sup>28</sup> A-J. Voelke, 1973, p.5.

impressions, sans plus, que les insensés croient, à tort, que les passions surviennent malgré eux, comme hors de leur contrôle.

Notion fondamentale du système stoïcien, l'assentiment est, comme le souligne T. Brennan, l'activité psychologique la plus importante car dépendent de lui la servitude tout comme la liberté. Cette faculté de jugement ou d'assentiment est « en notre pouvoir et volontaire »<sup>29</sup> : « elle mobilise un pouvoir d'appréciation et de décision dont l'usage dépend entièrement de nous »<sup>30</sup>. Ce qui caractérise l'être raisonnable, c'est qu'il n'est pas soumis à l'impulsion spontanée. Dans toute action humaine, l'assentiment transforme l'impulsion en action réfléchie. Sans intervention du *logos*, les animaux non-humains répondent directement à l'impression en adoptant l'action qui leur semble être suggérée par l'apparence. La médiation par le *logos* permet à l'humain adulte une certaine distance entre l'impression et l'impulsion. Au lieu de réagir spontanément à une apparence qui se présente à son esprit, le sujet a le pouvoir d'évaluer et de prendre position vis-à-vis ce que lui présente sa représentation. Plutôt que de subir et d'accepter passivement toute apparence, la liberté humaine s'incarne dans le fait que la raison a le pouvoir de poser une question à l'apparence avant de prononcer son jugement<sup>31</sup>. Cette liberté conditionnée par l'assentiment est à ce point cruciale dans le système stoïcien que l'examen conscient des impressions est l'un des exercices premiers de son éthique :

---

<sup>29</sup> Cicéron, *Acad. post.*, I, II, 40 = *SVF* I, 61 dans A-J. Voelke, 1973, p.4.

<sup>30</sup> A-J. Voelke, 1973, p. 5.

<sup>31</sup> L'une des questions pendantes discutées dans l'école stoïcienne consistait à se demander si l'assentiment était bel et bien en notre pouvoir. Un courant de pensée au sein du Portique penchait en faveur de la détermination nécessaire de l'assentiment et niait toute liberté à cette fonction. Comme l'avance A-J. Voelke, la réponse à ce problème dépend de ce que nous concevons la représentation sensible soit comme une « affection entièrement déterminée par l'objet », soit comme la détermination de l'hégémonique lui-même. Dès lors que la représentation, si elle s'impose passivement à l'âme, dépend toujours d'une activité de la raison, l'autonomie du sujet est rendue possible. Nous pouvons lire à ce propos, la citation d'Aétius « déclarant que l'hégémonique « est ce qui fait » les représentations, les assentiments, les sensations et les tendances. » Aétius, *Plac.*, IV, 21 = *SVF* II, 836 dans A-J. Voelke, 1973, p.41.

« De même que Socrate disait qu'on ne doit pas vivre sans soumettre sa vie à l'examen, de même ne faut-il point accepter une représentation sans examen, mais on doit lui dire : « Attends, laisse-moi voir qui tu es et d'où tu viens » tout comme les gardes de nuit disent : « Montre-moi tes papiers. ». « Tiens-tu de la nature la marque que doit posséder la représentation pour être approuvée? »<sup>32</sup>

Activité proprement humaine, l'assentiment est la source de tout progrès vers la vertu. La notion d'assentiment est la clé pour distinguer la personne sage du non-sage : « In fact, every difference that there can be between one's person psychology and another's psychology can be accounted for entirely in terms of the patterns of assent that they each make.<sup>33</sup> » En ce sens, les stoïciens identifient le progrès moral à l'exercice de la raison et, plus précisément, à l'entraînement de l'assentiment.

Comme le précise André-Jean Voelke, « [l]'assentiment ne se borne pas à sanctionner la constatation théorique d'un état de fait, il se prononce aussi sur ce qui est bon ou utile, sur ce qui doit être recherché. »<sup>34</sup> L'assentiment est donc une fonction pratique autant que théorique : il porte sur le vrai et le faux autant que sur ce qui est jugé bon ou mauvais. Cette distinction peut se rapprocher en termes modernes du jugement de fait et du jugement de valeur. Suivant cette division, la représentation peut être dite théorique ou pratique. Une représentation théorique renseigne sur la nature d'une chose. Une représentation pratique (*phantasia hormêtikê*) porte sur l'action qu'il convient d'entreprendre ou la chose qui est jugée utile de poursuivre. Prenant le caractère d'un ordre impératif de la raison, l'assentiment à une représentation pratique a le pouvoir d'engager l'agent dans l'action. À ces deux types de représentations donc, l'humain peut donner son assentiment, mais l'impulsion (*hormè*) ne survient qu'à la suite d'un assentiment

---

<sup>32</sup> *Diss*, III, 12, 14-15.

<sup>33</sup> T. Brennan, 2006, p.52.

<sup>34</sup> A-J. Voelke, 1973, p. 31.

pratique ou hormétique<sup>35</sup>. Aux abords d'une forêt, plusieurs représentations peuvent faire mouvoir l'esprit : « Ceci est une allée bordée d'arbre. » ; « Cette allée mène à un lac magnifique. » ; « Il m'apparaît bon de me promener maintenant dans cette forêt. » Tandis que les deux premières propositions sont théoriques, seule la dernière prend une forme pratique. Les deux fragments suivants portent sur l'impulsion :

A3 « Ils disent [les Stoïciens] que toutes les impulsions sont des actes d'assentiment, et que les impulsions pratiques contiennent aussi un pouvoir moteur. »<sup>36</sup>

A4 « Il n'y a pas d'action ni de tendance sans assentiment, mais c'est une fiction et une vaine hypothèse de croire que, une fois survenue la représentation convenable, la tendance entre en mouvement sans qu'on ait cédé et donné son assentiment à cette représentation. »<sup>37</sup>

Pour les stoïciens, l'impulsion (*hormè*) est une condition nécessaire et suffisante pour agir<sup>38</sup>. Dès que l'agent a l'impulsion de faire quelque chose, il passe à l'acte. Or, toute action, ou impulsion, est condition de la connaissance : agir suppose que la pensée ait donné son assentiment à une représentation pratique. Nous verrons que les stoïciens considèrent la passion comme une espèce d'impulsion, soit une « impulsion irrationnelle »<sup>39</sup>. En tant qu'impulsion qui pousse à agir, ou à *réagir* - ce qui est une forme d'action pour les stoïciens, toute passion se décompose en actes d'assentiments : c'est pourquoi le *pathos* sera défini comme un jugement, ou deux jugements, à la fois théorique et pratique. C'est ce que nous analyserons dans les prochaines pages de cette étude. Mais pour comprendre en quoi la passion est condamnable pour les stoïciens, il faut

---

<sup>35</sup> Sur l'impulsion et l'assentiment hormétique cf. Stobée, *Eclogae* II, 7, 9.9a p. 86-87, 14 Wachsmuth = SVF III, 169, 173.

<sup>36</sup> LS 33 I. Voir aussi LS 53 Q.

<sup>37</sup> Plutarque, *Stoic rep.*, 47, 1057 a dans A.-J. Voelke, 1973, p.50.

<sup>38</sup> T. Brennan, « Stoic Moral Psychology », dans B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 264.

<sup>39</sup> Voir *De ira* II, 3, 1-2, 4 = LS 65 X et SVF III, 378, 389 = extrait partiel, LS 65 A.

s'intéresser brièvement à la théorie stoïcienne des valeurs. Car le jugement auquel l'individu passionné adhère a pour contenu un prédicat attribuant une valeur à certains événements. Ce qui distingue les passions est le fait qu'elles soient constituées de fausses croyances.

## 1.2. Indifférents, valeurs et préférés

L'idéal de l'apathie stoïcienne, soit l'extirpation des passions, est solidaire d'une théorie axiologique qui réduit au statut d' « indifférents » tout ce qui n'a aucune incidence sur le bien moral, c'est-à-dire, tout ce qui n'est pas vertu. Postulant que l'erreur est largement répandue lorsqu'il s'agit d'évaluer notre bien, les stoïciens problématissent l'attachement aux biens extérieurs en en faisant une cause nécessaire du déchaînement des passions. Les quatre principaux genres de passion procèdent de jugements de valeur à propos d'objets conjugués soit au présent, soit au futur : le *désir* est l'attribution d'une valeur avantageuse à un bien espéré ; la *peur* est l'appréhension d'un mal redouté (ou de la perte future d'un bien) ; le *plaisir* est l'attribution d'une valeur agréable à un bien présent et la *peine* est la constatation de la présence d'un mal ou de la perte présente d'un bien. En faisant du jugement de valeur la raison du bonheur ou du malheur, les philosophes du Portique admettent que tout jugement de valeur a nécessairement une portée pratique. Nos jugements nous prédisposent à certains comportements passionnels susceptibles de nous causer déception ou contrariété, de nous rendre instables et soumis aux aléas des circonstances. C'est en attribuant une valeur intrinsèque à des biens qui sont par nature changeants et incontrôlables que les insensés deviennent affectés positivement lorsqu'ils les possèdent et négativement lorsqu'ils en sont dépossédés.

Les stoïciens refusent d'accorder une valeur inconditionnelle aux choses indifférentes quant à la vertu ou, pour reprendre la terminologie des Stoïciens romains, aux choses dont la

présence ou l'absence ne dépend pas de nous mais de conditions extérieures, hors de notre contrôle<sup>40</sup>. Il faudrait s'abstenir d'accorder une valeur immodérée aux indifférents, soit éviter de les voir comme des conditions indispensables à la vie heureuse<sup>41</sup> (*eudaimonia*), comprise comme l'absence de trouble. Les réalités sur lesquelles nous n'avons aucun contrôle garanti, à l'exemple de la santé, la richesse, la vitalité du corps ou les relations sociales, n'ont aucune valeur intrinsèque<sup>42</sup>. Ces « indifférents » ont si peu de conséquences pour la vie bonne qu'advenant leur mise en péril, le sage pourrait tout de même atteindre l'*eudaimonia* du seul fait de sa vertu, qui seule suffit pour la vie heureuse. Mais s'ils sont indifférents par rapport au bien moral, les biens extérieurs sont néanmoins *préférables* à leurs contraires. Les indifférents ont une valeur dite « sélective ». L'être rationnel tel que les Stoïciens l'envisagent préférera son corps en santé plutôt que son corps malade. Or, c'est toujours « avec réserve » qu'il sélectionnera ces biens, en gardant à l'esprit qu'ils ne sont ni indispensables ni absolus, qu'ils pourraient lui être retirés dans des circonstances extraordinaires et que leur valeur n'est toujours que relative. Réciproquement, précise Sandrine Alexandre (2014), « un comportement « réservé » n'est possible que si l'on s'astreint à ne pas juger en termes de bien ou de mal les événements, les objets, l'action d'autrui à mon égard. »<sup>43</sup> La perversion morale survient à partir du moment où les objets extérieurs sont valorisés de façon exagérée et sont pris pour le souverain bien ou le souverain mal ; autrement dit, lorsque nous adoptons un comportement inconditionnel à leur égard.

C'est donc à un véritable renversement des valeurs et à une modification du discours intérieur auxquels nous convient les philosophes du Portique. Cette conversion axiologique ne va pas sans modifier les rapports sociaux car, comme l'a montré Sandrine Alexandre, le jugement

---

<sup>40</sup> *Man.*, I, 1-6.

<sup>41</sup> *DL Vies.*, VII, 94-107.

<sup>42</sup> Ce qui tranche avec la pensée d'Aristote pour qui le bonheur exige, en plus de la vertu, un certain nombre de biens extérieurs. Cf. *EN*. I, 9, 1099 a 31- b 10.

<sup>43</sup> Sandrine Alexandre, *Évaluation et contre-pouvoir. Portée éthique et politique du jugement de valeur dans le stoïcisme romain*, Grenoble, J. Millon, 2014, p.10-11.

erroné teinte nécessairement notre manière de nous rapporter à autrui. En retour, le jugement droit devrait corriger nos comportements « asociaux » et faciliter la vie sociale plutôt que l'obstruer<sup>44</sup>.

Dans une certaine mesure, nos rapports avec autrui sont hors de notre contrôle. En dépit de nos efforts pour agir correctement, autrui a le pouvoir de nous blesser. Cela veut-il dire que le sage doit vivre replier sur lui-même et s'abstenir de construire des liens de sociabilité, d'amitié ou d'affection? En dépit des nombreuses critiques ayant été adressées au projet stoïcien et à sa conception du bonheur ou de la liberté, notamment l'objection de la passivité sociale et politique à laquelle l'entreprise stoïcienne semble mener, l'*apatheia* ne peut se réduire à une philosophie de la retraite intérieure, à une ascèse prônant le retrait de toute vie active ou sociale. L'extirpation des passions s'accompagne d'une théorie des devoirs (*kathèkonta*) selon laquelle être humain signifie se rendre responsable envers autrui, qu'il s'agisse des membres de sa famille, de ses concitoyens ou de l'humanité. Toute la difficulté est de penser une forme d'engagement envers autrui qui n'affecte pas en retour le sage de manière négative, à savoir passionnelle. La psychologie axiologique stoïcienne, si elle repose sur un renversement des opinions concernant la valeur des choses, comprend une théorie de l'affectivité légitime selon laquelle, par la réglementation du jugement, il devient possible d'exercer, non pas l'insensibilité et l'indifférence, mais la capacité d'être « affecté » adéquatement par le monde. Étant donné qu'il soit parvenu à se départir des jugements de valeur erronés, il se pourrait que le sage soit le seul être capable de s'engager de manière véritablement non conflictuelle avec autrui, le seul être capable d'aimer.

---

<sup>44</sup> *ibid*, p. 17 : « Quand bien même une manière stoïcienne d'apprécier le monde serait-elle la seule manière d'être sans trouble, d'être un soi et d'entretenir avec autrui des rapports de sociabilité, il n'en demeure pas moins que, de fait, presque personne ne met en œuvre un jugement de valeur correct, un jugement de valeur qui garantirait pourtant bonheur et sociabilité. » La question de la mise en œuvre d'une telle transformation chez les Stoïciens dépasse l'objet de cette étude. À ce propos, voir Sandrine Alexandre, 2014, chapitre 4 « Comprendre les causes des dysfonctionnements du « dispositif d'évaluation » », p.119-141 et chapitre 5 « L'askèsis physique et psychique comme traitement pour « penser comme il faut » : retour sur quelques lieux communs », p.143-172.

