

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Passion et raison dans le stoïcisme

Daniel Ross

Département de Philosophie

Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

En vue de l'obtention du grade de maîtrise en philosophie

Option : Philosophie au collégial

Avril 2008

©, Daniel Ross, 2008



Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Passion et raison dans le stoïcisme

présenté par

Daniel Ross

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Anna Ghiglione

présidente-rapporteuse

Louis-André Dorion

directeur de recherche

Vayos Liapis

membre du jury

Résumé

Les stoïciens considèrent la question des passions de manière paradoxale. En effet, pour eux la passion est une activité de la raison. Ils avancent la thèse suivante, *la passion est un jugement*, qu'ils analysent en fait en deux jugements : un jugement de valeur et un jugement sur la convenance de s'agiter. Nous examinons les divers aspects de cette thèse : l'erreur morale, la faiblesse, l'impulsion excessive, les réactions affectives et leur diminution avec le temps. Toutefois, l'intérêt des stoïciens pour les passions n'est pas théorique, mais pratique. On veut les connaître dans le dessein de les éliminer. Car les passions sont contre la Nature. En outre, si la raison délimite l'étendue de notre pouvoir et de notre liberté, il devient possible pour tout homme de restaurer un ordre rationnel en lui puisque la passion n'a pas d'autre source que la défaillance de sa propre raison. Vivre en accord avec soi-même s'avère aussi important que l'accord avec la Nature. La critique de nos représentations et le rejet des opinions fausses vont permettre à la raison de retrouver sa véritable mesure qui est celle de la vertu où l'affectivité n'est jamais excessive. Quel que soit le doute qu'on puisse avoir sur ces thèses, l'essentiel du stoïcisme demeure d'une valeur inestimable : les stoïciens refusent la passivité et l'irresponsabilité et nous proposent de devenir l'artisan de nos états d'âme au lieu de simplement les subir. Cet espoir est-il réaliste? C'est pourquoi l'*askêsis*, ou entraînement, est essentiel. Des exercices de toutes sortes devront être pratiqués afin de créer de nouvelles habitudes, pour avoir de nouvelles croyances, de nouvelles représentations et raffermir la tension pour donner du poids à notre volonté.

Mots clés : Passion, raison, stoïcisme, Chrysippe, jugement, Sénèque, âme, représentation, impulsion, *apatheia*.

Abstract

The Stoics consider the question of passions in a paradoxical way. Indeed, for them passion is an activity of reason. They advance the following thesis, *passion is a judgement*, which they analyze in fact in two judgements: a judgement of value and a judgement on convenience to be passionate. We examine the various aspects of this thesis: moral error, weakness, excessive impulse, affective reactions and their reduction with time. However, the interest of Stoics for passions is not theoretical but practical. They want to know them in the intention to eliminate them. Because passions are against Nature. Besides, if reason delimits the extent of our power and our freedom, it becomes possible for every man to restore a rational order in him since passion does not have an other source than the failure of his own reason. To live in harmony with oneself proves to be as important as the agreement with Nature. The criticism of our representations and the rejection of the wrong opinions are going to allow the reason to find its true measure which is that of virtue where feeling is never excessive. Whatever the doubt one can have on their theses, the basics of stoicism remains invaluable: the Stoics refuse passivity and irresponsibility and offer us to become the artisan of our feelings instead of suffering them simply. Is this hope realistic? This is why the *askêsis*, or training, is essential. Exercises of every sort and kind will have to be practiced to create new habits, to have new beliefs, new representations and to improve *tonos* to give weight to our will.

Key words : Passion, reason, stoicism, Chrysippus, judgement, harmony, soul, representation, impulse, apatheia.

Table des matières

INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1	5
– LA PASSION SELON LE STOÏCISME ATHÉNIEN –	5
<i>Concepts de base</i>	5
Représentation, assentiment et impulsion	5
L'assentiment fort	11
<i>Les faits concernant la passion (Bréhier)</i>	16
Autres faits	17
Nouvelle liste des faits	18
L'Apparente opposition entre Zénon et Chrysippe	23
Définitions de la passion	24
<i>La Thèse standard</i>	28
Le jugement évaluatif	31
L'assentiment faible	36
L'erreur	39
Les indifférents	41
Les indifférents préférables	41
Les convenables et la morale moyenne	42
L'excès	49
L'impulsion : trois problématiques	53
La problématique du 2 ^e jugement (P2J)	53
La problématique de la séparabilité (PS)	55
L'apathie	56
La fraîcheur du jugement	59
<i>La thèse standard modifiée par la P2J</i>	65
Le deuxième jugement selon Cicéron	65
L'inexprimé	68
Le deuxième jugement selon Épictète	69
L'exprimable	71
CHAPITRE 2	74
– LA PASSION SELON LE STOÏCISME ROMAIN –	74
<i>Sénèque</i>	74
Le concept de volonté chez Sénèque	74
La grotte de Naples	75
La théorie des trois mouvements	78
Le rationnel et l'irrationnel	79
<i>Cicéron</i>	86
Le Devoir de supporter	86
<i>Exercices et techniques</i>	88
Le souci de soi et l'exercice de la mort	88
Critique des représentations	91
L'exercice de décomposition	92
La clause de réserve (hupexairesis)	94
La praemeditatio futurum malorum	95
Extase et élévation	95
Rhétorique et renversement	97
Peritropè	97
La « synonymie »	99
La baguette d'Hermès	101
La baguette d'Hermès et le réalisme psychologique	103
CONCLUSION	105
Qu'est-ce que la passion?	105
Pourquoi éliminer les passions?	106
Peut-on éliminer les jugements-passions?	108
L'apport de Sénèque	110
Le rôle primordial accordé à la conscience	111
Les exercices	112

<i>Recherches futures</i>	113
Le sacrifice de la subjectivité (ou du sujet)	113
Le rapport à l'autre	114
L'avenir du stoïcisme	116
BIBLIOGRAPHIE	118
<i>Textes Anciens</i>	118
<i>Textes Modernes</i>	119
APPENDICE	125
<i>Le sens de « passion »?</i>	125
<i>Les différents sens d'« irrationnel » (alogos)</i>	128
<i>Phaulos et Sophos</i>	130
<i>Affectivité somatique et psychique</i>	132

Table des illustrations

Tableau 1: Deux sortes d'assentiment 9

Tableau 2: Syllogisme pratique 10

Tableau 3: Croyance, Impulsion excessive, affect et action 22

Tableau 4: Passions, temps et valeurs 31

Tableau 5: Syllogisme de la passion 33

Tableau 6: Les trois impulsions: passion, sélection et eupathie 46

Tableau 7: Les deux jugements de la passion 55

Tableau 8: Assuetudo, influence de l'accoutumance 64

Figure 1: L'influence du temps selon Cicéron et Chrysippe 63

Figure 2: Les trois mouvements 81

Figure 3: Les sens de « passion ». 127

Figure 4: Les sens de « émotion » 127

Figure 5: Affectivité somatique et psychique 132

Liste des abréviations

AD in St.2.7 = Arius Didymus in Stobée, livre 2, chapitre 7. Notre source est la traduction de A. J. Pomeroy (1999), *Arius Didymus, Epitome of stoic ethics*, Atlanta, Society of biblical literature, tiré de l'anthologie de Stobée, *Eclogues*, Livre 2, Chapitre 7, 5-12, éd. par C. Wachsmuth et O. Hense (1894).

De Ira = de Sénèque, (1961), *Dialogues*, t.1, *De Ira*, trad. A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres.

DHP = ouvrage de Galien, *Des doctrines d'Hippocrate et de Platon*, dont on trouve des fragments dans divers ouvrages, LS et Maréchaux.

DL = Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, in *Stoïciens*, sauf indication contraire.

LS = Long A. A. & Sedley D. N., 1987 ang., 2001 fr., *The Hellenistic Philosophers*, New York, Cambridge University Press, 2 vol.; trad. franç. par J. Brunschwig et P. Pellegrin *Les Philosophes Hellénistiques*, 3 vol., Paris, Flammarion, 2001 (vol. II, *Les Stoïciens*).

Maréchaux = Maréchaux, Pierre (trad.), 2003, *Les Stoïciens, Passions et Vertus, fragments*, Paris, Payot & Rivages, (trad. fr. partielle du *SVF*).

P2J = problématique du deuxième jugement.

PDPT = problématique de la diminution de la passion avec le temps.

PS = problématique de la séparabilité du premier et du deuxième jugement.

Stoïciens = Bréhier et collab., 1962, *Les Stoïciens*, tome 1 et 2, trad. Émile Bréhier, éd. sous la dir. de P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard.

SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta* de I. Von Arnim, Leipzig, Teubner, 1905

Tusc = *Tusculanes* de Cicéron in *Stoïciens*, tome 1, sauf indication contraire.

I N T R O D U C T I O N

La recherche que nous présentons traite de la théorie des passions dans le système stoïcien. Les stoïciens se sont inspirés de la métaphore du corps pour affirmer que la passion est une maladie de l'âme. Ils se considèrent donc comme des médecins de l'âme lorsqu'ils déclarent que cette maladie doit être extirpée.

Avant de chercher *comment éliminer les passions*, il faut se demander d'abord comment cette maladie se forme, et essayer de répondre à la question : *qu'est-ce que les passions?* Il faut donc définir les passions et comprendre les mécanismes de l'esprit qui en sont responsables.

Pour les philosophes du Portique, une âme agitée par les passions n'est pas autre chose qu'une raison pervertie. C'était une affirmation audacieuse et surtout difficile à comprendre puisque la notion même de raison, en principe, se situe à l'antipode de celle de passion. Comment pouvaient-ils faire de la raison la cause principale de la passion? Pour que la colère se mette en branle, nous dit Sénèque, il faut l'activité de l'esprit. Il nous faut donc comprendre que penser ne se fait pas toujours sous la gouverne d'une raison exemplaire, que la raison n'est plus divine, mais humaine, donc imparfaite et sujette à défaillir.

Notre travail consistait à faire une recherche autour de la thèse standard, *les passions sont des jugements*, à définir chacun des concepts en jeu, à les comprendre, à les interpréter, à les problématiser. Au début du premier chapitre, nous introduisons les concepts fondamentaux nécessaires pour bien comprendre la thèse, tels que la *représentation*, l'*assentiment* et l'*impulsion*. Puis nous examinons le contenu de la thèse et exposons ses différentes facettes : le *jugement évaluatif*, l'*assentiment faible*, l'*erreur*, l'*excès* et la

fraîcheur du jugement. À la fin du chapitre, nous modifions la thèse standard pour y ajouter un deuxième jugement, celui sur la convenance de la passion. Au cours de ce chapitre, nous faisons ressortir trois problématiques, celle du deuxième jugement (P2J), celle de la séparabilité des deux jugements (PS) et celle de la diminution de la passion avec le temps (PDPT).

Si au premier chapitre on s'intéresse à la passion à partir des fondateurs de l'École, au deuxième on examine ce que la thèse devient quand elle passe entre les mains des Romains. Le *De Ira* de Sénèque est particulièrement éclairant. Avec sa notion de *prépassion*, le volontaire se démarque de l'involontaire en étant nettement une caractéristique de la conscience. La notion de volonté, plutôt diffuse dans l'Antiquité, se précise. Nous examinons sa division de la passion en trois mouvements : l'état de choc (*ictus*), la participation de l'esprit (*assentio animi*) et, finalement, la courte folie qui nous emporte (*impetus*). Puis nous voyons brièvement comment Cicéron entrevoit la thérapie des passions.

Ce deuxième chapitre est aussi consacré au thème de l'*askêsis*. Avec les exercices nous constatons les démarches plus concrètes du stoïcisme impérial. La nécessité de fortifier l'âme par toutes sortes de moyens s'est dégagée clairement dans la pensée romaine, plus soucieuse de la pratique que de la théorie. Nous prenons conscience de l'importance du souci de soi et de la conversion, *epistrophê*, pour l'élimination des passions et nous mettons en valeur quelques techniques fondamentales comme la clause de réserve et le renversement.

Comprendre la nature des passions assure la capacité de se prendre en charge, de se déterminer. Le but de la théorie est éthique et pratique : nous rendre meilleurs, progresser dans la sagesse et la vertu en annihilant le pouvoir des passions sur notre âme; agir

rationnellement et vivre en accord avec la Nature. Mais les passions dominent l'âme et pour reprendre le contrôle il faut s'entraîner à tous les niveaux, une rééducation par l'*askêsis* devient inévitable.

La théorie des passions dans le stoïcisme couvre un grand ensemble de concepts. Pour maintenir le niveau de généralité désiré, nous ne pouvons pas développer toutes les problématiques qui pouvaient se présenter. Nous avons dû également couvrir un grand ensemble d'auteurs s'étalant sur les trois périodes du mouvement. La philosophie stoïcienne est essentiellement faite de fragments, c'est une pensée morcelée pleine de lacunes. Pour comprendre que ce soit une notion ou une thèse, il faut souvent les reconstruire à partir d'un grand éventail de sources. De plus, les auteurs dont nous avons les textes complets, essentiellement des Romains, ne cherchent jamais à faire des exposés systématiques de la pensée fondatrice. La théorie des passions, par exemple, dans le *De Ira*, se réduit à quelques lignes. Les *Pensées* de Marc-Aurèle sont davantage des exercices spirituels qu'une recherche théorique. Pour résoudre les nombreux problèmes, nous avons souvent fait appel aux exégètes modernes. Les livres de ces auteurs ont été le passage obligé pour bien comprendre le système stoïcien et les thèses qui le constituent. Nous mentionnons Ogereau (1885), Bréhier (1951), Inwood (1985), Voelke (1973), Glibert-Thirry (1977), Annas (1992), Daraki (1989) et tout dernièrement Brennan (2006), Graver (2007) et Cooper (2005) qui nous ont aidés à mettre en place les pièces du puzzle.

Même si nous sommes grandement redevables aux stoïciens romains, car nous nous reconnaissons dans leur optimisme, les auteurs dont les thèses nous importent le plus sont les fondateurs du système stoïcien, Zénon et principalement Chrysippe. Comme aucun de leurs livres ne nous est parvenu, et que leur pensée ne nous est connue que par les auteurs de l'Antiquité qui en parlent et citent des passages de leurs livres, nous avons puisé nos

informations dans les ouvrages classiques qui ont colligé ces fragments : tel que Kidd and Edelstein (1989), Long and Sedley (1987), Maréchaux (2003), et Dufour (2004). Heureusement, nous avons les textes intégraux de certains philosophes du stoïcisme romain. Sénèque et Épictète nous ont fait connaître l'aspect pratique que cette philosophie pouvait contenir. Les textes de Cicéron et de Galien se révèlent également très riches d'information sur la doctrine stoïcienne des passions. Nous avons utilisé également les textes de Musonius Rufus (trad. Jagu) et de AD in St.2.7 (trad. Pomeroy).

C H A P I T R E 1

- LA PASSION SELON LE STOÏCISME
ATHÉNIEN -

Concepts de base

Représentation, assentiment et impulsion

Pour les stoïciens, la raison occupe entièrement l'âme. Elle accomplit toutes les tâches en divisant le travail en huit fonctions : la partie directrice (*hégemonikon*), les cinq sens, le langage, la reproduction. On comprend les fonctions comme des émanations de l'*hégemonikon*, un souffle chaud¹ qui se répand dans tout le corps. L'*hégemonikon* est comparé à une araignée au centre de sa toile. De plus, la partie directrice possède ses propres activités rationnelles : *phantasia*, la représentation², *logos*³, l'intellection (qui, entre autres, traduit la représentation en proposition), *sunkatathesis*, l'assentiment (juge vraie ou fausse la représentation sous sa forme propositionnelle), *hormê*, l'impulsion ou élan psychique⁴. L'âme est fonctionnellement homogène, car toutes les parties se coordonnent

¹ Comme les stoïciens sont matérialistes, l'âme est un corps. La relation entre l'âme et le corps est vue comme un mélange, et le fait d'opposer le principe actif de l'âme au principe passif du corps constitue un dualisme psychophysique; à distinguer de leur monisme psychologique.

² La représentation, *phantasia*, pourrait se définir comme étant la façon dont le monde se présente à nous (Julia Annas). Il est intéressant de mentionner les différentes traductions de *phantasia*. En français on l'a traduit par « représentation ». Par contre les anglo-saxons varient davantage. On rencontrera les traductions suivantes : apparence (Annas, Nussbaum), présentation (Inwood), impression (Long and Sedley, Frede) et même dans un certain sens, perception (Annas).

³ Voir Voelke (1973) p. 25 sur l'homonymie de « logos » dans le stoïcisme. L'auteur nous indique trois sens : 1) la raison en tant que partie directrice, c'est-à-dire l'*hégemonikon*, 2) l'intellection, une des manières d'être ou fonction de l'*hégemonikon* et 3) la raison en tant que guide, artisan, « puissance qui ordonne et interdit, qui légifère, organise, dirige, qui préside aux choix et aux décisions. »

⁴ Pour « hormê » nous avons différentes traductions: inclination ou inclination active, impulsion, ou impulsion motrice, et « tendance » mais il serait plus juste de traduire par « activité de la tendance » comme le

parfaitement.

Galien nous rapporte ce propos de Chrysippe :

C1. « (Il ne faut pas, ajoutait Chrysippe,) chercher dans l'âme une faculté autre qui, s'élevant contre la raison, engendrerait les passions; car ce que certains philosophes appellent faculté concupiscible et faculté irascible n'existe pas : ce qui gouverne l'homme, son hégémonique, est tout entier d'ordre rationnel⁵. »

Ou, encore, Sénèque dans le *De Ira* :

C2. « Je le répète, passion et raison n'ont pas un siège particulier et séparé, ce ne sont que des modifications de l'esprit en bien et en mal⁶. »

Aussi, les stoïciens ne s'intéressent pas tant à la *maîtrise* — qui présuppose une séparation psychique et un conflit permanent entre deux parties — qu'à la *constance* de la raison droite. C'est-à-dire une raison achevée par une connaissance vraie et qui reste inébranlable malgré les changements de fortune. Le *tonos*, la tension rigide, caractérise l'âme du sage qui ne cède jamais aux pressions du monde extérieur.

Cette conception de l'« homme continu⁷ », *sunechês*, ne l'empêche pas d'avoir des conflits, mais d'ordre intellectuel seulement. Et la tâche de la philosophie sera justement de sortir l'homme de la confusion, de l'incertitude, de l'erreur et des contradictions afin d'instituer un ordre et une beauté intérieure et rendre l'âme en accord avec elle-même.

Ce qui caractérise l'homme est cette liberté créée par la raison et qui se substitue à l'instinct animal. Chez l'homme on trouve entre la représentation et l'impulsion cet espace rationnel où le langage entre en scène et permet d'interpréter le monde de manière

fait Bréhier; on rencontre souvent « impulsion » et c'est le terme que nous utiliserons; nous préférons « élan psychique » (Couloubaritsis, 1986), mais il est moins pratique. Souvent aussi, on assimile l'impulsion à la volonté.

⁵ In *DHP IV*, citation prise dans Fillion-Lahille (1984).

⁶ *De Ira*, livre I, VIII, 3.

⁷ Traduction de Maria Daraki (1989).

complexe. Et cette liberté s'incarne dans le fait que l'esprit, au lieu de subir, donne son assentiment à la proposition contenue dans la représentation⁸. Toute la différence entre l'homme et l'animal se situe dans cette fonction, ce pouvoir de dire oui ou non à ce qui se présente à nous. L'animal affamé, lorsqu'il renifle l'odeur fraîche d'une proie, s'élance immédiatement sans possibilité de réagir autrement. À l'homme, la représentation *dit* quelque chose, elle donne un aspect de la réalité, elle est en quelque sorte une tapisserie tissée par le *logos*. « *La représentation vient d'abord, puis la pensée réfléchie qui énonce ce qu'elle éprouve du fait de la représentation, et l'exprime par le discours*⁹. »

Le *logos* explicite sous forme linguistique le contenu de la représentation. Mais à ce « donné » qui se présente à nous, la raison pose une question. À ce qui se donne comme vrai la raison a cette fonction première de l'accepter ou de le refuser. Après le *tissage* conceptuel et propositionnel qui nous présente un visage du réel, la raison s'engage complètement sous forme d'assentiment à cette présentation.

Précisons qu'un objet ou un événement extérieur peut susciter dans l'âme deux sortes de représentations, l'une *théorique* et l'autre *pratique*. La première se définit comme une raison affirmative qui détermine la nature de l'être et la seconde s'engage sur un autre plan où l'action s'impose; lorsqu'un besoin se fait sentir, la nécessité d'agir pour le satisfaire se présente à l'esprit, et la représentation prend le caractère d'une raison impérative, elle devient impulsion et nous lance dans l'action. À ces deux types de représentations, l'homme peut donner son assentiment, mais l'élan psychique, l'*hormê*, ne vient qu'à la

⁸ Mais il ne faut pas oublier l'autre thèse, celle qui considère qu'il existe un lien de quasi-nécessité entre la représentation et l'assentiment. Voir l'analyse détaillée sur la divergence des concepts au sein même de l'École dans Voelke (1973), p39.

⁹ DL, VII, 49. Annas (1982), p75.3, paraphrase DL : « Une apparence est rationnelle, ou est une pensée, car d'une certaine façon elle contient ou réalise un contenu qui peut être articulé linguistiquement. ». Voir aussi Voelke (1993)

suite d'un assentiment à une *représentation pratique*¹⁰.

Devant un plateau où règne majestueusement un kouglof, différentes représentations peuvent s'imposer. Par exemple, les trois données suivantes sous forme de proposition : 1) « Ceci est une pâtisserie », 2) « Ceci est un kouglof », 3) « il me paraît bon (il convient, il est approprié) de manger ce kouglof ». 1) et 2) sont des représentations théoriques différentes et la deuxième est plus savante que la première, alors que 3) présente cet aspect pratique qui incite à l'action. Un assentiment à cette représentation équivaut à l'élan psychique qui nous amène à manger le gâteau. Voici un fragment qui nous expose une analyse de l'impulsion dans son lien avec l'assentiment :

C3. « Ils (les stoïciens) disent que toutes les impulsions sont des actes d'assentiment, et que les impulsions pratiques contiennent aussi un pouvoir moteur¹¹. »

Nous illustrons dans le schéma suivant les principaux concepts :

Impresseur¹² → << Représentation incitative → | Forme linguistique de la représentation | ← Assentiment à la proposition | Impulsion >> → Action

L'impulsion est un mouvement de la pensée, un élan psychique qui nous engage automatiquement dans l'action une fois que la raison abonde dans le même sens que celui de la représentation. Il est important de souligner que les stoïciens conçoivent l'impulsion comme la cause *suffisante* de l'action. Comme il n'y a rien qui sépare l'assentiment de

¹⁰ Pour *phantasia hormêtikê* on rencontre également chez les commentateurs modernes les traductions suivantes : représentation « impulsive », « incitative », « stimulative » ou « hormétique ».

¹¹ De Arius Didymus in LS 33i.

Voici la suite de citation : « *Mais les actes d'assentiments et les impulsions diffèrent en fait par leurs objets : les objets des actes d'assentiment sont des propositions, alors que les impulsions sont dirigées vers des prédicats, qui sont contenus en un sens dans les propositions.* » Nous avons essayé de comprendre ce développement et de saisir la cohérence avec le paragraphe précédent sans réussir, malgré les quelques lectures où on prétend avoir élucidé le problème. Brennan (2006), Annas (1992), Brunschwig (1995) et Inwood (1985).

¹² L'impresseur est l'objet de la perception, qui « frappe » l'âme et laisse une impression, ou une représentation, *phantasia*.

l'impulsion, on définit l'un par l'autre : l'assentiment est une impulsion et l'impulsion est un assentiment. Il existe donc deux espèces d'assentiment : théorique et hormétique. Le premier ne stimule pas l'action et le second nous y entraîne.

ASSENTIMENT	
Théorique	Hormétique
Apraxis <i>qui n'entraîne pas l'action</i>	Praxis <i>qui entraîne l'action</i>

Tableau 1: Deux sortes d'assentiment

Il est également important de comprendre l'action comme la conclusion d'un raisonnement, en l'occurrence du syllogisme pratique. Aussi, le jugement impulsif¹³ ne vient qu'à la suite d'un raisonnement pratique composé d'énoncés généraux et particuliers. Une majeure, une proposition exprimant une croyance générale, que nous avons nommée dans le tableau 2 « dispositionnelle », et une mineure, un fait particulier perçu dans l'environnement, vont entraîner l'agent dans l'action. La proposition 3 à elle seule ne provoque rien, mais avec 1 et 2, elle conduit à 4 et 5. Ainsi, notre action de manger le kouglof est la conclusion d'un syllogisme pratique qui se lirait comme suit :

¹³ Puisque le jugement contient un assentiment (jugement_{det}= assentiment à (proposition x) et que l'assentiment est une impulsion, on peut par transitivité affirmer que le jugement qui contient un assentiment hormétique est également hormétique.

Croyances dispositionnelles ¹⁴	1	<i>Les kougloufs sont bons</i>
	2	<i>Si un kouglouf est présent, il convient de le manger</i>
Assentiment théorique à	3	« Cette pâtisserie, de l'espèce kouglouf, est présente »
Assentiment hormétique à	4	« Il convient que je la mange maintenant »
Formulation impérative de l'impulsion	5	« Mange ce kouglouf! »

Tableau 2: Syllogisme pratique

La représentation incitative « il me paraît bon de manger ce kouglouf » propose une action. L'assentiment est l'engagement d'un agent, le sujet de la proposition, envers la satisfaction d'un prédicat. L'action de manger le gâteau, suggérée par le prédicat « manger le kouglouf », se réalise par l'assentiment de l'agent à la proposition « je mange ce gâteau maintenant ». En résumé, la représentation pratique nous invite à une action par l'intermédiaire d'un jugement pratique, qu'on nommera aussi « jugement de convenance ».

Dans la lettre 113 Sénèque nous propose une variante du fragment C3, qu'il va reprendre dans le *De Ira* pour expliquer les différents mouvements de la passion. Une représentation provoque une impulsion, puis intervient l'assentiment qui approuve ce mouvement :

C4. « 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 mêmes préliminaires, je m'assieds¹⁵. »

¹⁴ Étant donné que dans le stoïcisme une croyance est un assentiment à une proposition, donc un acte mental, Tad Brennan (2006) en conclut que les croyances ne peuvent être que des **occurrences** (versus des **dispositions** qui ne sont pas des actes) : Brennan précise qu'il n'y a pas pour les stoïciens de croyances dispositionnelles xyz, mais que des dispositions à croire xyz. Un agent n'a de croyance que celle qu'il vient de former par son assentiment à une proposition. Malgré cette précision technique nous avons cru bon de maintenir l'expression «croyances dispositionnelles». Car elles sont nécessaires pour compléter le raisonnement pratique.

¹⁵ *Lettres à Lucilius*, lettre 113, 18, trad. Noblot (1945).

Nous n'avons analysé que l'action. Mais comme nous allons le voir, la ligne qui sépare l'action de la passion est mince, au point qu'elle n'existe pas et qu'on peut dire que toute action est passion dans le stoïcisme. Peut-on avoir un désir modéré, non-passionnel de manger le kouglof? Cicéron nous décrit très bien comment l'instinct est à la base un processus très sain qui consiste simplement à chercher ce qui est avantageux et utile pour notre constitution et à éviter toute chose qui peut nous nuire :

C5. « Par instinct en effet on cherche toujours ce qui paraît être un bien et l'on évite le contraire; c'est pourquoi, dès que se présente l'image de quoi que ce soit qui paraît être un bien, la nature même nous pousse à essayer de l'atteindre. Quand cette recherche est sage et prudente, cette tendance est ce que les Stoïciens appellent *boulêsis*, et nous, volonté; cette qualité qui selon eux n'existe que chez le sage se définit "la tendance où le souhait s'accompagne de raison". Lorsque cette tendance s'oppose à la raison et devient trop ardente, c'est le désir sans frein, qui se trouve chez tous les non-sages¹⁶. »

Donc, par instinct on est amené à avoir des impulsions pour ce qui se présente comme un bien ou un mal pour nous. La conscience et un amour de soi guident nos actions et constituent la tendance naturelle. L'impulsion est ainsi réglée par un tropisme bidirectionnel, on penche inévitablement vers le bien et on repousse le mal. Mais ce qui est sain au départ devient malsain chez l'homme, car il a la possibilité de se tromper. Et il se trompe, puisqu'il se contente de l'apparence du bien au lieu du vrai bien. C'est pourquoi, quelle que soit l'action, le non-sage agit toujours sous l'emprise de la passion.

L'assentiment fort

Nous avons à comprendre deux épistémologies, celle du sage, le *sophos*, et celle du non-sage, le *phaulos*. La connaissance du sage se construit sur une **représentation compréhensive** et un **assentiment fort**. L'assentiment fort est la pierre angulaire de la

¹⁶ *Tusc* IV,12, p333.

sagesse du sage. Sans lui pas de sagesse ni de vertu, car l'agent cèdera à la première apparence de vérité. Donc, pour comprendre la sagesse, ce type de connaissance propre au sage selon les stoïciens, il nous faut voir ce qu'ils veulent dire par ces deux concepts de représentation compréhensive, *phantasia katalêptikê*, et d'assentiment fort¹⁷.

Nous avons vu que la représentation était une présentation particulière de la réalité, nourrie par le logos, et qui pouvait être soit théorique soit pratique. Les stoïciens considéraient que cette présentation pouvait avoir un degré plus ou moins grand de vérité. La représentation était conçue comme une modification de l'esprit à la suite du processus suivant : un objet extérieur, l'imprimeur¹⁸, imprimait son image dans l'âme, un peu comme une bague qui laisse sa marque sur un sceau de cire. Et la **représentation compréhensive**, de par ses caractéristiques d'évidence, de clarté, de distinction, était jugée comme la seule présentation juste et fiable qui nous donnait accès au vrai. Elle se définit plus précisément par trois critères :

- 1) La représentation vient réellement de l'objet qu'elle est censée représenter, (le dessin sur la cire provient de la bague),
- 2) elle le représente fidèlement, tel qu'il est, (le dessin sur la cire reproduit exactement celui de la bague),
- 3) elle est de telle sorte qu'elle ne pourrait pas venir de ce qui n'est pas, (le dessin sur la cire est de telle sorte qu'il ne peut pas provenir d'une non-bague ou de rien).

Prenons l'exemple suivant. Nous apercevons une vache dans le champ et selon la distance qui nous en sépare nous pourrions avoir une représentation compréhensive ou non. Si elle se trouve à une distance où on pourrait facilement la confondre avec une fausse vache peinte sur carton, nous ne pourrions pas avoir une représentation compréhensive. En

¹⁷ Notre compréhension de l'assentiment fort nous vient principalement du livre *The stoic life*, de Brennan (2006).

¹⁸ Bien entendu, il n'y a pas que les objets de la perception qui constituent la représentation. Les pensées et les raisonnements formeront des représentations non-sensibles.

fait, on pourrait avoir une série de fausses vaches sur lesquelles on pourrait se méprendre jusqu'à ce que la vache que nous considérons se trouve à une proximité telle qu'il nous serait impossible de nous tromper à son sujet : ceci est une vache bien vivante et alors nous aurions une représentation compréhensive. Nous donnons notre assentiment à la proposition « ceci est une vache » sans hésitation. Et ce qui distingue le sage du non-sage est le fait qu'il ne donne son assentiment qu'à une représentation compréhensive. Il s'impose une certaine retenue dans ses affirmations. Il n'avance rien de douteux, d'obscur qu'il devrait rejeter plus tard. Alors que le non-sage ne se fait pas de soucis sur ses nombreux assentiments non-compréhensifs. Pour lui une ombre ou une apparence d'une chose lui suffit pour affirmer de quoi il s'agit; la rumeur est prise pour la vérité. Il affirme beaucoup de choses dont il ignore tout, il parle à tort et à travers, il change d'idée avec légèreté.

Malgré l'évidence et la véridicité de la représentation, il se pourrait qu'un habile rhétoricien convainque le non-sage qu'il ne s'agit pas d'une vache, mais d'un cheval. Bien entendu, il faut imaginer dans ce cas précis une personne assez naïve – et qui ne l'est pas sur bien des points – pour croire tout ce qu'un beau discours peut affirmer. Malgré sa représentation compréhensive de la vache, le non-sage, impuissant devant l'argumentation érudite du sophiste, et fasciné aussi par la beauté de son discours, consent à dire qu'il s'agit finalement d'un cheval. Ceci nous amène à dire que son premier assentiment était faible, car il a été incapable de développer ses idées et de défendre ses croyances contre une argumentation opposée. Au contraire, le sage peut offrir à sa représentation compréhensive une justification, un appui à partir des autres connaissances qu'il possède. Il y a derrière

chacune de ses croyances un savoir systématique¹⁹ qui la rend indestructible. Il peut donc fournir un assentiment fort. La représentation compréhensive et l'assentiment fort produisent la connaissance. Mais avec un assentiment faible, la représentation compréhensive ne donne qu'une opinion vraie.

La notion d'assentiment fort présuppose un entraînement philosophique intense et prolongé. Car il doit maîtriser la logique des inférences, il doit se libérer des croyances fausses, qui vont inévitablement l'égarer, et il doit organiser ses croyances dans un tout cohérent.

L'assentiment fort exige également à l'égard de soi-même une lucidité pénétrante qui révèle nos vrais motifs pour soutenir une idée plutôt qu'une autre. Une personne qui change d'opinion selon les circonstances se cache à elle-même ses propres faiblesses : lorsqu'elle est pauvre, elle est contre l'accumulation des richesses, mais une fois riche elle soutient la position contraire; elle passe donc selon sa situation du communisme au néo-libéralisme. Son assentiment est honteusement faible dans ce genre de cas. La vertu se définit souvent comme une cohérence intellectuelle et une congruence psychologique qui donnent une force, une tension à l'âme qui sera ainsi prête à affronter toutes sortes de situations, sans être ébranlée et sans se départir de ses convictions profondes.

Si on s'en tient à cette épistémologie dichotomique, celle du *phaulos* et du *sophos* et qu'on s'arrête à une interprétation rigide du stoïcisme athénien, on peut établir un ensemble de clivages qui séparent irréductiblement les deux types d'homme. C'est ce qu'a fait Maria

¹⁹ Alain (1891) proposait la métaphore suivante : le vrai est à la vérité ce que le citoyen est au peuple derrière lui.

Daraki en travaillant à partir des fragments assemblés dans le *SVF* de Arnim (1964)²⁰ :

Le clivage cognitif (13 à 17)

- | | |
|--|--|
| <p>13 • Toute opinion du <i>phaulos</i> est insensée (3, 657).</p> | <ul style="list-style-type: none"> • Le <i>sophos</i> n'a pas d'opinions. (2, 17) |
| <p>15 • Il n'a aucun accès à la science. (3, 548)</p> | <ul style="list-style-type: none"> • Il possède la science vraie à titre exclusif (1, 16) (3, 112-657). |

Avec ces clivages qui catégorisent deux types très nets d'individus, le stoïcisme replonge dans le mythe hésiodique des races d'homme : la race d'or et de fer. La sagesse, la vertu et la connaissance sont innées chez le sage, il n'a aucun effort à faire. Toutes ces qualités sont simultanées et immédiates. Et le non-sage est enfermé dans son monde sans issue, sans espoir de progrès ou de changement.

Par contre, si on accepte l'idée de thérapie des passions et la possibilité que l'homme insensé puisse progresser et s'approcher de la sagesse, nous pouvons déjà voir comment cette thérapie pourrait commencer son œuvre : le philosophe sera tenté de changer le contenu de la représentation, un changement radical des valeurs, ou, si cela s'avère trop difficile, miser sur la possibilité offerte à l'homme de prendre ses distances face aux représentations, de les critiquer et finalement de les accepter ou de les refuser pièce par pièce.

Dans cette introduction des concepts de base, nous avons seulement entrevu comment un sage pouvait échapper à la passion : en interposant entre la représentation et l'impulsion un assentiment fort. Dans ce qui suit, nous allons voir comment les stoïciens perçoivent les passions du non-sage.

²⁰ Daraki (1989) p57-62, *infra*, le reste des clivages en appendice.

Les faits concernant la passion (Bréhier)

Dans *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Bréhier établit pour nous une liste très utile de « faits » qui concerne les passions :

- C6. « Dans la théorie de Chrysippe, il faut distinguer en effet, à propos de la passion, six espèces de faits différents:
- a** — Un affaiblissement de l'âme que Chrysippe compare couramment à une maladie du corps;
 - b** — Une opinion concernant le bien ou le mal;
 - c** — Un jugement sur la convenance de l'agitation de l'âme;
 - d** — Une certaine manière d'être de l'âme qui s'ajoute au jugement et qui est différente selon les passions; c'est un "un resserrement" (*sustolê*) dans la peine, un épanouissement (*êparsis*) dans la joie, un retrait (*ekklêsis*) dans la crainte, une sorte de poussée en avant (*orexis*) dans le désir;
 - e** — L'activité de la tendance qui suit le jugement;
 - f** — L'ensemble des faits que nous appelons aujourd'hui l'expression des émotions, le rire dans la joie, les pleurs et les gémissements dans la tristesse²¹. »

Le fait **a** concerne le *tonos*, la tension ou cohésion de l'âme qui résulte de la santé de l'âme, et qui produira chez le *phaulos* l'assentiment faible lequel nous plonge directement dans la passion. Les faits **b** et **c** se trouvent au cœur de la thèse stoïcienne des passions, *la passion est un jugement*. Il faut comprendre que la notion de jugement englobe celui d'assentiment : *le jugement est un assentiment de la raison à une proposition*.

Les faits **d** et **e**, **kinêsis** et **hormê**, distinguent ce qui est souvent confondu. Bréhier assure qu'on peut les assimiler et cite Zénon qui considère ces différentes descriptions comme des équivalents; comme si l'*hormê* était le genre et les *kinêsis* les espèces. Nous aurions pu considérer la *kinêsis* comme la fibre affective de la passion, c'est-à-dire toute sensation agréable ou désagréable. Mais les descriptions qu'on donne semblent plutôt mécaniques qu'affectives (poussée, resserrement, tension, retrait...). Nous connaissons

²¹ Bréhier (1951), p248.

l'expression de Cicéron « morsure » qui indique bien par là une réaction affective : une morsure fait *mal*. Nous avons aussi le « serrement de cœur » qui exprime, nous semble-t-il, un malaise et non pas un mouvement particulier. La sensation de lourdeur qu'on peut ressentir dans le chagrin n'est pas la même chose que la sensation de douleur et de malaise profond qu'on peut aussi ressentir; et la seconde sensation est typiquement affective.

Autres faits

Comme nous venons le voir, l'affect pourrait constituer un autre fait dans une nouvelle liste que nous verrons plus bas, quitte à le réassocier plus loin avec son correspondant physique, la *kinêsis*.

Bréhier parle souvent des passions comme de l'agitation, *ptoia*, qu'il place dans les faits **d**. Il s'agit en fait d'une métaphore faisant référence au battement d'ailes des oiseaux. Certaines interprétations voient la *ptoia* comme une particularité de l'esprit irrationnel, caractérisant une âme instable incapable de maintenir une impulsion, toujours changeant de direction. L'exemple classique est le cas de Médée qui tantôt veut le bien de ses enfants, tantôt veut se venger de Jason en les assassinant. On peut voir aussi la *ptoia* comme une susceptibilité à se passionner facilement, souvent pour des bagatelles²². Parce que cette idée d'agitation donne un autre aspect de la passion, différent de celui de la *kinêsis*, nous la plaçons dans une catégorie particulière. N'oublions pas surtout que la notion de *ptoia* vient de la conception unitaire de l'âme; celle-ci est en quelque sorte un « atome ». Les passions ne sont pas des conflits entre des parties, mais des multiples changements négatifs d'un tout instable.

²² C'est ce que suggère Graver (2007) p218.

Devons-nous tenir compte des changements physiologiques comme un autre fait?

Nous ne croyons pas que la production excessive de bile lors de la colère, comme le mentionne Galien²³, soit un facteur pertinent pour définir les passions, pas plus que la sous-production de bile dans les activités de la raison nous donne l'essence de la raison. Mais on sait que Chrysippe situait au même endroit, dans la région du cœur, les activités cognitives et affectives pour bien montrer qu'elles étaient intrinsèquement liées. Lorsque nous sommes tristes, il y a un changement dans la région du cœur et nous en prenons conscience dans une sensation de douleur.

Le fait *f*, l'expression des émotions, correspond à l'aspect objectif de la passion, à ce qui est observable, à l'expression standard des passions. Les larmes du chagrin, le rire et toutes les autres expressions faciales, ainsi que la violence vocale et corporelle de la colère.

Il nous faut rajouter à cette nouvelle liste le comportement associé à la passion. La fuite n'est pas la même chose qu'une expression faciale, la pâleur du visage ou le tremblement. La logique des passions comprend la notion d'action, c'est-à-dire le fait *d* : le recul, l'expansion, etc.. Et cette action peut aboutir à un comportement externe spécifique, c'est-à-dire à une fuite réelle qui se rajoute à la réaction affective interne du recul.

Nouvelle liste des faits

Pour bien rendre la complexité du phénomène de la passion, nous sommes amenés à distinguer ce nouvel ensemble de faits :

- L'assentiment faible ou mauvaise tension : La tension est liée à l'assentiment, une bonne ou mauvaise tension donnera un assentiment fort ou faible, la cohésion mentale est liée à la cohérence intellectuelle,

²³ Galien, *Sur les Humeurs d'Hippocrate*, in Maréchaux 420.

- - **La doxa** : croyance, opinion ou jugement : par ex. je **crois** que mes enfants peuvent avoir un accident.
- **La krisis** est le jugement de convenance « je juge qu'il convient d'avoir peur ».
- L'hormê : l'impulsion, mouvement de l'âme allant vers quelque chose,
L'aphormê : la répulsion, mouvement de l'âme cherchant à s'éloigner de quelque chose
- La kinêsis : Est-ce un mouvement spécifique de l'impulsion ? : poussée vers un objet (désir), retrait (peur), crispation (colère). Parfois, on parle d'agitation ou de trouble,
- La ptoia : agitation, oscillation, trouble, versatilité, instabilité, inconstance ou effet « girouette » de l'esprit irrationnel. Fragilité émotive.
- L'événement psychophysique : associé à l'affect : accélération du pouls, chaleur, tremblements, pâleur, rougeur, claquement de dents,
- L'affect : le malaise ou le bien-être, sensation pénible ou agréable,
- L'expression : pleurs, rires, expressions faciales (froncement des sourcils, etc.)
- Le comportement : la fuite soudaine quand on a peur, ou incapacité de bouger, agression lorsqu'on est en colère, agitation quand on est anxieux.

Ces nombreuses distinctions occasionnent certaines difficultés, entre autres celle des identités. Nous connaissons le monisme psychologique²⁴ propre au stoïcisme. Par exemple, Bréhier affirme que :

« Ces agitations (**d**) ne sont pas différentes de l'inclination exagérée (**e**) qui suit le jugement. Une première preuve, c'est que Zénon définit indifféremment la passion par une « inclination exagérée », ou par les états d'âme en question²⁵. »

Bréhier juge qu'on peut également assimiler la *doxa* et la *kinêsis* (**d**):

« Dans la thèse stoïcienne l'agitation de l'âme était liée d'une façon si intime au jugement, que c'était une simple question de mots de faire de l'opinion la cause de la passion, ou bien la passion elle-même²⁶. »

Par ailleurs, Inwood (1985) suggère la quasi-identité de l'assentiment et de l'impulsion.

En somme, nous aurions les identités suivantes :

²⁴ Le monisme psychologique des stoïciens est bien connu; mais on oublie parfois de mentionner leur dualisme psychophysique : l'âme est un corps différent du corps, par le principe actif de l'un et le principe passif de l'autre.

²⁵ Bréhier (1951) p249.

²⁶ *Op. Cit.*, p250.

Jugement = impulsion

Contraction = impulsion

Jugement = contraction

Quant à la réaction affective, les auteurs de l'Antiquité les énumèrent souvent avec la *kinêsis*. Les « blessures » et les « morsures », termes d'affectivité, se trouvent avec les contractions, les poussées et les reculs comme s'il s'agissait des phénomènes de la même catégorie. Dorénavant nous assimilerons les deux, les mouvements qui font suite à l'impulsion seront compris comme des réactions affectives²⁷. D'autre part, on constate que Cicéron²⁸ situe la morsure hors de la passion. Ce qui constitue en soi une autre problématique.

Inwood insiste dans une note sur la différence entre l'impulsion et les réactions affectives (contractions, recul, poussée, expansion) :

« These affective reactions are occasionally identified with the impulse itself, but this is a result of the search for brevity and punch in the account of passions, not technical accuracy²⁹. »

Et il mentionne une citation de Galien où Chrysippe fait une nette distinction entre impulsion et contraction :

« Mais à mesure qu'elle (l'opinion) vieillit, la contraction et, selon moi, l'impulsion dirigée vers la contraction diminuent³⁰. »

Mais les auteurs de l'Antiquité ne semblent pas s'inquiéter de les confondre régulièrement : la cause est identifiée avec l'effet, la réaction affective est l'impulsion.

Comme les événements psychophysiques sont en quelque sorte sous-jacents aux

²⁷ «These contractions and expansions are pretty much what we call affective reactions.» Inwood (1985), p145.

²⁸ Dans *Tusc.*, III, 83, p327.

²⁹ Inwood (1985) p304 n° 73.

³⁰ Galien, *DHP* in Maréchaux, 466.

réactions affectives, nous n'explorerons pas cet aspect de la théorie stoïcienne. Quant à la *ptoia*, elle est une caractéristique trop générale de la raison irrationnelle pour qu'on puisse l'insérer dans notre analyse présentement.

Dans ce grand désordre des concepts, Inwood apporte des distinctions intéressantes.

« In general, anything caused by an impulse will be an action. Thus refraining will sometimes count as an action. The question about what constitute an action becomes a question about what an impulse can cause³¹. »

La passion est une impulsion excessive (*pleonazousa hormê*) qui causera une action : le **Désir** causera l'action d'atteindre, la **Peur** l'action de fuir, le **Plaisir** l'action d'expansion et la **Douleur** l'action de contraction³². Ce qu'on entend habituellement par action se manifeste davantage avec le désir et la peur où l'action s'amplifie pour ainsi dire dans des comportements externes de rapprochement et de fuite. Pour le plaisir et la douleur il n'y a pas, strictement parlant, d'action, plutôt un analogue de l'action, la **réaction affective**. À ce sujet, Cicéron, dans un passage très intéressant du *De Finibus*³³, nous expose une théorie stoïcienne de l'action. Les passions, nous est-il dit, sont des actions qui sont fautives dès le départ avant même qu'elles s'achèvent. Le désir est une action aussi fautive, même s'il n'y a pas d'action condamnable qui la suit, que l'action de voler le bien d'autrui. Donc, l'action concernant les passions s'analyse en deux parties, internes et externes. L'action de celui qui commet une offense s'achève extérieurement, et l'action de celui qui est offensé est complète dès le départ.

Ce que nous proposons dans le tableau qui suit est une tentative d'organisation des

³¹ Inwood (1985), p100.

³² Pour les passions primaires et subordonnées, infra p26 à 28.

³³ In *Stoiciens*, p275.

concepts de croyance, d'impulsion³⁴, avec leurs correspondants affectifs et comportementaux. Nous plaçons dans la catégorie de la « kinétique » tout ce qui est conçu comme mouvement : l'impulsion, la réaction affective et le comportement. Dans ce nouvel ordre, la *kinêsis* n'est plus une espèce de l'*hormê*, mais un genre.

ACTION				
PASSION		? « HORS PASSION » ?		
<i>Passions primaires</i>	Croyance	Réaction affective	Comportement	
Désir <i>epithumia</i>	Qu'un bien est imminent	<i>KINÊSIS</i>		
Peur <i>phobos</i>	Qu'un mal est imminent	Extension Inclination <i>orexis</i>	Précipitation	
<i>Passions subordonnées</i>	Qu'un bien est présent	<i>HORMÊ</i> <i>pleonazousa</i>	Recul <i>ekklêsis</i>	Fuite
Plaisir <i>hêdonê</i>			Expansion élévation <i>eparsis</i>	←
Peine <i>lupê</i>			Contraction <i>sustolê</i>	←

Tableau 3: Croyance, Impulsion excessive, affect et action

Comme on peut le constater dans ce tableau, nous avons adopté la position de Cicéron, celle de situer la réaction affective hors de la passion. Voici deux passages où on retrouve cette séparation :

C7. « [Le chagrin] ne vient pas de la nature, mais du jugement, de l'opinion, de ce que nous le provoquons en décidant qu'il est indispensable. En supprimant ce qu'il y a là d'entièrement de volontaire, on supprime l'affliction; il restera pourtant la morsure de l'âme et le serrement de cœur; qu'on dise que ce sont là des faits

³⁴ Le stoïcien Arius Didyme dont Stobée répète les propos énumère quelques autres sortes d'*hormê*. Il faut d'abord prendre le mot « hormê » en cinq sens : 1- l'impulsion chez les animaux (*hormê alogos* et *aphormê alogos*), 2- l'impulsion chez les hommes (*hormê logikê*), 3- la répulsion (*aphormê logikê*), 4- l'impulsion vers le bien *orexis*, et 5- *orousis*, vers un bien futur. Dans AD in St.2.7, 9a; et voir les diagrammes d'Inwood (1985), p229.

naturels pourvu qu'on ne les désigne pas de ce nom de chagrin³⁵. »

C8. « Ils disent encore que ces jugements et opinions ne contiennent pas seulement en eux, les passions, mais aussi les effets des passions; la peine a comme effet la morsure de la douleur; la crainte, le retrait et la fuite devant la douleur; le plaisir produit un rire débordant, et le désir un appétit sans frein³⁶. »

Cicéron ne peut pas être plus clair : il y a les passions et leurs effets.

PASSION + EFFET

c'est-à-dire

JUGEMENT PASSIONNEL + RÉACTION AFFECTIVE

Faut-il voir là une position originale de Cicéron qui ne serait pas stoïcienne? Il y a certainement chez lui une forme de dualisme qui diverge du monisme qu'on attribue à Chrysippe. Mais nous verrons que cette conception – le fait d'accorder une relative indépendance aux réactions affectives – a l'avantage de mieux coller aux phénomènes alors que la position de Chrysippe se heurte à des difficultés insurmontables comme la diminution de la passion avec le temps³⁷.

Zénon dira à peu près l'inverse : il y a les jugements et ses effets.

JUGEMENT + EFFET

c'est-à-dire

JUGEMENT + PASSION (=RÉACTION AFFECTIVE)

L'Apparente opposition entre Zénon et Chrysippe

Il y a apparence d'opposition, comme on le notera dans les citations plus bas, entre Zénon et Chrysippe. Et Galien s'efforcera de la rendre réelle. Dans le passage suivant, ce dernier met dos à dos Chrysippe et Zénon :

³⁵ *Tusc.* III, 82, p327.

³⁶ *Ibid.* IV, 15, p334.

³⁷ Infra section consacrée à la problématique de la diminution de la passion avec le temps.

C9. « Chrysippe, au premier livre des *Passions*, s'efforce de démontrer que les passions sont des jugements de la partie rationnelle de l'âme. Zénon en revanche a réservé le nom de passions non aux jugements véridiques et propres, mais aux débordements et aux contractions, ou encore aux exaltations et aux dépressions de l'âme qui sont soumis à de tels jugements.³⁸ »

Donc, pour Galien les deux stoïciens soutiennent deux thèses opposées : nous aurions d'un côté celle du maître, *les jugements causent les passions* – les passions qui ne sont plus alors que des réactions affectives – et de l'autre celle du disciple, *les passions sont des jugements*. De plus, la variété des définitions dans les fragments semble confirmer cette supposée division :

Définitions de la passion

- C10. « Ils disent (les stoïciens) que la passion est une impulsion qui est excessive et désobéissante à la raison, ou un mouvement de l'âme qui est irrationnel et contraire à la nature³⁹. »
- C11. « La peine est la contraction irrationnelle, ou une opinion fraîche que quelque chose de mauvais est là vis-à-vis de quoi l'on pense correct d'être en état de contraction [c'est-à-dire déprimé] [...]. Le plaisir est un gonflement irrationnel, ou une opinion fraîche que quelque chose de bon est là, vis-à-vis de quoi on pense qu'il est correct d'être gonflé (c'est-à-dire euphorique)⁴⁰. »
- C12. « La peine est un "resserrement de l'âme, à quoi s'oppose la raison"⁴¹ »
- C13. « Cette cause est toute dans l'opinion et non seulement celle du chagrin, mais celle de toutes les autres passions [...] et puisque toute passion est un mouvement de l'âme dépourvu de raison [...] et que ce mouvement est produit par l'opinion (1) qu'on a du bien ou du mal⁴² [...] »
- C14. « Fear is an avoidance which is disobedient to reason, its cause being forming an opinion that something bad is approaching, when the belief has the fresh stimulation that it is really something worth avoiding.
They say that appetite is desire which is disobedient to reason. The cause of this is forming an opinion that something good is approaching [...], and when the opinion itself has the unruly, <fresh> stimulation <that is really something worth desiring>⁴³. »

³⁸ DHP, in Maréchaux 461. Pour un autre passage qui va dans ce sens in LS, 65K.

³⁹ Stobée II, 88, 8-90 in LS 65A.

⁴⁰ Andronicus, *Des passions* in LS 65B.

⁴¹ Cicéron, *Tusc* IV, 14, p333-4.

⁴² Cicéron, *Tusc*. III, 24, p303.

⁴³ AD in St.2.7, 10b, p59.

- C15. « La doctrine stoïcienne nous a appris à voir que tout ce qu'il y avait de mal dans le chagrin ne dépendait pas de la nature, mais était le produit d'un jugement volontaire et d'une opinion erronée⁴⁴. »
- C16. « La source de toutes les passions, selon eux, est l'excès⁴⁵ »
- C17. « Je pense que j'ai assez dit que le chagrin est l'opinion d'un mal présent, accompagnée de l'idée qu'on est obligé d'accueillir le chagrin. À cette définition, Zénon a raison d'ajouter : "un mal récent"; on ne veut pas dire seulement par ce mot récent, "ce qui est arrivé il y a peu de temps"; mais aussi longtemps que cette opinion sur le mal a assez de force pour rester vivante et forte, on l'appellera récente⁴⁶ [...] »
- C18. « L'opinion, que nous avons introduite dans toutes les définitions antérieures, désigne chez eux un assentiment faible⁴⁷. »
- C19. « With regard to all the passions of the soul, when they say they are opinions, "opinion" is employed for "feeble supposition" et "fresh" for "that which is stimulative of an irrational contraction <or> elation"⁴⁸. »
- C20. « C'est un grand travail de prouver à un homme affligé que son affliction vient de son propre jugement et de ce qu'il croit qu'il doit agir comme il le fait⁴⁹. »
- C21. « Tout jugement n'est pas passion, mais seulement celui qui suscite une impulsion violente et exagérée⁵⁰. »
- C22. « 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 chose⁵¹. »

D'après ces passages, nous aurions trois définitions des passions que, selon Galien, Chrysippe aurait soutenues à tour de rôle, puis abandonnées pour ne retenir que la première :

- 1- *Les passions sont des jugements (évaluatifs) : sur un bien ou un mal ou sur la réaction appropriée, dans C13, 14, 15 à 21*
- 2- *Les passions sont des impulsions (excessives) dans C10, 13, 21*
- 3- *Les passions sont des réactions affectives : gonflement, contraction, serrement, recul, tension; C11, 12, 14,*

Il faut pouvoir lire 1, 2 et 3 de la façon suivante :

⁴⁴ Cicéron, *Tusc.* III, 80, p326.

⁴⁵ Cicéron, *Tusc.* IV, 22, p336.

⁴⁶ Cicéron, *Tusc.* III, 75, p324.

⁴⁷ Cicéron, *Tusc.* IV, 15, p334.

⁴⁸ AD in St 2.7, 10, p57.

⁴⁹ Cicéron, *Tusc.* III, 79, p326.

⁵⁰ Plutarque, *De la vertu éthique*, 449C (trad. Rabut).

⁵¹ DL, VII, 111, p51.

- 1- *Les jugements* — causent —> les réactions affectives (Chrysippe)
PASSION
- 2- Les jugements — causent —> *l'impulsion* (Zénon)
PASSION
- 3- Les jugements — causent —> *les réactions affectives* (Zénon)
PASSION

On constate que la passion s'identifie soit avec 1) les jugements, soit avec 2) l'impulsion, soit avec 3) les réactions affectives.

On peut se demander si dans ces passages l'intention de Chrysippe, ou de Zénon, n'était pas de mettre l'accent sur les différents aspects des passions et non pas de les définir de manière complète et stricte. Lorsqu'Aristote décrit la colère comme un bouillonnement du sang, on sait également qu'il l'a définie comme un désir de se venger d'une injustice. C'est pourquoi plusieurs exégètes ont critiqué Galien pour avoir mal compris Chrysippe⁵², et affirment qu'en fait celui-ci n'a fait que raffiner la thèse de Zénon. Selon Inwood, cette interprétation est de plus en plus reconnue parmi les historiens. Cependant, comme il arrive souvent avec les concepts stoïciens, chacun propose de cet accord une explication fort différente des autres. Nous avons choisi celle de Margaret Graver qui, dans un tout récent livre, *Stoicism and Emotion*⁵³, nous donne l'interprétation la plus convaincante.

Selon Graver, non seulement Chrysippe ne diverge pas de Zénon, mais tous les deux s'entendent pour affirmer que les passions sont des jugements et que les passions causent des réactions affectives. La littérature ancienne peut faire un usage ambigu de la définition et de la causalité. Aristote, par exemple, voyait la définition d'une chose comme un ensemble de causes. Bréhier (1951) nous fait remarquer que Cicéron⁵⁴ dans un même

⁵² Voir Inwood (1985), p130-1.

⁵³ Graver (2007).

⁵⁴ *Tusc III*, 24-25, p303.

paragraphe nous donne deux descriptions de la passion apparemment contradictoires : l'opinion *cause* la passion et la passion *est* une opinion. Mais faut-il voir là une incohérence? C'est un peu comme s'il avait dit : l'eau cause la glace et la glace est de l'eau. Dans la conception stoïcienne des passions, il existe un lien intime entre la cause et l'effet, ne faisant pas grand cas de la différence entre les éléments déclencheurs et les éléments moteurs de la passion, sans doute parce qu'il s'agit toujours de la même substance, l'esprit, la raison, qui tantôt raisonne tantôt s'irrite.

En fait, l'interprétation de Graver est exactement celle de Cicéron qui place les réactions affectives, morsures, contraction, élévation, etc. en dehors des passions, en les considérant comme des phénomènes qui entourent la passion, se rajoutent à elles, mais n'en font pas partie. Donc, les jugements passionnels produisent ces agitations de l'âme dont on prend conscience dans une sensation de malaise ou de bien-être et qu'ils ont nommée maladroitement *contraction*, *décontraction* ou *extension*.

De plus, et c'est là que l'aide de Graver nous est précieuse, la relation entre le jugement passionnel et les réactions affectives est un rapport d'implication. Ce qui signifie que le jugement est *suffisant* pour causer la réaction affective, mais n'est *pas nécessaire*. Il est donc possible que l'affect soit produit par autre chose qu'un jugement, ou qu'une même réaction affective puisse provenir de différentes catégories d'impulsion. Une même sensation de légèreté et de bien-être peut être causée par une croyance soit irrationnelle soit rationnelle. Il se peut que le *phaulos* et le *sophos* éprouvent la même sensation de bien-être, quoique l'une soit une passion et l'autre une « émotion ». De cette façon, on peut concevoir l'*apatheia* du sage non pas comme une vie dépourvue d'affectivité, faisant de lui un être totalement insensible, mais comme animée par des élévations, des extensions et des reculs, dans les limites tracées par la raison. Bien entendu, ces mouvements ne seront pas

interprétés comme des agitations ou des troubles. Finalement, ce sont les croyances qui déterminent la nature exacte de l'impulsion, si elle est excessive ou rationnelle. Ceci revient finalement à l'idée de Cicéron qui sépare les passions des réactions affectives.

Comme Cicéron le mentionne dans la citation plus haut, la passion est du domaine du volontaire et la réaction affective de l'involontaire. Celle-ci a une relative indépendance. Nous pouvons faire disparaître le chagrin en ne tenant plus l'opinion qui l'a formé, mais la morsure reste encore.

Parmi tous les faits que nous venons de discuter, la thèse stoïcienne va mettre toute l'attention sur la croyance. La dimension affective qui occupe une très large place dans la pensée moderne est mise de côté. Les stoïciens considèrent que la croyance est le déclencheur de l'action, alors que la sensation ne joue aucun rôle clé. La sensation peut enclencher un réflexe comme il arrive avec la main qui se retire automatiquement du feu, parce que la sensation est intolérable. Si nous n'avions que la raison et les croyances dans ce cas pour déclencher la réaction la main subirait de graves dommages. Mais dans le cas des passions ce sont les croyances qui brûlent et qui nous font agir. La croyance d'un mal est l'analogue du feu.

L a T h è s e s t a n d a r d

Galien critique beaucoup Chrysippe et l'accuse entre autres de contradiction, de soutenir différentes thèses opposées, celles de Zénon, de Platon et la sienne. Malgré ces apparentes contradictions, la tradition a retenu de Chrysippe sa thèse sur la passion-jugement plutôt que les autres et même que celle-ci, comme nous l'avons dit, développerait la pensée de Zénon au lieu de s'en séparer.

Dans les passages C10 à C22, nous retrouvons les caractéristiques suivantes :

1. Irrationnel, désobéissant à la raison (impulsion, affect), C10, 11,
2. excessif (impulsion, affect); C10, 16,
3. faux (opinion); C15,
4. *sur un bien ou un mal (jugement⁵⁵)*, C11-13-14-15-17, 22,
5. frais (opinion); C11,
6. contre nature (impulsion, affect); C10,
7. faible (opinion, assentiment); C18-19.

On peut considérer 1 et 6 comme synonymes⁵⁶. Nous allons compléter la thèse de la passion-jugement avec ces cinq autres caractéristiques qui ont été mentionnées le plus fréquemment dans la littérature stoïcienne pour donner la thèse suivante :

La passion est un jugement erroné, frais, faible, sur un bien ou un mal, qui suscite une impulsion excessive⁵⁷.

Ce point de départ, en limitant la passion à cinq caractéristiques, est tout à fait juste à notre avis, malgré le fait qu'on met de côté pour l'instant un autre trait de la passion et qu'on retrouve à répétition chez les stoïciens : l'idée que la passion contient un jugement de convenance et qu'on trouve dans les passages en C11 et C17, c'est-à-dire que l'impulsion excessive suit non pas un jugement évaluatif (sur un bien ou sur un mal), mais un jugement sur la convenance de la passion. Mais dans un premier temps, nous considérons la thèse comme complète et nous examinerons plus loin la problématique du deuxième jugement.

En plus de la définition générale, les stoïciens ont déterminé quatre genres fondamentaux de passions : le Désir, la Crainte, le Plaisir et la Douleur.

- C23. – « Le **désir** est l'opinion d'un bien à venir, dont la présence est considérée comme utile. »
 – « La **crainte** est l'opinion d'un mal imminent que l'on considère comme insupportable (retrait et fuite)⁵⁸. »

⁵⁵ Le jugement sur un bien ou un mal (4) est souvent nommé « **jugement évaluatif** ».

⁵⁶ Voir l'appendice sur les différents sens de « irrationnel ».

⁵⁷ Cf. Gould (1970).

⁵⁸ Cicéron, *Tusc IV*, 14, p334.