« Qui est incapable de discerner ce qui est bon de ce qui est mauvais et de ce qui est neutre par rapport à l'un et à l'autre, comment serait-il encore capable d'aimer? C'est donc au sage seul qu'appartient le privilège de l'amitié. »<sup>45</sup>

La question du rapport à autrui, et plus particulièrement du rapport conjugal, sera discutée dans la troisième partie de cette étude.

## Chapitre 2

### La thèse chrysippéenne de la passion-jugement

Le premier élément de l'analyse stoïcienne des passions consiste à affirmer que les passions résultent toutes de jugements, ou sont des jugements<sup>46</sup>. En d'autres termes, la passion stoïcienne est l'expression d'évaluations ou de croyances à propos du monde, bien que ces contenus mentaux soient rarement conscients au moment de la réaction affective. Être sous le coup d'une passion suppose avoir fait sienne une certaine représentation de la réalité à laquelle on a donné plus ou moins consciemment son assentiment. Tout assentiment à une représentation nous dispose à certains désirs et à certaines appréhensions « qui finissent par se sédimenter en manières d'agir »<sup>47</sup>. Cette caractéristique déterminante fait apparaître la passion moins passive qu'elle le suggère de prime abord. Si le *pathos* est assimilable à une erreur de jugement et implique un acte d'assentiment, il devient manifeste que nos états affectifs découlent d'une activité de la raison dont nous sommes responsables.

---

<sup>45</sup> *Diss.*, II 22, 3 dans S. Alexandre, 2014, p. 81.

<sup>46</sup> Tout acte d'un être raisonnable, selon les stoïciens, procède d'un jugement. Cette affirmation peut sembler contradictoire dans la mesure où une chose ne peut être à la fois cause et effet d'une cause. Nous nous attarderons dans la prochaine section sur cette polémique, à savoir si la passion correspond au jugement ou correspond plutôt à la conséquence d'un jugement, et qui oppose la conception de Zénon à celle de Chrysippe.

<sup>47</sup> L. Monteils-Laeng, 2014, p.296.

Les stoïciens font du *pathos* le propre de l'humain adulte car la raison adulte a atteint le stade de maturité - bien que maturité ne soit aucunement synonyme de droiture d'esprit. Les animaux ainsi que les enfants ne peuvent donc éprouver de passions<sup>48</sup>. Le Portique distingue de multiples espèces de *pathè*, toutes rangées sous l'une des quatre passions premières que sont l'appétit (*epithumia*), la crainte (*phobos*), le plaisir (*hédonè*) et la peine (*lupè*)<sup>49</sup>. Considérant toute passion, triste ou joyeuse, comme une forme pervertie de la raison, les Stoïciens en font la source par excellence du mal et de la souffrance humaine. Le bonheur et l'autonomie intérieure se réalisent dans l'absence de trouble, que les Stoïciens appellent apathie, et qui a pour corollaire une lutte contre les mouvements violents de l'âme, perturbateurs de son harmonie.

## **2.1. La polémique sur la définition du pathos : l'apparente contradiction entre Zénon et Chrysippe**

Comme le rappelle L. Monteils-Laeng, « si l'ensemble des maîtres du stoïcisme considère qu'il y a un lien entre passion et jugement erroné, la nature de ce lien fait polémique. »<sup>50</sup> Si le fondateur du stoïcisme Zénon, tout comme son premier successeur Cléanthe, font déjà de la passion la conséquence d'un jugement, ce lien se solidifie avec Chrysippe au point où les deux se confondent. D'après Galien<sup>51</sup>, c'est à partir de Chrysippe qu'on définit les passions comme des jugements opérés par la partie rationnelle de l'âme. Ce serait le signe, avancent certains commentateurs,<sup>52</sup> de l'entrée du Portique dans l'ère intellectualiste. La passion chrysippéenne n'émane plus du jugement, mais s'identifie avec lui<sup>53</sup>.

---

<sup>48</sup> *PHP* V, 1, 10.

<sup>49</sup> *DL Vies.*, VII. 110-115.

<sup>50</sup> L. Monteils-Laeng, 2014, p. 300.

<sup>51</sup> *DHP*, dans Maréchaux 461 = *SVF*, III, 461.

<sup>52</sup> Cf. E. Bréhier, 1971, p.250.

<sup>53</sup> Voir *DL, Vies.*, VII, 111.1-4 = *SVF*, III, 456.

Pour Zénon, la passion se définit d'abord en termes physiologiques. Sa démarche plutôt empirique et étiologique lui fait mettre l'emphase sur l'ensemble des manifestations corporelles provoquées par la passion : contraction, dilatation, gonflement ou dépression de l'âme par rapport à un objet, selon que celui-ci séduit ou répugne.<sup>54</sup> Zénon entreprend la description des effets physiologiques des passions tels que les ressent la personne passionnée, au point où il assimile la passion à la réaction affective. Pourtant, comme le souligne Anne Glibert-Thirry, cette description clinique du phénomène physique du *pathos* laisse sans réponse la question fondamentale de la cause des modifications du *pneuma*. Insatisfait d'en décrire les phénomènes, Zénon s'attarde à en trouver le principe et on lui doit l'introduction du concept de *doxa* (opinion) pour expliquer l'origine du *pathos*, ouvrant ainsi la voie à sa dimension intellectuelle. L'opinion est une connaissance non fondée scientifiquement qui prend la place de l'*epistémè* dans l'âme de l'insensé. L'opinion, et la déficience intellectuelle qu'elle révèle, est la cause du *pathos* selon Zénon. Elle fait naître une impulsion excessive et des manifestations corporelles correspondantes. La passion ne se confond donc pas avec le jugement faux, mais se produit à son occasion. Elle est un mouvement de l'âme *résultant* d'une erreur de jugement.

Chrysippe renverse cette définition en tournant le regard vers le phénomène selon lui essentiel, soit l'opinion (*doxa*) ou le jugement (*krisis*) qu'il estime être l'origine primitive des passions. Avec Chrysippe, la passion *est* une erreur de jugement. En assimilant la passion à un jugement (*krisis*), Chrysippe semble tourner le dos à son prédécesseur. Les manifestations corporelles deviennent des épiphénomènes ne pouvant avoir de sens que si un changement de l'hégémonique est d'abord venu perturber l'équilibre psychique.

---

<sup>54</sup> A. Glibert-Thirry, « La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius », *Revue philosophique de Louvain* 75, 1977, p.401.

Chrysippe maintient pourtant la définition de Zénon.<sup>55</sup> Il reconnaît que la passion est un dérèglement de la raison générateur d'une impulsion exagérée. Chrysippe définit donc le *pathos* à la fois comme un jugement faux et une impulsion excessive, ce qui précisément lui valu d'être accusé d'incohérence par certains commentateurs anciens et modernes. Selon Anne Glibert-Thierry, ces critiques reposent sur une mauvaise compréhension du processus passionnel chrysippéen. Le jugement qui compose la passion ne peut se résumer à une opinion erronée : le jugement ne constitue pas l'essence du *pathos*, mais seulement une étape. Nous verrons que l'adhésion à une représentation fautive, en tant qu'erreur purement théorique, ne peut mener au point d'ébullition de la passion. La passion-jugement est aussi une impulsion (*hormè*), une raison qui commande l'action, « une adhésion à une certaine activité, voire un jugement « pratique » d'un type particulier. »<sup>56</sup> Contrairement à Zénon, Chrysippe conçoit l'impulsion comme une faculté impérative du *logos*. Bien loin d'être une faculté irrationnelle et autonome, elle se confond avec la raison. Le jugement tout comme l'impulsion deviennent des modifications de la raison au point où on peut affirmer que si le jugement s'identifie à la passion, c'est qu'il synthétise en lui l'ensemble des étapes du processus passionnel. Dans le cadre d'une psychologie moniste rationaliste, le jugement passionnel est à la fois une opinion sur un indifférent, un mouvement irrationnel de l'hégémonique, un jugement pratique, une impulsion excessive et une expression affective. En définitive, Chrysippe ne s'oppose pas tant à Zénon qu'il intègre sa conception pour en proposer une version originale, plaçant la raison au cœur du phénomène passionnel afin que

---

<sup>55</sup> B. Inwood et M. Graver suggèrent que la différence entre Zénon et Chrysippe n'est qu'une différence terminologique et que le second reconduit la définition du premier. A. Glibert-Thierry va plus loin et avance que Chrysippe interprète à sa manière la définition établie par Zénon. Cf. B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 130-131 ; M. Graver, *Emotions and Stoicism*, 2007, p. 33-34 et A. Glibert-Thierry, 1977, p.401 et sq.

<sup>56</sup> A. Glibert-Thierry, 1977, p. 409.

l'on réalise, comme le dit Cicéron, « non seulement qu'elles sont répréhensibles mais à quel point elles sont en notre pouvoir. »<sup>57</sup>

## 2.2. Le monisme psychologique stoïcien

En ce qui a trait à l'origine du *pathos*, les stoïciens s'opposent à Platon et Aristote pour qui les passions proviendraient des parties irrationnelles de l'âme, lorsqu'elles triomphent de la partie rationnelle. Ce dualisme psychologique, opposant la partie rationnelle de l'âme et les parties irrationnelles qu'il faudrait dompter, Chrysippe le refuse pour assumer une théorie psychologique centrée sur la responsabilité. En effet, si notre vie émotionnelle était fonction de forces irrationnelles, nous serions les jouets d'instances psychiques sur lesquelles nous n'aurions aucun contrôle. L'âme chrysippéenne en proie à la passion n'est pas une âme en conflit au sens où elle serait tiraillée entre la raison et la présence de pulsions en dehors d'elle-même. Comme l'écrit L. Monteils-Laeng, le comportement de l'homme passionné « ne s'explique cependant pas par la prévalence indue d'éléments irrationnels sur lesquels il [l'homme] pourrait rejeter la responsabilité de sa faute, sous prétexte que ces instances ne sont pas tout à fait lui-même, au sens où la raison le serait véritablement »<sup>58</sup>. Les stoïciens refusent de dédouaner ainsi la raison. La faculté qui raisonne n'est pas distincte de la faculté qui se « passionne »<sup>59</sup>, lorsqu'elle dévie de sa propre nature. Il n'y a donc qu'un seul principe, à la fois cause des représentations adéquates et cause des représentations engendrant les comportements passionnels. C'est ce qu'affirme Sénèque dans ce passage du *De ira* :

---

<sup>57</sup> TD IV, 6, 14 ; 7, 15.

<sup>58</sup> L. Monteils-Laeng, 2014, p. 290.

<sup>59</sup> Plutarque, *De la vertu morale*, 446F- 447A = extrait partiel, *SVF* III, 459 = LS 65 G.

A5 « Le siège de la passion, comme je l'ai dit, n'est pas distinct et séparé de celui de la raison ; l'une et l'autre ne sont que des modifications de l'esprit, en bien et en mal. »<sup>60</sup>

En faisant de la raison la cause unique de l'apparition du *pathos*, la psychologie moniste du Portique<sup>61</sup> nous incite à envisager tout acte passionné comme une action accomplie de plein gré. Dès lors que l'origine des passions se trouve en nous, dépendante de notre faculté de juger<sup>62</sup>, il nous incombe d'assumer pleinement nos états affectifs<sup>63</sup>. En contexte stoïcien, les passions sont dites « rationnelles » puisqu'elles sont fonction de notre capacité à agir sur la base de raisons. Les passions sont qualifiées d'« irrationnelles » dans la mesure où elles sont la conséquence d'une raison dévoyée, qui n'est donc pas employée à son juste potentiel. Par conséquent, la passion est « irrationnelle » non pas au sens où elle serait privée de raison, mais au sens où elle « désobéit à la raison »<sup>64</sup>, agit de façon « contraire à la nature »<sup>65</sup> et à la « raison droite et naturelle »<sup>66</sup>. Il faut donc admettre que la raison stoïcienne est une raison pouvant s'égarer, « voire se retourner contre ce qu'elle est par nature ». C'est une raison capable de s'auto-aliéner<sup>67</sup> car ceux en proie à la passion, nous dit Sénèque à propos de la colère, « n'ont plus toute leur tête »<sup>68</sup>. Ce qui nous met face à l'une des difficultés de la psychologie chrysippéenne : les passions étant le fruit d'un assentiment libre et délibéré, comment l'hégémonique, ayant pour fonction de se tourner vers le vrai, peut-il s'écarter délibérément de sa nature et être la cause de sa propre déviance?

---

<sup>60</sup> *De Ira*, I, VIII, 3.

<sup>61</sup> « Il existe néanmoins une pensée du conflit psychique au sein du Portique. » (Monteils-Laeng, 2014, p.289) Posidonius et Panétius divisent l'âme en plusieurs tendances pour expliquer qu'elle puisse être en proie à la passion et reprennent ainsi une psychologie de type platonico-aristotélécienne.

<sup>62</sup> Chrysippe défendait un monisme psychologique, soit la non-partition de l'âme. Il situait au même endroit, dans la région du cœur, autant les activités cognitives que les activités affectives.

<sup>63</sup> Cette théorie d'emblée « cognitive » admet certaines exceptions. Certains états affectifs ne seront pas de notre ressort, comme la déficience intellectuelle.

<sup>64</sup> LS 65 A, 6.

<sup>65</sup> *ibid*, 7.

<sup>66</sup> *ibid*.

<sup>67</sup> L. Monteils-Laeng, 2014, p.294.

<sup>68</sup> *De Ira*, I, 3.