- C24. – « Le **plaisir** est l'opinion récente d'un bien présent à l'occasion de laquelle il paraît bon d'être transporté de joie⁵⁹. »
 – « La **peine** est une opinion récente au sujet d'un mal présent, à l'occasion duquel il apparaît bon d'être déprimé et d'avoir le cœur serré⁶⁰. »

Ces nouvelles définitions établissent les éléments de base, un peu comme les couleurs primaires, à partir desquelles des passions plus complexes vont se constituer. La colère, par exemple, se compose de la Peine, de l'injustice commise envers soi, et du Désir, de se venger du coupable. Cicéron parle du chagrin comme de la passion générique à laquelle il faut d'abord s'attaquer, pour ensuite se consacrer aux détails, aux racines, c'est-à-dire le chagrin particulier comme celui venant de la pauvreté ou du deuil, chacun nécessitant son propre traitement :

- C25. « ... il y a des racines au chagrin, qu'elles sont nombreuses et amères; le tronc renversé, il faut les arracher,... Mais le chagrin n'a qu'un seul principe, s'il a plus d'un nom; car envier, jalouser, calomnier, avoir pitié, ressentir l'angoisse, être dans le deuil et l'affliction, être éprouvé par le malheur, se lamenter, s'inquiéter, souffrir, être soucieux, se désoler, désespérer, tout cela est du chagrin.... Ce sont les racines dont j'ai parlé au début qu'il faut toutes atteindre et arracher pour qu'elles ne puissent plus repousser⁶¹. »

C23 et C24 introduisent le facteur temps. Les passions élémentaires se divisent par leur caractéristique temporelle et les valeurs qu'elles visent. Le Désir et la Crainte sont des passions qui tendent l'âme vers un bien ou un mal à venir, alors que le Plaisir et la Peine la tendent vers un bien ou un mal présent.

Nous montrons dans le tableau 4 les quatre passions en relation avec le temps et les valeurs, ainsi qu'avec les réactions qu'elles suscitent :

⁵⁹ Ce « bien » peut être un succès à éviter un mal. Tout comme la peine peut venir de l'échec à obtenir un bien.

⁶⁰ Cicéron, *Tusc IV*, 14, p334.

⁶¹ *Tusc III*, 83, p. 327.

Temps	Les 4 Passions	Croyance Fausse		Réaction affective	Action
Futur passions primaires	Désir <i>epithumia</i>	Sur ce qui est Bien	<i>Hormê pleonazousa</i>	Extension Inclination <i>orexis</i>	Précipitation
	Peur <i>phobos</i>	Sur ce qui est Mal		Recul <i>ekklēsis</i>	Fuite
Présent passions subordonnées	Plaisir <i>hêdonê</i>	Sur ce qui est Bien		Expansion élévation <i>eparsis</i>	←
	Peine <i>lupê</i>	Sur ce qui est Mal		Contraction <i>sustolê</i>	←

Tableau 4: Passions, temps et valeurs

Nous reprenons dans ce qui suit les concepts problématiques qui sont liés à la définition et qui requièrent un développement : le jugement évaluatif, l'assentiment faible, l'erreur, l'excès, l'impulsion et les trois problématiques qui lui sont reliées, celle entre autres de la P2J.

Le jugement évaluatif

Traditionnellement, le jugement qui définit la passion dans la thèse stoïcienne est vu comme un jugement *évaluatif*. L'agent évalue sa situation, il juge qu'elle vient de changer en bien ou en mal : ceci est bien, ceci est mal, donc réaction passionnelle immédiate. Il existe une autre interprétation qui satisfait davantage notre intuition qu'on a du phénomène passionnel. Depuis l'article de Michael Frede (1986), on s'intéresse de plus en plus à reformuler le jugement passionnel sous une forme non-évaluative. Nous allons maintenant examiner l'analyse de Margaret Graver (2007) qui s'inspire de l'article de Frede à propos de la sorte de jugement qui définit la passion.

Graver remet en question cette approche qui voit la passion comme un jugement de valeur où on attribue à une chose le prédicat *bon* ou *mauvais*. On trouve cette formulation dans C22. Si faire faillite trouble une personne, on suppose que parmi ses croyances il y en a une qui stipule que l'argent est important. Mais ce n'est pas en apprenant qu'elle vient de

faire faillite qu'elle commence à croire que l'argent est important? Cette personne a déjà cette croyance bien ancrée en elle. À C22 Graver oppose un autre type de formulation, C11-14-17, où on ne stipule pas qu'*un objet présent est mal*, mais plus précisément qu'*un objet mauvais est présent*. Dans cette formulation l'objet est déjà reconnu comme mal, on n'a pas à le juger. C'est en quelque sorte un jugement de présence ou d'imminence. Apprendre qu'on a fait banqueroute suffit pour nous rendre malheureux, nous n'avons pas à décider si oui ou non une banqueroute est une bonne ou une mauvaise chose.

Donc, ce qui se passe en réalité est la perception d'un mal (ou un bien) présent ou imminent et non l'évaluation d'une situation. On ne juge pas qu'une chose est mal, on perçoit le mal, il est *là*. La passion est une réaction violente et non une décision. Il est vrai que l'évaluation est présente dans le raisonnement, dans la pensée, mais en tant que croyances dispositionnelles qui forment notre conception du réel et de la vie. C'est donc un jugement que nous avons déjà en nous et qui s'applique automatiquement à travers la perception, dès que la situation s'y prête.

Ainsi, la passion s'élabore principalement sur deux jugements, l'un dispositionnel et évaluatif et l'autre occurrent et non-évaluatif. Et pour les lier, il faut, selon Graver, que l'agent puisse établir un lien *type-token* entre ce qu'il considère comme un mal en général (faire banqueroute est une mauvaise chose) et ce qui se présente à lui comme une instance de ce mal, *ce mal est en train de m'arriver maintenant*. Dans l'environnement de l'agent, une chose s'avère être l'instance particulière et concrète d'une chose générale et abstraite.

Et parmi les croyances dispositionnelles, les jugements de valeur forment la base des passions. Si je crois que l'argent est un bien dont je ne saurais me passer, que le mariage et la vie de famille sont indispensables pour mener une bonne vie, que le manque de respect est un mal, etc., alors ces croyances dispositionnelles vont m'inciter à discriminer ce qui

dans une situation particulière réalise ces bonnes ou mauvaises choses. Croire qu'une telle chose est importante, c'est se réjouir immédiatement de sa présence lorsqu'elle arrive et non évaluer la situation de nouveau. Donc, les croyances dispositionnelles sur les valeurs nous prédisposent à des émotions immédiates, sans qu'on ait besoin de refaire l'évaluation.

Ce type de croyance constitue notre vision du monde et notre perception. On voit le mal ou le bien un peu comme on perçoit un cheval ou une vache. Un bien ou un mal se présente à nous, car il correspond à une croyance dispositionnelle qui nous incite à voir le monde de cette façon.

On peut recréer le syllogisme de la passion sur le modèle du syllogisme pratique d'Aristote, à l'aide d'énoncés généraux et particuliers, de la façon suivante :

Les objets de type T sont mauvais	« <i>Perdre sa maison est un grand mal</i> »	PRÉMISSES
L'objet O appartient au type T.	« <i>L'incendie de ma maison, c'est la perdre</i> »	
L'objet O est présent	« <i>Ma maison est en train de brûler</i> »	
Un mal est présent	« <i>Un mal est présent</i> »	CONCLUSION

Tableau 5: Syllogisme de la passion

Il se pourrait très bien qu'en voyant ma maison brûler la seule pensée qui me vienne à l'esprit soit « ma maison brûle ». Il se pourrait également que je n'aie aucune pensée. Mais l'émotion qui m'envahit indique que l'événement se présente à moi comme un très grand mal. Aussi, le contenu de la représentation est beaucoup plus riche que la seule proposition « ma maison brûle ». Elle contient l'ensemble des prémisses sous-entendues, ainsi que la conclusion du syllogisme de la passion. Ces propositions sont toutes liées entre elles et constituent une représentation complexe. Nous ne voulons pas dire que nous faisons le

raisonnement au complet, mais qu'il structure notre esprit et nous prépare à passer immédiatement à la conclusion lorsque la situation correspond à nos schémas mentaux.

L'objection qui nous vient à l'esprit contre l'interprétation de Graver est celle-ci : les croyances de Médée peuvent la prédisposer à aimer les hommes, à avoir un penchant pour eux, mais elle ne tombera pas amoureuse à chaque fois qu'elle se trouvera en présence d'un homme. Il faut donc qu'il y ait un processus d'évaluation qui s'enclenche dès qu'elle en voit un. On pourrait rétorquer que Jason correspond à son type, c'est-à-dire à un ensemble de caractéristiques que doit posséder un homme pour qu'elle l'aime : beau, cultivé, riche, noble. Mais il se peut que Médée n'ait pas de type d'homme et qu'elle apprenne petit à petit à apprécier Jason. Donc, percevoir c'est aussi le processus d'évaluer. Mais même si Médée avait un type d'homme qu'elle a su immédiatement reconnaître en la personne de Jason, il reste qu'elle a devant elle maintenant un spécimen à évaluer et elle juge : Jason est *très* beau, *très* noble et *très* puissant, donc Jason est un *très* grand bien, un spécimen exemplaire pour lequel il vaut la peine de se mettre dans tous ses états.

On constate finalement que les deux jugements, évaluatifs et non-évaluatifs, se complètent; l'un identifie dans le monde la sorte d'objet qu'on recherche ou évite, l'autre sonde la qualité du spécimen. L'émotion peut commencer par un jugement non-évaluatif et continuer avec un jugement évaluatif. Le rôle de l'évaluation serait d'ajuster l'intensité de l'émotion, un petit bien nous émeut un peu et un grand nous bouleverse. Et cette évaluation peut faire toute la différence entre une impulsion froide, une Médée simplement attentive à la vue d'un bien, et l'impulsion chaude, une Médée qui tombe follement amoureuse en présence d'un *très grand* bien. Le jugement non-évaluatif identifie le genre : ceci est un homme, donc c'est un bien. Tandis que le jugement évaluatif se laisse immerger par les impressions particulières qui vont établir l'intensité de l'émotion et de la passion. Donc, à

notre avis on ne peut pas éliminer le jugement de valeur, ce processus d'évaluation qui place constamment toute chose sur la balance pour déterminer le degré d'attirance et d'attachement qu'on porte envers les objets. Par commodité, nous allons prendre ces deux jugements comme un tout, et le nommer « jugement évaluatif ».

L'interprétation de Graver est très intéressante et, de plus, elle respecte ce que disent les textes anciens, quoiqu'elle rejette le témoignage de Diogène Laërce (C22). Tandis que la nôtre est spéculative. On sait que Cicéron donne parfois une caractéristique d'intensité à l'opinion : « *le chagrin est l'opinion qu'un **grand mal est présent***⁶². » Mais comme le constate Cooper (2005) ce n'est pas ce qui prédomine dans le stoïcisme, cette formulation est plutôt rare. De plus, dans tous les passages où on parle de la magnitude de l'objet, on situe toujours la cause dans la maladie de l'âme, c'est-à-dire dans les croyances dispositionnelles qui se sont enfoncées dans l'âme et la dominant totalement :

C26. « La maladie est une opinion appétitive qui s'est dilatée en un état stable et qui s'est consolidée, en vertu de laquelle on croit que ce qui ne devrait pas être recherché est *extrêmement* digne de l'être⁶³. »

C27. « La maladie est une opinion à propos de ce qui semble *extrêmement* désirable⁶⁴. »

C28. « Ils définissent la faiblesse chronique de l'âme comme une opinion violente, inhérente et profondément enracinée dans l'âme, pour qui une chose que l'on ne devrait pas désirer est *vivement* désirable⁶⁵. »

C29. « La maladie de l'âme consiste dans une perversion opiniâtre du jugement, qui porte à croire *vraiment* désirable ce qui ne l'est que dans une moindre mesure⁶⁶. »

Comme on peut le constater, on associe manifestement intensité, maladie et croyance.

L'âme est malade et faible lorsque les croyances ont atteint un niveau de violence qui la

⁶² *Tusc.* III, 25, p303.

⁶³ Stobée, *Églogues*, in Maréchaux, 421.

⁶⁴ DL in Maréchaux, 422.

⁶⁵ Cicéron, *Tusc IV*, 26 in Maréchaux, 427.

⁶⁶ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 75, 11, in Maréchaux 428.

pousse à désirer extrêmement. De plus, ces descriptions laissent l'impression qu'à ce stade de la maladie, la passion se suffit à elle-même, et qu'elle n'a pas plus besoin du monde extérieur pour surgir. Elle rongé éternellement l'âme, comme si la disposition laissait la place à une occurrence permanente de la passion.

L'assentiment faible

C30. « Quelques-unes des mauvaises actions des hommes sont rapportées par Chrysippe à des jugements fautifs, d'autres au **manque de tension** et à la **faiblesse**, tout comme leurs bonnes actions sont guidées par des jugements droits en même temps qu'accompagnées par une bonne tension de l'âme [...]. Il dit qu'il a des moments où nous nous détournons des décisions correctes parce que la tension de l'âme se relâche et ne persiste pas jusqu'à la fin, ou n'exécute pas complètement les ordres de la raison⁶⁷. »

La notion de faiblesse est liée à celles d'assentiment, de tension et comme vous venons de le voir à celle de maladie.

Pour que la volonté s'accomplisse face au désir, il faut une force déterminante propre au fond de l'âme. La volonté avant d'être attention dirigée vers un but est tension. Le *tonos* est le muscle de l'âme. Cette force profonde de l'âme est primordiale pour la bonne marche de tout ce qu'elle entreprend. Et ce fond rigide agissant comme contrefort de la volonté peut s'interpréter comme la santé exemplaire de l'âme.

Mais de quoi dépendent exactement cette tension et cette santé? Les problèmes de la tension auraient deux sources : une baisse inexplicable d'énergie ou une faute d'harmonie intellectuelle⁶⁸. Le problème d'énergie peut toujours se résoudre par certains exercices

⁶⁷ Galien, *DHP*, IV, 6, 2-3, in LS 65T. Long et Sedley, à la note 2 au sujet de ce fragment, nous indiquent que Galien tente de montrer que Chrysippe admet que le *tonos* vient d'une faculté irrationnelle distincte de la raison. Voir aussi Bréhier (1951), p253.

⁶⁸ Bréhier (1951), n4, p254 : « La pensée de Chrysippe peut n'être pas très cohérente sur ce point : dans le *Péri Pathon*, la faiblesse et la maladie sont caractérisées l'une comme abaissement de l'énergie de l'âme ou chute, l'autre comme une absence d'harmonie dans les parties de l'âme, c'est-à-dire dans les pensées ou les

d'endurance, l'*askêsis*, que nous voyons au chapitre deux. Quant à l'harmonie intellectuelle, la philosophie et la science sont les activités incontournables. Pour combattre l'atonie, la philosophie aura de multiples cibles : les croyances fausses, la déficience du raisonnement, ainsi que l'accumulation parataxique de croyances, sans organisation rationnelle.

Ainsi, la philosophie stoïcienne propose à la fois un long travail de l'intelligence pour éliminer l'incohérence, la confusion, l'obscurité des idées, et des épreuves d'endurance. Une bonne tension est nécessaire pour qu'une force tangible puisse s'imposer et permettre à la raison de développer sa nature propre, c'est-à-dire la « volonté », afin de faire contrepoids au *pathos*. Car, dépourvue de la tension nécessaire, l'âme faible se trouve dans l'incapacité de ne pas céder à ce qui se présente à elle. La représentation exerce un pouvoir irrésistible. Une âme peut connaître le bien et le vouloir « aimer ses enfants, protéger ses parents », mais elle désire avec autant de force un autre « bien » qu'elle ne veut pas. Médée en voulant se venger de Jason sait que ce qu'elle s'apprête à commettre est mal. Elle tourne sciemment le dos à la raison. Elle connaît la meilleure chose à faire, mais elle se lance dans la pire. Sa passion de vengeance est si forte que l'amour de ses enfants est complètement balayé. Elle est un exemple typique de faiblesse. Comme une girouette elle passe facilement d'une direction à l'autre, de l'amour naturel et rationnel pour ses enfants au plaisir passionnel de la vengeance où elle les égorge.

Même chose pour Ménélas : il a l'intention de tuer Hélène pour la punir de ce qu'elle a fait. Mais en la voyant, sa beauté l'ébranle et il faiblit. Il manque de force, de volonté ou de

vertu pour rester fidèle à son plan initial. C'est pourquoi Chrysippe fait appel dans C30 à la notion de *tonos*.

Dans *De la Tranquilité de l'Âme* Sénèque fait une étude intéressante d'une forme de faiblesse qu'il nomme *stultitia*⁶⁹. C'est un état de déraison où rien ne s'affirme, où l'on poursuit tout ce qui bouge, *ouvert à tous les vents* comme dit Foucault⁷⁰. Une âme sans consistance, légère, instable, versatile, vacillant à la moindre secousse. Le *stultus* va s'agiter, s'affoler à la moindre provocation. Aucune de ses pensées ne l'engage, car elles ne soutiennent aucun édifice qui pourrait s'effondrer. Il pense légèrement, rapidement, à l'emporte-pièce.

C31. « Comment, Lucilius, désigner ce mobile qui, si nous tendons en un sens, nous entraîne dans un autre et nous pousse du côté que nous désirons fuir? Quel est cet antagoniste de notre âme, qui nous défend de jamais rien vouloir une bonne fois? Nous flottons entre des résolutions diverses; nous ne voulons pas d'une volonté libre, absolue, arrêtée pour toujours. "C'est, réponds-tu, la déraison (*stultitia*), pour qui il n'y rien de constant, que rien ne satisfait longtemps."⁷¹ »

La volonté ne s'oppose pas au désir qui fait irruption et l'emporte sur elle. Elle est faible parce qu'elle change constamment de direction et ne cesse de se transformer. Il lui manque la fermeté et la cohésion que pourrait lui apporter le *tonos*. La volonté n'est que velléité et caprice. Par exemple, dans son esprit confus, le *stultus* est souvent incapable de faire la différence entre la générosité et la manipulation. Quand il est généreux c'est aussi pour profiter de celui qui lui sera redevable, quand il est brave c'est également pour gagner les avantages d'une bonne réputation.

⁶⁹ In Stoicien, p657.

⁷⁰ Voir Foucault (2001) p127.

⁷¹ *Lettres à Lucilius*, lettre 52, 1-3, trad. Noblot (1945).

L'erreur

Le non-sage croit *faussement* que la richesse est un bien dont il ne peut se passer, il en a autant besoin que de l'air qu'il respire. Aussi, lorsque l'occasion se présente où il peut faire fortune il est grandement troublé. Cette section analyse cette partie de la passion qui consiste en une erreur de jugement.

La doctrine des maux et des biens nous explique pourquoi les stoïciens considèrent que la passion est une *erreur* de jugement. Ce que le non-sage prend pour un bien est un indifférent pour le sage. Il n'y a de bien que le bien moral et de mal que le mal moral, en d'autres mots, la vertu et le vice. Tout le reste est indifférent : la santé comme la maladie, la richesse comme la pauvreté. Comme on peut le constater, la primauté va à la vie morale, bien avant tous les autres aspects de l'existence.

Un mot sur la notion de vertu est essentiel, quoiqu'il soit sans doute risqué de résumer un concept aussi ambigu. Les stoïciens définissent la vertu principalement comme une disposition ou diathèse, et cela signifie en gros deux choses : premièrement, un état immuable qui n'admet pas de degrés⁷², qu'on décrit parfois comme une harmonie intérieure, intellectuelle, mais aussi comme une *homologia* avec la Raison Universelle où la volonté personnelle s'accorde totalement avec celle de Zeus, ce qui implique une absence de passion. Et cette disposition parfaite se révèle dans les actions exemplaires comme dans la bravoure, la justice et la maîtrise. Mais si la vertu est le sujet principal de l'action exemplaire et héroïque, elle règne aussi dans l'action ordinaire. Car il faut bien reconnaître que la vie quotidienne ne se compose pas de hauts faits, mais de milliers de gestes sans

⁷² En ce sens, c'est un état contraire à la *ptoia*; supra.

éclat. Et la vertu aura pour rôle d'assurer la perfection du discernement et de l'intention. L'action ordinaire devient parfaite grâce à la forme que lui donne la vertu.

Maintenant le vice et la passion. Calcidius⁷³ nous explique comment s'installe l'erreur en nous; il relève trois principales causes : la première viendrait de ce qu'on pourrait nommer l'induction fautive, la seconde de la rumeur populaire et la troisième des épreuves de la vie. L'induction fautive résulte du fait que l'homme accumule les faux jugements sur les sensations de douleur et de plaisir, car très tôt dans la vie il fait l'expérience fluctuante des sensations de plaisir et de douleur, il en vient vite à préférer l'un et à repousser l'autre; à partir de cet instant, le plaisir devient un *bien* ainsi que tout ce qui le procure, la douleur se change en *mal* ainsi que tout ce qui la produit. Il préfère le chaud au froid, la douceur à la rugosité, la bonne nourriture à la mauvaise, la santé à la maladie et ainsi de suite jusqu'aux plaisirs et aux douleurs plus sophistiqués, comme la renommée et la honte. « À mon avis, telle est l'erreur qui, née du réel, a fini par s'emparer des esprits humains⁷⁴. » Ensuite, vient comme seconde cause importante l'influence sociale qui va inculquer des croyances fausses : entre autres, les leçons erronées des nourrices et des mères qui nous apprennent à aimer les richesses, le pouvoir et la gloire; ou les idées poétiques, mais complètement fausses, des œuvres artistiques qui ont le don d'emprisonner l'esprit dans des fables. Finalement, il y aurait les accidents de la vie : l'abondance, l'indigence, l'esclavage, la maladie, le manque de biens de première nécessité. Quand tout va bien, on est entraîné à la mollesse et la luxure. Quand tout va mal, on glisse inévitablement dans la frustration et la colère ou on est obsédé par l'utile. En somme, l'homme ordinaire est inévitablement entraîné à juger comme un bien ou un mal ce qui devrait être jugé comme indifférent.

⁷³ In *Commentaire sur le Timée de Platon*, in Maréchaux 229.

⁷⁴ In *Commentaire sur le Timée de Platon*, in Maréchaux 229.

Les indifférents

Si on veut sortir de l'erreur, cesser de prendre pour un bien ce qui ne l'est pas, il faut pouvoir ressentir de l'indifférence pour les indifférents. La prescription d'indifférence envers tout ce que le monde nous offre nous apparaît radicale. Comment être indifférents à la santé ou à la douleur, à la vie ou à la mort? Et si on réussit, cela ne risque-t-il pas de nous mettre dans un état d'aboulie destructrice? Car comment peut-on agir si on ressent de l'indifférence pour tout ce qui nous entoure?

Les indifférents préférables

Mais Zénon va nuancer la notion d'indifférent, il précisera que parmi ces derniers on trouvera les indifférents *préférables* (la santé), les indifférents *non-préférables* (la maladie) et les indifférents indifférents (avoir des cheveux sur la tête en nombre pair ou impair), car les choses du monde ne sont pas égales. Bien que le sage soit indifférent à la santé, il va la préférer, comme tout le monde, à la maladie. Il semble qu'on joue sur les mots. Pour bien comprendre les enjeux, il nous sera utile de comparer trois doctrines sur l'attitude qu'il faut avoir envers le monde⁷⁵ :

1) Le scepticisme de Pyrrhon qui considère que *tout est égal*. Aucune chose ne vaut plus qu'une autre. Aussi il s'abstient d'agir comme de juger, il accepte de suivre la coutume si nécessaire.

2) L'indifférentisme d'Ariston : Ariston, défendant un stoïcisme jugé extrémiste et dissident, et qu'on rapproche parfois de Pyrrhon, soutient ce qu'on appelle l'*indifférentisme* : *tout est indifférent sauf la vertu et le vice*. Les biens empiriques (santé, richesses...) n'ont qu'une valeur relative, subordonnée, extrinsèque, dépendante des

⁷⁵ Cette comparaison entre les trois doctrines nous vient de Moreau (1979).

circonstances. Le bonheur ne peut venir que de la vertu. Seule la raison détermine l'action, indépendamment des tendances naturelles et des règles sociales. Il rejette la théorie des préférables de Zénon. Car donner une valeur aux biens empiriques risque de les mettre en concurrence avec la vertu. Il représente une morale formaliste, ce qui signifie qu'elle n'a aucun contenu, car le sage s'en remet uniquement à la raison. Il commettra l'inceste par exemple si la raison l'exige.

3) Le stoïcisme de Zénon : comparé à Ariston, Zénon fait figure de modéré. La raison parfaite et la vertu sont les valeurs absolues, mais il reconnaît également les objets qui ont une valeur naturelle ou sociale, les *préférables*. On préfère naturellement la santé à la maladie, le succès à l'échec. Certains « biens » occupent donc un rang dans l'échelle des valeurs. Ils ont une valeur intrinsèque. Car si on se rappelle un des principes de Zénon, *il faut suivre la nature*, chercher de la nourriture, un *préférable*, est une action tout à fait *convenable*, puisque nous suivons la nature en cherchant à nourrir notre corps.

Les convenables et la morale moyenne

Toujours dans l'objectif de se sortir de l'erreur et de vivre dans la vertu, le *phaulos* peut se faire l'ami de la sagesse et placer toujours son action dans l'orbite de la morale du sage qui lui sert de modèle. Comment agirait le sage dans telle circonstance? Se demande-t-il. Comme il n'est pas sage, il doit pouvoir décider de l'action à prendre.

La physique stoïcienne considère que la nature est rationnelle. Aussi, à défaut d'être sage, il faut suivre la nature. Car celle-ci est bonne conseillère et nous recommande à la sagesse⁷⁶. Il faut suivre également les règles sociales, remplir nos obligations, car la société tout comme la nature reflètent la raison. « *La vie selon la nature ne se justifie donc que*

⁷⁶ Cicéron, *De Finibus*, III, 23, in *Stoïciens*, p269.

*subsidiairement, comme un idéal approximatif qu'il nous faut suivre, faute de pouvoir déterminer infailliblement le contenu de l'autre*⁷⁷ (c'est-à-dire la raison parfaite) ». Donc, à côté de la morale du sage, il y a une morale moyenne pour les hommes ordinaires qui prescrit un ensemble de règles de vie, qu'on nomme les actions convenables⁷⁸ ou raisonnables en se fondant sur la probabilité et la prudence au lieu de la certitude et de la science. Il faut suivre la raison, sinon la nature, les devoirs et les actions convenables peuvent servir d'intermédiaire.

C32. « Tant que les choses à venir me restent cachées, je m'attache toujours aux choses qui ont plutôt tendance à procurer ce qui est conforme à la nature. Car c'est Dieu lui-même qui m'a fait tel que je sélectionne ces choses⁷⁹. »

Il reste que pour Zénon les objets naturels et sociaux dont il est rationnel de poursuivre ou d'éviter doivent être jugés d'abord et avant tout comme des indifférents. Faire dépendre notre bonheur des indifférents parce qu'on les considère comme des biens ou de maux importants est irrationnel. Car notre bonheur ne peut se fonder que sur la vertu, le seul vrai Bien.

Il y a donc une ligne très mince, mais qui sépare nettement, entre la satisfaction des besoins naturels et sociaux poursuivie dans la tranquillité de la sagesse et la recherche malade de ces mêmes objets.

Dans la vie quotidienne, le sage devra tenir compte des valeurs naturelles et sociales, mais il recherche ces objets et les obtient toujours dans l'indifférence. Et si le sage ressent des émotions, ce sera uniquement dans l'action morale. Ces **eupathies** que le sage ressent

⁷⁷ Moreau (1979), p35.

⁷⁸ *Kathêkon* et son correspondant latin, *officium*, ont été traduits en français par « convenable », « devoir », « fonction propre » et en anglais par « befitting ».

⁷⁹ Chrysippe cité par Épictète dans LS, 58J.

envers le vrai bien et le vrai mal correspondent aux passions que le non-sage ressent envers les faux biens et faux maux. Ces émotions raisonnables seront la volonté (*boulêsis*), la circonspection (*eulabeia*) et la joie (*chara*). Il n'y a aucune eupathie qui correspondrait au chagrin : « *Le mal présent n'affecte pas le sage*⁸⁰ ».

En fait, un sage et un non-sage pourraient agir de la même façon sans aucune différence extérieure pour les distinguer. Mais si les deux hommes vivent de la même manière, pour le sage, seule son attitude importe pour lui. On pourrait résumer en disant qu'il est au service de deux raisons : la raison utile qui lui recommande de choisir les objets qui sont en ACCORD AVEC LA NATURE ou AN⁸¹ et de rejeter ceux qui sont CONTRE LA NATURE ou CN; et la raison parfaite, qui exige de lui une absence de passions, une intention droite et l'exercice de la vertu.

Et selon plusieurs fragments, le rôle de la vertu consiste justement à bien distinguer les préférables :

C33. « Faire tout ce qui est en son pouvoir continûment et immuablement pour obtenir les choses les plus importantes en accord avec la nature⁸². »

C34. « Ensuite, on explique la différence entre les choses : si nous disions qu'il n'y en a pas, toute la vie s'en trouverait brouillée, comme elle l'est chez Ariston, et l'on ne trouverait à la sagesse aucune fonction ni aucune tâche, puisqu'on ne trouverait aucune différence entre les choses qui se rapportent à la conduite de la vie, et il n'importerait pas de faire la moindre sélection entre elles⁸³. »

Toute situation dans laquelle on peut se trouver est une occasion d'agir ou de réagir dans la vertu. Vivre c'est agir, mais en tant qu'être de raison notre nature nous pousse à agir

⁸⁰ Cicéron, *Tusc IV*, 13, p333.

⁸¹ Long et Sedley parlent de « choses premières », ex. la santé et la maladie, en accord avec la nature ou contre elle (PAN et PCN); et de « choses secondes » ex. la fortune, la pauvreté, la naissance noble, en accord avec la nature ou contre elle (SAN et SCN). In LS p423.

⁸² Antipater cité par Stobée in LS 58K.

⁸³ Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, III, 50, in LS 58I.

*prudemment, courageusement, généreusement et sans passion*⁸⁴. La sagesse et la vertu résident dans l'adverbe qui modifie la matière de l'action⁸⁵. L'action convenable devient droite quand elle est modifiée par la vertu. Même une promenade peut avec le sage atteindre un point de perfection qui échappe au non-sage.

Les exégètes anglo-saxons, surtout Inwood (1985), Brennan (2006) et Graver (2007), ont eu l'originalité de dégager de la littérature stoïcienne le concept de « sélection », *eklogê*. En plus des passions et des eupathies, la *sélection* constitue cette troisième catégorie d'action et d'impulsion que nous venons de voir et qui consiste à préférer dans l'indifférence les objets AN et à rejeter les CN. La *sélection* consiste à croire qu'il faut diriger notre action sans considérer les objets dans notre visée comme des maux ou des biens. Nous devons suivre la nature et le raisonnable qui nous recommande ces actions. Et celui qui veut progresser moralement s'efforcera de transformer ses passions en *sélection*. Tout en continuant de viser les mêmes cibles (santé et fortune), il s'efforce de ne plus s'agiter, de ne plus faire l'erreur de les considérer comme des biens qui peuvent affecter son bonheur. Ainsi, les stoïciens affirment que la passion n'est pas la seule façon d'agir dans le monde, que la raison rationnelle peut nous motiver et nous faire agir efficacement.

Nous avons mis dans le tableau 6 l'ensemble des concepts que nous avons vus dans cette section. On peut le lire de la façon suivante : -1^{ère} ligne : nous avons essentiellement deux attitudes fondamentales envers les choses, celle passionnelle du *phaulos* et celle rationnelle du *sophos*. -2^e ligne, il y a trois impulsions propres à chacune des trois affectivités: l'impulsion excessive pour la passion, l'impulsion rationnelle pour la sélection et les

⁸⁴ Il s'agit des quatre vertus cardinales, prudence (ou intelligence pratique), courage (ou force de caractère), justice et tempérance (ou maîtrise de soi).

⁸⁵ Cf. Stobée in LS 59M.

eupathies. Dans la catégorie de la *sélection*, il n’y a que deux impulsions, la *sélection* et la « désélection » : la *sélection* envisage l’acquisition et la *désélection* le rejet des objets qu’on croit imminents. Pour les objets présents, c’est toujours l’indifférence à leur égard. Finalement, à la 9^e et 10^e ligne nous avons trois principales sortes d’action : l’action fautive (la passion), l’action convenable (la *sélection*) et l’action parfaite qui combine la vertu à l’action convenable. Le non-sage aurait avantage à passer progressivement de la passion à la *sélection*, l’attitude de relative indifférence⁸⁶. Quant à l’attitude du sage, s’il obtient des richesses, la joie qu’il peut ressentir vient du fait qu’il les a acquises de manière vertueuse.

Non-Sage				Sage	
Impulsion excessive		Impulsion rationnelle		Impulsion rationnelle	
PASSION		SÉLECTION		EUPATHIE	
Désir	Crainte	Sélection	<i>Désélection</i>	Volonté	Précaution
Plaisir	Douleur	Indifférence	Indifférence	Joie	X
		Préfères AN	Rejetés CN		
		Indifférents			
Action visant ou évitant des objets naturels et sociaux				Action visant la vertu et évitant le vice	
Action fautive (le vice)		Action convenable <i>Kathêkon</i>			
Action parfaite (ou droite) <i>Kathortômata</i>					

Tableau 6: Les trois impulsions : passion, sélection et eupathie

Zénon nous offre un développement moral complet, qui tient compte de la nature, de la société, de l’homme moyen et de la raison parfaite. Il nous propose le cheminement suivant : conserver la vie, accomplir ses « devoirs » et être sage. D’abord, il faut suivre la nature, ce qui signifie en premier lieu se maintenir en vie, ce principe exprime une loi

⁸⁶ Voir l’étude de Cooper sur les émotions intermédiaires. L’auteur reproche aux stoïciens de ne pas avoir donné une place aux émotions légitimes et rationnelles des progressants.

fondamentale de la vie qui est à la fois un attachement et un accord avec soi-même.

Puis suivre la nature signifie pour l'homme suivre la raison, laquelle se dédouble en raison utile et en raison parfaite. Chacune a son objet. S'il faut acquérir ou conserver les objets naturels et sociaux, il est primordial de rechercher la vertu.

La question que nous posons plus haut persiste dans notre esprit : comment peut-on agir si on ressent de l'indifférence pour tout ce qui nous entoure? Pour la plupart d'entre nous, il apparaît insensé que l'indifférence puisse susciter une quelconque action. Comment peut-on poursuivre quelque chose qu'on juge sans valeur, sauf dans l'intérêt général de la Raison? Si la richesse n'éveille aucun intérêt dans mon esprit, si l'acquérir ne m'apporte pas de grande joie et la perdre ne me fait rien, pourquoi je ferais des efforts pour en acquérir?

Dans un premier temps, nous pourrions répondre en disant que le rôle de la vertu consiste justement à s'exercer dans la perfection des actions ordinaires et dans le bon choix des préférables et des actions convenables. La vertu apparaît dans la réflexion sur les actions AN, leur ordre, leur harmonie et leur constance. Le sage répond à la nature en poursuivant le chemin qu'elle lui a tracé et le but qu'elle lui a fixé. Mais c'est la vertu qui le dirige en suivant ses tendances naturelles. Cicéron parle ainsi de l'« honnête » :

« supposons qu'on ait l'intention d'atteindre un but avec un javelot ou une flèche; c'est en ce sens que nous parlons d'un terme suprême dans les biens; dans cette comparaison, le tireur doit tout faire pour atteindre le but; et pourtant, tout faire pour l'atteindre, c'est là en quelque sorte la fin suprême. » Autrement dit, il y a toujours dans le moindre geste réalisé pour atteindre un indifférent, une fin supérieure qui demande à être recherchée par l'homme : la nature nous recommande à la sagesse. En choisissant la richesse plutôt que la pauvreté, le sage fait ce choix en mettant toute son attention sur la vertu qu'il exerce.

Une autre façon de répondre à notre question nous vient de Tad Brennan (2006) qui a judicieusement utilisé la métaphore du jeu d'Épictète. Voici le passage où ce dernier la mentionne :

C35. « Vois ce que font les bons joueurs de balle : l'important pour eux, ce n'est pas la balle, comme si elle était un bien ou un mal, c'est de la lancer et de la recevoir : [...] Nous aussi, mettons toute notre attention au jeu de la balle, et voyons avec indifférence la balle elle-même. Nous aussi, pratiquons l'art à l'occasion des choses extérieures, sans nous attacher à elles, mais, quelles qu'elles soient, en montrant encore notre savoir-faire à leur occasion. [...] Pour toi, prends cela comme une occasion, et agis⁸⁷. »

La métaphore du jeu nous montre l'attitude du joueur qui sait très bien que les choses n'ont de valeur qu'à l'intérieur d'un jeu. Avec un jeu de cartes, la dame de pique n'a aucune valeur en soi, mais les règles spécifiques d'un jeu en feront la carte gagnante. Ainsi, chaque jeu détermine la valeur relative de chaque carte et le joueur se conforme à chacune de ces règles, tout en sachant qu'en dehors du jeu ces valeurs n'existent pas. Le joueur s'applique sérieusement, il fait comme si, il réduit temporairement son comportement à ses règles et en tire le maximum de plaisir et exerce à fond toutes ses qualités pour atteindre l'objectif tracé par le jeu. S'il prend trop au sérieux le jeu, s'il fait perdre au jeu son sens de jeu, alors il est un peu comme le schizophrène qui croit que des personnages de fiction existent réellement, ou qui mange une photographie de kouglof au lieu du kouglof lui-même.

Épictète se sert d'autres métaphores comme celle de l'acteur qui tente d'expliquer la même attitude, à la fois d'indifférence qu'on doit avoir envers le personnage que nous sommes obligés de jouer et de loyauté dans notre engagement envers lui :

C36. « Souviens-toi que tu es acteur d'un drame [...] Car ton affaire, c'est de jouer

⁸⁷ Épictète, *Entretiens*, II, V, 15 et 21, in *Stoïciens*, p891.

correctement le personnage qui t'a été confié; quant à le choisir, c'est celle d'un autre⁸⁸. »

La métaphore de l'acteur nous enseigne que nous ne sommes pas ce qu'on croit être. Malgré cela nous devons jouer notre rôle à la perfection comme tout bon acteur même si rien de cela n'est réel. Il y a une exception cependant pour les rôles moraux : « *chacun de nous considère ce qui est conforme à notre rôle*⁸⁹. » On se fait lâche ou brave. Dans ces rôles on se détermine moralement par les croyances et les valeurs qu'on choisit. Notre valeur dépend donc de celle qu'on se donne. Le lâche se construit lui-même en tant que lâche. Si, pour sauver notre vie – ou plus simplement pour obtenir un emploi – nous acceptons de trahir des principes, des amis, d'accomplir des bassesses qui nous répugnent, alors nous nous vendons à très bas prix. Autrement dit, il y a d'un côté les rôles de la vie qui ne dépendent pas de nous et qu'on a choisi pour nous; et de l'autre, nous avons les rôles moraux où nous sommes les auteurs et les acteurs de la pièce, donc qui dépendent entièrement de nous.

L'excès

C37. « Ainsi parle-t-on du débordement de l'impulsion, parce qu'il dépasse la proportion des impulsions, proportion des impulsions avec elles-mêmes et avec la nature. Ce que l'on dit pourrait être rendu plus sensible par l'exemple qui suit : quand quelqu'un marche en accord avec son impulsion, il n'y a pas débordement du mouvement des jambes, mais adaptation de ce mouvement avec l'impulsion, de sorte que, si on le désire, on peut s'arrêter et changer d'allure. Mais pour les gens qui courent en accord avec leur impulsion, cette proportion n'existe pas. Le mouvement de leurs jambes excède leur impulsion si bien qu'ils sont emportés et ne peuvent changer de rythme sur commande, dès qu'ils ont commencé aussi brutalement. Quelque chose de très voisin arrive, je pense, dans le cas des impulsions de l'âme, du fait qu'elles excèdent la proportion logique. Résultat : lorsqu'on est en proie à l'impulsion, on n'obéit pas docilement à la raison : le débordement dans la course est appelé "contraire à l'impulsion", mais l'excès dans l'impulsion est appelé "contraire à la raison". Car il y a proportion de l'élan

⁸⁸ Épictète, *Manuel*, XVII, in *Stoïciens*, p1116.

⁸⁹ Épictète, *Entretiens*, I, II, 5, in *Stoïciens*, p811.

naturel selon la raison, d'une part en ce qui concerne la distance, d'autre part en ce qui concerne la valeur⁹⁰. »

La comparaison que Chrysippe fait avec le coureur dans C37 montre clairement l'aspect excessif de la passion : l'espace de manœuvre du marcheur est plus large que celle du coureur. Et la raison, quand elle est dans cet état qu'on peut comparer au marcheur, possède de la même façon une plus large manœuvre et ne contrecarre jamais les autres fonctions de l'âme. Ainsi, le caractère excessif sépare deux types de mouvements de l'âme, l'un est passionnel, l'autre rationnel.

Mais il semble que l'excès est présent partout, dans la représentation, l'opinion, la réaction affective et pas seulement dans l'impulsion.

On pourrait voir l'excès dans la réaction affective, ainsi que le rapporte Plutarque dans le passage suivant :

C38. « Ils (les stoïciens) prétendent que les intensifications et les déchaînements des passions ne concernent pas le jugement, dans lequel réside la possibilité de la faute, mais que ce sont les blessures, les resserrements, les dilatations qui, par leur caractère irrationnel admettent des différences de degrés⁹¹. »

Lorsqu'Agamemnon constate la déroute de son armée, il est si ému qu'il n'arrive plus à penser correctement, il perd la tête. Paradoxalement, loin de rejeter la raison, il décide de consulter Nestor pour suppléer son incapacité à analyser les faits.

Plutarque continue en objectant que le jugement n'est pas exempt de degrés. On peut juger la pauvreté comme un mal tolérable, insupportable ou comme le plus grand des maux suffisant pour se suicider. Cicéron, quant à lui, voit les passions principalement dans le jugement, alors que les manifestations affectives — morsures de l'âme et serrement de

⁹⁰ Galien citant Chrysippe dans *DHP*, in Maréchaux, frag. 462.

⁹¹ *De la Vertu Éthique*, 449F-450A.

cœur — ne sont que des sous-produits qui viennent de la « nature », qu'il ne faut pas confondre avec le chagrin⁹², ce qui signifie que l'excès se trouve pour lui uniquement dans l'opinion.

La magnitude de l'objet, son apparence grandiose, l'exagération de certains aspects de la réalité font de la représentation un autre candidat pour l'excès. Comme celle-ci est le résultat de nos croyances, de notre éducation, de notre culture et de nos habitudes, nous sommes en quelque sorte victimes d'un mode d'être que nous avons créé sans trop nous en rendre compte. C'est notre mode d'être qui nous fera percevoir plus grand que nature un objet. Il y a donc une force « extérieure » qui agit sur nous et qui émane de la puissance de la représentation.

Bref, on trouve une forme d'excès dans la représentation, le jugement, l'impulsion et la réaction affective. Mais le concept auquel on l'associe davantage est l'impulsion, l'*hormê pleonazousa*⁹³.

En quoi l'impulsion serait-elle excessive? En quoi l'impulsion de l'animal sera-t-elle toujours mesurée et celle de l'homme toujours menacée de démesure? N'est-elle pas aussi violente et brutale que celle de l'homme? L'impulsion ne peut être qu'une force positive, un mouvement qui nous pousse à agir, et qui assure la continuité de la vie⁹⁴. De plus, elle est toujours hétéronome, c'est-à-dire organisée soit par l'instinct soit par la raison. Si elle est excessive, elle ne peut l'être que par association. Conclusion, la démesure vient de ce qui distingue l'homme de l'animal, la raison. *La raison est l'artisan de l'impulsion*⁹⁵, la

⁹² *Tusc III*, 83, p327.

⁹³ *Supra C10*, C21.

⁹⁴ *Supra C5*.

⁹⁵ *DL, VII*, 86, p44.

raison est donc responsable de l'excès.

Étant donné que le logos est le seul élément responsable de la démesure, les stoïciens ont conçu toutes sortes de stratégie pour endiguer cette raison devenue déchaînée. L'une d'elles consiste à placer l'homme dans une situation de décalage par rapport à la Nature. Si l'homme est insensé, c'est qu'il désobéit, il désobéit à la Raison droite, à la volonté de Zeus. Pour réduire l'excès, il faut s'harmoniser avec la Nature.

Le coureur trébuche, alors que le marcheur qui voit un obstacle sur son chemin peut immédiatement changer son parcours. Pour atteindre cet *état de la marche*, l'homme doit donc trouver le moyen de rajuster son rythme. Mais il ne peut le trouver en lui. La raison parfaite et exemplaire n'est plus en l'homme, mais dans l'organisation cosmique que dirige la raison divine. L'idéal de l'homme moral est de pouvoir l'assimiler complètement pour la faire sienne. Inwood nous résume la doctrine :

C39. « Thus when in his comment on the example of the runner (used to illustrate what excessiveness in impulses is) Chrysippus says that those who are excessive in their impulses go beyond their proper reason (*para ton idion logon*) he is referring to the fact that in such a situation a man acts against Right Reason which is his own reason, from a normative point of view. The agent who acts against Right Reason is in a significant sense less than his true self when he does so. By turning his back on Reason, a man turns his back on himself⁹⁶. »

Ainsi, le fait que nous n'examinions pas une représentation soigneusement pour vérifier si elle correspond à la Droite Raison nous *maintient* dans l'excès. Graver (2007) continue la même interprétation en explorant le sens de « pleonazousa » qui serait, selon elle, mieux traduit par « excédant », ce qui dépasse les limites, mettant l'accent sur la transgression plutôt que sur l'intensité que peut exprimer le terme « excessif »⁹⁷. Mais cette interprétation

⁹⁶ Inwood (1985), p. 161.

⁹⁷ Graver (2007), p. 67.

utilise mal la métaphore du coureur que Chrysippe nous offre. Il ne nous dit pas que le coureur franchit une limite, mais bien que son état l'empêche de faire le plein usage de la raison. Il nous montre qu'il y a dans cette raison déchaînée une intensité incapacitante ou une force déformante qui nous rapproche du rêve, de l'ivresse et de la folie. Si « excessif » signifie seulement transgression on ne va pas plus loin que la catégorie de l'erreur. Et si une personne rationnelle accepte volontiers de corriger son erreur quand on l'informe, le passionné refuse la vérité et préfère suivre le sens de sa passion plutôt que d'aller à contre-courant.

C40. « Car toute passion est excessivement puissante, puisque les gens en état de passion voient fréquemment qu'il n'est pas convenable de faire ceci ou cela, mais sont entraînés par l'intensité de la passion, comme un cheval désobéissant, et sont amenés à le faire⁹⁸. »

L'impulsion : trois problématiques

À partir de maintenant nous traitons de trois problématiques : 1) la P2J ou la problématique du deuxième jugement qui est notre problématique principale, 2) la PS ou la problématique de la séparabilité⁹⁹ (ou de l'inséparabilité) des deux jugements 1 et 2, puis 3) la PDPT ou la problématique de la diminution de la passion avec le temps. Ces trois problématiques sont reliées entre elles. La PS découle de la P2J puisque la séparabilité est une problématique qui réfère à la thèse des deux jugements; et la P2J est censée résoudre la problématique de la diminution de la passion avec le temps, la PDPT.

La problématique du 2^e jugement (P2J)

On pourrait croire que le jugement de valeur implique toujours une action ou une passion. Les termes « plaisant », « douloureux », « bon », « mauvais » sont des prédicats

⁹⁸ Stobée II, 88, 8-90, in LS 65A.

⁹⁹ L'idée de mettre l'accent sur le thème de la séparabilité nous vient de Brown (2006).

pratiques selon A. C. Lloyd¹⁰⁰. Juger une chose bonne, c'est simultanément agir ou se passionner pour l'obtenir si on ne l'a pas et se réjouir si on l'a. Donc, le jugement évaluatif serait suffisant pour définir la passion¹⁰¹.

Mais si la passion est une impulsion – et nous avons vu avec C3 que l'impulsion est un assentiment à une proposition – alors il faut rajouter un second jugement contenant un terme incitatif caractérisant l'aspect hormétique de l'impulsion. Et cette proposition se formulera au mieux de la façon suivante : « *Il convient – il est approprié – il paraît bon – que je fasse telle ou telle chose* ». C'est la proposition typique de l'action. Donc, à partir de l'analyse de l'action nous déduisons une semblable analyse pour la passion. C'est ce qu'on appelle la P2J ou la problématique du deuxième jugement que nous allons discuter en détail.

Selon la P2J nous aurions deux moments bien distincts l'un de l'autre, et selon la PS ils seraient séparables. D'abord, le jugement évaluatif, détectant le *désirable*, puis la passion, le *désir*. La perception du désirable crée une certaine altération de l'âme, l'agite, *ceci est désirable*. Ce moment est bien distinct et séparable du suivant où l'agent s'engage, « il est approprié que *je* me porte vers elle ». Tout comme l'action, la passion est comprise grammaticalement comme une première impulsion ou une proto-impulsion cherchant à réaliser un prédicat (se lever, se contracter). Et ce mouvement ne peut devenir une action ou une passion que si la proposition se complète par l'engagement de l'agent (*je* me lève, *je* me contracte).

¹⁰⁰ Cet auteur est mentionné dans Inwood (1985) p.59.

¹⁰¹ Cf. Gould (1970) et Brennan (2006) considèrent que la passion se définit par un seul jugement.

La problématique de la séparabilité (PS)

Donc, la théorie stoïcienne, et on pense en disant cela à Chrysippe, analyserait la passion en deux jugements, l'agent juge d'abord un état du monde, puis l'action à entreprendre. Le tableau 6 met clairement en évidence la distinction entre le jugement 1 et le jugement 2, les deux constituants de la passion. Nous maintenons le développement en deux parties du jugement évaluatif (a + b)¹⁰² qui pourra nous servir plus loin :

1	Le jugement évaluatif	a) Une bonne chose est imminente b) cette bonne chose imminente est <i>très</i> bonne
2	Le jugement de convenance	« Il convient, il est approprié, il paraît bon que je me porte vers cette très bonne chose »

Tableau 7: Les deux jugements de la passion

Si on endosse la thèse que la passion est formée de deux jugements, la PS vient à sa suite en posant la question sur la séparabilité entre les deux jugements : est-ce qu'un agent peut faire un jugement *1* sans que suive un jugement *2* correspondant? Est-il possible de juger une situation dangereuse (1) et de ne pas avoir le jugement correspondant à l'évaluation, c'est-à-dire de ne pas avoir le jugement qu'il convient de paniquer (2)?

À cette question, il y a deux réponses possible : la première affirme l'inséparabilité du jugement *1* et du jugement *2* : un jugement évaluatif entraîne toujours à sa suite une impulsion, c'est-à-dire un jugement de convenance, *1 apparaît toujours avec 2, le désir suit toujours le désirable*. Donc, la perception d'une valeur entraîne inévitablement la passion correspondante. La seconde réponse déclare au contraire leur séparabilité, *1 peut apparaître sans qu'il y ait 2*. L'agent peut détecter du désirable dans son environnement sans pour autant se mettre à désirer, sans céder à la passion.

¹⁰² *Supra*, section sur le jugement évaluatif.

Non seulement on prête à Chrysippe l'idée que la passion s'analyse en deux jugements, mais on lui attribue également la thèse de la séparabilité. En effet, la séparabilité de *1* et *2* aurait permis à Chrysippe de proposer sa propre thérapie en se concentrant sur le jugement de convenance, sur l'erreur pratique plutôt que sur l'erreur théorique. Chrysippe se limitait dans une première étape à convaincre son patient qu'il n'est pas approprié de s'affliger à ce point pour tel ou tel malheur. Cicéron adoptera cette manière de voir. Alors que Cléanthe insistait pour corriger le jugement évaluatif. Son traitement des passions exigeait du *phaulos* qu'il se comporte en sage : il devait croire que la pauvreté n'est pas un mal¹⁰³.

De la même manière, la P2J permet de mieux comprendre et de résoudre le problème des humeurs moroses des débutants, la fameuse *acédia* où on déprime de ne pas être parfait. Chagriné de ne pas être vertueux, on ne peut pas reprocher à Alcibiade de croire faussement que la vertu est un bien. En revanche, on peut lui reprocher son erreur pratique, celui de juger qu'il est approprié de déprimer parce qu'il n'est pas un sage.

Nous allons voir dans les deux cas qui suivent, l'*apathie*¹⁰⁴ et la fraîcheur, comment dans le premier la problématique de la séparabilité se pose et dans le deuxième comment on est entraîné à répondre par l'affirmative à la problématique du deuxième jugement.

L'apathie

Se peut-il qu'Hector, en voyant Achille, croit que sa situation est très dangereuse, et ne ressent aucun trouble? Nous aurions une sérieuse objection à la thèse de l'inséparabilité entre *1* et *2* affirmant que *1* ne peut se produire sans qu'il y ait passion. La croyance est le

¹⁰³ Cf. Bréhier (1951).

¹⁰⁴ Nous prenons le terme « apathie » dans son sens d'origine, c'est-à-dire une absence de passion.

moteur de la passion. Mais nous pouvons imaginer plusieurs situations où la croyance reste inerte et ne met en marche aucune passion. Comment expliquer que dans un cas la croyance cause la passion et dans un autre elle ne produit rien? C'est pourquoi Galien préfère le dualisme psychologique où une puissance extérieure indépendante du jugement et de la raison intervient en suivant ses propres règles. Galien dans le passage suivant cite Posidonius :

C41. « Je pense que vous avez remarqué la manière dont les gens sont sans peur ni peine quand ils ont été persuadés rationnellement que quelque chose de mauvais pour eux est présent ou imminent, mais ils ont ces passions quand ils ont une impression de ces choses elles-mêmes¹⁰⁵ »

Posidonius ajoute qu'il ne suffit pas de dire qu'il y a un danger imminent, mais il faut, si on veut susciter la peur, la *manière* de le dire. Et pour cela, on doit exciter l'élément irrationnel en nous par le moyen des images ou des descriptions vivantes. Donc, la croyance d'un danger ne suffit pas, il faut que le *pathétikon* ait été éveillé. Selon son dualisme, la raison a besoin d'être mobilisée de l'« extérieur » pour une force irrationnelle. Posidonius met justement l'accent sur cette apparente autonomie de la source passionnelle pour attaquer la thèse chrysippéenne. Mais dans la conception moniste, la raison elle-même est source de passion en entretenant des valeurs et des croyances qui la mettent en état constant d'agitation.

Que signifie alors l'*apathie* inattendue d'Hector?

Aussi, les partisans de l'inséparabilité considèrent que le cas d'Hector est mal analysé, car un jugement de valeur est nécessairement émotif, l'importance accordée à une chose est à la base un sentiment d'attachement qui ne peut manquer de se manifester à chaque fois

¹⁰⁵ Galien, *DHP*, in LS 65Q.

que cette chose intervient dans la vie de la personne. Si Hector n'est pas un sage, alors il place sa vie au-dessus de la vertu. Et s'il n'est pas non plus insensible, il perçoit donc le mal dans la présence d'Achille. On pourrait imaginer que le plaisir de combat l'emporte chez lui sur la peur de perdre la vie? Si c'est le cas, la croyance au danger ne joue plus aucun rôle, un peu comme s'il ne l'avait jamais eue. Peut-être faut-il fouiller davantage ses motivations inconscientes, un désir de mort caché; ce désir activerait de nouvelles croyances, que la mort n'est pas un mal et qu'Achille n'est pas un danger. Les partisans de l'inséparabilité affirmeront qu'Hector ne peut pas à la fois croire en la présence d'un grand danger et être apathique. Un changement soudain doit se produire dans les croyances, car s'il est apathique, il doit nécessairement exister un jugement évaluatif, caché ou non, correspondant à cet état et qui prédomine sur tous les autres jugements possibles que son esprit entretiendrait.

Les partisans de la séparabilité entre *1* et *2* ne nient pas la force du jugement évaluatif. Hector aurait évalué ses chances de gagner ce combat : la mort semble certaine devant un tel adversaire, il sera blessé à plusieurs reprises avant de recevoir le coup fatal, il aura mal physiquement et sa vie prendra fin. Il perçoit donc l'effrayant, la fragilité de sa vie, le péril qu'il court, bref il perçoit un grand mal. Mais il se maîtrise, il refuse de succomber à ses représentations. Il a pu être ébranlé un moment, mais il a repris le dessus, il ne donne pas son assentiment. Pourquoi? La société dont il est issu lui fait mettre l'honneur au-dessus de la vie, le courage est un devoir, il ne veut pas perdre la face, etc.. La séparabilité ouvre la porte à une certaine activité de la raison, il devient possible de changer le jugement *2*, d'opposer au désir le désir de ne pas désirer ou à la peur la crainte de la peur.

La fraîcheur du jugement

C42. « Il n'est pas en notre pouvoir, lorsque nous sommes tourmentés par des choses qui dans notre opinion sont des maux, de nous les cacher et de les oublier; elles nous déchirent, nous secouent, nous blessent, nous brûlent, nous empêchent de respirer. Et toi (Épicure), tu nous invites à les oublier! Mais cela est contraire à la nature; et c'est enlever un secours que nous a donné la nature, l'atténuation de la douleur quand elle dure : remède tardif à la vérité, mais efficace, apporté par le temps et la succession des jours¹⁰⁶. »

Les trois termes, *prospatos*, *recens* et *frais*, signifient en gros la même chose : récent, nouveau, jeune, inaltéré, force renouvelée et « qui vient d'être tué » pour le premier sens de *prospatos*. Et les stoïciens associent la fraîcheur au jugement évaluatif qu'on retrouve dans la définition de la passion. Et qu'est-ce qu'un jugement évaluatif frais?

C43. « “Fraîche” est utilisé à la place de “stimulus d'une contraction ou d'un gonflement irrationnels”¹⁰⁷. »

Cicéron nous renseigne aussi sur la façon dont on doit comprendre la « fraîcheur » :

C44. « Je pense que j'ai assez dit que le chagrin est l'opinion d'un mal présent, accompagnée de l'idée qu'on est obligé d'accueillir le chagrin. À cette définition, Zénon a raison d'ajouter : “un mal récent”; on ne veut pas dire seulement par ce mot récent, “ce qui est arrivé il y a peu de temps”; mais aussi longtemps que cette opinion sur le mal a assez de force pour rester vivante et forte, on l'appellera récente; par exemple, la fameuse Artémise, épouse de Mausole, roi de Carie, qui lui éleva à Halicarnasse un tombeau bien connu vécut sa vie entière dans le deuil; elle s'épuisa et dépérit; pour elle l'opinion fut toujours récente; c'est quand le temps la fait disparaître qu'on ne l'appelle plus récente¹⁰⁸. »

Donc, la *fraîcheur* concerne l'opinion et non pas l'événement comme on aurait tendance à le comprendre. Il s'agit de la capacité de l'opinion à se maintenir aussi vivante que lorsqu'elle s'est formée la première fois dans l'esprit. La fraîcheur caractérise l'impulsivité du jugement, qui est toujours porteur d'émotion et de passion, à la différence de celui qui est devenu inerte. Techniquement, la fraîcheur est le phénomène qui assure l'inséparabilité

¹⁰⁶ Cicéron, *Tusc III*, 35, p308.

¹⁰⁷ Stobée, 10, ou LS 65C.

¹⁰⁸ *Tusc III*, 74, p324.

des jugements *1* et *2* : tant que le jugement *1* est frais, le jugement *2* et l'impulsion suivent nécessairement.

Qui dit fraîcheur dit dépérissement, lassitude, usure, qu'on nomme en latin *defatigatio*.

Le grand ennemi de la fraîcheur, et de l'inséparabilité, est la durée. Le jugement passe graduellement de frais à fatigué, la passion diminue. Pourquoi? Chrysippe ne fait que décrire ce qui se passe :

C45. « Je pense que cette sorte d'opinion persiste — à savoir que ce qui est effectivement présent est mauvais —, mais qu'à mesure qu'elle vieillit, la contraction et, selon moi, l'impulsion dirigée vers la contraction diminuent. Peut-être aussi l'impulsion persiste-t-elle, mais elle n'aura pas les conséquences correspondantes » ¹⁰⁹

On interprète ce passage de Chrysippe en disant que le jugement de convenance s'est modifié : *au temps 1*, nous avons le couple [je crois en la présence d'un mal & il est approprié que je me contracte] et *au temps 2* [je crois en la présence d'un mal & il n'est pas approprié que je me contracte]. Le temps dissocie ce qui était fortement soudé : l'opinion de l'impulsion, et même l'impulsion de la réaction affective. L'inertie du jugement évaluatif fait que tout se disloque. Chrysippe affirme que la passion est un jugement évaluatif, mais il reconnaît que ce même jugement perd de sa vitalité puisque l'impulsion diminue et les contractions également. Les interprètes de C45 spéculent en disant que le jugement sur les biens et les maux ne serait pas celui qui cause la passion. Bréhier (1951) fera du jugement sur la convenance de la passion une cause suffisante : il déclenche la passion, la maintient et l'arrête. La raison de mon affliction est le fait d'avoir jugé que **je devais** m'affliger. Et si l'émotion disparaît avec le temps, c'est que j'ai cessé de penser que **je devais** m'affliger ou, mieux, que j'ai jugé que je devais cesser de m'affliger. Ainsi, le

¹⁰⁹ Cité par Galien in *DHP*, in Maréchaux 446.

jugement qui cause l'émotion la fait aussi disparaître lorsqu'on ne le tient plus.

Inwood (1985), qui va dans le même sens que Bréhier, en conclut que Chrysippe devait avoir une conception complexe de l'opinion, qu'à la croyance concernant un bien ou un mal il dut ajouter le jugement sur la convenance de se passionner. Si le premier jugement ne s'altère pas et que la passion s'étiolé, il semble que le deuxième jugement joue un rôle plus déterminant dans l'apparition et la disparition des passions. Nous ne modifions pas toujours avec le temps notre fausse doctrine des biens et des maux, ce qui, toutefois, nous amènerait à une guérison totale et définitive. Cependant, on finit par croire qu'il ne convient plus de se passionner pour le mal que nous jugeons pourtant encore présent. Comme les jugements de convenance sont beaucoup plus changeants que nos jugements de valeur, ils sont les seuls à pouvoir expliquer la diminution des passions avec le temps.

Ce que Chrysippe semble vouloir dire dans C45 est que le mal est toujours là, c'est un malheur objectif, mais il n'est plus subjectif, il ne m'affecte plus. Un peu comme la beauté du paysage que je suis devenu incapable de voir, mais qui n'en est pas moins présente. L'expérience de l'accoutumance fait qu'on n'est plus affecté. Il nous faut une dose plus forte ou plus fraîche.

Pour qu'il y ait passion, l'opinion doit être fraîche, peu importe si l'événement est récent ou lointain. En général, l'opinion est fraîche lorsque l'événement est récent. Mais c'est un hasard, car il peut y avoir décalage. Supposons que je reviens de voyage et que j'apprends que ma mère est morte depuis cinq mois; l'événement est vieux, mais pour moi la nouvelle est récente, je souffre cruellement. Deux ans plus tard, la nouvelle n'est plus fraîche, je souffre moins. Pourquoi? Est-ce parce qu'il n'y a plus de mal? Non, puisque je ne pourrais l'apprendre que maintenant et le mal me sauterait au visage aussi puissamment que si je l'avais appris le jour même de sa mort. Le mal est toujours présent, pour tous ceux qui vont

l'apprendre pour la première fois. Mais le sachant la *defatigatio* commence à se faire sentir. Donc, la fraîcheur ultime se trouve en un point précis, lorsqu'on apprend. Par la suite, le fait même de savoir crée une accoutumance. Le cas exceptionnel d'Artémise (C44) donne l'impression qu'elle ignore toujours et apprend de nouveau la mort de Mausole. Comme s'il pouvait ressusciter et mourir de nouveau tous les jours. Il semble qu'Artémise reste inaccessible à l'*assuetudo*. C'est une autre question.