Comment est-il concevable que le logos puisse défier ses propres règles et devenir *logos alogos*, de sorte « que le désaveu de la raison soit encore raison? »<sup>69</sup>

D'où provient donc le dérèglement de la raison? Nous pouvons d'abord distinguer l'ignorance, qui découle d'un assentiment irréfléchi à une représentation erronée, comme la cause patente du *pathos* chez les insensés. Chrysippe attribue la source de l'erreur morale à la mauvaise influence des choses et des hommes, amorcée dès la naissance. C'est à travers les dédales d'une éducation non vouée à la formation des sages, et notre rapport quotidien avec le commun des hommes, que nous apprenons à valoriser de façon exagérée ce qui a le potentiel de nous faire pâtir, à prendre des indifférents pour des grands biens ou des grands maux : une victoire aux Jeux Olympiques ou le succès en affaires passe dans l'opinion pour un bien, et leur contraire pour un mal. La thèse du conditionnement ou de la perversion familiale et sociale ne répond toutefois pas à notre questionnement initial, à savoir ce qui rend la raison capable de se contrecarrer elle-même. C'est d'ailleurs le sens d'une autre critique portée, selon Galien, par Posidonius à l'endroit du système chrysippéen. Face à la difficulté de rendre compte du retournement de la raison contre elle-même, Posidonius et Galien concluent à un aveu d'échec en faveur de la thèse platonicienne de la partition de l'âme. À cette objection, Chrysippe reconnaît que l'influence du milieu et l'habitude acquise ne sont pas la cause unique du vice. La cause principale est à trouver dans la nature même de la raison : être dont la constitution est essentiellement inachevée, la raison réclame une formation.<sup>70</sup> Il est donc possible de dissocier l'exercice de ses facultés de ses propres normes<sup>71</sup>. La possibilité reste donc toujours présente, même pour la personne ayant reçu les

---

<sup>69</sup> A. Glibert-Thirry, 1977, p.411.

<sup>70</sup> Cela vaut aussi pour le sage dont la sagesse ne survient qu'à la suite du développement parfait de la raison, c'est-à-dire, au terme d'un effort. Cf. *SVF* III, 339 ; Maréchaux, frag. 219, 220, 221 et 224 = Sénèque, *Ep. Mor.*, 49, 11 ; Cicéron, *Les Lois*, I, 9, 27 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IV, 28 et 3.

<sup>71</sup> A. Glibert-Thirry, 1977, p. 411 : « Quand on parle de la raison, on peut distinguer la faculté et le fonctionnement idéal de cette faculté; la raison telle qu'elle est dans cet individu-ci ou dans celui-

enseignements d'un philosophe, de se tromper. L'imperfection de la condition humaine est cause des passions<sup>72</sup>.

On peut avancer avec T. Bénatouïl<sup>73</sup> que la partie directrice de l'âme est une instance ambivalente. L'hégémonique est une faculté moralement neutre, pouvant s'orienter dans des directions opposées, approuvant tantôt ce qui est rationnel et tantôt ce qui est irrationnel. Alors que le mal moral s'explique chez Platon et Aristote par le recours à une partition de l'âme et la présence, donc, de motivations affectives étrangères à la raison, le problème prend une tournure paradoxale chez les stoïciens : c'est dans la raison qu'il faut trouver la cause du tiraillement intérieur et de nos comportements les plus néfastes. La raison peut donc se corrompre de l'intérieur. Est-ce à dire que la raison stoïcienne serait divisible en deux parties cherchant à prendre le contrôle l'une sur l'autre ; une raison mauvaise se laissant emporter par la passion et une raison droite capable de maîtrise de soi ? Le Portique renonce à une telle analyse qui ne ferait que reconduire en d'autres termes celle de Platon ou d'Aristote. Au lieu d'entrer en compétition avec d'autres tendances appétitives ou irrationnelles, la raison se trouve en compétition permanente avec elle-même.

Deux concepts stoïciens confirment l'ambivalence de l'hégémonique : le concept de *raison droite* (*orthos logos*), qui implique que la raison peut être droite, mais peut aussi s'égarer, et celui de *perversion de la raison* (*diastrophè tou logou*)<sup>74</sup> qui signifie « retournement, torsion ou

---

là et la raison telle qu'elle doit être; ou, pour parler comme Chrysippe, la raison du commun et la raison du sage. »

<sup>72</sup> Sénèque, *Ep. Mor.*, 49, 11 : « La Nature nous a rendus éducatibles et elle nous a donné une raison imparfaite, mais susceptible de perfectionnement. »

<sup>73</sup> T. Bénatouïl, « La raison stoïcienne face à elle-même : le statut du conflit intérieur dans la psychologie morale de Chrysippe », dans *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi*, R. Lefebvre et A. Tordesillas (éd.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 119-129.

<sup>74</sup> *ibid.*, p.122. Voir DL, VII, 89 = SVF III, 228 ; Plutarque, *De la vertu morale*, 441c = SVF I, 202.

perversion »<sup>75</sup>. Il faut convenir que l'esprit n'a plus pour attribut essentiel d'être une faculté vouée uniquement aux opérations raisonnables. Si elle peut être droite, et doit le devenir, elle se montre le plus souvent incohérente. Cette thèse présentait une originalité frappante en Antiquité dans la mesure où elle confondait la faculté de juger avec la norme idéale de cette même faculté, le fait de juger comme il se doit. L'altération de l'âme par la passion est donc le fait d'une déficience intellectuelle de l'hégémonique, rendue possible par sa nature même. Selon Chrysippe, le déferlement de la passion requiert à la fois un jugement fautif, un emportement violent, ou élan excessif, et une faiblesse constitutive de l'âme.

### **2.3. La passion comme erreur de jugement et élan excessif**

Suivant Zénon, Chrysippe définit la passion à la fois comme un jugement fautif et comme une impulsion excessive et contraire à la raison. Ce qui est contraire à la raison dans la passion peut prendre deux formes. D'une part, la nature du jugement évaluatif qui la constitue est fautive. Nous avons vu que toute passion implique d'accorder une valeur immodérée à un indifférent. L'opinion que l'amour romantique est un grand bien nous pousse à la joie lorsqu'il est présent, à l'inquiétude lorsqu'il se fait attendre et à l'angoisse lorsqu'il s'absente. Lorsqu'une personne donne son assentiment à un jugement fautif sur la valeur d'une chose, elle se charge elle-même d'une « impulsion excessive » à rechercher ou à éviter quelque chose.<sup>76</sup> Or, si le jugement fautif peut expliquer bien des motivations et des comportements fautifs, on ne peut en déduire qu'il est en mesure de résumer le *pathos*. Sans croyance sur la valeur d'une chose, l'agitation de l'âme ne pourrait avoir lieu. Néanmoins, bien qu'elle réside toujours dans une erreur, la passion n'est pas

---

<sup>75</sup> L. Monteils-Laeng, 2014, p.295 : « *Diastrophè* signifie chez Hippocrate « rupture par torsion » en parlant d'un membre fracturé : la fracture, la désorganisation de l'ensemble n'implique pas que l'on pense un modèle originellement pluriel. Au contraire, l'unité peut être brisée de l'intérieur, sans que l'on pense le déchirement ou l'éclatement selon le modèle d'une division en parties.»

<sup>76</sup> LS, p.536.

réductible à un mauvais raisonnement. Dans deux passages analysés par A-J. Voelke<sup>77</sup>, Chrysippe oppose l'erreur, résultat d'un mauvais usage de la raison, à l'égarement caractéristique de toute passion. Tandis que l'individu qui erre peut rectifier son jugement si on lui découvre son erreur, l'individu succombant à la tyrannie de sa passion ne peut être raisonné puisqu'il s'est volontairement détourné de la raison. Il ne peut en être ainsi, selon Chrysippe, que si la passion comporte « un élément de contrainte et de violence qu'on ne trouve pas dans l'erreur théorique. »<sup>78</sup> « Contraire à la raison » renvoie donc également à la violence (*biastikon*) de tout mouvement passionnel. Ce terme renvoie à l'intensité des émotions dont la nature est d'exercer une contrainte sur l'esprit et de l'asservir, que l'individu passionné en soit ou non conscient.

Chrysippe décrit cette violence de la passion, aussi appelée élan excessif, en la comparant au parcours du coureur<sup>79</sup>. Après s'être lancé volontairement dans la course, le coureur se voit emporté par son élan pour finir par ne plus pouvoir s'arrêter au moment voulu : ses jambes l'emportent malgré lui. Cette description physique d'une perte de contrôle de ses propres moyens correspond à l'expérience physique et psychologique de la perte du contrôle de soi dans la passion. Là où la course est d'abord initiée par une décision, la passion s'amorce avec l'assentiment. Or, dans les deux cas, le mouvement du corps comme celui de l'âme finissent par échapper au contrôle de leur auteur. La colère, la tristesse ou le désir nous emportent plus loin que nous l'aurions souhaité. L'individu passionné se retrouve dans un état paradoxal où ayant d'abord lui-même provoqué et donné le coup d'envoi à sa passion, il n'en maîtrise plus le cours. À l'inverse, l'image du pas de marche dont la direction peut être modifiée ou arrêtée au gré du

---

<sup>77</sup> Il s'agit des passages suivants : *SVF* III, 462 et 476. Cf. A-J. Voelke, 1973, p. 85.

<sup>78</sup> *Ibid*, p. 85. Chrysippe reste du même avis lorsqu'il s'agit d'une erreur morale, comme la définition du bonheur ou la prise d'un indifférent pour un bien ou pour un mal. Ce type d'erreur peut se produire dans l'âme sans que celle-ci ne soit du même coup engloutie par la passion. Une doctrine morale fautive n'entraîne pas nécessairement d'élan passionnel. Il faut pour cela qu'un second jugement intervienne. C'est ce que nous établirons dans les pages qui suivent.

<sup>79</sup> *SVF* III, 462 dans Maréchaux, frag. 462.

marcheur nous rappelle que les jugements vrais nous conservent dans les limites de la raison qui peut, sans contrainte, donner ou refuser son assentiment.

Dans le *De ira*, Sénèque propose une analogie similaire. S'attaquant à l'opinion qu'il est plus judicieux de chercher à tempérer la passion plutôt que de l'éradiquer – de « supprimer ce qu'elle a d'excessif pour la restreindre à ce qu'elle a de bon »<sup>80</sup> – Sénèque réplique que l'essence même des passions interdit toute tentative de modération. Une fois embrassée par la raison, la passion l'étouffe pour mieux la soumettre à ses caprices. Pour Sénèque, le caractère indomptable et fatal du *pathos* est analogue à la chute inéluctable d'un individu tombant d'une falaise.<sup>81</sup> Une fois la chute amorcée, elle ne peut être arrêtée. Il en va de même pour la passion qui, une fois déclenchée, nous emporte au-devant de nous-mêmes jusqu'à atteindre un point critique nous empêchant tout retour en arrière :

« Tournant le dos à la raison, qui le constitue essentiellement, l'homme vaincu par la passion se fuit lui-même et l'on peut même dire qu'il n'est plus lui-même, qu'il est au sens propre *hors* de lui-même : la passion le met littéralement en état d'*extase*. Sous l'effet de cette altération de tout son être, il ne prête plus aucune attention aux exhortations de la raison, qu'il renvoie comme un « censeur intempestif » »<sup>82</sup>.

Si le *pathos* est d'abord produit volontairement, dans la mesure où il survient à l'occasion d'un assentiment, les analogies de Chrysippe et de Sénèque suggèrent qu'il se développe inévitablement en un phénomène que le sujet ne contrôle plus. Le jugement ou l'opinion, c'est-à-

---

<sup>80</sup> *De ira*, I, VIII, 1 : « Car dès qu'une passion s'est introduite en nous, dès que nous lui avons laissé volontairement une certaine latitude, la raison n'est plus rien ; cette passion fera ce que bon lui semble et non ce qui nous semble bon. Il faut maintenir l'ennemi à la frontière, je le répète. Une fois sur notre territoire et maître de la place, il n'écouterà pas les réserves émises par des captifs. L'esprit n'est pas un observateur extérieur qui surveillerait les progrès des passions pour les empêcher d'aller trop loin : l'esprit lui-même se fait passion et ne peut donc retrouver cette force utile et salutaire qu'il vient de paralyser en la livrant par trahison. »

<sup>81</sup> *Ibid.*, I, VII, 4.

<sup>82</sup> A-J. Voelke, 1973, p.84.

dire l'assentiment à une représentation, ne peut définir à lui seul la passion. Le *pathos* s'accompagne d'une « impulsion débridée » dont la force contraignante excède la mesure naturelle de la raison, tout comme la course excède la mesure naturelle de la marche.

Cet élément de force contraignante que révèle le *pathos* n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes. Que la raison soit mise hors-jeu par la violence incontrôlable des *pathè* peut paraître contredire l'idée stoïcienne de l'assentiment libre et « volontaire » à la passion, et carrément diluer la responsabilité du sujet<sup>83</sup>. Si la passion nous entraîne non par la valeur induite donnée à un indifférent, mais du fait de sa violence, sommes-nous vraiment responsables de son développement? Sachant que Chrysippe n'admet l'existence d'aucune force irrationnelle indépendante de la raison, et sachant que l'explication du *pathos* en termes de mauvais jugement ne pouvait le satisfaire complètement, nous aurons tôt fait de nous demander ce que le concept d'« élan excessif » vient ajouter à la théorie stoïcienne des *pathè*. La littérature stoïcienne reconnaît à ce titre une expérience de l'état passionnel où le mauvais jugement ne peut constituer à lui seul une cause suffisante du *pathos*. Il s'agit de l'expérience du conflit intérieur (*akrasia*) que semble avoir reconnu Chrysippe<sup>84</sup>. Dans cette expérience, le sujet est victime d'une force incontrôlable qui l'emmène à se détourner de la raison alors même qu'il se sait agir contre son meilleur intérêt. Le concept de *biastikon* permettrait d'expliquer en partie certaines expériences passionnelles où

---

<sup>83</sup> C'est l'avis de Jean-Baptiste Gourinat pour qui la théorie stoïcienne des passions serait « moins intellectualiste ou cognitiviste qu'on ne le dit souvent ». Que la passion se définisse non seulement par un jugement, mais aussi par une « impulsion débridée » explique qu'elle puisse persister même lorsque le jugement qui l'a constitué disparaît : « les Stoïciens pratiquaient une thérapeutique des passions, qui essayait notamment de les soigner en montrant que l'objet de la passion n'était pas un mal ou un bien, mais, même quand on est convaincu rationnellement, le phénomène physiologique persiste plus longtemps que le jugement. En redressant le jugement, on supprime la cause de la passion, mais on ne supprime pas immédiatement la passion. En ce sens, la conception stoïcienne de la passion est beaucoup moins intellectualiste ou cognitiviste qu'on ne le dit souvent. » Cf. Jean-Baptiste Gourinat, *Les Stoïciens*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p.57-58.