L'explication de Cicéron sur l'atténuation de la passion avec le temps est tout à fait différente. Contrairement aux interprètes de Chrysippe qui mettent l'accent sur le jugement de convenance, Cicéron met tout le poids sur le jugement évaluatif. Ce n'est pas la morsure qui s'atténue, mais le jugement qui change avec le temps; autrement dit, c'est la raison qui est blessée, et que le temps soigne et guérit :

C46. « Mais puisqu'il est constant que le chagrin disparaît avec le temps, c'est la meilleure preuve que sa force dépend non pas de sa durée, mais d'une réflexion qui dure; car si les faits sont les mêmes et si l'homme est le même, comment se fait-il que la douleur ne se modifie en rien, s'il n'y a eu de changement ni dans la cause de cette douleur ni chez celui qui la ressent? Le remède à la douleur est donc dans cette réflexion prolongée qu'il n'y a en réalité pas de mal; il n'est pas dans la durée toute seule. »¹¹⁰

Cicéron considère que le temps nous révèle que le mal n'était donc pas un mal ou que s'il en était un il n'était pas assez grand pour nous empêcher d'être heureux. Que le temps permet à la réflexion d'évoluer et de mieux comprendre. Mais il insiste, il s'agit d'une pensée qui se soigne elle-même, elle se libère d'elle-même en continuant à réfléchir sur les événements. La *réflexion qui dure* est ce qui se passe réellement entre le jugement que c'était un mal et celui que ce n'en est plus un. L'œuvre continue de la pensée nous apprend ce que la philosophie nous enseigne, ce qu'on juge d'ordinaire comme des maux ou des

¹¹⁰ *Tusc* III, 74, p323.

biens, ne sont ni des maux ni des biens. Donc, c'est la raison qui guérit et non l'impulsion ou la morsure.

Le jugement erroné qui me faisait percevoir un mal est remplacé, grâce à la réflexion, par un jugement vrai. La santé de l'âme revient avec le jugement vrai, la passion s'est évanouie. Ainsi, « l'attitude » de l'agent est beaucoup plus importante que le passage du temps. Le temps n'a fait que permettre une évolution de l'attitude.

Nous schématisons dans le tableau qui suit ces deux façons d'interpréter la diminution des passions :

Cicéron	Chrysippe
<p>Temps 1 Je crois qu'il y a un mal Il convient de s'affliger.</p>	<p>Temps 1 Je crois qu'il y a un mal Il convient de s'affliger.</p>
<p>Temps 2 Je crois qu'il n'y a plus de mal Il ne convient plus de s'affliger</p>	<p>Temps 2 Je crois qu'il y a un mal Il ne convient plus de s'affliger.</p>

Figure 1: L'influence du temps selon Cicéron et Chrysippe

On peut constater à partir de ce tableau comparatif que Cicéron met l'accent sur le premier jugement. Il croit à la maturation de la pensée dans la douleur. Et son explication nous semble assez plausible et cohérente. Il va plus loin que Chrysippe. La douleur fait un travail philosophique, elle change nos valeurs. Il n'y a plus de mal présent, ou il est moins grand qu'on ne le pensait. Le jugement change avec le temps et atténue de cette façon l'impulsion à la douleur. Ils sont toujours associés.

Alors qu'on comprend mal dans l'explication de Chrysippe pourquoi le jugement de convenance change. Si une personne juge qu'il convient de s'affliger à la présence d'un mal, pourquoi à un autre moment changerait-elle d'avis en présence du même mal? Les interprètes de Chrysippe n'expliquent rien. Ils disent tout simplement qu'au *temps 1* le

jugement évaluatif est frais et qu'au *temps 2* le même jugement ne l'est plus, c'est-à-dire qu'il n'a plus d'impulsion. Pour eux tout repose sur le jugement de convenance. Nous avons tenté d'expliquer C45 par le phénomène d'accoutumance au mal : pour le ressentir à nouveau il nous faut un mal plus grand ou plus frais.

Il y aurait une autre explication. Elle est simple et elle a l'avantage de réunir Cicéron et Chrysippe. Elle vient du fait que nous avons développé le jugement évaluatif en deux volets *1a* et *1b* : la perception d'un mal et l'évaluation de ce mal. Au *temps 1* l'agent croit en la présence d'un mal et l'évalue comme très grand. Au *temps 2*, il croit en la présence du même mal, mais cette fois-ci il l'évalue comme un mal insignifiant. Ce serait donc le jugement *1b* qui déterminerait la fraîcheur du jugement.

TEMPS 1		
1	JE CROIS	<i>a-</i> Qu'un mal est présent
		<i>b-</i> Que ce mal est très grand
2	Je crois qu'il convient que je me contracte maintenant	
TEMPS 2		
1	JE CROIS	<i>a-</i> Qu'un mal est présent
		<i>b-</i> Que ce mal est très faible
2	Je crois qu'il convient que je diminue maintenant mes contractions	

Tableau 8: *Assuetudo*, influence de l'accoutumance

Nous avons vu dans la section précédente la situation d'Hector et nous pouvons constater que le problème du jugement sans passion dans son cas est clair. Hector est affecté, mais il refuse de se laisser emporter par les mouvements qui le poussent à avoir peur. De plus, la maîtrise s'applique aux quatre passions. À tous les mouvements qui nous incitent au désir, au plaisir, à la peine ou à la peur, on peut opposer une résistance et rester ainsi hors du pouvoir de la passion. La séparabilité entre le jugement évaluatif et le jugement impulsif explique donc cette possibilité de rester imperturbable devant le danger.

Mais les cas de *defatigatio* sont plus obscurs. L'idée de fraîcheur décrit bien le phénomène de la nouveauté quand la passion est en son point culminant et de sa baisse d'intensité avec le temps. Elle indique donc que la passion est par nature instable et qu'elle ne se maintient pas de la même manière qu'un jugement purement théorique. La fraîcheur s'applique très bien avec les passions subordonnées, le Plaisir et la Douleur. Mais en est-il de même avec les passions primaires, le Désir et la Peur? Quelques rares fragments, comme C14, montrent que la fraîcheur s'applique également pour eux. Est-ce que le Désir d'hier pour ma femme a la même fraîcheur que celui d'aujourd'hui? Il faudrait faire une nouvelle analyse pour ces passions.

La thèse standard modifiée par la P 2 J

Le deuxième jugement selon Cicéron

Les deux types de jugements sont des évaluations, on juge bonnes ou mauvaises telles ou telles choses. Cependant, ils sont différents en ce que le premier considère un être et l'autre une action. En voyant Jason, Médée passe par ces deux types de jugements. Premièrement, *Jason* est quelque chose de tout à fait charmant et aimable. Deuxièmement, *aimer Jason* semble une chose parfaitement bonne. Cette analyse sépare la passion en deux parties : nous avons en premier la perception du désirable, puis l'acceptation de le désirer.

Donc, la passion, comme l'action, se constituerait de deux jugements, « théorique » et pratique : le premier juge la valeur d'une chose, *il se présente à moi un bien ou un mal*, et le second la manière correcte d'y répondre, *il me paraît bon, légitime, approprié de s'affliger ou de se réjouir*. Cicéron est le plus ardent avocat de cette façon de voir l'émotion en deux jugements et ne cesse de la répéter dans les *Tusculanes* :

C47. « Chrysippe pense que le principal dans une consolation, c'est d'écarter ce préjugé que, en s'affligeant, on s'acquitte d'un devoir juste et obligatoire¹¹¹. »

C48. « Il y a plus d'un motif pour accepter la douleur : c'est d'abord l'opinion d'un mal présent; de cette vue et de cette conviction naît forcément le chagrin. Ajoutez une superstition de femme; on pense qu'on donnera plus de satisfaction aux dieux immortels si, frappé par un coup qui vient d'eux, on se reconnaît accablé et abattu¹¹². »

Ainsi, notre thèse standard une fois modifiée par la P2J pourrait avoir la forme suivante :

La passion est, premièrement, un jugement évaluatif et, deuxièmement, un jugement de convenance.

Si nous trouvons l'analyse de la passion en deux jugements chez quelques auteurs anciens comme Cicéron et Sénèque, pour Bréhier (1951) sa conception revient à Chrysippe. Gould (1970), en revanche, conteste cette attribution. Il est vrai que le passage mentionné par Bréhier où Plutarque commente Chrysippe ne nous dit rien explicitement; il nous informe que celui-ci voulait mettre la passion, « *non pas en n'importe quel jugement, mais en celui qui produit une impulsion violente et exagérée*¹¹³ ».

Bréhier réagit de la façon suivante :

C49. « Ce passage aurait un sens trop insignifiant s'il voulait dire seulement que pour qu'il y ait passion, l'opinion doit s'accompagner d'une impulsion; il s'agit plutôt de distinguer le jugement sur le bien, qui ne provoquerait pas encore l'impulsion, du jugement de convenance qui la produit¹¹⁴. »

Le jugement de convenance revient régulièrement dans les propos rapportés des stoïciens et la plupart des experts le reconnaissent comme un élément crucial de l'analyse stoïcienne des passions. Cette analyse de la passion en double jugement, avantageusement présentée par Cicéron, s'est poursuivie jusqu'à nos jours. Les auteurs modernes à la suite de

¹¹¹ *Tusc* III, 76, p324; voir aussi III, 25-62-74-82.

¹¹² *Tusc* III, 72,

¹¹³ *De la vertu éthique*, 449C, et cité par Bréhier (1951), p251.

¹¹⁴ Bréhier (1951), p.251.

Bréhier ont adopté systématiquement cette théorie et on verra Voelke, par exemple, appuyer vigoureusement Bréhier contre Gould¹¹⁵. Il ne faut donc pas s'étonner de remarquer des variations dans les textes des commentateurs où on affirme d'un côté que la passion est une croyance sur les biens et les maux, puis d'un autre que la passion ne peut se déclarer qu'au moment d'un second type de jugement, celui sur la convenance, les deux approches attribuées à Chrysippe.

Au premier abord, l'idée que la passion provienne du jugement de convenance nous apparaît artificielle et on s'étonne de voir des auteurs modernes reprendre cette idée sans la critiquer au passage. Aussi, après avoir affirmé que le premier jugement n'est pas la cause de la passion, car il n'entraîne pas nécessairement la passion, pourquoi s'arrêter et ne pas faire la même critique pour le deuxième? En effet, il est difficile de comprendre le lien causal entre le jugement de convenance et la passion. Vouloir ou ne pas vouloir la passion n'a aucune incidence sur la passion elle-même.

Le fossé entre le deuxième jugement et la passion semble plus large qu'avec le premier. La discontinuité apparaît même plus évidente. Nos émotions sont chose quotidienne et il est évident pour chacun d'entre nous qu'aucun jugement de convenance n'est intervenu dans notre esprit. Jamais je ne me dis mentalement avant chaque émotion : *il convient que je me mette en colère maintenant, il faut que je sois humilié, je dois être jaloux ou avoir honte, puisque la situation convient bien*, etc.. Ce jugement présuppose l'existence d'un arbitre extérieur, hors de la passion, qui décide qu'ici il convient de perdre les pédales et là de reprendre ses esprits. Et comme beaucoup d'émotions disparaissent progressivement, il faudrait des milliers de jugements de convenance pour réduire à chaque fois d'un infime

¹¹⁵ Voelke (1993) n7, p73.

degré la peine ou la joie que l'on éprouve.

L'inexprimé

On pourrait, à la rigueur, parler de *jugement par défaut*, c'est-à-dire que par le fait même de ne mettre aucune entrave à mon affliction, je « juge » qu'il est bien de s'attrister. Si je désespère, sans retenue et sans regret, c'est que personne ne m'a appris qu'il n'est pas sain de se laisser aller ainsi, autrement dit on m'a enseigné par défaut que c'est bon de s'affliger. Le non-enseignement devient un enseignement. Donc, j'ai appris par l'exemple et par le silence sur le sujet qu'il est bon de s'affliger lorsque les circonstances s'y prêtent.

C'est pourquoi Cicéron opposera au devoir de s'affliger, le devoir de supporter. Ici l'éducation est la grande fautive, car elle devrait avoir pour rôle de corriger les erreurs que les mœurs encouragent. Les jugements auxquels il fait référence sont finalement ceux de la société que nous avons tous intériorisés et qui ont moulé nos comportements.

De plus, le fait qu'il soit *possible à l'homme de résister* à sa tendance au chagrin devant le malheur implique que lorsqu'il s'afflige, il « décide » implicitement d'être malheureux, puisqu'il a le choix entre s'affliger et ne pas céder. Épictète utilise régulièrement cet argument : un tel souffre à cause de tel malheur, mais devant le même mal un autre ne souffre pas; donc la cause de la passion n'est pas dehors, mais dedans.

Et c'est justement cette possibilité de ne pas être emporté par les passions qui permet aux stoïciens d'interpréter la conduite humaine à partir d'un modèle rationnel. La passion est un choix de la raison, celui de ne pas être rationnel. Si Socrate n'est pas effrayé par l'imminence de la mort, cela signifie qu'il dépend de nous, de notre jugement, d'être ou de ne pas être effrayés.

Le deuxième jugement selon Épictète

Épictète, un peu comme Cicéron, utilise les deux types de jugement pour décrire les passions. Il utilise tantôt l'un, pour attirer l'attention sur l'objet de la passion, tantôt l'autre, pour l'attirer sur la passion elle-même. Ainsi, dans la sentence la plus célèbre du stoïcisme où il affirme que « *Ce qui trouble les hommes ce ne sont pas les choses, mais les jugements relatifs aux choses* », il ne mentionne que le premier jugement :

C50. « Ainsi la mort n'est rien d'effrayant, car Socrate lui aussi l'aurait dans ce cas trouvée telle; mais que l'on juge la mort effrayante, voilà bien l'effrayant¹¹⁶. »

Dans un autre passage, si on attribue les pleurs d'Achille à la mort de Patrocle, Épictète n'hésitera pas à nous corriger.

C51. « La cause des pleurs d'Achille, ce n'est pas la mort de Patrocle, c'est qu'il lui a paru bon de pleurer; tel autre, à la mort de son camarade, ne serait pas dans le même état¹¹⁷. »

Dans le premier cas, ce qui trouble les hommes, c'est notre jugement sur une chose, la mort, et dans le deuxième cas, le trouble vient plutôt de notre jugement sur une action à entreprendre, celle de s'affliger. Achille pleure parce qu'il juge bon de le faire. Épictète ramène toute action à cet unique motif « il nous paraît bon de faire x » :

C52. « Il y a, en tous les cas, un seul et même motif pour agir ou ne pas agir, pour parler ou se taire, pour nous exalter ou nous décourager, pour éviter ou rechercher une chose. [...] Quel est le motif, sinon qu'**il nous a paru bon de faire ainsi?** – Il n'y en a pas d'autre¹¹⁸. »

En fait, quand on y regarde de près, ce qu'Épictète nomme *jugement* ici est une simple impulsion qu'il n'hésite pas à traduire par « il m'a paru bon de... ». L'action impulsive irréfléchie qui m'amène à manger cette pomme devient « il me paraît bon de

¹¹⁶ Manuel, V, in *Stoïciens*, p. 1113.

¹¹⁷ *Entretiens*, I, XI, 30 in *Stoïciens*, p837.

¹¹⁸ *Ibid*, I, XI, 28, in *Stoïciens*, p836.

manger cette pomme ». L'*agir* renvoie immédiatement au *paraître*, et le *paraître* au *logos*. Toute impulsion est donc une perception, c'est-à-dire une représentation stimulatrice qu'on exprime par la proposition « il me paraît bon d'agir de telle ou telle manière ». Céder de manière irréfléchie à un mouvement découle toujours d'un jugement.

Il a *paru* très *attirant* pour Achille de pleurer Patrocle (représentation + impulsion). Et s'il pleure, c'est qu'il a *jugé* bon de le faire (assentiment + passion).

Toutes nos actions sont des jugements. Nous pouvons partir à Rome à *la suite* d'une longue réflexion et d'une décision difficile. Ou partir de manière tout à fait impulsive sans aucune supputation et décision. Dans les deux cas, on trouve des jugements.

Cela nous amène à conclure que le mot « jugement » doit être pris en deux sens : le premier sens, le jugement *immédiat*, que nous avons simultanément à la perception et à l'impulsion et qu'Épictète a traduit par « il me paraît bon de... »; et le second sens, celui qu'on entend ordinairement par jugement, et qui est le produit de la réflexion et du raisonnement conscient. Ces deux sens de « jugement », le sens stoïcien et le sens ordinaire, impliqueraient deux niveaux de pensée : le premier, formant la trame sociale de notre être, qui fait ce que nous sommes et nous commande; et le second, où il nous est donné l'occasion d'arrêter le premier processus, et de penser individuellement, en *désaccord*.

La colère n'est pas une action choisie consciemment, de toute évidence. Mais elle est fondamentalement la participation à un monde dans lequel l'offense existe et où la réaction violente à celle-ci est considérée comme la conséquence logique. Le tréfonds de notre être, construit dans une culture des passions, n'a pas d'autre fin que des biens empiriques et symboliques, tels que la nourriture, le sexe, la richesse, l'honneur et la reconnaissance. Ce moi profond n'a pas besoin de l'espace de la conscience pour exister. C'est pourquoi la

colère éclate si brutalement. Il juge instantanément ce qui se trouve dans l'environnement comme un bien ou un mal, ceci est une insulte ou cela une flatterie.

Est-ce que cette liberté de pouvoir réfléchir sur notre propre pensée est utilisée efficacement ou non? Si la pensée consciente ne fait que refléter et répéter ce qui se trouve déjà au fond de nous, elle perd sa capacité de regard sur soi et de critique et également sa créativité. L'accord avec la Nature passe inévitablement par le désaccord avec le moi passionnel qui s'alimente des jugements inconscients et des automatismes de la perception.

On voit finalement que ce qui est exprimé dans la conscience, est conditionné par un ensemble de valeurs, de croyances et de jugements inexprimés, que la passion se déroule autant dans les coulisses que sur la scène de la conscience.

Donc, si on admet que par « jugement de convenance » nous voulons dire qu'il existe un inexprimé qui déterminerait l'impulsion, et que toute action découle de cet inexprimé qui n'en demeure pas moins une proposition du type « il me paraît bon de faire x », alors on peut conclure que le deuxième jugement s'inscrit très bien dans la théorie stoïcienne des passions.

L'exprimable

Comme nous venons de le voir, la pensée ancienne n'accorde pas de rôle prépondérant à la conscience pour rendre compte de l'action et des passions. Selon Inwood, les stoïciens fondateurs ne considèrent pas les activités de la raison, tels le jugement et l'assentiment, comme des phénomènes verbalisés dans la conscience. La délibération, comme l'avait conçu Aristote, n'a pas été abordée dans leur théorie de l'action.

Si je donne mon assentiment à la proposition exprimée dans la conscience « la maison brûle », je le donne également aux propositions inexprimées et tout à fait exprimables telles

que « Ma maison a une très grande importance pour moi. », « Ce serait une catastrophe de la perdre. », « Je ne pourrais pas vivre sans elle. », *etc.*. Inwood¹¹⁹ considère que la *façon de penser* la proposition peut elle aussi être traduite en proposition. Pour lui, les premiers stoïciens considèrent que « *tout ce à quoi on donne notre assentiment — et dont on devient responsable par ce fait — est aussi exprimable en lekta (en mots), et tout ce qui ne l'est pas n'a pas de signification morale*¹²⁰. »

Cette hypothèse fait partie de l'approche rationnelle des passions où tout ce qui ressort de l'action doit obtenir l'approbation de la raison, par son assentiment à une proposition incitative. L'homme est rationnel et sa conduite est vue comme une conclusion à un raisonnement pratique.

Le rôle presque inexistant de la conscience dans la conception stoïcienne de la raison a pour conséquence de considérer le volontaire, *ce qui est en notre pouvoir*, comme une possibilité plutôt qu'une probabilité. La liberté fait partie de notre nature, il est donc possible d'être libre, mais elle ne se réalise parfaitement que chez le sage. Pour cette raison, elle est improbable, car le sage est davantage un idéal qu'une réalité. Les jugements et les assentiments constituent l'action et la passion, mais ils sont, pour ainsi dire, derrière et non devant la conscience. Ce qui fait qu'on est davantage agi qu'agent et que nos assentiments sont forcés. Aussi, le jugement de convenance qui nous est apparu tellement faux et qui est déclaré comme la cause directe de nos passions s'impose de lui-même et à notre insu. Cette décision de responsabiliser l'homme dans ses moindres gestes, y compris ceux qu'il ne reconnaît pas, suggère que l'*hégemonikon* doit être conquis et construit, de sorte qu'il

¹¹⁹ Inwood (1993), n32, p168.

¹²⁰ *Ibid.* n32.

devienne réellement un guide, un principe d'ordre et d'intelligence, une direction plus parfaite que l'instinct¹²¹.

¹²¹ Ces caractéristiques de la raison parfaite ont été prises dans Voelke (1973).

C H A P I T R E 2

- LA PASSION SELON LE STOÏCISME
ROMAIN -

Sénèque

Le concept de volonté chez Sénèque

Dans son article, *Seneca and psychological dualism*¹²², Inwood attire notre attention sur les deux sens que possède l'expression « ce qui est en notre pouvoir » dans l'histoire du stoïcisme : **le premier sens** réfère à *tout ce qui est exprimable en mots*; tout comportement chez un humain adulte qu'on peut décrire dans un langage intentionnel est rationnel, ce qui signifie qu'il est déclenché par un assentiment de la raison; et cela suffit pour rendre ces personnes responsables et leur conduite volontaire. Si je fais une dépression, j'en suis la cause directe, car il est possible de formuler en *lekta*, c'est-à-dire en mots, tout ce qui s'est passé en moi, peu importe si j'ai pu articuler consciemment le raisonnement nécessaire pour cette passion ou non.

La passion n'est pas qu'une suite d'états émotifs, car elle est structurée par le logos. Le suicide n'est pas qu'un trouble de l'affectivité, mais aussi la conclusion d'un raisonnement. Même si le suicidaire entrevoit à peine ses propres pensées, son action est toujours compréhensible en reconstruisant les *lekta* qui sont non seulement la source, mais le moteur de son état morbide et de son geste malheureux. Sa conduite sera donc à cet égard « rationnelle ». Derrière le trouble et les perturbations qui ébranlent la personne en état de

¹²² Inwood (1993), p166.

crise, l'approche stoïcienne consiste à dégager l'ossature rationnelle qui se trouve à la source de cette conduite.

À l'opposé, si on met un glaçon dans le dos d'une personne qui prend un bain de soleil la violente sensation d'inconfort qui la secoue est une réaction qui ne contient aucune pensée qui aurait pu être formulée dans un langage intentionnel. En raison de cette *inexprimabilité*, la réaction est *irrationnelle*¹²³ et la personne ne peut pas en être responsable, on ne peut pas la blâmer moralement d'avoir réagi de la sorte.

Tout comportement humain adulte dont on peut reconstituer la chaîne des raisons se trouve du coup sous notre gouverne, qu'on veuille ou non le reconnaître, et nous devons répondre de chacune de nos passions même si l'impression d'avoir aucune part de responsabilité dans notre vie affective nous persuade du contraire.

Le deuxième sens de « ce qui est en notre pouvoir » est, selon Inwood, une contribution originale de Sénèque au stoïcisme et a le sens plus familier pour nous de « *contrôle conscient* ». Nous verrons ci-dessous sa nouvelle classification des réactions affectives où on retrouve des phénomènes que les premiers stoïciens auraient considérés comme rationnels et que Sénèque juge comme irrationnels et involontaires. Par exemple, les cheveux qui se dressent sur la tête en apprenant de mauvaises nouvelles.

La grotte de Naples

Affirmer que les passions peuvent se produire sans qu'aucun jugement ne soit impliqué, c'est s'attaquer au cœur de la thèse passion-jugement. Car au cœur de celle-ci, il y a le *logos*, et toute la série de concepts par lesquels on peut le traduire : raison, pensée,

¹²³ Voir en appendice les différents sens de « irrationnel ».

raisonnement, vision, langage, discours, culture, et qui sont les artisans de l'impulsion. Mais Galien et Posidonius avancent l'exemple des enfants et des animaux qui ont des passions et qui, pourtant, n'ont pas de raison. Nous répliquons à cela qu'ils ont des *émotions*, mais pas des passions.

Nous pourrions réserver le terme « émotion », pour nommer la réaction affective, le trouble que subit notre esprit au premier choc, et « passion » pour le complexe cognitif-affectif. La passion possède ce côté intellectuel que ne pourraient avoir par exemple les animaux. Nous faisons cette distinction en suivant la psychologie que nous propose Sénèque dans le *De Ira* et également dans le passage suivant où il nous parle de la terreur qu'il a ressentie dans la grotte de Naples :

C53. « Toutefois, l'obscurité du lieu m'a fourni un thème à réflexions. J'ai éprouvé vraiment un coup à l'âme, et, sans mélange de peur, un ébranlement, produit par l'étrangeté d'une chose inaccoutumée, autant que par son repoussant aspect. Je ne te parle pas pour le moment de moi, homme bien au-dessous du passable, à plus forte raison, de l'état parfait; mais du sujet idéal sur lequel la fortune a perdu ses droits¹²⁴; lui aussi aura l'âme frappée, le teint altéré. Il est en effet, mon cher Lucilius, des impressions auxquelles n'échappe pas le plus beau courage : c'est un rappel de sa mortalité que lui adresse la nature. Ses traits se crisperont donc devant une scène de tristesse; il frissonnera devant l'inattendu; sa vue se brouillera, si, établi au rebord d'un gouffre, il en sonde la profondeur désolée. Ce n'est pas l'effet de la peur, mais d'une réaction naturelle inexpugnable à la raison. C'est ainsi que des braves, parfaitement prêts à verser leur sang, ne sauraient voir le sang des autres. Celui-ci devant une blessure fraîche, cet autre devant une plaie ancienne et purulente, que l'on débride et que l'on visite, flageole s'évanouit. Il s'en trouve qui reçoivent plus facilement le coup d'épée qu'ils n'en supportent la vue. J'ai donc éprouvé, comme je disais, non pas du bouleversement, mais un ébranlement. Par contre, au premier regard sur la lumière rendue, j'eus un retour de gaieté irréfléchie, que rien ne commandait¹²⁵. »

Nous avons également un fragment des *Entretiens*, rapporté par Aulu-Gelle, où Épictète explore le même phénomène de la « peur nécessaire et naturelle » :

¹²⁴ Par « l'homme sur qui la Fortune a perdu ses droits » Sénèque réfère au sage sur lequel le Destin n'a plus d'emprise, du moins sur ce qui dépend de lui.

¹²⁵ *Lettres à Lucilius*, lettre 57, 3-6, trad. Noblot (1945).

C54. « Quand un son terrifiant [...] ou quelque autre chose de ce genre se produit, même l'esprit d'un sage [stoïcien] doit être légèrement mû, contracté et effrayé, non par l'opinion préconçue de quelque chose de mauvais, mais pas certains mouvements rapides et involontaires qui précèdent la fonction propre de l'esprit et de la raison. Bientôt, cependant, le sage [...] refuse son assentiment à de telles impressions et ne leur ajoute pas d'opinion, mais il les rejette et les rabaisse, et il ne trouve en elles rien qui devrait être craint¹²⁶. »

Notre expérience du monde est toujours à la fois rationnelle et affective. Mais on peut supposer un niveau précognitif où notre être est en perpétuel état d'émotion, en réaction immédiate à son environnement, sans la médiation du jugement. La couleur bleue du ciel, le vert resplendissant de la plaine nous mettent dans un état d'expansion agréable, tout comme le noir de l'obscurité nous resserre le cœur. Toute sensation, à cet égard, peut être chargée d'une « émotion », qui ne concerne en rien la pensée. On peut qualifier ce genre d'émotion¹²⁷ d'*archaïque*, formant la texture de notre expérience sensorielle.

Ce premier « choc », plus ou moins grand selon l'occasion, est inévitable et, comme nous dit Sénèque, même le Sage le subit.

Face à cela, la passion est beaucoup plus complexe et exige l'articulation du langage pour se développer et l'arrière-fond d'une culture pour la faire surgir. La honte, par exemple, est un mode de conscience, de soi et de la société, que seul un être humain d'âge mûr peut ressentir.

Des objections sérieuses ont été soulevées avec les émotions esthétiques, lorsqu'on écoute de la musique ou en assistant à une pièce de théâtre; ou avec le cas des émotions des

¹²⁶ In LS 53Y.

¹²⁷ Dans ce passage nous nous inspirons de Collingwood (1938) dans *The Principle of Art*. L'auteur fait la distinction entre deux niveaux d'expériences, l'*émotion psychique* qui se situe au niveau du *feeling* et l'*émotion de conscience* qui se trouve au niveau supérieur du *thinking*. Son explication correspond à celle de Sénèque avec sa notion de prépassion.

animaux qui n'ont pas de jugement¹²⁸. Sénèque nous donne la possibilité d'éviter cette objection avec sa notion de *propathéia* ou prépassion. Mais nous ne nous attarderons pas davantage sur ce genre d'exceptions qui exige des spéculations et des recherches très spécifiques.

L'expérience de la grotte de Naples et du bruit terrifiant sont de parfaits exemples de ce que Sénèque a nommé dans le *De Ira* « premier mouvement ». Sauf que cette fois-ci le premier mouvement est lié à la perception des valeurs.

La théorie des trois mouvements

Au début du livre 2 du *De Ira*, Sénèque contribue d'une manière originale à la conception de la rationalité tout en demeurant dans l'orthodoxie stoïcienne. Il commence par une question :

C55. « Nous cherchons en effet si les débuts de la colère sont réfléchis ou instinctifs, en d'autres termes si ses mouvements sont voulus, ou, comme tant d'autres phénomènes, naissent en nous dans l'inconscient¹²⁹. »

Comme nous le fait remarquer Inwood (1993), cette question est ambiguë, car nous devons interpréter « début » comme stimulus de la colère, extérieur à elle, et non comme s'il était une partie intégrante de la colère. Sinon la question ne concorde plus avec ce qui suit. Si la perception de l'offense est ce qui excite la colère, il n'en fait pas partie, ni d'ailleurs le premier choc que cette perception provoque. C'est alors que Sénèque se demande : « *mais la colère suit-elle immédiatement cette idée (de l'offense) et éclate-t-elle sans que l'esprit y ait part, ou s'émeut-elle avec son assentiment?*¹³⁰ ». Autrement dit, la

¹²⁸ Voir Sorabji (2000) qui en discute amplement.

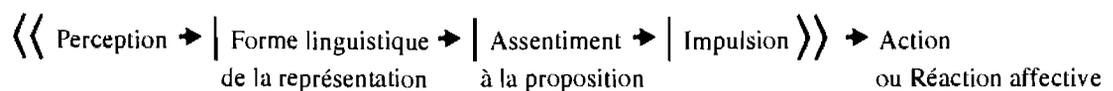
¹²⁹ *De Ira*, 2.1.1.

¹³⁰ *Ibid.* 2.1.3.

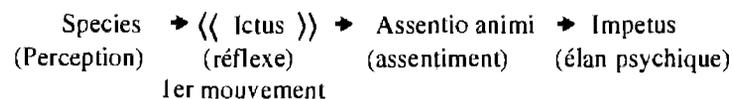
colère est-elle rationnelle, signifiant par là volontaire? ou est-elle irrationnelle¹³¹, c'est-à-dire involontaire? Si elle est irrationnelle, nous ne pourrions jamais corriger la situation, la colère étant aussi insurmontable que le sursaut du genou lorsque le médecin le frappe avec le maillet.

Le rationnel et l'irrationnel

Nous l'avons vu, la rationalité dans le stoïcisme ancien se déterminait par *l'exprimabilité* de la conduite. Est rationnel tout ce qui peut être explicité dans une proposition. Ainsi, tout homme adulte se retrouve responsable et moralement blâmable de son action; et on devient adulte à partir du moment où la raison remplace l'instinct, c'est-à-dire aux environs de quatorze ans. La dépression soudaine qui suit l'annonce de mauvaises nouvelles, par exemple, vient à la suite d'une représentation, contenant des propositions, d'un assentiment de la raison et finalement de l'impulsion. La réaction affective, cette partie de la *kinêsis* qu'on qualifie, tout autant que l'impulsion avec laquelle on la confond, d'*excessive* et d'*irrationnelle*, est dans un autre sens toujours rationnelle par le fait de se situer dans la continuité de la raison active. Nous reproduisons le schéma du processus :



Mais Sénèque se trouve à l'inverser, car pour lui la réaction affective suit immédiatement la perception et constitue ce qu'il appelle « le premier mouvement » :



¹³¹ Voir en appendice les différents sens de « irrationnel ».

Désormais est *irrationnel* ce qui est insurmontable, inévitable, irraisonné, comme le frisson au contact de l'eau froide et qui n'est pas sujet, comme tout mouvement involontaire, à l'évaluation morale. On ne peut faire le reproche à personne de sursauter au bruit inattendu, de fermer les paupières lorsqu'on approche rapidement un objet des yeux. Par contre, est *rationnel* et *volontaire* tout ce que produit l'esprit : raisonnement, comparaison, évaluation, jugement. Dès l'instant où la pensée prend le relai du premier mouvement, la passion se construit avec l'assentiment de l'esprit et constitue le second mouvement. Lorsqu'il n'est plus possible de rebrousser chemin et que l'intensité est portée à son comble au point qu'aucune parole ne saurait l'apaiser, nous sommes emportés par le troisième mouvement.

Autrement dit, la conscience devient la scène principale où les pensées s'agitent et se révèlent entièrement. Ce n'est plus l'*exprimable* qui importe, mais l'*exprimé* qui pénètre la conscience avec tout son poids et son pouvoir dévastateur.

Même si l'éclat de colère est une passion éclair et nous apparaît comme un réflexe, il reste que « *si elle naît malgré nous, jamais elle ne cédera à la raison*¹³². » La passion se distingue des réflexes par le fait d'être susceptible de se modifier au contact de la raison. La raison peut faire la leçon à la colère, nous dit Sénèque. *Judicio nascitur, judicio tollitur*, ce que le jugement fait naître, il peut aussi le supprimer.

Sénèque le reconnaît à plusieurs endroits dans son œuvre, le sage n'a pas un cœur de pierre. Il ne peut qu'être terrassé en apprenant qu'on vient de massacrer sa famille. Toutefois, après le premier choc, il appartient à tout homme de céder ou non aux passions.

¹³² *Ibid.* 2.2.1.

Sénèque veut formuler une théorie qui nous permette d'agir sur nos passions, de sorte que la raison puisse vaincre la colère, mais pour cela il faut que cette passion soit du domaine du volontaire et non du réflexe. Aussi il devient très important de bien délimiter le territoire de ce qui dépend du corps et de ce qui dépend de l'esprit. C'est pourquoi la colère ne doit commencer qu'au deuxième mouvement et ne devient définitive, sans retour en arrière, qu'avec le troisième :

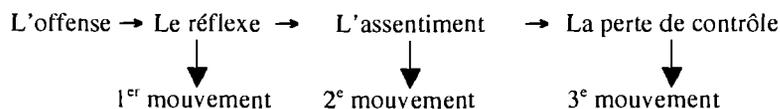


Figure 2: Les trois mouvements

Sénèque énonce sa thèse sur la colère comme suit :

C56. « Notre thèse est qu'elle n'ose rien par elle-même, mais qu'il lui faut l'approbation de l'esprit; car avoir l'idée d'une offense, désirer en obtenir satisfaction, et associer ces deux sentiments qu'on n'aurait pas dû être blessé et qu'on doit être vengé, ce n'est pas le fait d'un élan involontaire¹³³. »

Et c'est là (2.1.5) que vient sa distinction de deux sortes d'impulsion : l'impulsion simple, instinctive, involontaire, insurmontable, dont le modèle serait le frisson au contact de l'eau froide et l'impulsion complexe, complètement différente par les processus cognitifs qu'elle implique : « *compréhension d'une idée, indignation, condamnation, vengeance* ». Pour que la seconde impulsion puisse se produire, il faut la participation active de l'esprit. Ce sont des événements mentaux que la conscience peut facilement ralentir, bloquer ou, encore, renforcer.

Voici une liste des phénomènes que Sénèque juge désormais comme involontaires :

- Les frissons au contact de l'eau froide,
- le dégoût au toucher d'un objet répugnant,

¹³³ *Ibid.* 2.1.4.

- les rougeurs en entendant des propos obscènes,
- les cheveux dressés en apprenant de mauvaises nouvelles,
- le froncement de sourcils à la représentation d'un naufrage,
- le tressaillement du vétéran au son de la trompette,
- *le cabrement des chevaux au cliquetis des armes,*
- le bâillement, le vertige,
- la fermeture des paupières à l'approche rapide d'un objet,
- les réactions émotives à la lecture de l'histoire politique,
- l'émotion devant une peinture,
- l'excitation au son de la musique,
- le tremblement des genoux et pâleur des plus braves à la guerre,
- la paralysie soudaine de l'orateur aguerrri au moment de faire un nouveau discours,
- l'éclat du regard, les larmes, le profond soupir,
- l'excitation génitale,
- le sourire à celui qui nous sourit, la tristesse à la vue d'une foule affligée,
- l'échauffement à la vue d'un combat.

Et finalement, le premier choc à la pensée d'une offense qui fait partie de cette liste, impressionnante par sa diversité. Quant au cabrement des chevaux Sénèque nous montre ce que nous partageons avec les animaux, la réaction immédiate aux facteurs de stress.

Toutes ces pulsions partent du corps; l'esprit les subit, il est frappé, mais reste inactif. Et elles ne se développeront pas nécessairement en passion. On retrouve dans cette liste les émotions « comme si », c'est-à-dire celles que nous avons au théâtre, au spectacle, devant un tableau, en écoutant de la musique, en lisant un livre d'histoire, devant le mime d'un naufrage, etc.. Pour Sénèque il s'agit de réflexes et non de passions.

En résumé, nous avons un premier mouvement, un réflexe involontaire, dont nous ne pouvons être responsables.

Ensuite, le deuxième mouvement se produit dès que l'esprit prend la relève.

C57. « Or jamais élan n'existe sans le consentement de l'âme et il n'est pas possible qu'on discute de la vengeance et du châtement à l'insu de l'esprit¹³⁴. »

Le troisième mouvement représente la désobéissance à la raison, la thèse stoïcienne d'origine venant de Zénon. La crise atteint sa plus grande intensité et ressemble davantage

¹³⁴ *Ibid.* 2.3.4.

à la psychose où l'esprit perd temporairement le sens du réel :

C58. « Le troisième est déjà désordonné : il veut se venger non pas s'il le faut, mais de toute façon¹³⁵. »

À cette troisième étape, il n'y a plus rien à faire, la raison est vaincue. On la traduit par diverses expressions, *advienne que pourra*, la vengeance *coûte que coûte*, *peu importe ce qui arrivera*. La voix de la raison n'est plus entendue, qu'elle vienne de soi-même ou d'une autre personne.

On remarquera que Sénèque dans le *De Ira* ne fait jamais allusion clairement à un jugement de convenance. Il tient compte de la phénoménologie de l'émotion. La raison, ou pensée consciente, prend le relais du premier mouvement, elle construit la passion, et donne son accord : « *L'élan ultérieur, qui a non seulement perçu, mais **approuvé** l'idée de l'offense est la colère, c'est une excitation de l'âme qui marche **volontairement et délibérément** à la vengeance¹³⁶. »* En laissant entrer dans la conscience les pensées perturbatrices propres à chaque passion, on l'accepte de son plein gré. La responsabilité commence à ce moment-là. Si le voleur est entré dans la maison, c'est qu'on lui a ouvert délibérément la porte. Ça équivaut à un jugement de convenance.

Sénèque définit la passion clairement par l'intrusion des jugements erronés qui essaient de s'accaparer de l'esprit, on se dit que : *nous avons été offensés, nous n'aurions pas dû être offensés, il faut se venger*. La passion est désormais liée à ce qui est exprimé clairement dans la conscience, articulé dans un discours « extérieur », de telle sorte que l'agent peut lui-même admettre qu'il a bien entretenu ces pensées troublantes.

¹³⁵ *Ibid.* 2.4.1.

¹³⁶ *De Ira*, 2.3.5.

Sénèque reconnaît donc une certaine réalité psychologique, la réalité du premier mouvement où la perception d'un mal fait mal et la perception d'un bien du bien. En faisant du premier trouble ressenti une émotion brute, inarticulée et inévitable qui atteint tout le monde, y compris le sage, il sépare le phénomène affectif en deux parties où l'on voit d'un côté la passivité d'un corps qui subit un choc et, de l'autre, une activité de l'esprit qui construit la passion. Le premier mal s'impose et on ne peut rien contre lui. Contre le deuxième mal on peut tout, il est possible de l'éviter. On peut faire la leçon à la colère, nous dit-il.

Donc, l'auteur du *De Ira* nous annonce que la perception de l'offense ne fait pas partie de la colère, que la représentation ne dépend pas de nous. On peut être étonné de cette affirmation. Mais les représentations ne sont pas en notre pouvoir, du moins pas tant qu'un changement fondamental de notre personnalité n'a pas eu lieu. Et ce qui intéresse un stoïcien est davantage ce qui est en son pouvoir que ce qui ne l'est pas. On ne peut rien contre l'injure qui peut nous atteindre profondément, mais nous pouvons refuser de l'amplifier en ajoutant à la douleur soudaine un discours de la vengeance.

Épicure considérait comme naturel d'être malheureux lorsqu'on croit qu'un malheur nous est arrivé, « *si bien que celui qui fixe ses regards sur un mal assez grand, est tout de suite dans le chagrin*¹³⁷ ». Entre la perception d'un mal et le chagrin, il y a une continuité naturelle. On pourrait conclure que Sénèque rejoint Épicure avec sa notion de prépassion, mais il préciserait que le malheur commence uniquement lorsqu'on cède par l'esprit, lorsqu'après avoir été secoué par le malheur objectif on rajoute par la pensée le malheur subjectif.

¹³⁷ *Tusc III, 28, p305.*

Finalement, Sénèque se maintient dans la voie tracée par l'ancien stoïcisme. Car la principale idée du stoïcisme dans son traitement des passions se trouve sûrement dans l'affirmation qu'il n'existe pas de relation causale entre un événement extérieur et la passion humaine. Si on subit l'injustice, il est nécessaire qu'elle soit commise ou qu'on croie qu'elle l'a été, mais si elle l'est il n'est pas nécessaire qu'on la subisse. Si on reçoit une flèche, il faut qu'elle ait été lancée par un archer, or si elle est lancée elle peut rencontrer toutes sortes d'obstacles qui l'empêcheront d'atteindre sa cible. Rien ne nous force à être malheureux et ce qui est le plus à craindre n'est pas la mort ou la souffrance, plutôt la *crainte* de la mort et de la souffrance. Les passions sont plus à craindre que l'objet qui les cause. Si on ne peut jusqu'à une certaine limite éviter les malheurs objectifs, il faut cependant exercer une surveillance continue sur les réactions de notre âme. L'âme est le dernier lieu retranché de la raison où l'homme peut exercer entièrement son pouvoir, où les événements qui s'y produisent dépendent de lui.

Ainsi, Sénèque donne à la conscience un rôle primordial. Elle est un mouvement qui dépend entièrement de l'agent, où la volonté peut aiguiser ses armes pour que domine la raison. Elle est également le foyer de la passion, le lieu où toutes sortes de folies viennent assombrir l'âme. La conscience n'est pas un simple miroir de ce qui se passe dans notre tréfonds. La conscience n'est pas un spectateur impuissant forcé d'assister à un jeu d'ombres, elle n'est pas comme ces prisonniers de l'allégorie de la caverne qui sont incapables de voir autre chose que ce que leur imposent les marionnettistes. Elle n'est pas enchaînée, elle peut se libérer. L'esprit peut modifier ces ombres, les discipliner et les former de façon à rester dans les limites raisonnables.

Les exercices spirituels se fondent sur la capacité de la conscience à prendre la direction de l'âme.

Cicéron

Le Devoir de supporter

Selon Bréhier (1951) lorsque Chrysippe se trouvait devant une personne en deuil il ne lui enseignait pas que la mort n'est pas un mal, mais il attendait que la crise s'atténue et même à ce moment il préférait d'abord s'attaquer au deuxième jugement : la consolation se limitait à enseigner qu'il ne convient pas de s'affliger à ce point, « *le chagrin n'est pas officium justum et debitum*¹³⁸ ». C'est également la technique préférée de Cicéron :

C59. « Que toute passion soit donc effacée et l'âme apaisée, en lui enseignant que ce qui donne naissance au plaisir et au désir n'est pas un bien, et que ce qui produit la crainte ou la peine n'est pas un mal. Pourtant le remède déterminé et spécifique, c'est de montrer que les passions sont par elles-mêmes vicieuses et n'ont rien de naturel et de nécessaire¹³⁹. »

Face au mal présent ou imminent, nous avons deux antidotes : soit qu'on change nos croyances et du coup notre perception n'est plus la même, le mal n'est plus un mal. Soit qu'on décide de supporter le mal avec fermeté comme le suggère Cicéron.

Mais la première méthode réussit rarement, et elle ne doit pas s'adresser au vulgaire, nous dit Cicéron. L'erreur de jugement sur les biens et les maux est une faute, toutefois l'agitation de l'âme l'est tout autant.

C60. « Nous voulons un homme ferme, paisible, digne, supérieur à toutes les choses humaines, celui que nous appelons magnanime et courageux¹⁴⁰. »

Pour aider un plus grand nombre de gens Cicéron va préconiser d'éliminer non pas le désirable, car ça touche au système de valeurs de la personne, mais le désir. Il ne s'agit plus de retrancher l'opinion fausse, de changer toutes nos valeurs, de reconsidérer nos

¹³⁸ Bréhier (1951), p257.

¹³⁹ *Tusc* IV, 60, p352.

¹⁴⁰ *Tusc* IV, 61,

attachements, ce qui est la méthode du sage. Il mettra l'accent sur la fermeté, le courage, la force de caractère, le devoir de supporter.

Donc, si nous avons une représentation qui nous dit, *il m'apparaît bon de m'affliger*, je dois fermement m'y opposer par le jugement, *je dois supporter avec force ce qui m'arrive, il ne convient pas de réagir avec passion.*

Même chose pour les biens apparents. Si nous croyons qu'ils ont une valeur intrinsèque, il n'en demeure pas moins honteux de les vouloir avec passion :

C61. « Il est pourtant honteux de bondir et d'être transporté de joie quand on les possède. [...] Le débordement de joie dans l'âme tient au même défaut que la dépression de la douleur¹⁴¹. »

On peut conclure que le stoïcisme nous offre deux conceptions de l'*apatheia*, l'une plus utile, mais trop difficile, c'est la voie du sage qui s'accomplit par l'exercice philosophique, par une transformation des valeurs et une élévation spirituelle, et l'autre, pour les débutants sans doute, qui nous propose une nouvelle culture et exige de nous une force de caractère pour ne pas céder aux passions.

La simple résolution d'être fort nous rend-elle forts? Sûrement pas. Et pourtant, la prise de conscience du devoir de supporter est un premier pas dans la prise en main de sa vie affective. La passion est une accoutumance qui doit être reconnue comme telle et qu'on doit apprendre à haïr afin d'avoir assez d'énergie pour la combattre. « *Mais pour une grande part le progrès c'est la volonté de progresser*¹⁴². »

Le laisser-aller n'est plus de mise, une nouvelle éducation nous impose un idéal de courage face à l'adversité. Désormais, il ne convient plus de s'affliger. Cela apparaît

¹⁴¹ *Tusc.* IV, 66.

¹⁴² Sénèque, *Lettre 72 à Lucilius*, in *Stoïciens*, p. 785.

évident en temps de guerre ou de résistance contre l'ennemi occupant. Dans ces moments difficiles le devoir de supporter devient primordial et une très forte culture de « passion » de second niveau anime les résistants : devant le bourreau on craint plus de trahir ses amis que la douleur ou la mort. On craint que la crainte de la torture ou de la mort nous fasse parler. Ainsi, la crainte de passions serait une sorte de premier pas sinon un réel détachement face aux objets qui suscitent nos passions¹⁴³.

Cette nouvelle culture est une prise de conscience essentielle. Mais elle doit être complétée par d'autres techniques, car on peut se douter que le courage ne se présente pas au simple souhait de le voir. Il y a tout un travail sur soi qu'il faut réaliser pour transformer la velléité en volonté.

Exercices et techniques

Le souci de soi et l'exercice de la mort

Pour pouvoir changer nos croyances et nos valeurs qui sont à la base de nos représentations, l'enseignement théorique se révélera insuffisant. Il faut une rééducation de nos habitudes, de nos dispositions et de nos traits de caractère. Et le but des exercices est de supporter la théorie par la pratique. D'après Aristote c'est en s'obligeant à des actions vertueuses qu'on devient vertueux. Il existe toutes sortes de techniques pour apaiser et extirper les passions et les stoiciens se sont montrés de très habiles créateurs dans ce domaine. Nous n'en verrons que les plus significatives.

Pour avoir cette volonté de fer qui mette en place une représentation juste, l'*askêsis*

¹⁴³ Sur ce sujet d'ailleurs, voir Cooper (2005) qui a fait d'excellentes remarques sur l'occasion manquée des stoiciens de spécifier les émotions intermédiaires des progressants, qui se situeraient entre les passions et les eupathies du sage. Il mentionne les fréquents appels d'Épictète à la fierté et à la honte pour stimuler les progressants.

devient un complément nécessaire. Mais pour cela, il faut croire au changement, il faut croire que la conscience puisse jouer un rôle fondateur. Nous devons nous rappeler le premier objectif du stoïcisme : l'*apatheia*, la paix de l'esprit, l'absence de passions et de souffrance, afin de vivre en accord avec la Raison. Mais on pourrait rajouter que ce premier objectif, qui est de ne pas être malheureux, est au service du second, celui d'être heureux.

Le stoïcisme romain, plus que le stoïcisme athénien, se permet d'être optimiste, il donne à l'homme la possibilité de progresser vers la sagesse. Goldschmidt le remarque dans sa notice des *Pensées* :

C62. « Le stoïcisme établit une différence tranchée entre le sage, qui est plus rare que le phénix et dont on peut se demander s'il a jamais existé et, d'autre part, la foule des insensés dont nul ne saurait affirmer qu'il ne fait pas partie lui-même. Mais ce partage désolant a été compensé, depuis Chrysippe, par la notion intermédiaire des "progressants"¹⁴⁴. »

Selon Musonius Rufus, tout homme parle de lui-même comme étant bon et juste :

C63. « ... n'est-ce pas donc pas la preuve que la disposition à l'honnêteté est naturelle à l'âme humaine et qu'il y a en chacun de nous une semence de vertu? »

Ou ailleurs,

C64. « Tout homme est de nature prédisposé à la vertu¹⁴⁵. »

Pour que ce germe croisse, l'ami de la sagesse doit se placer sous étroite surveillance, il doit avoir le souci de soi, car il sait que la folie, qui est une autre de ses dispositions profondes, peut à tout moment le mettre en état de crise. Donc, celui qui veut être sage doit effectuer une conversion, *epistrophê* : se tourner vers soi pour s'occuper de soi afin de ne vouloir que ce qui dépend de nous, et de vivre en accord avec la Nature.

¹⁴⁴ Goldschmidt dans la notice aux *Pensées*, in *Stoïciens*, p1135.

¹⁴⁵ In *Musonius Rufus*, 11.8, trad. A. Jagu(1979), p26.

C65. « Ne te montre occupé de rien que de toi-même, c'est-à-dire veille qu'arrive seulement ce qui arrive¹⁴⁶. »

C66. « À tout ce qui arrive, souviens-toi de te retourner vers toi-même¹⁴⁷... »

C67. « C'est le signe d'une nature peu douée que de passer son temps aux soins du corps. [...] c'est l'esprit qui doit attirer l'attention¹⁴⁸. »

L'exercice de la mort est l'exercice par excellence de la conversion.

C68. « Que la mort, l'exil et tout ce qui paraît effrayant soient devant tes yeux chaque jour; surtout la mort; et tu n'auras jamais aucune pensée basse ni aucun désir excessif¹⁴⁹. »

À la veille de son exécution, Socrate n'a pas peur de la mort. Dans l'exercice de n'être plus rien, du détachement de tout, on libère l'âme du corps et des passions qu'il entraîne. L'exercice de la mort a pour but de ne s'occuper que de ce qui a de l'importance, son âme. En s'occupant de soi, on ne craint plus rien. Dans le *Phédon* on voit un Socrate, attaché à son âme et détaché de tout le reste, et qui fait de sa mort prochaine l'occasion de promouvoir la conversion.

Et comme le remarque très justement Foucault la méditation sur la mort ne consiste pas à penser à la mort, mais de s'exercer à la mort, de faire comme si nous allions mourir à l'instant : « *jeu non pas du sujet avec sa propre pensée [...], mais jeu effectué par la pensée sur le sujet lui-même*¹⁵⁰. ». Foucault utilise également l'image du déplacement, celui du sujet dans une situation différente de la sienne. Dans la méditation on cherche à se mettre à la place de celui qui va souffrir ou mourir. C'est une sorte d'empathie imaginaire envers notre soi futur ou possible.

¹⁴⁶ Épictète, *Manuel*, XXXIII, in *Stoïciens*, p1124.

¹⁴⁷ Épictète, *Manuel*, X, in *Stoïciens*, p1114.

¹⁴⁸ Épictète, *Manuel*, XLI, in *Stoïciens*, p1127.

¹⁴⁹ Épictète, *Manuel*, XXI, in *Stoïciens*, p1117.

¹⁵⁰ Foucault (2001) p. 340.

Critique des représentations

La conversion peut faire penser à une forme d'égoïsme. En fait, elle exige un double regard. Nous continuons de vivre comme tout le monde : nous travaillons, nous élevons une famille et nous entreprenons divers projets pour améliorer notre existence. Et en même temps notre regard est constamment rivé sur la moindre réaction de notre âme. Ce deuxième regard se doit d'être beaucoup plus intense que le premier. Car,

C69. « il se garde de lui-même comme d'un ennemi qui tend des pièges¹⁵¹ »

Le sage fait la critique intense de ses représentations :

C70. « Tenant compte de cette dignité, les dieux n'ont fait dépendre de nous que ce qui est supérieur à tout, ce qui domine tout, c'est-à-dire *l'usage correct des représentations*; le reste ne dépend pas de nous¹⁵². »

Épictète est le stoïcien qui s'acharne le plus sur les représentations. Pour lui, toutes les tragédies commencent par une représentation. « *Ainsi, toutes les actions, grandes ou malfaisantes, ont cette origine : ce que nous nous représentons*¹⁵³. » Tout ce qui se passe dans l'*Iliade* arrive à la suite des représentations que chaque personnage a eues à l'égard de telle et telle chose. Il est apparu bon à Alexandre d'enlever la femme de Ménélas, et à Hélène de le suivre. La guerre de Troie ne se serait pas produite s'il était apparu à Ménélas qu'il serait bon de se débarrasser d'Hélène. « *Et comment appelle-t-on ceux qui obéissent à tout ce qui leur paraît bon? — Des fous*¹⁵⁴. »

C71. « Quelle tragédie a un principe autre que l'apparence¹⁵⁵? »

¹⁵¹ Épictète, *Manuel*, XLVIII, in *Stoïciens*, p1129.

¹⁵² *Entretiens*, I, I, 7, in *Stoïciens*.

¹⁵³ *Entretiens*, I, XXVIII, 11, in *Stoïciens*.

¹⁵⁴ *Ibid.* I, XXVIII, 32, p.

¹⁵⁵ Épictète, *Entretiens*, I, XXVIII, 32, in *Stoïciens*, p873.

Épictète conseillait d'examiner chacune de nos représentations comme un douanier à sa frontière et de n'en laisser aucune passer à moins qu'elle ne reflète la vérité. Notre façon de voir le monde est fausse, il faut sans cesse être vigilant afin de rejeter les représentations erronées.

C72. « Le fils d'un tel est mort. Réponds : “ Ne dépend pas de la volonté, n'est pas un mal”. Le père d'un tel l'a exclu de l'héritage; que t'en semble ? “Ne dépend pas de la volonté, n'est pas un mal”. César l'a condamné. “Ne dépend pas de la volonté, n'est pas un mal”. Il en a eu du chagrin : “Dépend de la volonté, c'est un mal”. Il l'a supporté généreusement : “Dépend de la volonté, c'est un bien”. Habités à cette pratique, nous ferons des progrès; car jamais nous ne donnerons notre assentiment à rien dont nous n'ayons une représentation compréhensive¹⁵⁶. »

Critiquer les représentations consistent ici à diviser en deux classes les représentations, celles qui attribuent de la valeur aux choses qui ne dépendent pas de nous et celles, les seules vraies et qu'il faut retenir, qui attribuent de la valeur à ce qui dépend de nous.

L'exercice de décomposition

Marc-Aurèle examine ses représentations et, tout comme Épictète, essaie de les scinder en deux, pour distinguer ce qui vient du monde et ce qu'on y ajoute :

C73. « N'ajoute rien à ce que les représentations principales te font connaître. Elles te font connaître qu'un tel dit du mal de toi; voilà ce qu'elles te font connaître; mais elles ne te font pas connaître que cela t'est nuisible¹⁵⁷. »

Il faut séparer dans la représentation le contenu objectif de son contenu subjectif. On se contente de constater les faits : mon fils est malade. Mais on s'abstient de les commenter ou de réagir pour éviter d'imprégner la perception d'un contenu subjectif.

La description « scientifique », ou la méthode de division, est un moyen de départager les contenus et surtout une façon de se détourner rapidement de l'objet qui nous charme; on

¹⁵⁶ *Op. cit.* III, VIII, 2, p978.

¹⁵⁷ *Pensées*, VIII, 49, in *Stoïciens*, p1209.

en fait une description dépourvue d'attrait ou montrant des aspects dégoûtants.

Qu'est-ce que l'amour? Demande Marc-Aurèle. Il s'ensuit une description assez vulgaire de la chose, « un frottement de ventre », pour faire passer de la passion à l'aversion. Il la rabaisse suffisamment pour qu'elle cesse de le troubler.

C74. « Là où les choses ont une valeur apparente trop grande, les dénuder, bien voir leur vulgarité, leur enlever tous les détails dont elles se parent¹⁵⁸. »

Il faut donc trouver le vrai nom, la vraie description. La vraie description consiste parfois à décomposer l'objet en ses parties constituantes. Décomposer, isoler, mais aussi concentrer le regard sur un aspect caché : la sueur, la crasse, le sang, la pourriture, le squelette, le travail des organes internes, l'aspect cadavérique. L'effet est assez radical, tout ce qui a de l'attrait devient terriblement ennuyeux sinon dégoûtant.

Toutes ces techniques semblent avoir pour résultat un total désenchantement du monde.

Mais si dans un premier temps la division a pour fonction de déconstruire la représentation des choses qui nous troublent, elle a aussi comme résultat de nous faire aimer également : on aimera les rides du vieux comme la peau ferme du jeune, la dissymétrie complexe du laid comme l'harmonie monotone du beau, on admirera la ruse de la maladie comme le miracle de la santé, etc.. Marc-Aurèle s'ouvre à l'intelligence de la Nature et partage l'amour qu'elle a pour tout. L'auteur des *Pensées* recherche l'égalité d'âme dans ce qu'il reçoit du Destin et dans ce qu'il retourne au monde en aimant universellement.

Donc, on peut voir dans les *Pensées* des techniques de désenchantement, mais en même temps on y trouve un enchantement nouveau où la beauté se trouve partout et surtout là où

¹⁵⁸ *Pensées*, VI, 13, in *Stoiciens*, p1180.

on ne s'y attendait pas.

La clause de réserve (hupexairesis)

C75. « [Les Stoïciens] disent que l'homme de bien ne fait l'expérience de rien de contraire à son désir, à son impulsion ou à son dessein, du fait que chacun de ces cas il agit avec réserve et ne rencontre aucun obstacle qu'il n'ait anticipé¹⁵⁹. »

Étant excessif dans son impulsion, le non-sage aurait avantage à se prémunir contre l'inévitable démesure qui peut le surprendre à tout moment. Pour cette raison les stoïciens ont inventé la clause de réserve qui endigue en quelque sorte le désir. Il se dit : *je désire telle chose, sauf si un obstacle se dresse devant elle qui m'empêchera de l'obtenir*. Toute action entreprise avec une clause nous prépare à l'avance à abandonner notre projet. On garde un espace entre le désir et nous afin de pouvoir nous en défaire plus facilement¹⁶⁰.

Le philosophe stoïcien nous prépare à cette possibilité de l'obstacle qui peut être mis sur notre route en nous apprenant à attacher à toute action, à tout désir une protection. La clause de réserve nous rend flexibles et capables de modifier en tout temps le projet qu'on avait entrepris. Elle nous donne la possibilité d'y renoncer ou d'échouer sans qu'on en soit affecté. Tout désir doit donc s'accompagner d'un contre-désir, celui de renoncer *volontairement* à l'action si elle rencontre un obstacle inévitable.

Brunschwig¹⁶¹ a travaillé à donner une forme logique à cette clause et nous la reproduisons dans le syllogisme suivant : $P \leftrightarrow Q \ \& \ -P$, donc $-Q$

- - (Hier) Si et seulement si il ne se présente aucun obstacle, alors il convient que je veuille être en santé.
- - (Aujourd'hui) Je suis malade,

¹⁵⁹ Stobée II, 155, 5-17, in LS 65W. Voir aussi les textes cités par Brunschwig (2005) dans son article, « Sur deux notions de l'éthique stoïcienne, de la "réserve" au "renversement". ».

¹⁶⁰ Épictète, *Manuel*, IV, in *Stoïciens*, p1112-3.

¹⁶¹ Brunschwig (2005), p.366.

- donc, il ne convient plus que je veuille être en santé.

Mais comme l'a bien perçu Brunschwig, la clause de réserve n'entraîne que la résignation au destin qui se présente à nous et non une impulsion positive envers celui-ci, un renversement du désir, *peritropê*. La renonciation à mon projet ne signifie pas que j'adopte celui de Zeus. L'amour que j'éprouve pour ma femme est lié à une clause prévoyant sa mort, *je l'aime, mais elle est mortelle*. Si elle meurt, je renonce à mon désir de la voir en vie, je subis la volonté de Zeus, j'accepte ce qui arrive. Mais si je renonce à voir la mort de ma femme comme un mal, je ne suis pas tenu de la voir comme un bien et de m'en réjouir tout à coup. Le stoïcien en appliquant la clause de réserve ne cherche pas le bonheur, mais à ne pas être malheureux.

La praemeditatio futurum malorum

Le fait de penser à l'avance à un mal permet au temps de guérir la blessure avant même qu'elle n'arrive¹⁶². Il est certain que l'effet de surprise est éliminé et que le choc de l'impact est moindre. La *praemeditatio malorum* est un exercice qui cherche à mettre le temps de son côté comme on a vu avec la diminution du chagrin. L'efficacité de la *praemeditatio* a des limites. Mais cette empathie imaginaire envers soi demeure une activité rationnelle, car elle peut d'une certaine manière combattre l'anxiété qui est aussi une anticipation d'un mal, mais irrationnelle.