<sup>84</sup> Galien, p. 403-403 K dans A.-J. Voelke, 1973, p. 89 : « 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 de façon continue et n'est pas restée soumise aux ordres du *logos* ». Cf. Plutarque, *De la vertu morale* 446 f = SVF III, 459 = LS 65 G.

plaider l'ignorance s'avère insuffisant pour rendre compte de la passion. Nous verrons comment Chrysippe parvient à résoudre l'énigme du conflit intérieur sans avoir à nier sa psychologie rationaliste moniste.

## **2.4. La passion à l'épreuve de l'akrasia : le cas exemplaire de Médée vu par Chrysippe**

Un témoignage de Stobée sur la définition des *pathè* nous enseigne qu'une personne emportée par une émotion peut persévérer dans son égarement tout en s'apercevant qu'il n'est pas convenable d'agir de la sorte. En voici un extrait :

« En effet, toute passion est violente car ceux qui sont en proie aux passions voient souvent qu'il n'est pas avantageux d'agir d'une certaine manière, mais sont entraînés par la force de la passion comme par un cheval désobéissant, et sont contraints d'agir ainsi. »<sup>85</sup>

L'individu pris au piège du conflit intérieur se trouve écartelé entre deux points de vue contradictoires. La passion naît lorsqu'il finit par mettre fin à son hésitation, en succombant à l'impulsion la plus forte. L'individu passionné se compare dans cet extrait au cavalier qui, pour raisonnable qu'il soit, n'en est pas moins dirigé par un cheval affolé et indomptable, à l'image de sa nature faible et instable. Tel est le sens du vers d'Euripide tiré du même fragment : « J'ai beau avoir la faculté de connaître, ma nature me contraint » où « la « faculté de connaître », précise Stobée, désigne « le savoir et la conscience des actions justes ». Ce passage a le mérite de distinguer la passion volontaire et consciente de la passion volontaire et aveugle. Comme le précise Thomas Bénatouïl, « dans le conflit intérieur, [...] la contrainte et la division sont synchroniques et conscientes, donc manifestes subjectivement, alors que dans bien des passions,

---

<sup>85</sup> Stobée, *Eclogae*, II, 7, p. 89, 4 Wachsmuth = SVF III, 378 et 389 = LS 65 A.

la désobéissance à la raison est inaperçue et l'emportement est tel qu'il n'est pas vécu comme une contrainte. »<sup>86</sup>

La Médée d'Euripide est l'illustration classique de l'*akrasia* (absence de maîtrise de soi) dans l'Antiquité et Chrysippe l'invoquait à l'appui de sa conception des passions. C'est ce que rapporte Galien dans *Les Doctrines d'Hippocrate et de Platon*<sup>87</sup>. Galien, qui constitue une source essentielle pour la théorie stoïcienne des passions bien qu'il ne soit pas stoïcien, a sévèrement critiqué la conception chrysippéenne. Pour Galien, le conflit moral dont souffre Médée est la preuve de l'impasse à laquelle mène l'explication stoïcienne de l'origine du *pathos*. Adoptant la tripartition platonicienne de l'âme, le conflit intérieur médéen s'explique selon lui par une compétition entre diverses instances motivationnelles<sup>88</sup>. La vengeance à laquelle cède Médée résulte de la défaite de la partie raisonnable de son âme au profit de sa colère jalouse. Sa passion infanticide se révèle plus forte que ses intentions rationnelles. Christopher Gill a montré combien cette interprétation du mythe de Médée a prévalu jusque chez les critiques modernes<sup>89</sup>. Comme il le suggère, une première énigme consiste alors à se demander ce qui motive tant Chrysippe à s'intéresser au conflit de Médée. Nous avons vu que la psychologie chrysippéenne considère l'âme comme un tout unifié, ce qui ne laisse aucune place à l'idée d'un rapport de force entre une partie qui serait supérieure et rationnelle et une partie corporelle appétitive, comme le suggère l'analyse dualiste de Platon et d'Aristote. Pourtant Chrysippe en appelle au personnage de Médée

---

<sup>86</sup> T. Bénatouïl, 2009, p. 125.

<sup>87</sup> Galien *PHP*, IV, 2, 27 et IV, 6, 19-20 De lacy = SVF III, 473. Cf. Christopher Gill. « Did Chrysippus understand Medea? », *Phronésis*, XXVIII, 1983, p. 136-149 et T. Benathouïl, 2009, p.119-129.

<sup>88</sup> L. Monteils-Laeng, 2014, p. 330 : « Pour Galien, les relations entre les fonctions de l'âme, conçues comme des parties, sont des rapports de pouvoir. En effet, pour le médecin-philosophe, qui suit la physiologie du *Timée*, le cerveau est le siège de la rationalité, le coeur celui de la colère, tandis que le foie héberge le désir. Or, pour Chrysippe, toutes les opérations sont centralisées autour du coeur. C'est en effet de ce vicère que partent tous nos élans, c'est le lieu de l'impulsion, de l'assentiment et le réceptacle de nos sensations. »

<sup>89</sup> C. Gill, 1983, p. 137.

afin d'illustrer sa propre conception des passions ce qui montre que les Stoïciens pouvaient rendre compte du conflit intérieur de façon originale, dans le cadre de leur théorie non dualiste. Que peut nous apprendre l'interprétation chrysipéenne du conflit intérieur sur la psychologie stoïcienne des passions?

Le conflit psychique constitue une expérience passionnelle spécifique, mais non systématique. Elle ne se produit donc pas à chaque occurrence de *pathos*. La plupart des individus subissent les passions sans s'en rendre compte, au gré d'assentiments qu'ils produisent machinalement. De cette façon, l'individu passionné peut ne pas même remarquer qu'il désobéit à la raison, encore moins qu'il est responsable du raisonnement l'ayant conduit à un tel comportement. Loin de se sentir contraint, il estime être dans son droit de réagir d'une certaine manière. Chrysippe semble s'être intéressé à Médée pour montrer toute la force qu'une émotion peut exercer même dans la circonstance où le sujet se détourne délibérément de la raison droite, lorsqu'il choisit de suivre sa passion tout en étant conscient qu'il n'est pas avantageux de le faire<sup>90</sup>. Nous avons vu que la passion commence par un jugement accordant une valeur immodérée à un indifférent, mais n'aboutit véritablement qu'à la suite d'un second jugement de type pratique (« il convient/il faut agir ainsi »). Dans le conflit intérieur, une délibération a lieu de sorte que l'hégémonique vacille d'un jugement pratique à un autre pour finalement succomber à l'injonction la plus puissante. Pour comprendre la position stoïcienne, on peut concevoir l'hégémonique comme une scène de théâtre au-devant de laquelle plusieurs représentations, assentiments et impulsions se disputent le premier rôle. Si l'on suit le modèle de la cire proposé par Zénon puis repris par Chrysippe, chaque représentation pose son empreinte sur l'hégémonique qui s'en trouve

---

<sup>90</sup> Il faut faire attention de distinguer la compréhension stoïcienne de l'*akrasia* de sa compréhension aristotélicienne. Ce sujet dépasse le propos de ce travail, mais précisons brièvement que pour les stoïciens, l'âme en conflit ne commet pas tant le mal en connaissance de cause et sous l'effet de la force irrationnelle de la passion, ce qui correspond à l'*akrasia* tel que le conçoit Aristote. Les stoïciens interprètent plutôt le conflit intérieur comme un rejet volontaire de la raison droite.

ainsi modifié. Or si l'âme peut recevoir l'empreinte de diverses représentations à la fois, on peut supposer qu'il en va de même pour les assentiments et les impulsions, qu'ils soient adéquats ou inadéquats<sup>91</sup>. La raison mauvaise est une raison incohérente et possiblement déchirée. L'incohérence survient lorsque la pensée ne maîtrise aucun de ses jugements et alterne simultanément entre plusieurs opinions faibles, qu'elles soient raisonnables ou erronées. Alors que Galien interprète cette incohérence comme une lutte entre diverses parties de l'âme, Chrysippe rejette l'explication en termes dualistes et propose de décrire le conflit intérieur à partir du modèle oscillatoire.

Un passage de Plutarque<sup>92</sup> rend compte de l'*akrasia* chez les stoïciens du point de vue de leur conception de la raison. On y apprend que le conflit intérieur s'explique chez les stoïciens par un mouvement d'oscillation de l'âme où la raison hésite entre diverses options contradictoires. L'hégémonique est donc une faculté dynamique, capable de concevoir et d'alterner entre divers jugements et divers assentiments donnés aux représentations. L'âme en conflit est écartelée entre des impératifs ou jugements pratiques opposés. Ce mouvement psychique où l'âme passe de l'un à l'autre assentiment de façon inconstante est le plus souvent imperceptible : il « nous échappe à cause de la soudaineté et de la rapidité de la transformation »<sup>93</sup>. Le conflit intérieur est la version consciente de cette oscillation déchirante de l'hégémonique. Réalisant l'horreur qu'elle s'apprête à commettre, Médée finit par se convaincre que son abandon par Jason est une chose affreuse et mérite vengeance. Le conflit intérieur de Médée débouche sur le rejet conscient et délibéré de la raison, mais comme toute passion, il est le symptôme d'une asthénie psychique. À la source de tout comportement passionnel, qu'il s'agisse des *pathè* ou de l'*akrasia*, on trouve la faiblesse de l'âme. C'est parce que ses assentiments sont tous faibles et faux, c'est-à-dire fondés sur des

---

<sup>91</sup> T. Bénatouil, 2009, p.119-129.

<sup>92</sup> Plutarque, *De la vertu morale*, 446 f = SVF III, 459 = LS 65 G.

<sup>93</sup> *ibid.*

opinions non compréhensives, que l'âme délibère avec peine et passe confusément d'une opinion faible à une autre.

## 2.5. La faiblesse de l'assentiment

Le conflit psychique ne doit pas nous tromper sur l'origine de la corruption de la raison. Pour les stoïciens, l'hégémonique ne peut forger à la fois un jugement droit et un jugement vertueux, hésiter entre une impulsion droite et une seconde qui serait inadéquate. Le jugement droit implique une adhésion systématique. Or, si le jugement droit n'admet aucune dérogation c'est qu'il procède d'un assentiment *ferme*. Autrement dit, il est accompagné d'une tension (*tonos*) psychique suffisante<sup>94</sup>. Le *tonos* est le muscle de l'âme : développé et vigoureux chez le sage, il est atrophié et faible dans l'âme malade. En contexte stoïcien, la tension de l'âme, qui est aussi celle de l'assentiment, devient le principe de la connaissance et de l'action chez l'individu adulte. Elle est le moteur de tout ce vers quoi l'on tend. L'âme a besoin de développer une tension suffisante qui lui permette de tenir tête aux impressions extérieures qui s'imposent à elle. Une âme dont la tension est faible sera la proie des opinions et des assentiments irréfléchis : « une âme « atone » est à la fois celle dont la connaissance est branlante et la volonté faible »<sup>95</sup>.

Jusqu'ici nous avons insisté sur l'erreur de jugement et la violence que caractérisent la passion en pointant la raison comme l'unique auteure de sa corruption. La raison passionnée est certes une raison propice aux mauvais raisonnements, mais elle doit son ignorance et sa corruption à sa faiblesse qui l'empêche d'adhérer au vrai et de résister au faux<sup>96</sup>. En définitive, ce

---

<sup>94</sup> Galien, *PHP*, IV, 6, 2-3 dans Maréchaux, 473.

<sup>95</sup> A. Glibert-Thierry, 1977, p. 416.

<sup>96</sup> Voir Galien, p. 403-403 K = *SVF* III, 473, dans Voelke, 1973, p. 89 : « Chrysippe dit que nous nous détachons parfois des vérités que nous avons reconnues correctement, parce que la tension de

qui dispose l'âme à prospérer dans la passion n'est autre qu'une tension (*tonos*) insuffisante de l'hégémonique<sup>97</sup>. C'est ce qu'explique l'affirmation selon laquelle le jugement à l'origine de toute passion est une opinion ou un assentiment « faible ». La passion révèle l'asthénie de l'âme, soit la faiblesse de son *tonos*. Une tension suffisante du *logos* lui permet de s'attacher avec fermeté à la vérité et au bien. Au contraire, une tension insuffisante l'empêche d'adhérer à ses propres normes. C'est pourquoi il se laisse emporter facilement et sans retenue par le mouvement passionnel. C'est le sens des mots de A-J. Voelke : « Que l'on considère la passion comme un jugement erroné ou comme une tendance excessive, en dissociant deux moments d'un processus unique, c'est donc toujours à la faiblesse, à l'atonie de l'âme qu'elle-même et la dépravation qui en résulte devront être imputées. » C'est dire que l'individu qui se livre à sa passion le fait souvent par ignorance et toujours par faiblesse. L'un cède à la passion aveuglément, sous le coup d'un assentiment erroné et faible ; l'autre, à l'instar de Médée, se détourne consciemment d'un jugement adéquat et succombe à son pire jugement par faiblesse<sup>98</sup>. Médée est l'exemple paradigmatique de la faiblesse. Tirillée entre plusieurs actions possibles, elle passe d'une direction à une autre, puis succombe à la pire, par manque de fermeté d'esprit. L'exemple du conflit intérieur confirme que nous pouvons nous détacher de jugements vrais que nous avons correctement formulés pour adhérer à des impressions extérieures que nous ne prenons pas la peine d'examiner.