Extase et élévation

Au lieu de parler de détachement et de froideur envers le monde, Cicéron préfère souvent l'idée d'élévation et de grandeur d'âme. Se tenir au-dessus des choses humaines est

¹⁶² Cicéron, *Tusc.* III, 29, p.305

une *extase* (sortie) qui ne peut que nous grandir. Ces exercices qui tentent de nous élever au-dessus de la mêlée humaine forment la catégorie des exercices anagogiques.

Le stoïcien interprète tout événement comme la réalisation d'un désir de Dieu dont on doit supposer la bonté du plan. Tout ce qui arrive est action planifiée de Dieu, tout a un sens, tout a une raison, nous sommes dans une organisation rationnelle de l'univers. L'élévation consiste à passer du plan individuel à un plan universel. Une fois que nous prenons conscience de la Volonté de Dieu, notre désir particulier cesse de nous animer pour désirer le bien du Tout. En prenant le point de vue de l'universel, ce qui nous apparaissait négatif devient positif, mon mal devient un Bien. Mais est-il possible de sortir totalement de soi au point de se réjouir de son propre malheur?

Cette élévation est paradoxale, car je ne serai jamais que le pied de Dieu¹⁶³, je ne pourrai jamais connaître ses raisons. Aussi, pour éviter la frustration de mon désir je me plie à celui du Destin dont j'ai la certitude de la réalisation. Et tout comme le pied dans un grand corps, je me soumetts complètement à cette volonté à jamais inconnue pour moi.

La transcendance a aussi comme objectif de sortir de notre propre histoire et de la resituer dans le contexte plus vaste de la nature où elle prendra sa vraie valeur, c'est-à-dire un point minuscule, rien du tout.

Ces exercices sont perçus souvent comme un sacrifice du sujet et certains historiens de la philosophie y voient la finalité du stoïcisme¹⁶⁴. Car on renonce à notre désir pour adopter celui de l'Autre. Dire toujours oui à ce qui arrive, c'est dire non à soi. Mais est-ce là une

¹⁶³ La métaphore du pied est une allusion à ce passage d'Épictète dans *Entretiens* II, 6, 9 in *Stoiciens* p894 : « *Le pied, lui aussi, s'il avait conscience, aurait la volonté de se salir dans la boue.* »

¹⁶⁴ Cf. Maria Daraki (1989).

caractéristique stoïcienne? Le premier but du stoïcisme est d'éliminer l'opposition entre soi et le monde, il veut qu'on aille au-devant du Destin au lieu d'être tiré de force par lui. Il ne cherche pas la fusion mystique de deux êtres, mais leur harmonie. Il ne veut pas faire disparaître le soi, mais le renforcer.

Finalement, le stoïcien cherche une façon d'oublier ou de renoncer à un désir particulier et non pas au désir en soi. Il veut surtout reprendre l'initiative en se persuadant que c'est lui qui a voulu ce qui arrive. Exercice difficile, cela va de soi. Sacrifice donc, *d'un* désir, mais pas du sujet. Se mettre à la place de Dieu, c'est aussi prendre sa place.

R h é t o r i q u e e t r e n v e r s e m e n t

Peritropé

Comment évaluer la pauvreté? Il existe trois réponses : celle de croyance commune, *la pauvreté est un mal*, celle de la doctrine des biens et des maux, *la pauvreté n'est pas un mal*, et celle de la *peritropê*, ou renversement, *la pauvreté est un bien*.

Avec la doctrine des biens et des maux, le stoïcisme vient contredire la croyance commune sur les valeurs en affirmant que *la pauvreté n'est pas un mal*, que la pauvreté ne fait pas souffrir.

Le renversement est un principe tout à fait différent, car *il faut imaginer le stoïcien heureux*, nous dit Brunschwig à la fin de son article¹⁶⁵. Et pour cela il faut aller plus loin que la doctrine des maux et des biens et affirmer que *la pauvreté est un bien*.

D'un côté, nous avons la clause de réserve qui arrête l'impulsion et, de l'autre, le renversement qui exige de vouloir ce que veut le destin, c'est-à-dire rediriger l'impulsion de

¹⁶⁵ Brunschwig (2005), p 366.

façon à ce que la volonté de Zeus devienne la nôtre. Il faut faire la différence entre *penser ce qui arrive*, en guise de prévention du malheur, et *vouloir ce qui arrive*. Si la clause de réserve et la *praemeditatio* sont des exercices où on s'efforce d'imaginer une infortune, le renversement montre que le sage veut ce qui arrive. Voici deux passages où on mentionne la notion de *peritropê* :

C76. « [Le maître intérieur] dirige ses impulsions vers leurs buts avec réserve (*meth' hupexairésos*), et de l'autre (*dé*) il fait de l'obstacle qui s'introduit sa propre matière, comme le feu, quand il se saisit des corps qui tombent sous lui¹⁶⁶. »

C77. « (Les êtres et les choses indifférentes) peuvent bien entraver quelque activité, mais ils ne viennent pas s'opposer à l'impulsion ni à la disposition, grâce à la réserve (*diatèn hupexairésin*) et au renversement (*kai tèn péritropen*). En effet, la pensée renverse et transforme en son but propre (*eis to proègoumènon*) tout obstacle à l'activité : ce qui suspend telle fonction en vient à faire office de fonction; ce qui barre tel chemin en vient à faire office de chemin¹⁶⁷. »

Que signifie changer l'*obstacle en accès*, le *barrage en chemin*? Brunschwig nous offre une formulation moins imagée. Le renversement consiste dans le processus suivant : l'obstacle, « *d'inhibiteur de l'activité qu'il était, en faire un stimulateur de l'activité* ». On transforme le négatif en positif.

La technique du renversement nous pousse à trouver un sens à l'échec ou à lui donner un rôle formateur. En ce sens, la baguette d'Hermès comme nous allons le voir est un renversement. Sénèque ne voit pas l'obstacle et l'infortune comme un contre-courant à notre désir de vivre, mais comme une occasion.

Le renversement consiste donc à transformer le mal en bien, de telle sorte qu'on le recherche. Il y a deux manières de faire ce renversement : la synonymie et la baguette d'Hermès.

¹⁶⁶ Marc-Aurèle, *Pensées*, IV, 1, citation prise dans Brunschwig (2005), p358-9.

¹⁶⁷ Marc-Aurèle, V, 20, *ibid* et VI, 50. Voir aussi, Épictète, *Entretiens*, II, 6, 9, *ibid*.

La « synonymie »

En changeant la manière de décrire on change la manière de voir et de ressentir. La persuasion est une arme puissante dans le processus de guérison des passions. Dans l'Antiquité il était fréquent qu'on écrive des consolations comme une forme de thérapie contre le chagrin. À la mort de sa fille Cicéron s'est écrit sa propre consolation. Le *De Ira* de Sénèque est un formidable discours contre la colère, et contre les idées sur la colère.

L'expérience consiste en une reconstruction cognitive où un objet-obstacle se transforme en objet-chemin : on transforme en clin d'œil le mal en bien.

Cette approche intellectuelle vise à saisir dans la matière la forme qui stimule l'activité. Par exemple, si on fait en sorte que l'exil pour lequel on est condamné nous apparaisse sous l'aspect d'un voyage, on sera beaucoup plus enchanté de partir. Si une chose nous apparaît comme un obstacle, c'est qu'on l'a conçu tel. La reconstruction conceptuelle le fait disparaître. Il s'agit toujours du même principe, transformer l'inhibiteur en stimulateur. Un exemple pratique pris dans les *Entretiens* nous suggère cette nouvelle piste :

C78. « Mais toi, tu es malheureux et mécontent; es-tu seul? Tu parles de désert; vis-tu avec les hommes? Tu les traites de rusés et de fripons; tu te plains de tes propres parents, de tes enfants, de tes frères, de tes voisins. La solitude devrait être synonyme de tranquillité, de liberté, et tu devrais juger qu'elle te rend semblable aux dieux; si tu vis en groupe, ne parle pas de foule, de tumulte, d'ennui, mais de fête et de réunion; ainsi, tu accepteras tout avec contentement¹⁶⁸. »

Épictète ne propose au solitaire ni plus ni moins qu'un renversement : oublier l'idée qu'il est exclu, rejeté, dédaigné ou méprisé et voir dans la solitude non plus une privation, mais un comble de l'être, une surabondance de liberté et de tranquillité. Il est donc possible de jouir de la solitude comme de jouir de la compagnie. On constate que la jouissance des

¹⁶⁸ *Entretiens*, I, XII, 20, in *Stoïciens*,

événements ne peut se produire que si nous choisissons les bons « synonymes ».

C'est-à-dire que le monde peut être saisi de différentes manières, et il s'agit de trouver celle qui préservera à la fois l'action et la raison. Il faut apprendre l'art du nom, qui détermine les essences. Cela peut ressembler à l'antilogie sophistique qui affirme qu'il existe sur tout sujet deux discours mutuellement opposés. De la même manière, on pourrait affirmer que dans tout être il existe deux aspects aux valeurs contraires, l'une positive et l'autre négative. Épictète nous montre que la solitude et la compagnie peuvent être comprises de manière positive ou négative, nous avons le choix entre la solitude vide et la solitude pleine.

C79. « Toute chose a deux anses, l'une qui permet de la porter, l'autre qui l'interdit. Si ton frère est injuste, ne prend pas la chose sous l'angle de l'injustice (car c'est l'anse qui ne permet pas de le porter), mais plutôt sous l'angle de la fraternité, de l'éducation commune, et tu la prendras par où on peut la porter¹⁶⁹. »

C'est une rhétorique qui se met à la découverte des diverses formes que peut prendre la réalité. La métaphore est justement la technique parfaite pour la reconstruction des concepts et la réinterprétation des faits. Si on veut apprendre à vivre dans des situations désespérées, il faut devenir une sorte d'artiste des représentations, pour déconstruire et reconstruire afin que le « désordre » devienne de l'« ordre ». Si la réalité se présente à nous comme mille chemins qui nous perdent, il faut nous détourner de cette représentation pour trouver ou inventer le chemin qui nous sortira du pétrin et nous proposera quelque chose à espérer.

Les stoïciens utilisent souvent les différences individuelles comme une sorte de renversement pour nous montrer qu'il est possible de réagir *autrement* aux mêmes événements. La mort d'une personne chère afflige l'un et pas l'autre. Criton craint la mort, pas Socrate. Une montagne afflige le voyageur, car elle est obstacle dans son itinéraire,

¹⁶⁹ *Manuel*, XLIII, in *Stoïciens*, p1128.

mais elle enchante le géologue, l'alpiniste ou l'artiste. Est-il possible de réaliser des renversements du même genre, mais chez une même personne? Qu'une seule et même personne puisse passer de l'état de Criton qui craint la mort à celui de Socrate qui la désire?

L'exemple de la solitude est-il une exception? Peut-on vraiment discerner en toute chose une version positive et négative? La réalité est-elle suffisamment complexe pour que l'art puisse y puiser tous les aspects dont elle aura besoin selon les circonstances?

La baguette d'Hermès

S'inspirant de la métaphore de l'athlète et du mythe d'Héraclès les exercices agonistiques visent l'accomplissement de soi par les travaux difficiles. Comme la vie est une épreuve, une lutte permanente, il faut se préparer, se fortifier. On cherche l'austérité, l'abstinence, la frugalité, les épreuves, la vie à la dure afin de prendre des forces, pour se donner du *tonos*. Après, comme Héraclès, on va au-devant des choses les plus difficiles à accomplir, les grands travaux. On commence par des exercices, puis l'entraînement continue avec les épreuves de la vie.

Le renversement ici consiste non en un renversement conceptuel, mais en un renversement affectif. Il faut vouloir ce qui va contre la tendance. Le malheur devient l'outil de perfectionnement. La vie est un instrument, un accessoire face à la matière de l'âme, la seule œuvre à accomplir. On cherche donc le mal en tant que mal, il est le marteau de sculpteur.

Dans *De la Providence*, Sénèque affirme que la maladie est un mal. Le malheur objectif est nécessaire, comme l'entraînement physique est un mal nécessaire pour l'athlète. Et il faut le rechercher et non pas le fuir.

C80. « La partie la plus résistante dans le corps est celle qu'un emploi répété a exercée; il faut nous offrir aux coups de la fortune afin qu'elle nous endurecisse elle-même contre elle¹⁷⁰. »

La souffrance nous endurecit. La métaphore de l'athlète nous informe de la nécessité d'une rigidité qui nous ramène à la notion de *tonos*. On soigne le mal par le mal, la souffrance objective est recherchée pour ne plus souffrir subjectivement. « *Par la souffrance, l'âme arrive à mépriser les maux dont elle souffre*¹⁷¹. » Une vie à la dure décuple nos forces et devrait nous rendre invulnérables. N'oublions pas que le bonheur nous ramollit : « *L'excès de bonheur est le plus grand des dangers*¹⁷². » L'absence de toute adversité, obstacle, échec nous appauvrit intérieurement. Vouloir constamment s'épargner fait qu'à la moindre épreuve nous nous écroulons.

La souffrance ne fait pas que nous endurecir, elle nous grandit. « *Le malheur est l'occasion de la vertu*¹⁷³. »

C81. « Être toujours heureux, traverser la vie sans une blessure dans l'âme, c'est ignorer l'un des deux côtés de la nature. [...] Ce n'est qu'à l'épreuve qu'on se connaît soi-même. [...] C'est pourquoi, quand les maux tardent à venir, on prend les devants pour s'offrir à eux, et l'on cherche volontairement, pour une vertu qui va s'obscurcir, une occasion de la faire éclater¹⁷⁴. »

Sans l'épreuve on ne peut pas se développer réellement, on n'est pas complet. Épictète va suivre ce filon prometteur :

C82. « Est-il donc possible de tirer profit de toutes ces choses [la maladie, la mort, l'infirmité]? – Oui, de toutes. [...] Mon voisin est méchant? Pour lui-même; mais pour moi, il est bon; il m'entraîne à la sagesse, à l'équité [...] C'est la baguette

¹⁷⁰ *De la Providence*, IV, 12, in *Stoïciens*, p767.

¹⁷¹ *Ibid*, IV, 13, in *Stoïciens*, p. 767.

¹⁷² *Ibid*, IV, 10, in *Stoïciens*, p. 766.

¹⁷³ *Ibid*, IV, 6, in *Stoïciens*, p. 766.

¹⁷⁴ *Ibid*, IV, 1-4, in *Stoïciens*, p. 764.

d'Hermès : "Touche ce que tu voudras, dit-il, ce sera de l'or".¹⁷⁵. »

Les épreuves peuvent être classées selon les vertus qu'elles entraînent. La beauté nous exerce à la tempérance, la fatigue à l'endurance, l'injure à la résignation¹⁷⁶. Si on arrive à voir dans l'épreuve un exercice, un entraînement bénéfique pour nous, alors nous accueillerons le mal comme un bien. L'insulteur sera le bienvenu, l'échec réveillera notre attention, la destruction de nos biens nous stimulera. Bref, c'est une véritable révolution dans l'art de penser les événements de la vie.

Finalement, lorsqu'on arrive à le supporter moralement, le mal en tant que mal se transforme en bien, car c'est ainsi qu'on l'accueille et qu'on le veut : c'est la « baguette d'Hermès ».

La baguette d'Hermès et le réalisme psychologique

Sortir grandi de l'épreuve est une chose rare; à l'inverse, la déchéance de l'âme semble l'effet le plus courant de la souffrance, trop d'épreuves mènent à la dépression et au suicide. On dirait aujourd'hui que le stress oxyde le cerveau et altère la communication entre les neurones. L'adversité ne peut être un bien qu'à la condition qu'il nous grandisse moralement. C'est pourquoi réussir à transformer l'ombre en lumière, la souffrance en vertu nous apparaît comme un *don* prodigieux de l'esprit comparable à la sainteté. Comme le confirme d'ailleurs Sénèque puisqu'il considère cet homme supérieur à Dieu :

C83. « C'est par quoi vous êtes supérieurs à Dieu; lui, il est en dehors de la souffrance, vous, vous êtes au-dessus¹⁷⁷. »

¹⁷⁵ Épictète, *Entretiens*, III, 20, 9-12, citation prise dans Brunschwig (2005) p378.

¹⁷⁶ Épictète, *Manuel*, X, in *Stoïciens*, p114.

¹⁷⁷ *Ibid*, VI, 3, in *Stoïciens*, p. 772.

La baguette d'Hermès transforme tout obstacle en une occasion de philosopher,
c'est-à-dire de devenir meilleur.

C O N C L U S I O N

Qu'est-ce que la passion?

La passion est, premièrement, un jugement erroné, sur un bien ou un mal et, deuxièmement, un jugement sur la convenance de la passion, accompagné d'un mouvement excessif de l'âme.

La passion se forme à la suite d'un jugement, où l'agent reconnaît la présence ou l'imminence d'un bien ou d'un mal. Les stoïciens ont cru bon de rajouter l'existence d'un second « jugement », qui vient expliciter un autre type d'assentiment. En plus d'évaluer des objets, l'agent évalue également des actions, y compris des passions. Le passionné juge correct de se mettre dans un état émotionnel et passionnel pour l'objet qu'il a jugé auparavant comme un bien ou un mal.

La thèse prétend avec l'intervention du deuxième jugement donner la cause suffisante de la passion. Mais déjà avec le jugement évaluatif nous avons la cause première de son existence. Ce qui suffit, en théorie, pour établir des mesures d'élimination des passions. Nous n'avons qu'à suivre la doctrine des maux et des biens. Le deuxième jugement permet d'établir une autre technique d'élimination. On laisse la racine en place et on coupe pour ainsi dire ce qui dépasse. Bien entendu, cela n'élimine pas complètement les passions, puisque les graines et les racines sont toujours dans le sol. La maîtrise ne sera jamais la vertu, laquelle se définit par l'harmonie.

L'existence du deuxième jugement demeure problématique, même dans la pensée de Chrysippe. Gould (1970), spécialiste de Chrysippe, ne voit pas de raison pour qu'on puisse déduire cela des données. Brennan (2006) l'a éliminé de son analyse. La solution que nous avons trouvée a été de lui donner un sens spécifique. « Jugement » ne signifie pas

seulement la traduction propositionnelle de chacune de nos actions, mais pensée constituante de notre être et pensée conductrice qui opère presque à notre insu, à travers nos automatismes, nos préjugés et nos coutumes et, bien sûr, à travers nos passions.

La problématique de la diminution des passions avec le temps n'est pas résolue. C'est un problème complexe qui mérite de plus amples analyses. Et résoudre les problèmes philosophiques signifie souvent sortir de la question exégétique. On n'étudie plus le stoïcisme ou un extrait d'un livre disparu d'un stoïcien, mais un problème que cette philosophie lacunaire nous a laissé irrésolu. Et quand on lit un spécialiste de l'Antiquité on se demande souvent s'il croit en la vérité de la chose dont les Anciens parlent ou seulement en la vérité de son interprétation des textes.

Pourquoi éliminer les passions ?

Une des premières raisons d'éliminer les passions vient du fait que la passion est interprétée comme une déchéance, une chute dont on ne sait si on pourra s'en relever. Le chagrin nous anéantit. Cet état d'écrasement est déplorable et honteux en soi. Si la joie excessive attire une critique aussi sévère, elle sera, par contre, moins fréquente. Il semble que les stoïciens considèrent comme plus dommageables les passions de découragement et d'abattement.

C84. « Toute passion est un malheur, mais le chagrin est un malheur qui vous ronge; le désir vous brûle, la joie exultante vous rend léger; la crainte vous abaisse; mais le chagrin a des effets plus forts; il vous consume, vous tourmente, vous abat, vous enlaidit; il déchire et ronge l'âme, il l'accable complètement. À moins de nous en débarrasser et de le repousser, nous ne pouvons manquer d'être dans le malheur¹⁷⁸. »

¹⁷⁸ Cicéron, *Tusc* III, 27, in *Stoïciens*, p305. Voir aussi *Tusc*. IV, 35, p341.

La deuxième raison de l'élimination est l'inadaptation aux circonstances. Par exemple, nous n'arrivons pas à penser correctement et rapidement pour trouver une solution à un problème : la joie, tout comme la peine ou la peur, nous rend imbéciles. Affligé par la déroute de son armée, trop ému pour penser clairement Agamemnon a la chance d'avoir le sage Nestor à ses côtés pour le consulter. La peur aggrave notre situation, l'anxiété nous rend la vie impossible, la dépression nous empêche d'agir, etc.. Donc, les passions sont une nuisance.

La troisième raison, liée un peu à la précédente, affirme que les passions sont mauvaises parce qu'elles sont irrationnelles, et agir de manière irrationnelle c'est pour le stoïcisme agir *contre nature* : la Nature est Raison.

Un des plus beaux exemples de la passion en tant qu'action contre nature se trouve dans les *Entretiens* d'Épictète¹⁷⁹. Un homme vient consulter Épictète. Celui-ci s'informe sur sa famille. Il apprend qu'il est malheureux, car sa fille qu'il aime beaucoup est malade. Comme il ne peut supporter de la voir souffrir, il s'est enfui de son chevet. Ses enfants, conclut-il, lui causent trop de peine. Épictète lui démontre que son comportement n'a aucun sens. Si on généralise son comportement, tous ceux qui aiment sa fille, sa mère, sa nourrice, son pédagogue doivent l'abandonner lorsqu'elle tombe malade, ils devront s'enfuir comme marque d'affection pour la jeune fille, et la laisser mourir seule et sans soin. Et si lui-même tombe malade, il voudra la même chose, que tous ceux qui l'aiment l'abandonnent. Il serait souhaitable alors d'être chéri par ses ennemis, car on serait assuré de leur éloignement.

Épictète lui explique qu'il n'y a pas contradiction entre l'affection et la conduite raisonnable, que toutes deux sont naturelles. Mais la fuite devant sa fille malade n'est ni

¹⁷⁹ Épictète, *Entretiens*, I, XI, in *Stoiciens*, p. 834-37.

une conduite raisonnable ni une marque d'affection. S'il s'enfuit, c'est qu'il a jugé bon de le faire, mais comme sa conduite n'est pas raisonnable, il doit extirper ce jugement. Il doit désormais être un écolier qui examine soigneusement tous ses jugements.

Foucault fait une belle analyse de cette histoire¹⁸⁰. Si la tendance naturelle nous pousse à aimer les membres de notre famille, la nature humaine comprend aussi la raison qui nous commande de l'aimer, qui nous prescrit un ensemble d'actions raisonnables, des devoirs à remplir, celui de père, de fils, de citoyen. Foucault nous fait voir l'étrange paradoxe du souci de soi. Pour prendre soin des autres, les aimer, il faut prendre soin de soi : c'est-à-dire que si le père se laisse trop émouvoir par la maladie de sa fille il ne pourra pas agir selon la nature, il ne pourra pas la soigner comme nous l'ordonne la raison. Il nous faut donc être constamment sous surveillance afin d'apaiser en nous tout ce qui pourrait nous mettre sous le pouvoir de la passion. Sans surveillance et discipline de soi, l'homme se laisse emporter et en arrive parfois à nuire à ceux justement qu'il aime et dont il devrait prendre soin.

L'exemple tragique de cette absence de surveillance et de discipline de soi est celui de Médée. La passion la rend aveugle au point d'utiliser ceux qu'elle aime le plus au monde pour se venger de celui qu'elle hait. Ce qui est naturel en elle est complètement mis de côté par ce qui est contre-nature.

Peut-on éliminer les jugements-passions?

Pour accepter la notion de jugement tel qu'employée dans les textes que nous avons étudiés nous avons dû supposer l'existence d'un *hêgemonikon* muet, souterrain, car la conduite est souvent spontanée et la pensée qui la motive inexprimée. Il ne parvient à la conscience que des bribes ou des échos. C'est pourquoi le jugement pratique qui nous est

¹⁸⁰ Foucault (2001), Cours du 3 février 1982, in *L'herméneutique du sujet*, p190.

proposé comme cause dernière de la passion ne pouvait absolument pas être conçu comme une pensée consciente, participant à une délibération de l'agent sur la conduite à entreprendre.

Donc, les jugements responsables de nos passions se tiennent dans les coulisses de l'esprit. Ils sont à la fois auteurs et directeurs de l'action et pourtant sans jamais se révéler au grand jour. Nos passions sont téléguidées, les causes sont enfouies, les jugements sont effacés. Le quartier général qui commande l'action est dissimulé.

C'est pourquoi les passions semblent surgir comme des fontaines de geyser sans qu'on puisse déterminer à première vue l'origine de cette eau bouillante. Mais c'est sur un arrière-fond de croyances et de valeurs, combiné avec les habitudes, que va se constituer un mode d'être passionnel au milieu d'une conscience embrouillée.

C85. « Quel est le sujet des tragédies, sinon les souffrances d'hommes qui s'étonnent devant les choses extérieures parce qu'elles se montrent à eux à travers la valeur qu'ils leur donnent¹⁸¹. »

Peut-on éliminer les jugements qui sont à l'origine de nos passions, peut-on atteindre les valeurs et les croyances qui vont les former? Selon le stoïcisme d'Athènes, selon sa forme la plus ancienne, nous répondons non. Comment pourrait-on changer quelque chose d'aussi insaisissable dans le brouillard de notre vie mentale? Comment éliminer quelque chose d'aussi incrustée dans notre âme? Comment peut-on changer un être qui est en constante osmose avec son milieu? Ne faudrait-il pas changer aussi le milieu?

Sur ce monde obscur et fuyant, les stoïciens déclarent que l'homme en est le souverain absolu, en principe du moins. Il peut penser séparé, en désaccord avec son milieu, afin

¹⁸¹ Épictète, *Entretiens*, I, IV, 26, in *Stoïciens*, p 818.

d'accorder sa raison avec la Raison qui ordonne et commande l'univers. Si on juge l'homme responsable de sa folie, on admet du même coup son impuissance¹⁸².

Mais, *depuis Chrysippe*¹⁸³, et surtout avec les stoiciens romains qu'on a dénommés les « directeurs de conscience », il semble que la philosophie prend cet aspect thérapeutique qui nous intéresse. Son rôle sera d'éclairer, d'expliciter, d'accorder, et de stabiliser la vie mentale justement pour que le règne de la raison, *naturelle*, puisse se concrétiser. C'est la partie théorique de la thérapie. Avec les exercices et les entraînements, nous avons une discipline pratique qui va chercher à bâtir et consolider l'âme. Ce travail devrait pouvoir changer en profondeur la structure de la personnalité.

L'apport de Sénèque

Sénèque donnera à la conscience un rôle prépondérant. Il la considère un peu comme la fournaise de la passion. Elle est ce qui alimente la passion. Il nous permet aussi de voir plus clairement les relations possibles entre éléments déclencheurs et éléments moteurs.

Sa grande contribution est sa division des trois moments de la passion : le premier mouvement est *irrationnel*, au sens ici où personne ne peut y échapper, pas même le sage. L'homme est secoué de la même manière que peuvent l'être les animaux qui réagissent eux aussi aux menaces et aux promesses de leur environnement. Nous avons ici l'élément déclencheur; mais attention, ce qui déclenche la colère n'est pas encore de la colère. Le deuxième mouvement est cette activité de l'esprit qui transforme l'émotion de base en passion intelligente, élaborée sur un fond de culture. La passion est pour ainsi dire dans un stade préliminaire où la raison n'est pas tout à fait dominée et reste encore influente.

¹⁸² Voir le clivage entre le *Phaulos* et le *Sophos* en appendice.

¹⁸³ Voir la citation de Goldschmidt plus haut.

L'élément moteur est mis en marche, mais pas assez puissamment et rapidement pour ne pas être arrêté. Le troisième mouvement correspond en fait au deuxième, il en est la forme excessive et le retour en arrière n'est plus possible. Au lieu de tout apaiser, le sujet a choisi de céder au mouvement naissant qui va l'emporter. C'est une irrationalité *contre-nature*.

Cette nouvelle façon de voir la passion permettra au stoïcien de changer le cours de sa vie : de fou incorrigible, il pourra retrouver la raison. Il peut apprendre à apaiser ses passions. Mais pour cela il faut un engagement total, un sacerdoce voué aux exercices de soi, aux examens de conscience et à l'ascèse.

Le rôle primordial accordé à la conscience

Sénèque fait de la conscience le lieu où la liberté peut naître; elle n'est plus une simple surface vers laquelle remontent quelques restes des activités de l'esprit. Elle est l'antichambre de l'âme qu'on peut transformer en cabine de pilotage. Elle est surtout le lieu où la raison peut reprendre ses droits. Tous les exercices sont finalement des exercices de conscience, afin de la former dans la raison droite et lui redonner le rôle de guide. Mais il ne nie pas cependant son état précaire, qu'elle peut à tout moment se laisser entraîner par des mouvements soudains et difficilement maîtrisables. Elle est chez le non-sage *ptoia*, vacillation et instabilité. Elle est donc très susceptible au choc du premier mouvement, l'*ictus*, un état propice à l'installation des programmes de passions. Dans ces instants l'affectivité emprunte les traits de la démence et il faut une grande expérience pour se dégager de cet enlèvement progressif.

Les exercices

Ainsi donc, le stoïcisme romain insiste plus que les autres philosophies sur l'aspect pratique de la discipline : « *Ne plus du tout discuter sur ce sujet : "Que doit être un homme de bien?" , mais l'être¹⁸⁴* ». Il ne faut pas simplement en parler, mais aussi s'entraîner à la sagesse.

C86. « En aucun lieu ne te dis toi-même philosophe, et, devant les profanes, ne te répands pas en discours sur les principes, mais fais ce qui découle des principes dans un banquet, par exemple, n'expose pas comment il faut manger, mais mange de la façon qu'il faut. [...] Ne montre pas aux profanes tes principes, mais les actions qui en proviennent quand ils ont été bien digérés¹⁸⁵. »

La philosophie exigeait un changement global de l'individu et le savoir devait servir à la perfection de l'âme. On ne peut que s'étonner devant cette dimension spirituelle que pouvait avoir la philosophie à cette époque. Et comme nous le dit Pierre Hadot, le christianisme ayant absorbé cette dimension, la philosophie actuelle ne s'intéresse plus qu'au savoir et à l'analyse conceptuelle. La vie philosophique est faite principalement d'érudition.

Nous ne doutons pas de la sagesse que peut contenir la pensée stoïcienne. Nous en avons tous ressenti les effets libérateurs à des moments difficiles. Nous pouvons envisager les leçons et exercices stoïciens comme des expériences de pensée qui réussissent à nous faire voir comme voit le sage. La lecture des textes nous permet de vivre une série d'expériences de sagesse brève. Expérience qui laisse sans doute des traces. Cette philosophie ne vise pas une discussion sempiternelle sur l'être, mais une poésie de l'être, une entrée dans l'être du

¹⁸⁴ Marc-Aurèle, *Pensées*, X, 16, in *Stoïciens*, p1226.

¹⁸⁵ Épictète, *Manuel* XLVI, in *Stoïciens*, p1128.

sage : ne plus discuter sur ce qu'est le sage, mais *l'être*... du moins pendant de courts instants.

R e c h e r c h e s f u t u r e s

Le sacrifice de la subjectivité (ou du sujet)

Le concept du renversement peut avoir une répercussion intéressante sur l'interprétation du stoïcisme. La tradition interprète le stoïcisme comme une philosophie du renoncement.