Ceci étant dit, il faut s'abstenir d'interpréter l'*akrasia* de Médée comme une décision commise en toute connaissance de cause et une action effectuée contre soi. Le jugement adéquat

---

l'âme a fléchi, ne s'est pas maintenue de façon continue et n'est pas restée soumise aux ordres du *logos*».

<sup>97</sup> Sénèque, *Ep. Mor.*, 18, 15, où Sénèque discute de la colère : « L'important, ce n'est pas la grandeur de la cause qui la provoque, mais la qualité de l'âme où elle pénètre. »

<sup>98</sup> A-J. Voelke, 1973, p. 89 : « 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 : selon le diagnostic d'Épictète, ils voient le meilleur, mais n'ont pas la force de le suivre. »

que Médée conçoit à l'occasion d'un conflit intérieur, soit ne pas se venger et laisser vivre ses enfants, ne doit pas être confondu avec la sagesse. Cette dernière suppose un assentiment ferme à une représentation adéquate que rien ne peut remettre en cause. La personne qui est à la fois en proie à la passion et consciente du préjudice qu'elle commet se révèle incapable de résister à ses représentations. Comme une girouette, elle passe d'un jugement à un autre au gré de ses impressions du moment. Sa raison faible est comme écartelée entre des idées vraies mais confuses et des opinions fausses. La vérité n'est donc pas l'apanage du sage. Or, si la raison écartelée peut concevoir le vrai et l'action juste, elle ne possède pas pour autant la science du vrai. Comme le précise Anne Glibert-Thirry, « il peut arriver en effet que le non sage donne comme le sage son adhésion à une représentation compréhensive, car le vrai n'est pas absolument le fruit de la science. Néanmoins cette adhésion n'a rien de stable en elle-même. Elle n'est qu'une perception isolée et passagère »<sup>99</sup> qui n'a pas la force de résister au jugement contraire.

## **2.6. La passion comme évaluation et impulsion : la thèse du second jugement**

Nous avons vu que Chrysippe définissait les passions en partie comme des jugements indus sur la valeur des choses. Le jugement passionnel donne une valeur immodérée à un indifférent : on prend ce qui n'est pas à désirer ou à craindre, selon le modèle normatif du sage, pour ce qui est à désirer et à craindre et nos affects varient selon que l'objet de nos désirs ou de nos aversions est présent, absent ou espéré. C'est ce que rapportent plusieurs fragments que nous reproduisons ici :

---

<sup>99</sup> A. Glibert-Thirry, 1977, p.415.

A1 « Ils croient que les passions sont des jugements, comme le dit Chrysippe au traité «Des Passions» : l'avarice est en effet cette opinion que l'argent est une belle chose; il en est ainsi de l'ivresse, de l'incontinence et des autres passions. »<sup>100</sup>

A2 « Mais ils [les stoïciens] estiment que toutes les passions relèvent du jugement et de l'opinion. »<sup>101</sup>

A3 « Les épigones de Zénon n'avaient pas tort lorsqu'ils considéraient les passions comme une perversion de l'âme humaine et comme les jugements égarés de la raison. »<sup>102</sup>

Les choses se compliquent lorsqu'on s'aperçoit que d'autres fragments mettent l'accent sur d'autres composantes des troubles passionnels :

A4 « Ils disent que la passion est une impulsion excessive et qui désobéit aux ordres de la raison et un mouvement de l'âme irrationnel contraire à la nature; et que toute passion relève de la partie directrice de l'âme »<sup>103</sup>

A5 « Quand à la passion considérée en elle-même, elle est, selon Zénon, le mouvement de l'âme déraisonnable et contraire à la nature, ou encore une impulsion exagéré. »<sup>104</sup>

A6 « [...] tout jugement n'est pas seulement une passion, mais seulement ce qui a la capacité de susciter une impulsion excessive et violente [...] »<sup>105</sup>

Deux caractères ressortent de ces quelques définitions de la passion : elle apparaît tantôt comme un jugement évaluatif, une opinion sur la valeur d'une chose (A1, A2, A5), tantôt comme un mouvement violent ou une impulsion excessive et contre nature (A3, A4, A5). Le fragment A1 semble indiquer qu'une passion serait identifiable au jugement évaluatif. Si tel est le cas, certaines questions s'imposent. Est-ce qu'une évaluation entraîne toujours une impulsion? Suffirait-il de

---

<sup>100</sup> DL VII, 111.

<sup>101</sup> TD IV, 14.

<sup>102</sup> SVF III, 382.

<sup>103</sup> Stobée, *Eclogae*, II, 7, p.89, 4 Wachsmuth = SVF III, 378, 389, extrait partiel = LS 65 A.

<sup>104</sup> DL VII, 110 = SVF III, 412.

<sup>105</sup> Plutarque, *De la vertu éthique*, IX, 449c, = SVF III, 384.

donner notre assentiment à l'évaluation qu'une insulte est un mal pour être emporté par la colère lorsqu'elle nous est destinée? Au contraire, peut-il y avoir perception d'une injure sans que la personne qui la conçoit toujours comme un mal s'emporte? Pour mieux comprendre comment se manifeste la maladie passionnelle, nous devons procéder à une analyse plus fine de ce fameux jugement à l'origine de toute passion.

Galien rapporte que Chrysippe définissait les passions à la fois en termes de jugement et d'impulsion et l'accuse de se contredire.<sup>106</sup> Suivant Galien, certains commentateurs sont d'avis que Chrysippe déroge à la thèse stoïcienne classique en réduisant la passion à un jugement évaluatif. C'est l'interprétation de Brennan pour qui juger qu'une chose est désirable nous donne l'impulsion de chercher à l'obtenir ou nous met dans la disposition d'être joyeux lorsqu'elle survient et triste lorsque l'objet de nos désirs est inatteignable. La passion se définirait donc par un seul jugement selon T. Brennan<sup>107</sup>. Or, nous avons admis que la simple erreur selon Chrysippe, même sur un point d'éthique, ne peut expliquer à elle seule le soulèvement de l'âme dans la passion. Comment Chrysippe aurait-il pu affirmer que de l'erreur ne s'ensuit pas systématiquement la passion tout en assimilant la passion-jugement à une évaluation fautive? Qui plus est, Chrysippe admet qu'une passion peut faire agir le passionné contre son opinion. Suivant l'interprétation d'É. Bréhier<sup>108</sup>, cette affirmation serait incompatible avec la thèse de l'identification du *pathos* à un jugement de valeur. C'est pourquoi il défend que la passion chrysipéenne requiert à la fois un jugement évaluatif et une impulsion, ou jugement de convenance, dépassant ainsi la critique de Galien.<sup>109</sup> É. Bréhier appuie son interprétation sur un passage de Plutarque nous apprenant que Chrysippe avait pris soin de ne pas associer la passion à n'importe quel jugement, mais seulement à celui

---

<sup>106</sup> Galien, *PHP*, IV, 2 (136).

<sup>107</sup> Il semble aussi que ce soit le cas pour M. Nussbaum. À compléter.

<sup>108</sup> E. Bréhier, 1971, p. 250-51.

<sup>109</sup> D'autres interprétations vont dans le même sens que Bréhier (Sorabji, Graver, Bréhier, Voelke). À compléter.

produisant une « impulsion violente et exagérée », impulsion que Bréhier insère dans le jugement de convenance. Le jugement évaluatif serait une opinion qui n'est pas encore accompagnée d'impulsion. Le jugement de convenance aurait le pouvoir, quant à lui, de propulser l'agent dans l'action, dans la mesure où il porte sur la pertinence de l'impulsion. Chrysippe plaçait donc la passion moins dans l'opinion sur un indifférent que dans un jugement de type prescriptif qui approuve une réaction émotionnelle envers un indifférent et l'exécute. Cette séparation entre deux jugements distincts, le second favorisant l'éclosion de la passion, est bien mis en évidence dans le livre III des *Tusculanes* de Cicéron.

Dans son œuvre consacrée à la théorie stoïcienne des passions, Cicéron attribue la cause de la détresse à l'opinion « qu'un mal est présent et menaçant »<sup>110</sup>. Mais il ne s'arrête pas là : ce qui cause la détresse d'une personne n'est pas seulement un jugement sur la présence d'un mal présumé, mais l'ajout d'une deuxième croyance selon laquelle on estime qu'une certaine réaction émotionnelle est de mise. Plus subtil et échappant d'ordinaire à la personne passionnée, ce jugement prend racine dans une décision volontaire. C'est lorsqu'une personne croit que la tristesse est la réponse légitime à une situation donnée qu'elle se laisse aller au chagrin :

« Mais quand, à cette opinion d'un grand mal, s'ajoute encore l'opinion qu'il est nécessaire, qu'il est juste et qu'il est de notre devoir de supporter avec peine le mal qui survient, le résultat en est finalement ce trouble grave du chagrin. [...] Tout ce que l'on fait dans la douleur, on le croit juste, vrai et obligatoire ; et ce qui montre surtout qu'on y voit une sorte de devoir, c'est que, si par hasard, au milieu d'un deuil, on montre quelque enjouement ou si l'on parle avec gaieté, on revient à son deuil, et l'on s'accuse, comme d'une faute, de s'être interrompu de souffrir. Les mères et les pédagogues aussi châtient les enfants et y emploient non seulement les paroles mais les coups pour les forcer à pleurer, s'ils ont manifesté quelque gaieté au moment d'un deuil de famille.»<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> TD III, 61.

<sup>111</sup> *ibid*, 62-64.

La passion du chagrin dépend non seulement d'une opinion sur la présence d'un mal présumé, mais aussi de la croyance qu'il convient, voire qu'il est naturel, obligatoire ou satisfaisant, de s'abandonner au chagrin. C'est donc la conjonction de deux jugements, un jugement de valeur et un jugement de convenance ou de circonstance, qui causent la passion : 1) l'opinion sur le bien et le mal, 2) l'opinion sur la convenance de la réaction passionnelle. Le premier jugement est théorique : il porte sur ce qu'il convient de juger bon ou mauvais, plus précisément sur le fait que certaines choses nous apparaissent comme des biens ou des maux (la pauvreté est un mal, il faut craindre la mort). Ce n'est que lorsque nous estimons que l'objet jugé bon ou mauvais nous concerne personnellement que cette opinion est susceptible de se transformer en passion. Celle-ci ne se produit qu'après un éventuel second jugement de type pratique, prenant la forme d'un devoir. Nous nous croyons alors *obligés* de réagir d'une manière déterminée par rapport à un indifférent : « il *est impératif* de m'affliger à l'idée de la mort d'un être cher »; « je me crois dans *mon droit* de m'emporter envers cet inconnu qui m'insulte »; « il *est légitime* de m'exalter à l'annonce des déboires de mon pire ennemi ». Nous nous imposons ainsi une manière de réagir, un régime passionnel que nous croyons conforme à une situation et que nous ne mettons pas en question. Le déferlement de la passion suppose une décision en faveur d'une option qu'on estime appropriée et dont on espère un soulagement : « À la représentation d'une chose agréable, on répond par le jugement selon lequel il convient de poursuivre ledit objet. La satisfaction se situe alors dans la prolongation de l'excitation agréable. »<sup>112</sup> À l'inverse, la représentation d'une chose désagréable, on répond par le jugement qu'il est nécessaire de se décharger de sensations pénibles. C'est parce qu'elle cherche un soulagement à sa souffrance que Médée choisit d'agir contre son meilleur jugement. À l'outrage subit, elle choisit d'opposer sa fureur. Tout en étant

---

<sup>112</sup> L. Monteils-Laeng, 2014, p.307.

consciente de l'horreur qu'elle s'apprête à réaliser, elle décide de s'y complaire de plein gré, estimant que ce geste lui permettra d'assouvir son besoin de vengeance.

Paradoxalement, le second jugement suppose une décision en faveur d'une option qu'on croit pouvoir nous soulager de notre propre erreur, celle d'estimer comme un grand bien ou comme un grand mal l'objet de notre plaisir ou de notre souffrance (qui compose le premier jugement de valeur). Si Médée opte pour la vengeance, c'est qu'elle estime à tort avoir été lésée<sup>113</sup>. La vacillation de Médée semble porter sur deux jugements de convenance opposés, deux attitudes à adopter face à son affliction : punir ses adversaires et commettre l'infanticide ou abandonner ses desseins et laisser vivre ses enfants. Quant à la valeur octroyée à l'objet de son affliction, l'abandon par Jason, elle ne semble pas être questionnée par Médée. Son conflit nous renvoie à l'impossibilité pour l'insensé non seulement de mettre en question l'attitude qu'il estime appropriée, mais de remettre en cause ses jugements de valeur les plus enracinés et sans lesquels une délibération autour du jugement de convenance n'aurait pas lieu. C'est donc dire que toute opinion sur un indifférent a potentiellement un avenir pratique. Comme le rappelle Sandrine Alexandre, « tout jugement de valeur a nécessairement un devenir pratique et, plus précisément, tout jugement en termes de bien et de mal implique un comportement inconditionnel. »<sup>114</sup> Le jugement de valeur sur un indifférent a pour corollaire une disposition de l'âme à se désespérer, s'émouvoir ou s'exciter selon la valeur allouée à l'indifférent. Cette disposition ne s'actualise qu'à l'issue d'un deuxième jugement, un jugement pratique portant cette fois sur la convenance de s'agiter.

---

<sup>113</sup> DL, *Vies.*, VII, 113 : « la colère est le désir de se venger de celui qu'on estime sans raison vous avoir fait tort. »

<sup>114</sup> S. Alexandre, 2014, p.10.

## 2.7. Sentir sans consentir : la question des mouvements affectifs involontaires

Un autre problème soulevé par la conception chrysippéenne des passions est la question des inclinations involontaires (*propatheia*)<sup>115</sup>. Nous connaissons le rôle crucial, en contexte stoïcien, joué par l'âme ou l'hégémonique dans les perceptions, les jugements et les émotions. Symptomatique d'un affaiblissement du *tonos* de l'âme, la passion n'en demeure pas moins une action intentionnelle, commise de plein gré, et c'est à ce titre qu'elle peut être intégralement éradiquée.<sup>116</sup> Le Portique reconnaît pourtant un ensemble d'affects soustraits au contrôle de l'hégémonique, appelés *propatheia*. Il s'agit de réactions corporelles telles que la rougeur, les larmes, la pâleur ou les tremblements, considérées involontaires puisqu'elles surviennent avant la formation du jugement et l'assentiment de l'esprit. Elles s'annoncent entre la représentation et l'assentiment avant qu'ait lieu l'éclosion véritable de la passion. Ce sont des réactions instinctives que même le sage peut éprouver. Dans le passage suivant du *De ira*, Sénèque décrit les mouvements involontaires :

« Aucune des choses qui meuvent l'esprit fortuitement ne devrait être appelée passion ; l'esprit les souffre, pour ainsi dire, plutôt qu'il ne les cause. C'est pourquoi les passions ne consistent pas à être mû comme résultat de l'impression que font les choses, mais à capituler devant elles et à poursuivre ce mouvement fortuit. Car si l'on croit que la pâleur, les flots de larmes, l'excitation sexuelle, le souffle lourd, la brillance soudaine des yeux et les choses de ce genre sont preuves de passion, on se trompe et on passe à côté du fait que ce sont là des réactions physiques [...]. Non seulement la colère a à être mise en mouvement,

---

<sup>115</sup> Pour reprendre l'analogie médicale, le terme renverrait aux premiers symptômes d'une maladie. Cf. O. D'Jeranian, « Deux théories stoïciennes des affections préliminaires », *Revue de philosophie ancienne*, XXXII, 2014. Les *propatheia* sont aussi appelées « affections premières », « réactions involontaires » « preliminary passions » (B. Inwood, 1985) et « pre-emotions » (M. Graver, 2007).

<sup>116</sup> L. Monteils-Laeng, « Juge-t-on un homme sur son corps? Le problème des « inclinations préliminaires » (*propatheia*) chez les Stoïciens » dans *Eidolon* 109, 2013, p.2.

mais aussi à éclater. Cela parce que c'est une impulsion, et qu'une impulsion n'existe jamais sans l'assentiment de l'esprit. »<sup>117</sup>

La théorie des inclinations préliminaires, dont l'origine remonterait à Chrysippe<sup>118</sup>, est cruciale pour le stoïcisme, l'écrit Olivier D'Jeranian<sup>119</sup>, dans la mesure où les réactions psychologiques involontaires reposent à nouveau frais la question de la responsabilité de l'homme face à ses émotions. Dès lors que certaines réactions affectives échappent à la vigilance de la raison, la théorie des *propathēia* ne vient-elle pas mettre à mal la psychologie rationaliste moniste chrysippéenne? D'où proviennent certaines de nos réactions affectives si elles ne peuvent être imputées à l'âme et doivent se penser en dehors du *pathos*? Il semblerait que les stoïciens font face à une impasse : « soit admettre pour l'âme une partie irrationnelle et abandonner sur le terrain de la responsabilité »<sup>120</sup>, soit reclasser l'inclination préliminaire au rang des véritables émotions et du même coup, admettre à la fois notre irresponsabilité à leur égard et l'impossibilité de s'y soustraire, soit l'impossibilité de déraciner complètement les *pathē* de l'âme.

La théorie des réactions préliminaires a largement été développée par Sénèque, notamment dans son traité *Sur la Colère*. Dans le livre II, Sénèque cherche à comprendre la genèse de la colère et se demande si elle survient suite à une décision, impliquant donc un mouvement volontaire de l'âme, ou si elle naît en nous à notre insu, à la faveur d'une impulsion

---

<sup>117</sup> *De ira*, II, 3, 1-2, 4 = LS 65 X.

<sup>118</sup> Voir M. Graver, 2007, chapitre 4, « Feelings without assent » p. 85-108 et O. D'Jeranian, 2014, p.224. Bien avant Zénon, Aristote distinguait déjà les actions et les émotions, qui impliquent des croyances, des mouvements involontaires de l'âme comme les changements du rythme cardiaque ou l'excitation sexuelle. *De l'âme* 3.9.43 2b26-433 aI et *Du mouvement des animaux* II.703b4-II. Cf. M. Graver, 2007, p. 88.

<sup>119</sup> O. D'jeranian, 2014, p.225 et L. Monteils-Laeng, 2013, p.5-6 : « En décrivant les inclinations comme échappant par nature au contrôle de la raison, Sénèque ne crée-t-il pas en même temps le fantôme d'une dimension psychique irréductible à la raison? Reconnaître qu'il existe des événements psychiques qui ne dépendent pas de nous, ne revient-il pas à établir qu'il y a quelque chose qui se produit en nous dont nous n'avons pas le contrôle mais qui pourrait tout de même nous perturber? L'inclination préliminaire manifeste la rencontre de la limite de la volonté, ce sur quoi la raison ne peut agir. »

<sup>120</sup> *Ibid.*

involontaire<sup>121</sup>. Le terme « impulsion » dans ce contexte se distingue de l'*hormè* qui nous pousse à agir, à poursuivre ou à éviter quelque chose, et qui suppose un jugement de valeur ou de convenance. C'est pourquoi Brad Inwood suggère de distinguer l'*impetus* simple, correspondant au premier choc de l'âme, de l'*impetus* complexe, où intervient l'assentiment de l'âme<sup>122</sup>. La passion, nous dit Sénèque en référence à la colère, est une réponse complexe suscitée non par l'impulsion simple, mais par l'assentiment à cette impulsion. Sénèque décompose le processus passionnel en quatre moments. Dans la passion particulière qu'est la colère, se présente d'abord à l'esprit la représentation mentale (*species*) d'une offense accompagnée d'une impulsion première ou préliminaire (*ictus*). Ce premier mouvement de l'âme surgit immédiatement à la suite de l'impression. À la fois spontané, naturel et fortuit, il s'explique de par le caractère inattendu de l'événement. À ce stade, le processus passionnel se déclenche malgré soi, mais sans être tout à fait irréversible. Bien que l'impulsion première ébranle l'âme et ressemble de près à la passion, elle ne fait que l'annoncer sans y mener fatalement. Ce premier mouvement involontaire représente une menace, une sorte d'alarme annonciatrice de la passion, mais il est irréductible à la peine, à la colère ou au désir. L'activité de la raison sera déterminante pour la suite du processus passionnel car si l'esprit refuse son assentiment à l'impulsion première, la passion ne peut avoir lieu. À l'inverse, si au complexe *species-ictus* succède l'assentiment (*assentio animi*), il se formera également l'impulsion pratique passionnelle (*impetus*)<sup>123</sup>.

Comme le souligne Émile Bréhier, Chrysippe distingue la sensation pénible accompagnant la peine de la passion proprement dite : « Dans l'« apathie », le sage doit

---

<sup>121</sup> *De ira*, II, 1.1-5.

<sup>122</sup> B. Inwood, 1985, p.175-181. Pour O. D'Jeranian, il serait préférable de penser l'*impetus* comme un « mouvement de l'âme » ou « réflexe corporel » plutôt que comme une « impulsion », qui nécessite l'approbation de l'esprit. Voir O. D'Jeranian, 2014, p.250, note 9.

<sup>123</sup> *ibid.*

supprimer non la sensation pénible, mais la peine. »<sup>124</sup> Cette remarque se rapproche d'un aphorisme attribué à Zénon que cite Sénèque dans un passage du *De ira* :

« Comment ! Lorsque le sage aura entre les mains quelque injustice, n'en sera-t-il pas plus touché, plus troublé que d'habitude? » Je te l'accorde ; il sentira une faible et légère émotion car « même quand la blessure est guérie, dit Zénon, la cicatrice demeure ». Il éprouvera donc des soupçons, des ombres de passions, mais nulle passion réelle. »<sup>125</sup>

Tandis que l'inclination préliminaire est le signe avant-coureur d'une passion chez l'insensé, elle n'en est que l' « ombre » chez le sage, ou la « morsure » selon Cicéron<sup>126</sup>. Suivant l'interprétation de Margaret Graver<sup>127</sup>, la métaphore de Zénon laisse quelques questions en suspens. De même qu'une cicatrice renvoie à l'existence passée d'une blessure, les réactions involontaires pourraient indiquer que l'esprit du sage a autrefois entretenu les mêmes évaluations fautives vis-à-vis un indifférent que celles dont dispose l'insensé toujours esclave des passions. La raison de l'homme étant au départ inachevée, l'existence des *propatheia* dans l'âme du sage pourrait-elle évoquer la mémoire sensorielle et psychique d'un état moral antérieur de l'âme? Dans ce cas, les inclinations préliminaires pourraient se comprendre comme des « proto-interprétations des apparences »<sup>128</sup>, « la façon favorable ou hostile dont l'âme est disposée à l'égard de ce qui lui est apparu »<sup>129</sup>. Elles renverraient chez le sage à un système de valeurs auquel il n'adhère plus. S'il ressent les inclinations préliminaires bien qu'il se préserve des passions, il semble juste d'assumer que ceci est possible du fait que le sage est exempt de jugements de convenance fautifs : il ne juge plus la passion comme une réaction convenable et nécessaire. Autrement dit, le jugement de convenance indu laisse place chez le sage à une réaction

---

<sup>124</sup> E. Bréhier, 1971, note 2, p.245.

<sup>125</sup> Sénèque, *De ira*, I. 16. 7.

<sup>126</sup> *TD III*, 82-83.

<sup>127</sup> M. Graver, 2007, p.91.

<sup>128</sup> L. Monteils-Laeng, 2013, p.8.

<sup>129</sup> *ibid*, p.4.

véritablement appropriée, selon la psychologie normative stoïcienne, soit l'indifférence devant un indifférent, soit l'affectivité légitime devant le réel bien et le réel mal. Mais en tant qu'« ombres » ou « morsures » des passions, est-il possible que les *propatheia*, bien que déconnectées de tout jugement de convenance, soient complètement déconnectées de tout jugement de valeur, aussi instantané et fugace qu'il soit? Si tel est le cas, il est difficile de concevoir comment la simple représentation sans assentiment puisse occasionner dans l'âme une réaction affective instinctive. Il faut donc nous ramener à la doctrine de Sénèque qui, dans le *De ira*, nous indique que la représentation *s'accompagne* d'une impulsion nous enjoignant de réagir à l'apparence d'une certaine manière. Or pourquoi cette impulsion affecte-elle le sage un tant soit peu s'il ne reconnaît pas d'abord à la représentation une valeur qu'elle ne possède pas de façon objective?

En dernière analyse, le phénomène des *propatheia* n'est pas purement physique au sens où il serait tout à fait étranger à l'âme. Le rôle de l'hégémonique dans les perceptions et les sensations prévient cette conclusion. Comme l'indique L. Monteils-Laeng, « la théorie des inclinations préliminaires signifie en fait que le monde extérieur, *via* le corps, nous sollicite en permanence, nous fait réagir et pâtir, et, ce faisant, empêche parfois l'homme de prêter une attention suffisante à la droite raison. »<sup>130</sup> Passé maître dans l'art de mettre un frein aux passions, le sage reste néanmoins susceptible d'en ressentir les balbutiements que sont les inclinations préliminaires. Leur importance demeure pourtant minime tant que le sage s'abstient de leur céder le terrain en laissant les frissons ou les larmes se développer en crainte ou en peine inconsolable. Elles ne nous apprennent rien sur le caractère moral du sujet qui les ressent dans la mesure où elles ne font intervenir aucun assentiment. Les inclinations préliminaires manifestent toutefois

---

<sup>130</sup> *ibid*, p.7.

une capacité humaine que le sage et l'insensé ont en partage, soit celle d'être affecté par le monde, bien qu'elle ne soit plus exercée par le sage, du moins en ce qui concerne les indifférents.<sup>131</sup>

La sensation comme « morsure » ne constitue donc pas l'essence du *pathos*. Les affections préliminaires ne dénotent aucune pathologie de l'âme ; si elles précèdent la passion, et la présage, elles ne sont pas des conditions suffisantes à sa formation. À la manière de légers troubles, elles accompagnent les représentations pour se dissiper aussitôt que l'esprit refuse son approbation à ladite représentation. Elles se produisent donc au moment où nous pouvons encore refréner certaines impulsions et empêcher le développement du *pathos*. L'activité de la raison est le critère permettant de départager les inclinations préliminaires des passions, l'affectivité de l'émotivité. Néanmoins, une fois la passion éradiquée, certaines affections subsistent et il serait vain de chercher à les éliminer pour autant qu'elles soient naturelles, rémanentes et hors de notre contrôle.

Nous pouvons affirmer à la suite de Margaret Graver<sup>132</sup> que la théorie des inclinations préliminaires comprend au moins deux implications pour la théorie stoïcienne des passions. La première délimite le domaine propre du *pathos* en le dégageant de ses aspects plus superficiels, épidermiques : le concept de passion n'est pas réductible à l'ensemble des manifestations psychophysiques qui lui sont rattachées. Une personne peut subir une série d'altérations physiques momentanées et non volontaires sans pour autant être sous le joug d'une passion, étant donné qu'elle n'a pas d'abord fait siennes un certain nombre de croyances. Cette précision permet de rendre compte, par effet de contraste, d'un bon nombre d'expériences affectives communément vécues. La soudaine irritation ressentie envers une tierce personne venant

---

<sup>131</sup> M. Graver, 2007, p.87 : « The normative human condition does not preclude having an impression that the crash of thunder or the crumbling plaster indicates an evil in prospect. That the wise person still has such impressions, and with them some trembling, pallor, or « contraction », implies that he or she still has the capacity to respond to external objects just as the ordinary person does. It is just that that capacity is no longer exercised. »

<sup>132</sup> M. Graver, chapitre 4 « Feelings without Assent », p. 86.

d'engloutir le dernier morceau de gâteau qui nous tentait, nous dit Margaret Graver, n'a pas l'étoffe d'une passion à l'égal de toute réaction affective qui ne procède pas d'un assentiment. Nous voyons donc combien le spectre de la passion se referme sur un ensemble restreint de phénomènes.

La seconde implication concerne l'*apatheia*, la conception stoïcienne de la vie bonne dans laquelle les passions cessent d'être suscitées. Nous verrons dans le prochain chapitre que l'impassibilité du sage n'exclut pas ce que les Stoïciens nomment les *eupatheia*, les émotions raisonnables, qui n'ont d'autres objets que le bien et le mal véritables. Le sage ne fera l'expérience d'aucune passion vis-à-vis ce qu'il sait être un indifférent. Or, la théorie des *propatheia* nous indique que l'impassibilité n'est pas non plus une insensibilité complète vis-à-vis les biens extérieurs qui constituent les objets des passions. Si le sage s'abstient de laisser dériver ses représentations vers le déferlement des passions, il ne peut se retrancher dans sa citadelle intérieure pour s'interdire toute affectivité. L'idéal d'apatheia n'implique pas une insensibilité : « Le sage, pour être vertueux, n'en reste pas moins un homme, c'est-à-dire un être sensible, mais d'une sensibilité qui ne remet pas en cause l'idéal d'apatheia. »<sup>133</sup>

---

<sup>133</sup> L. Monteils-Laeng, 2013, p. 5. Cf. Jackie Pigeaud, 1989, p.333 : « il existe une limite au pouvoir du sage ; c'est le donné de son corps, sa constitution, son tempérament, sa sensibilité d'être vivant ».

## Chapitre 3

### La vie émotionnelle du sage : une analyse de l'amour-*érôs*

#### 3.1. L'affectivité légitime : les *eupatheia*

Le bonheur pour les stoïciens, qui se confond avec la liberté d'user correctement de nos assentiments, requiert une éradication complète des *pathè*. L'idéal d'apathie va de pair avec une théorie axiologique qui réduit tout bien extérieur au statut d'indifférent. Si la passion est condamnable c'est qu'elle prétend être la réaction légitime à une situation donnée et revient à accorder une importance éthique à des choses qui n'en ont pas objectivement. Pour vivre sans trouble et cultiver la santé de l'âme, il suffirait de modifier nos perceptions des événements, de les apprécier à leur juste valeur et, le cas échéant, de maîtriser nos opinions. La théorie des affections involontaires nous a permis de constater que le sage continue d'être affecté par les indifférents, ne serait-ce que parce qu'il en a toujours la capacité ; il ne se laisse toutefois plus émouvoir par les événements. Or, le sage est capable d'*eupatheiai*, soit les eupathies ou bonnes émotions.<sup>134</sup> Ces émotions sont dépourvues de la violence qui compose la passion et constituent des jugements droits. Est-ce à dire qu'il existe une façon correcte d'aimer? L'amour est-il un préférable s'il procède d'un jugement correct? Y a-t-il une place pour l'amour dans l'axiologie stoïcienne de sorte qu'il soit considéré comme une forme d'eupathie?

#### 3.2. Portée sociale de l'erreur de jugement : l'amour comme désir prédateur chez l'insensé

Les stoïciens romains dénoncent le fait que les insensés pensent d'une manière incohérente et sous-estiment les conséquences de leurs jugements erronés dans les rapports à autrui. Les erreurs de jugement nous conduisent non seulement à la déception et au malheur

---

<sup>134</sup> DL, VII, 116.

individuels, mais ils nous conduisent aussi, bien malgré nous, à l'insociabilité. Comme l'explique Sandrine Alexandre, « [s]i l'on ne mobilise pas le critère stoïcien – si l'on place ses biens ailleurs que dans ce qui dépend de nous – il est impossible, nous dit Épictète, qu'existe un rapport convenable avec autrui. [...] Toute extension de l'application de la prénotion de bien à des réalités autres que celle qui ne dépend de nous nous conduirait entre autres à détruire les relations qu'il faut avoir avec autrui ». <sup>135</sup> Ainsi, loin d'en rester au niveau de la transformation personnelle de soi, la psychologie éthique stoïcienne nous invite à penser la communauté sociale et politique comme le lieu où s'exercent en permanence nos jugements erronés, ce qui a nécessairement pour effet de fragiliser les liens sociaux et la collectivité dans son ensemble. Réciproquement, avance Sandrine Alexandre, seul ce qu'elle nomme le « dispositif d'évaluation » stoïcien, autrement dit un jugement droit conduisant à adopter une attitude réservée à l'égard des « biens » extérieurs, permet d'entretenir des relations harmonieuses avec ceux qui forment notre communauté. À partir de l'insociabilité associée à l'erreur de jugement que nous nous proposons d'étudier brièvement, nous pourrions déduire qu'un jugement correct doit avoir de toutes autres conséquences dans le contexte relationnel et, par conséquent, dans le contexte amoureux.

C'est à partir des écrits d'Épictète que Sandrine Alexandre discerne la « prédation » comme structure généralisée du désir et du comportement chez les insensés. L'attitude adoptée par la plupart, manifeste dans leurs joies et dans leurs peines, comme dans tout épisode passionnel, découle en droite ligne du jugement erroné : « Dans la mesure où l'hypothèse selon laquelle des éléments qui « ne dépendent pas de nous » sont des biens est partagée par la plupart, l'analyse des conséquences pratiques de cette manière de se rapporter au monde permet de rendre compte d'un aspect significatif de la société des hommes : une relation fondée sur la prédation.

---

<sup>135</sup> S. Alexandre, 2014, p.61 et 64. Cf. *Diss.*, I 22, 11-16.

». <sup>136</sup> Un jugement de valeur erroné, qui prend certains indifférents pour des biens à rechercher de façon inconditionnelle, sous-tend l'adoption de comportements caractérisés par la prédation qui débouchent à la fois sur le conflit et sur un état de peur et d'hostilité diffuse. Par suite, le jugement erroné produit, chez ceux qui le tient, des victimes qui « s'affligent et s'irritent », pensant l'affliction et l'irritation comme des réactions indispensables devant ce qu'ils ne peuvent s'empêcher de percevoir comme un grand mal. Médée est l'exemple par excellence de la structure de la prédation en contexte amoureux. Croyant son bonheur dépendant d'une chose hors de son contrôle, elle en fait un objet irremplaçable devant être poursuivi comme un bien inconditionnel. C'est parce que Médée est gouvernée par un certain nombre de croyances erronées qu'elle peut tomber en amour avec Jason, amour qui aboutit à la destruction de sa propre vie tout comme à celle des autres.

---

<sup>136</sup> S. Alexandre, 2014, p. 64.

### 3.3. La problématique de l'*érôs* dans le stoïcisme. L'*érôs* comme passion ou désir d'amitié.

Les stoïciens semblent avoir porté un intérêt marqué pour l'*érôs*. En témoignent de nombreux traités qui lui sont consacrés.<sup>137</sup> Dans la mesure où les philosophes du Portique associent l'élimination des passions à l'absence de trouble, la question de l'amour en contexte stoïcien est une question incertaine. Nous pourrions penser que l'axiologie du sage n'admet aucune place aux relations fondées sur le sentiment amoureux dans la mesure où celui-ci semble se rapprocher de la passion pleine et entière. En dépit de l'idéal d'*apatheia*, quelques passages de la littérature stoïcienne nous indiquent au contraire que le sage peut aimer autrui. Épictète décrit le sage comme le seul être capable d'entretenir de telles relations puisque seule la personne qui mobilise un jugement droit peut éviter les comportements destructeurs, aimer sans porter préjudice à autrui et sans s'abîmer elle-même. C'est le sens du passage d'Épictète que nous citons à nouveau :

« Qui est incapable de discerner ce qui est bon de ce qui est mauvais et de ce qui est neutre par rapport à l'un et à l'autre, comment serait-il encore capable d'aimer? C'est donc au sage seul qu'appartient le privilège de l'amitié. »<sup>138</sup>

Seul le sage peut nouer des liens d'amitié et d'amour qui soient exempts de la structure prédatrice du désir car contrairement aux profanes il place son bien dans la vertu uniquement et peut se suffire à lui-même. L'amour en contexte stoïcien prend donc au moins deux sens : l'amour propre aux profanes et l'amour du sage.

---

<sup>137</sup> B. Inwood, « Why do fools fall in love? » dans *Aristotle and after*, R. Sorabji (ed.), London: Institute of Classical Studies, 1997, p.55 : « Why, one might ask, did so many of the early Stoics (Aristo, Cleanthes, Shaerus, and Chrysippus) write books about *erôs*, and why did Zeno make *erôs* a key feature of his utopian republic? Why did a later Stoic (Diogenes of Babylon) discuss *erôs* at length in his treatise on music? »

<sup>138</sup> *Diss.*, II 22, 3 dans S. Alexandre, 2014, p. 81.

Selon Margaret R. Graver (2003), l'affirmation la plus claire posant une différence entre deux sortes d'*érôs* se trouve dans un passage tiré de Stobée :

« There are two senses in which one may speak of the « erotic person » ; one in reference to virtue, as one quality of the righteous person, and one in reference to vice, as if blaming someone for love madness. »

L'*érôs* en référence au vice est la passion de l'*érôs*, une forme de désir irrationnel<sup>139</sup> tel que vécu par l'insensé qui succombe à une impulsion excessive et tombe volontairement en amour. Pour Cicéron, de toutes les passions de l'âme aucune n'est certainement plus violente que l'amour. Il rappelle dans un passage des *Tusculanes* qu'à l'exemple de toute passion, l'amour « n'existe pas sans être objet d'opinion, sans être admise par le jugement, sans être volontaire. »<sup>140</sup> Pour sa part, Sénèque compare l'amour du profane à un terrain glissant où il vaut mieux ne pas mettre les pieds si l'on veut faire quelque progrès vers la vertu :

« Je trouve bien fine la réplique de Panétius à un tout jeune homme désireux de savoir si l'amour sera le fait du sage. « Pour le sage, lui dit-il, c'est à voir. Pour toi et pour moi, qui sommes encore loin de l'état de sagesse, gardons-nous bien de tomber à la merci d'une passion orageuse, emportée, esclave d'autrui, vile à ses propres yeux. [...] Ce que Panétius répondit au sujet de l'amour, je le dirai pour toute passion. Fuyons au plus loin, nous autres, un terrain où l'on glisse : déjà sur un terrain ferme nous nous tenons avec si peu d'assurance! »<sup>141</sup>

Le paradoxe tient en ceci que cette description de l'amour-passion lié à un ensemble de jugements erronés a pour contrepartie un *érôs* normatif que le sage pourra expérimenter, ce qui laisse sous-entendre la possibilité d'une vie émotionnelle chez le sage. Cicéron rapporte que « même l'amour,

---

<sup>139</sup> DL, *Vies.*, VII, 113 : « Le désir est une tendance déraisonnable; y sont subordonnés le besoin, l'aversion, le goût des querelles, la colère, l'amour, le ressentiment, l'irritation [...] »

<sup>140</sup> Cicéron, *Tusc.*, IV, 74-76.

<sup>141</sup> Sénèque, *Ep. Mor.*, 116, 5-6.

s'il est chaste, n'est pas étranger au sage »<sup>142</sup>. Il est à se demander si cet amour dont parle Cicéron est un amour du bien ou s'il peut s'inscrire dans des liens sociaux et amoureux.

La définition classique rapporte que l'*érôs* du sage est la propension à se créer des amis à cause de leur beauté manifeste<sup>143</sup>. Cette conception de l'amour vertueux ne va pourtant pas de soi. Comme l'a montré Gaëlle Fiasse<sup>144</sup>, elle est tantôt attribuée au sage et tantôt tout à fait condamnée. Nous trouvons à la fois dans l'ancien stoïcisme et dans le stoïcisme impérial des paradoxes au sujet de l'amour attribué au sage. À titre d'exemple, on retrouve deux passages chez Diogène Laërce qui à première vue paraissent se contredire. Diogène Laërce avance que l'*érôs*, en tant que désir, est l'une des quatre passions principales<sup>145</sup>. C'est à ce titre qu'il sera exclu de la vie du sage se caractérisant par la suppression des désirs à proprement dits. C'est ce que confirme Diogène Laërce: « L'amour est un désir qui n'est pas chez les sages car il cherche à s'acquérir des amis à cause d'une apparence de beauté ». Or, plusieurs définitions de l'*érôs* chez les stoïciens attestent le contraire : le sage est amoureux car l'amour est précisément une propension à se créer des amis dûe leur beauté manifeste. Voici comment Diogène Laërce définit l'*érôs* dans la doctrine stoïcienne : « L'amour est un désir de se faire des amis de ceux qui sont visiblement beaux ; il est désir non pas d'union charnelle, mais d'amitié ».<sup>146</sup> D'autres définitions enrichissent encore la compréhension l'amour-éros. Selon Plutarque, les stoïciens considèrent l'amour comme une attirance envers les jeunes gens encore imparfaits, mais doués pour la vertu. Andronicus de Rhodes en propose trois définitions : « L'amour est un appétit d'union charnelle, ou bien c'est le désir d'une amitié, ou bien encore ce qu'on appelle tendance à contracter des amitiés quand la beauté se manifeste ».<sup>147</sup> Devant l'étendue des variantes textuelles, il convient de préciser quel type d'amour les sages ont en partage et pour

---

<sup>142</sup> Cicéron, *Des biens et des maux*, III, 68. Émile Bréhier traduit «*amores sanctos*» par «amour chaste». G. Fiasse traduit par «amours purs» : « Ils pensent que pas mêmes les amours, s'ils sont purs, ne sont étrangers au sage.» (« La problématique de l'amour-éros dans le stoïcisme. Confrontation de fragments, paradoxes et interprétations », in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 97, N°3-4, 1999, p.462.)

<sup>143</sup> DL, VII, 130

<sup>144</sup> Gaëlle Fiasse, op. cit. cf. note 141.

<sup>145</sup> DL, VII, 113 : « Le désir est une tendance déraisonnable; y sont subordonnés le besoin, l'aversion, le goût des querelles, la colère, l'amour, le ressentiment, l'irritation [...] »

<sup>146</sup> DL, VII, 129.

<sup>147</sup> Andronicos de Rhodes, *Des passions*, IV = *SVF* III, 397, dans Maréchaux, p.133.

quelle raison l'*érôs* entendu comme désir de se créer des amis à cause de leur beauté est tantôt identifié à la passion condamnable du désir, tantôt lié intrinsèquement à la vie du sage.

Gaëlle Fiasse avance une explication qui nous semble la plus appropriée compte tenu du nombre de fragments qui la corroborent. Selon Fiasse, les stoïciens auraient donné deux sens à l'*érôs* comme désir ou propension à se créer des amis à cause de leur beauté manifeste. Il faut replacer les fragments apparemment contradictoires de Diogène Laërce dans leur contexte. Lorsqu'il condamne cette forme d'amour, Diogène vient d'aborder la question des passions et identifie donc l'amour au désir irrationnel qui ne peut être éprouvé par les sages. En revanche, lorsqu'il rapporte que les stoïciens approuvaient cette forme d'amour, il mentionne que « le sage aimera les jeunes gens qui manifestent, par leur aspect, leur aptitude à la vertu ». Ce type d'amour, ajoute-t-il, vise non pas l'union charnelle mais l'amitié. On trouve aussi chez Stobée, dans le passage cité plus haut, deux manières d'aimer, l'une selon le vice et l'autre selon la vertu. Dans les *Tusculanes*, Cicéron commente la position stoïcienne selon laquelle l'*érôs* est « amour d'amitié »<sup>148</sup>. De plus, lorsqu'il suggère que seul le sage est capable d'aimer, Épictète semble identifier l'amour au « privilège de l'amitié ».

S'il s'avère qu'on peut trouver deux sens de l'*érôs* chez les stoïciens, selon une première signification, l'amour aurait pour finalité de satisfaire un appétit de jouissance et peut se définir par un *pur amour passionnel*.<sup>149</sup> Selon une deuxième acception, il viserait à favoriser une amitié vertueuse. Denys le Thrace donne également la définition stoïcienne de l'amour comme propension à se faire des amis à cause de leur beauté manifeste, mais ajoute que cet *érôs* a deux acceptions : il peut être un amour de l'âme ou un amour du corps.<sup>150</sup> Toutefois, cette distinction n'explique pas le passage d'Andronicus qui semble dégager trois types de désirs amoureux : l'amour comme désir d'union charnelle, comme désir d'amitié, ou encore comme propension à se faire de beaux amis. La clé pour résoudre cette difficulté pourrait se trouver dans le sens que les anciens stoïciens accordaient au terme *epibôle*. Brad Inwood nous offre une perspective

---

<sup>148</sup> Cicéron, *Tusc.*, IV, 70.

<sup>149</sup> Gaëlle Fiasse, 1999, p.474.

<sup>150</sup> *SVF* III, 721, in Gaëlle Fiasse, 1999, p. 474.

intéressante que Gaëlle Fiasse reprend à son compte. Dans l'anthologie de Stobée, l'*epibôle* est définie comme une « impulsion avant l'impulsion » ou « une tendance avant une tendance ». Selon Inwood, l'*epibôle* comme tendance à se faire de beaux amis fait apparaître deux tendances ou impulsions naturelles. L'une correspond à la première impulsion suscitée par l'apparence des beaux corps. La beauté d'une personne suscite un attrait naturel et provoque une impulsion à se lier d'amitié envers elle. Cette première impulsion est toutefois liée à une seconde impulsion à connotation sexuelle, au désir futur de s'unir avec cette personne, désir qui a tout le potentiel de l'élan passionnel. Bien qu'Inwood ne le précise pas, la première impulsion suscitée par l'attrait des beaux corps, qui n'est pas encore une action, semble correspondre à une inclination involontaire que même le sage peut ressentir, mais que seul l'insensé laisse se développer en passion. L'amour comme tendance (*epibôle*) aurait donc deux significations comme l'avance Fiasse : « tantôt celle d'une tendance conforme à la raison, tantôt celle d'une tendance qui s'en est détournée, pour devenir une passion. »<sup>151</sup>

L'amour du sage est donc exempt de *pathe*. Si le sage stoïcien s'attache aux jeunes gens, ce n'est pas pour se laisser aller à des passions qu'il récuse a priori, mais pour mener ses disciples à la plénitude du logos. Plutôt que de le définir par son versant négatif, soit l'absence de passion, l'*éros* rationnel est une sorte d'eupathie que seul le sage peut éprouver.

---

<sup>151</sup> G. Fiasse, 1999, p. 475.

## Conclusion

Ce mémoire visait à exposer les problèmes soulevés par la psychologue stoïcienne au sujet du phénomène passionnel. Selon Chrysippe, la passion est rationnelle puisqu'elle est indissociable d'un jugement ou d'une croyance et qu'elle dépend donc de l'activité de la raison. Un assentiment à une signification est la stimulation nécessaire pour que se produise une impulsion à agir. La passion repose sur des erreurs d'évaluation qui rendent les insensibles vulnérables aux conditions extérieures. La passion est pourtant irrationnelle au sens normatif puisqu'elle procède d'une corruption ou d'un mauvais usage de l'assentiment dans la mesure où la personne passionnée suppose que les choses qui sont seulement préférables doivent être adorées et recherchées inconditionnellement.

Bien que toute passion soit une faute ou une erreur de jugement, nous avons vu que tout jugement erroné n'entraîne pas nécessairement le déferlement de la passion. Pour qu'un tel mouvement ait lieu, l'erreur de jugement doit mettre en branle un élan irrationnel, violent, excessif. S'exerçant comme une contrainte sur l'esprit qu'elle asservit, la passion induit une perte de contrôle analogue à celle vécue par le coureur propulsé par sa vitesse ou à celle de l'homme entraîné par sa chute. La passion est nécessairement violente et opère comme une contrainte volontaire : même lorsque la personne comprend l'irrationalité de sa passion, il lui est impossible de la diriger. Après avoir donné un assentiment plus ou moins conscient à un jugement, l'impulsion débridée pousse l'insensé dans un comportement auquel il lui devient impossible de résister. Ce qui met la raison hors d'elle-même, écrit Anne Glibert-Thirry, « c'est la force excessive et contraignante de l'*hormè*, c'est-à-dire, la conviction qu'il faut se comporter d'une certaine manière à l'égard d'une représentation, la volonté de réagir conformément à l'impression

du moment. »<sup>152</sup> Il s'agit de la thèse du deuxième jugement. La passion doit être comprise comme la conséquence de deux jugements simultanés : un jugement évaluatif ainsi qu'un jugement performatif ou impulsif. Bien qu'elle soit ressentie comme une force entraînante, le passionné est responsable de ses agissements sous le coup de la passion parce qu'entre la représentation et le déferlement de l'impulsion impétueuse qu'est la passion, se trouve l'assentiment. C'est au moment de donner ou de refuser son assentiment que l'être humain exerce sa liberté et donc sa responsabilité.

Nous avons également distingué la passion pleine et entière des réactions émotionnelles involontaires auxquelles le sage n'est pas étranger. Il est possible au sage de ressentir de nombreux affects sans que ceux-ci soient caractérisés par les éléments propres à la passion dans la mesure où n'entre pas en jeu l'assentiment erroné, soit l'attachement et l'aversion immodérés envers les indifférents. La théorie des *eupatheia* permet de contourner l'objection selon laquelle l'éthique stoïcienne se réduit à son idéal d'apathie et laisse présager qu'il existe une façon légitime d'être affectée par le monde, dégagée toutefois des afflictions, des passions et des émotions ordinaires. Une étude plus approfondie nous permettrait de conceptualiser les émotions légitimes que sont la «joie», le «souhait» et la «prudence» et les comparer avec leurs opposés que sont le «plaisir», le «désir appétitif» et la «crainte» chez l'insensé<sup>153</sup>. Il est donc justifié d'avancer que les stoïciens ne visaient pas la suppression de toute vie émotionnelle, mais invitaient plutôt à convertir les objets de nos passions, à corriger le mauvais usage de l'assentiment et à cultiver le plein développement de ce que les humains ont en partage, soit la liberté de l'assentiment. En amitié comme en amour, les «émotions» du sage sont suscitées par de tout autres objets que ceux recherchés par les insensés.

---

<sup>152</sup> A. Glibert-Thirry, 1977, p. 411.

<sup>153</sup> J. M. Cooper, 2005, p.176.

## BIBLIOGRAPHIE

### RECUEILS DE FRAGMENTS ET DE TÉMOIGNAGES STOÏCIENS

*Les philosophes hellénistiques*, textes choisis, traduits et commentés par A. A. Long et D. N. Sedley, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 2 volumes, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin Paris, GF-Flammarion, 2001, 3 volumes.

*Les Stoïciens*, textes réunis et traduits par É. Bréhier, édités sous la direction de P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard, 1962.

*Les Stoïciens, Passions et Vertus, fragments*, Maréchaux, Pierre (trad.), 2003, Paris, Payot & Rivages, (trad. fr. partielle du *Stoicorum Veterum Fragmenta* de Hans Von Arnim, Leipzig, Teubner, 1905).

### TEXTES ANCIENS

CICÉRON, « Les Tusculanes », « Traité des Biens et des Maux », « Le traité du Destin », « Traité des Devoirs », dans *Les Stoïciens*, 1962.

ÉPICTÈTE, *Entretiens*, texte établi et traduit par J. Souilhé (I-II), avec la collaboration d'A. Jagu (III-IV), Paris, Les Belles Lettres, 1943-1991.

SÉNÈQUE, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, traductions par R. Waltz, A. Bourgery, F. Préchac et H. Noblot, édition établie par Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, 2010.

### TEXTES MODERNES

ALEXANDRE, S., *Évaluation et contre-pouvoir. Portée éthique et politique du jugement de valeur dans le stoïcisme romain*, Grenoble, J. Millon, 2014

BENATHOUÏL, T., *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006.

BENATHOUÏL, T., « La raison stoïcienne face à elle-même. Le statut du conflit intérieur dans la psychologie morale de Chrysippe », dans *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi*, R. Lefebvre et A. Tordesillas (éd.), Renne, Presses Universitaires de Renne, 2009, p. 119-129.

BRÉHIER, É., 1951, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, PUF, 2007.

BRENNAN, T., *The Stoic Life, Emotions, duties, and fate*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

BRENNAN, T., « The Old Stoic Theory of the Emotions. » in *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, J. Sihvola and T. Engberg-Pedersen (eds. ), Dordrecht: Kluwer, 1998, p. 21-70.

BROWN, E., « Stoic Psychopathology », draft for a Symposium at the Pacific Division Meeting of the American Philosophical Association, depart. of ph., Washington University in St. Louis, 2006.

BRUNSCHWIG, J., « Le modèle conjonctif » in *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, PUF Épiméthée, 1995, p. 161-187.

Brunchwig, J et Nussbaum (eds.), M., 1993, *Passions and Perceptions*, Cambridge, Cambridge University Press.

COOPER, M., « The Emotional Life on the Wise. » in Spindel Conference 2004 : Ancient Ethics and Political Philosophy, T. Roche (ed. ), Southern Journal of Philosophy 43 s.v., 2005, p. 176-218.

D’JERANIAN, O., « Deux théories stoïciennes des affections préliminaires », *Revue de philosophie ancienne*, XXXII, 2014.

FIASSE, G., « La problématique de l'amour-éros dans le stoïcisme. Confrontation de fragments, paradoxes et interprétations », in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 97, N°3-4, 1999, pp. 459-482.

FILLION-LAHILLE, J., *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris, Klincksieck, 1984.

GILL, C., « Did Chrysippus understand Medea? », *Phronésis*, 28, 1983, p. 136-149.

GILL, C., « Two Monologues of Self-Division: Euripides *Medea* (1021-80) and Seneca, *Medea* (893-977) » in *Homo Viator: Classical Essays of John Bramble*, M. and M. Whitby, and P. Hardie (eds), Bristol, Bristol Classical Press, 1987, p. 25-37.

GILL, C., « Galien a-t-il compris la théorie stoïcienne des passions? », in *Les Passions antiques et médiévales, Théories et critiques des passions*, I, Bernard Besnier, Pierre-François Moreau, Laurence Renault (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 146-152.

GLIBERT-THIRRY, A., « La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius », *Revue philosophique de Louvain*, 75, 1977, p. 393-435.

GOURINAT, J-B., *Les stoïciens et l'âme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

GOURINAT, J-B., *Le Stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

GRAVER, M. R., *Stoicism and Emotion*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007.

HUSSON, S., « Le convenable, les passions, le sage et la cité » dans *Lire les Stoïciens*, J-B. Gourinat et J. Barnes (ed.), Presses Universitaires de France, 2001, p.120.

ILDEFONSE, F., « La psychologie de l'action : représentation, impulsion et assentiment », dans *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, M.-O. Goulet-Cazé (dir.), Paris, Vrin, 2011, p. 1- 71.

INWOOD, B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

INWOOD, B., « Why Do Fools Fall in Love? » in *Aristotle and After*, Richard Sorabji (ed.), *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, s.v. 68, 1997, p. 55-69.

KOSMAN, L. A., « Being Properly Affected : Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics », in *Essays on Aristotle's Ethics*, A. Rorty (ed.), Berkeley, University California Press, 1980.

MONTEILS-LAENG, L., « Juge-t-on un homme sur son corps? Le problème des « inclinations préliminaires » (*propatheia*) chez les Stoïciens » dans *Eidolon* 109, 2013.

MONTEILS-LAENG, L., *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

MÜLLER, R., *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2006.

NUSSBAUM, M. C., « The Stoics and the Extirpation of the Passions », *Apeiron*, n° 20, 1987, p. 129-176.

NUSSBAUM, M. C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

PIGEAUD, J., *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme au corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

STEPHENS, W. O., « Epictetus on How the Stoic Sage Loves », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XIV, 1996, p. 193-210.

VOELKE, A-J., « Les origines stoïciennes de la notion de volonté », *Revue de théologie et de philosophie*, 1969, p. 1-22.

VOELKE, A-J., *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973.

VOELKE, A-J., *La philosophie comme thérapie de l'âme, Etudes de la philosophie hellénistique*, Paris, Cerf, 1993.