C87. « Aux yeux des stoïciens, la subjectivité humaine fait écran entre l'homme et la réalité du monde. [...] Par subjectivité, il faut entendre l'“humain, trop humain” qui doit être surmonté et réduit au silence. Son domaine est celui des choses sans intérêt, les “indifférents” : adiaphora. [...] Mais s'il faut réduire complètement l'“humain, trop humain”, que reste-t-il de l'homme pour rejoindre la nature du tout? Il reste l'enthousiasme dans le sens premier qui fait que l'homme “a dieu en lui”; il reste la “parcelle de divin” qui est en l'homme. [...] Le Sage est l'homme sans subjectivité. Il n'y rien d'aussi impersonnel que la parcelle de divin qui est en l'homme. [...] Avec le Sage stoïcien, le sacrifice de la subjectivité se trouve explicité avec un grand luxe de concepts, et en même temps la superbe humaine dépasse tout précédent¹⁸⁶. »

Si on veut réduire le stoïcisme au modèle absolu du Sage, le sujet s'entraîne à se dissoudre dans son amour pour la Nature. Mais comme nous l'avons suggéré plus haut le stoïcien ne cherche pas à s'effacer, mais à s'harmoniser, il veut l'accord de deux volontés, pas la fusion en une seule. Foucault voit dans le stoïcisme une philosophie de la subjectivité. Il interprète l'ascèse non comme une renonciation, mais comme une acquisition :

C88. « Il faut se doter de quelque chose qu'on n'a pas, au lieu de renoncer à tel élément de nous-mêmes que nous serions ou que nous aurions. Il faut se doter de quelque chose qui, précisément, au lieu de nous conduire à renoncer petit à petit à nous-mêmes, permettra de protéger le soi et de parvenir jusqu'à lui. [...] ... Dans cette ascèse philosophique, dans cette ascèse de la pratique de soi, l'objectif final, l'objectif ultime n'est évidemment pas la renonciation à soi. L'objectif, c'est au

¹⁸⁶ Daraki (1989), p. 135,136, 142.

contraire de se poser soi-même, et de la façon la plus explicite, la plus forte, la plus continue, la plus obstinée possible, comme fin de sa propre existence¹⁸⁷. »

Pour Foucault le rôle de l'ascèse est de nous équiper de discours et de schéma d'actions afin de nous rendre plus forts que ce qui arrive. Il faut faire en sorte que la cruche résiste à l'impact des pierres qui lui sont lancées. Bien entendu, l'interprétation attrayante de Foucault reprend une autre idée traditionnelle du stoïcisme, la force athlétique de l'âme, qu'il contraste avec l'ascète chrétien qui cherche l'oubli de soi, le renoncement à soi, la lutte contre soi.

En déclarant qu'il faut imaginer le stoïcien heureux, Brunschwig prend en quelque sorte le parti de Foucault. Car si la réserve est une renonciation à soi le renversement est davantage une réappropriation de soi. Nous avons là une question que peut être débattue encore. On peut voir cependant une complémentarité dans les deux interprétations. D'un côté, les passions font le sacrifice des autres, de l'autre la vertu fait le sacrifice de soi. Mais pour passer de l'un à l'autre, il faut un vaste programme de construction du sujet comme le propose Foucault. Pour aller en souriant au chevalet, il faut une force vive inébranlable qui exige beaucoup de soin.

Le rapport à l'autre

On pourrait faire le reproche au stoïcien d'être egocentré. Le rapport à soi est étudié amplement, tandis que leur réflexion sur le rapport à l'autre laisse perplexe. On le voit maladroit. À propos de la souffrance d'autrui, Épictète dira ceci :

C89. « En paroles, certes n'hésite à compatir avec lui, voire, le cas échéant, à gémir avec lui; prends garde toutefois à ne pas gémir aussi du dedans¹⁸⁸. »

Et le seul moment où nous voyons Épictète essayer de se mettre à la place d'un autre homme, c'est pour occuper sa position d'indifférence que cet autre aura pour ses malheurs, l'autre lui sert de levier pour se détacher de ses passions¹⁸⁹.

Pour Cicéron¹⁹⁰ si on est imperturbable devant sa propre mort on le sera encore plus à la mort d'un autre, car on s'aime toujours plus soi-même qu'on aime les autres. Pour lui si on est dur envers soi, il est normal de l'être tout autant avec les autres. On constate un total manque d'empathie. Toutefois, on doit reconnaître une certaine grandeur dans le passage suivant où il préfère l'action aux bons sentiments :

C90. « Plutôt que de plaindre les gens, pourquoi ne pas les secourir, si on le peut? Ne pouvons-nous être généreux sans éprouver la pitié? Nous ne sommes pas tenus à prendre pour nous les chagrins des autres, mais, si nous le pouvons, à soulager les autres de leur chagrin¹⁹¹. »

Le stoïcien rejette toute sympathie ou antipathie naturelle. Nous avons vu Marc-Aurèle qui s'efforce de désenchanter l'attirant pour tout aimer également, même le repoussant. Hiéroclès, quant à lui, considère que « *chacun de nous est pour ainsi dire inscrit tout entier dans plusieurs cercles*¹⁹² » indiquant la distance affective que nous avons envers les êtres et il propose d'élargir de plus en plus notre cercle de sympathie et de l'étendre jusqu'à l'humanité entière. Nous devons réduire la distance, nous dit-il, entre soi et ceux qui sont les plus éloignés de nous et faire en sorte que nous soyons tous dans la même famille.

Le rapport thérapeutique entre le directeur de conscience et le dirigé ne ressemble en rien à la thérapie moderne où on essaie d'établir au moins un rapport de compréhension,

¹⁸⁷ Foucault (2001), p. 306-316.

¹⁸⁸ Épictète, *Manuel XVI*, in *Stoïciens*, p1116.

¹⁸⁹ In *Manuel*, XXVI, in *Stoïciens*, p1120.

¹⁹⁰ *Tusc III*, 72, in *Stoïciens*, p322.

¹⁹¹ *Ibid.* IV, 56, p350.

¹⁹² Stobée IV, 671, in LS, 57G.

sinon d'empathie, entre le professionnel et le client. Ici, seul le maître parle et ne cherche pas à pénétrer le monde de celui qu'il veut aider, le disciple doit se taire et inculquer les vérités du stoïcisme. Il faut dire que cette relation est dominée par la métaphore de la gymnastique : le maître ne fait que montrer un exercice et le disciple l'exécute¹⁹³.

Tel qu'il est, le stoïcien semble planer au-dessus de tout, ne voyant les autres que comme des êtres périssables dont il est impératif de se détacher. L'autre est toujours une menace, car on risque de se perdre avec lui si on se sent trop près, il est notre point faible... Le thème de l'empathie avec sa magnifique métaphore, *se mettre à la place de l'autre*, concept cher à nos psychologues, serait intéressant à explorer. Il est curieux de constater de nos jours le même embarras que celui des stoïciens : les psychothérapeutes veulent se mettre à la place de leur client pour bien connaître son monde (empathie), mais en même temps il est essentiel de maintenir une distance... De là, une autre expression contradictoire est née, *l'empathie cognitive*. Ils veulent bien écouter pendant des heures des névrosés, mais dans un grand détachement pour ne pas être... troublés; car, à trop écouter l'insensé, il y a toujours le risque de se trouver soi-même en déséquilibre. Le *pathos* des autres doit être approché avec précaution.

L'avenir du stoïcisme

Des trois périodes du stoïcisme, la période romaine est vue comme un retour aux sources et on se fie par exemple davantage à Épictète pour se faire une idée du « vrai » stoïcisme que sur Panétius. La période intermédiaire est considérée comme une adultération, quand ce n'est pas une déviation du stoïcisme pur. On pourrait juger Panétius et Posidonius plutôt

¹⁹³ Voir Foucault (2001) p. 315-351, cours du 3 mars 1982.

comme des philosophes qui se posent des questions sur la vérité des dogmes et cherchent à les améliorer. On peut se demander s'il faut voir le stoïcisme comme une philosophie fermée et achevée, une pensée qui ne peut plus évoluer, dont Chrysippe aurait tracé les limites définitives. Le problème des lacunes intensifie la problématique, car les exégètes ne font pas qu'interpréter, ils tentent de reconstruire la cathédrale à partir des ruines (Brennan, 2006). Certains veulent corriger la théorie (Cooper, 2005), d'autres la rénover et la moderniser (Nussbaum, 2001, Becker, 2004). Il est certain que le stoïcisme sera toujours plus qu'une étude historique, il est beaucoup trop proche de soi pour qu'on puisse le réduire à un objet curieux pour les collectionneurs et les érudits. Nous croyons pour notre part que par le seul fait de ses lacunes le stoïcisme est une philosophie qui va toujours évoluer.

B I B L I O G R A P H I E

Textes Anciens

- Aristote, 1959, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin.
- Arnim, Hans F. A., 1964, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, Stutgardiae : in Aedibus B. G. Teubneri.
- Bréhier et collab., 1962, *Les Stoïciens*, tome 1 et 2, trad. Émile Bréhier, éd. sous la dir. de P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard.
- Chrysippe, 2004, *Oeuvre philosophique*, tome I et II, Paris, Les Belles Lettres, trad. Richard Dufour.
- Cicéron, 1962, « Les Tusculanes », « Traité des Biens et des Maux », « Le traité du Destin », « Traité des Devoirs », in *Stoïciens* (1962).
- Festugière, A. J., 1978, *Deux prédicateurs de l'Antiquité, Télès et Musonius*, trad. de A. J. Festugière, Paris, Vrin.
- Galien, 1995, *L'Ame et ses Passions*, trad. V. Barras, T. Birchler, A.F. Morand, Paris, Les Belles Lettres.
- Jagu, Amand, 1979, *Musonius Rufus, Entretiens et fragments*, introduction, traduction et commentaire, New York, Hildesheim.
- Kidd & Edelstein, 1989, *Posidonius, the fragments*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Long A. A. & Sedley D. N., 1987 ang., 2001 fr., *The Hellenistic Philosophers*, New York, Cambridge University Press, 2 vol.; trad. franç. par J. Brunschwig et P. Pellegrin *Les Philosophes Hellénistiques*, 3 vol., Paris, Flammarion, 2001 (vol. II, *Les Stoïciens*).
- Maréchaux, Pierre (trad.), 2003, *Les Stoïciens, Passions et Vertus, fragments*, Paris, Payot & Rivages, (trad. fr. partielle du *Stoicorum Veterum Fragmenta* de I. Von Arnim, Leipzig, Teubner, 1905).

- Platon, 1966, *La République*, trad. R. Baccou, Paris, Flammarion.
- Platon, 1985, *Le Politique, Philèbe, Timée, Critias*, trad. A. Diès, et A. Rivaud, Paris, Gallimard.
- Platon, 1950, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, trad. de Léon Robin et M.J. Moreau, Folio.
- Plutarque, 1964, *De La Vertu Éthique*, trad. Daniel Babut, Paris, Les Belles Lettres.
- Sénèque, 1945, *Lettres à Lucilius*, trad. H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, ed. F. Préhac.
- Sénèque, 1961, *Dialogues, t.1, De Ira*, trad. A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres.
- Pomeroy, A. J. (trad.), 1999, *Arius Didymus, Epitome of stoic ethics*, Atlanta, Society of biblical literature, tiré de l'anthologie de Stobée, *Eclogues*, Livre 2, Chapitre 7, 5-12, éd. par C. Wachsmuth et O. Hense (1894).

T e x t e s M o d e r n e s

- Alain, 1964, *La Théorie de la Connaissance des Stoïciens*, Paris, PUF.
- Annas, Julia, 1992, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, Los Angeles, and London.
- Aubenque, Pierre, 1957, « La définition aristotélicienne de la colère », *Revue Philosophique de France et de l'étranger*, n.3, 300-317.
- Becker, L., 2004, *A New Stoicism*, Princeton, Princeton University Press.
- Bréhier, Émile, 1951, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, PUF.
- Brennan, Tad, 2003, « Stoic Moral Psychology » in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 257-294.
- Brennan, Tad, 2006, *The stoic life, Emotions, duties, and fate*. Oxford, Clarendon Press.
- Brown, Eric, 2006, « Stoic Psychopathology », draft, for a Symposium at the Pacific Division Meeting of the American Philosophical Association, depart. of ph., Washington University in St. Louis.

- Brunschwig, J., 1995, « Sur une façon stoïcienne de ne pas être », in *Études sur les Philosophes Hellénistiques*, Paris, PUF, 251-268.
- Brunchwig, J., 1995, « Le modèle conjonctif » in J. Brunchwig *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, PUF Épiméthée, 161-187.
- Brunchwig, J., 1997 « Les Stoïciens » in M. Canto-Sperber (dir.) *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 511-562.
- Brunchwig, J et Nussbaum (eds.), M., 1993, *Passions and Perceptions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brunchwig, J., (2005), « Sur deux notions de l'éthique stoïcienne, de la "réserve" au "renversement" » in G. Romeyer Dherbey (dir.) et J.-B. Gourinat (éd.), *Les Stoïciens*, 357-380.
- Collingwood, R. G., (1938), *The Principle of Art*, London, Oxford University Press.
- Couloubaritsis, Lambros, 1986, « La psychologie chez Chrysippe » in *Aspects de la philosophie hellénistique*, Genève, publiés par Olivier Reverdin et Bernard Grange, 99-146.
- Cooper, J.M., 2005, « The Emotional Life on the Wise. » in *Spindel Conference 2004 : Ancient Ethics and Political Philosophy*, ed. T. Roche (*Southern Journal of Philosophy* 43 s.v.), 176-218.
- Daraki, M., 1978, « Les fonctions psychologiques du logos dans le stoïcisme ancien », in J. Brunschwig (éd.), *Les Stoïciens et leur Logique*, Paris, Vrin, 441-473.
- Daraki, M., 1989, *Une religiosité sans Dieu, Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint-Augustin*, Paris, La Découverte.
- Dent, J. H. Nicholas, 1984, *The moral psychology of the virtues*, Cambridge, Cambridge University Press,
- Duhot, Jean-Noël, 1989, *La Conception Stoïcienne de la Causalité*, Paris, Vrin.
- Dillon, John M., 1983 « Metriopatheia and Apatheia : some reflections on a controversy in later greek ethics », in J.P. Anton et A. Preuss (eds.) *Essays in Ancient greek philosophy*, vol.2, 508-517.

- Elster, Jon, 1999, *Alchemies on the Mind, Rationality and the Emotions*, NY, Cambridge University Press.
- Elster, Jon, 2003, *Proverbes, Maximes, Émotions*, Paris, PUF.
- Fillion-Lahille, Janine, 1970, « La colère chez Aristote », *Revue des Etudes Anciennes*, LXXII, p.46-79
- Fillion-Lahille, Janine, 1984, *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris, Klincksieck.
- Flanagan, Owen, 1991, *Varieties on Moral Personality: ethics and psychological realism*. Cambridge, Harvard University Press.
- Fortenbaugh, W. W, 1975, *Aristotle on emotion*, London, Duckworth.
- Foucault, Michel, 2001, *L'herméneutique du sujet* (cours au college de France, 1981-82), Paris, Gallimard, Seuil.
- Frede, M., 1986, « The Stoic Doctrine on the Affections of the Soul » in M. Schofield and G. Striker (eds.), *The Norms of Nature*, Cambridge and Paris, 93-110.
- Gill, C, 1983, « Did Chrysippus understand Medea? », *Phronesis*, 28, 136-149.
- Glibert-Thierry, Anne, 1977, « La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolutions chez Posidonius ». *Revue Philosophique de Louvain*, 75, p. 393-435.
- Goldschmidt, Victor, 1953, *Le Système Stoïcien et l'Idée de Temps*, 4e éd., Paris, Vrin, 1998.
- Gould, Josiah B, 1970, *The Philosophy of Chrysippus*, New York, State University of New York Press.
- Gourinat, J-B, 1996, *Les Stoïciens et l'Ame*, Paris, PUF.
- Graver, Margaret R., 2007, *Stoicism and Emotion*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Grimal, Pierre, 1978, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, Fayard.
- Hadot, Pierre, 1992, *La Citadelle intérieure*, Paris, Fayard.

- Hadot, Pierre, 1987, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes.
- Hankinson, James, 1993, « Actions and passions: affection, emotion , and moral self-management in Galen's philosophical psychology » in Brunschwig et Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions*, Cambridge, Cambridge University Press, 185-222.
- Ildefonse. F., 2000, *Les Stoïciens I, Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Paris, Les Belles Lettres.
- Inwood, Brad, 1985, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press.
- Inwood, Brad, 1993, « Seneca and psychological dualism » in Brunschwig et Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions*, Cambridge, Cambridge University Press, 150-183.
- Jagu, A., 1946, *Zénon de Cittium, Son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne*, Paris, Vrin.
- Kidd, I.G., 1971, « Posidonius on Emotion » in, *Problems in Stoicism*, Long (ed.), London: The Athlone Press, p. 200-15.
- Korichi, Mériam, 2000, *Les Passions*, introduction, choix de textes, commentaires, vade-mecum et bibliographie de Korichi, Paris, Flammarion.
- Labarrière, J.-L., 1993, « De la "nature phantastique" des animaux chez les Stoïciens » in Brunschwig et Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions*, Cambridge, Cambridge University Press, 225-249.
- Long, A.A., 1986, *Hellenistic Philosophy, Stoics, Epicureans, Sceptics*, Berkeley, University of California Press, 1^e éd. 1974.
- Métayer, Michel, 2001, *La Morale et le Monde Vécu, pour une éthique concrète*, Montréal, Liber.
- Moreau, Joseph, 1979, *Stoïcisme-Épicurisme, Tradition Hellénique*, Paris, Vrin.
- Muller, Robert, 2006, *Les Stoïciens*, Paris, Vrin.

- Neu, Jérôme, 2000, « Jealous Thoughts » in *A Tear Is an Intellectual Thing*, N.Y., Oxford University Press, 46-67.
- Nussbaum, Martha C., 1994, *Therapy of Desire, Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha C., 2001, *Upheaval of Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ogereau, F., 1885, *Essai sur le Système Philosophique des Stoïciens*, Paris, Encre Marine (2002).
- Pigeaud, Jackie, 1989, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres.
- Rodis-Lewis, Geneviève, 1970, *La Morale stoïcienne*, Paris, PUF.
- Romeyer Dherbey, G. (dir.) et Gourinat, J.-B. (éd.), (2005), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin.
- Sandbach, F.H, 1975, *The Stoics*, London, Bristol Classical Press.
- Sedley, D., 1993, « Chrysippus on psychophysical causality » in Brunschwig et Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions*, Cambridge, Cambridge University Press, 313-331.
- Sorabji, Richard, 2000, *Emotion and Peace of Mind, From Stoic agitation to Christian temptation*, Oxford, Oxford University Press.
- Sorabji, Richard, 1999, « Therapy of Desire » in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 59, no. 3, sept., p. 799-804.
- Stephens, W.O., 1996, « Epictetus on How the Stoic Sage Loves » in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XIV, 193-210.
- Stocker, Michael. « The complex evaluative world of Aristotle's angry man », in *Valuing Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 265-322.
- Valente, P.M. , 1956, *L'Ethique Stoïcienne chez Cicéron*, Paris, Librairie St-Paul.
- Voelke, André-jean, 1973, *L'idée de Volonté dans le Stoïcisme*, Paris, PUF .
- Voelke, André-Jean, 1993, *La Philosophie comme Thérapie de l'Ame*. Paris, Éditions Universitaires Fribourg Suisse.

Voelke, André-Jean, 1965, « L'unité de l'âme humaine dans l'ancien stoïcisme », *Studia Philosophica*, 25, 154-181.

Wilkerson, T.E. , 1987, *Irrational Action, a philosophical analysis*, Sidney, Ashgate.

A P P E N D I C E

Le sens de « passion » ?

Le sens classique de passion peut sembler très voisin de celui d'émotion : « *La passion, phénomène rapide et vif, différera toujours des maladies et des vices qui sont des phénomènes permanents*¹⁹⁴ », commente Bréhier à propos la conception ancienne des passions. L'émotion comme genre est neutre et ce sont ses espèces, la colère, la jalousie, etc. qui sont négatives. Par contre, la passion comme genre possède dès le départ un aspect négatif, celui de s'opposer à la raison et à la Nature.

Dans les *Tusculanes* Cicéron nous déclare ceci :

C91. « Et les autres troubles de l'âme, la crainte, l'amour, la colère? Tels sont à peu près les phénomènes qu'on appelle en grec *pathé*; j'aurais pu les nommer *maladies* en traduisant mot à mot¹⁹⁵. »

Donc, lorsqu'ils parlaient de *pathos* les Anciens réfèrent à ce que nous appelons les émotions, telles la colère, la jalousie, la crainte, etc.. Cependant Long et Sedley rajoutent :

C92. « Le terme *pathos* comprend non seulement les émotions, évidemment turbulentes, du désir sexuel, de l'ambition, de la jalousie, etc., mais aussi des états d'esprit tels que l'indécision, la méchanceté et la pitié¹⁹⁶. »

De plus,

C93. « Les passions sont la source du malheur, de la mauvaise conduite et des vices du caractère qui aboutissent à la mauvaise conduite¹⁹⁷. »

Ce passage nous indique l'importance des enjeux de la passion, car elle est l'obstacle majeur au bonheur et à la vie morale. Une passion répétée engendre la maladie de l'âme (le

¹⁹⁴ Bréhier (1951), p.254.

¹⁹⁵ *Tusc*, III,7 in *Stoïciens*, p296.

¹⁹⁶ LS p. 535.

¹⁹⁷ *Ibid.*

vice de caractère) et l'infirmité qui l'accompagne, c'est-à-dire le manque de *tonos*. Nous sommes alors incapables de résister aux représentations fausses.

Dans notre texte, « passion¹⁹⁸ » doit être pris dans son sens classique. Et en quoi consiste-t-il? S'agit-il simplement de l'émotion à laquelle on aurait ajouté la connotation négative d'un état malsain?

L'intellect, faculté typiquement humaine, joue un rôle important dans la passion, c'est pourquoi il est fréquent de trouver des gens pour affirmer que les animaux ont des émotions, mais jamais qu'ils ont des passions. La passion au sens classique ne peut émerger que dans le creuset des pensées humaines. La passion fait partie du monde créé par les hommes. La passion est l'ombre de la raison et de la culture.

Bien que nous utilisons de préférence le mot « passion », l'emploi du terme « émotion » est utile et inévitable. Il est utile pour nommer le phénomène pur, déchargé de toute théorie : on peut dire que la colère avant d'être une passion est d'abord une émotion. Et si on veut reconnaître le phénomène affectif dans toute son ampleur, il serait raisonnable de supposer qu'il existe des émotions qui ne sont pas des adultérations de la raison. Par exemple, il serait tout à fait juste de considérer comme des émotions ce que ressentent les sages, car ils ont éliminé de leur vie affective tout ce qui ressort des passions. La passion est un trouble de la raison et ce que ressent le sage est davantage une absence de trouble, l'*apathéia*, ou, encore, des eupathies.

Nous donnons au terme « émotion » un rôle différent, celui par exemple des *émotions réflexes*, dont Sénèque traite et qu'il qualifie de *premier mouvement*. Ce premier choc, qui est physique, agit comme une sorte pression qui peut troubler la conscience et, si l'esprit cède, la raison se pervertit et devient passion.

Couplé avec le mot « aversion », *passion* prend le sens plus restreint d'attrance. L'aversion pour le sport, peu importe sa violence, ne sera donc pas une « passion » dans ce sens étroit.

¹⁹⁸ En traduisant *pathos* certains exégètes préfèrent n'utiliser que le terme « émotion » qui est plus commode et évite l'archaïsme de « passion », d'autres, plus fidèles à la tradition, que le terme « passion ». Gould (1970), Frede (1986) et Annas (1992) choisissent « emotion », et Bréhier (1951) et Inwood (1985) préfèrent « passion ». Annas (1992) donne ses raisons dans une note en bas de page (1) au début de son chapitre *The Emotions*.

Il faut ajouter un dernier sens à mot *passion*, malgré notre réticence à l'inscrire dans cet inventaire. Il s'agit de la passion au sens réducteur de sensation. On appelle alors passion ce qu'un individu va ressentir physiquement au moment de la crise. La passion est réduite à la sensation. Mais il faudra alors comprendre que la *kinêsis* qu'on nomme maladroitement « passion » n'est que la queue du phénomène passionnel. Par ailleurs, on verra avec Sénèque que le premier mouvement est aussi une sorte de *kinêsis*.

En résumé, voici deux figures qui reprennent en *italique* les diverses significations que nous utilisons dans notre texte :

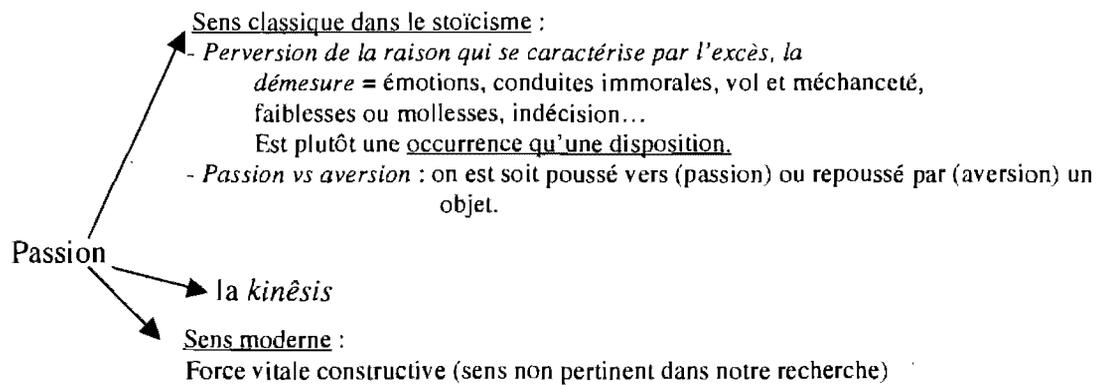


Figure 3: Les sens de « passion ».

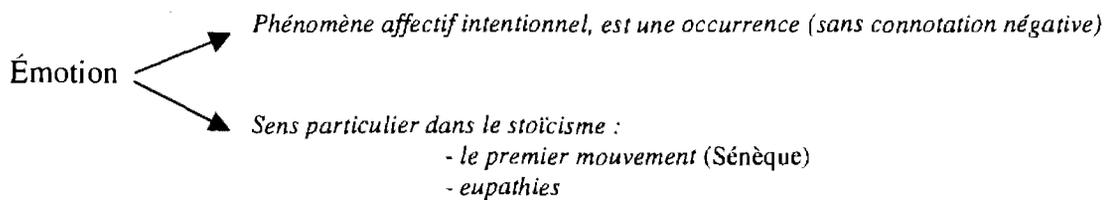


Figure 4: Les sens de « émotion »

Les différents sens d'« irrationnel » (alogos)

Nous avons répertorié différents sens d'« irrationnel » que nous avons rencontrés au cours de nos lectures.

- 1- **Désobéir à la raison** : Dans la conception stoïcienne de la raison, désobéir à la raison *peut* signifier que nous agissons contre notre meilleur jugement. Plus strictement nous agissons sous l'ordre d'un jugement qui nous **apparaît** le meilleur tout en étant faux : on ne désobéit pas à sa raison, mais à une raison normative.
- 2- **L'excès** : Même sens que 3,
- 3- **Contre Nature** : Ce qui excède le mouvement naturel de la raison. Cette expression revient finalement au sens 1, car la Nature, c'est la Raison et que la raison droite en est une approximation ou une copie. L'illustration que donne Chrysippe avec le coureur et le marcheur, l'un rationnel et l'autre irrationnel, peut faire penser à une forme de métriopathie, car l'excès est un terme de quantité.
- 4- **D'origine extra-rationnelle** : Pour Posidonius qui reprend la conception platonicienne de l'âme, les passions sont irrationnelles au sens où elles proviennent d'une source extérieure à la raison, en l'occurrence le *pathêtikon*. Même chose pour Galien : c'est la passion provenant du *pathêtikon* qui cause les jugements erronés et non l'inverse, les jugements erronés qui causent la passion.
Il faut consulter le fragment 462¹⁹⁹ pour voir comment Galien commente longuement les différents sens de « irrationnel » chez Chrysippe. Il trouve justement chez celui-ci « irrationnel » au sens extra-rationnel, c'est-à-dire en dehors de la faculté de juger, ce qui est contradictoire avec sa thèse, *la passion est un jugement*.
- 5- **Dépourvu de langage (ou inexprimable)** : On sait que *logos* signifie aussi « langage », alors *alogos*, sera « sans langage ». En ce sens, un réflexe est *alogos*, irrationnel donc au sens qu'il ne contient aucune proposition. Par contre, la réaction des cheveux qui se dressent sur la tête quand on reçoit des mauvaises nouvelles est

¹⁹⁹ In Maréchaux.

rationnelle, car cette réaction est la partie *kinétique* de la passion. Et la passion est *rationnelle* au sens où elle contient un assentiment à une proposition. Voir 6.

- 6- ***Qui ne dépend pas de nous*** : Chez Sénèque le dressage de cheveux suite à une mauvaise nouvelle sera considéré comme irrationnel, parce que nous ne pouvons avoir aucun contrôle sur ce genre de réaction. Le premier mouvement est irrationnel. Et tout nous porte à croire qu'il considère aussi le troisième mouvement comme irrationnel, car le sujet échappe également à la maîtrise.
- 7- ***Ce qui est dépourvu de raison*** : les animaux et les enfants qui n'atteindront leur pleine maturité qu'à quatorze ans sont irrationnels au sens où la raison leur manque.
- 8- ***Quand on accorde une valeur aux indifférents*** : La tendance radicale du stoïcisme, qu'Ariston représente, considère la personne qui accorde une valeur à un quelconque objet, autre que la vertu ou le vice, comme irrationnelle.

Phaulos et Sophos

Cette classification en clivages de différentes catégories provient du livre de Maria Daraki, *Une religiosité sans Dieu* (1989), pages 59 à 62. Comme l'auteur ne réfère qu'au *Stoicorum veterum fragmenta*, de Von Arnim nous avons omis le SVF des parenthèses; le premier nombre indique le volume et le second le fragment.

PHAULOS

1 • Le Vilain est intégré à la à la méchanceté et ce, toute sa vie durant (3, 76).

3 • Toutes les actions du Vilain sans exception sont méchantes. (1, 216)

7 • Il est porté, non vers le bien, mais vers les jouissances démesurées et asservissantes (3, 661).

13 • Toute opinion du *phaulos* est insensée (3, 657).

15 • Il n'a aucun accès à la science. (3, 548)

18 • Seul le *phaulos* éprouve le désir (*épithumia*) (3, 441).

19 • Seul le *phaulos* éprouve le plaisir (*hédonè*) (3, 406).

20 • Le *phaulos* est perpétuellement en état de possession passionnelle (*mania*) (3, 658-662 etc.).

21 • Le *phaulos* est porté aux impulsions désordonnées et épouvantables (3, 663).

22 • Le *phaulos* est sauvage (*agrius*) car il s'oppose à la loi; il est comme les bêtes féroces; il commet des actions

SOPHOS

Le clivage éthique (1 à 12)

• Le Sage est intégré à la vertu et ce, toute sa vie durant. (Id.)

• Toutes les actions du sage sont vertueuses. (Id.)

• Il a la vertu innée et divine. (3, 643)

Le clivage cognitif (13 à 17)

• Le *sophos* n'a pas d'opinions. (2, 17)

• Il possède la science vraie à titre exclusif (1, 16) (3, 112-657).

Le clivage affectif (18 à 21)

• Seul le *sophos* éprouve l'appétit (*orexis*). (Id.)

• Le *sophos* n'éprouve jamais le plaisir (*hédonè*). (Id.)

• Le *sophos* est soustrait à toute forme de possession passionnelle. (3, 644)

• Le *sophos* est l'homme-sans-passion (*apathès*) (3, 448).

Le clivage culturel (22 à 23)

• Le *sophos* ne vit pas dans les espaces déserts et désolés (*eremia*); il est social de nature;

violentes et crues, contraires aux lois.
(3, 677)

il est paré de civilité
(*cosmiotes*) (3, 632).

Le clivage religieux (24 à 29)

24 • Ils sont impies envers les dieux.
(3, 660)

• Les Sages sont pieux.
(3, 608)

26 • Ils s'opposent aux dieux par leur mode de vie, ils en sont les ennemis.
(3, 661)

• Ils sont les amis des dieux.
(3,216)

28 • Ils subissent tous les maux.
(3, 587)

• Les Sages ne subissent jamais aucun mal; ils sont libres de maux (3, 36-78).

29 • Ils vivent dans le malheur pendant toute leur vie (3, 763-54-662-671).

• Le Sage est heureux (3, 567). Il est *eudaimon*, *eutuchès*, *makarios*, *olbios* (1, 216). Son bonheur est pareil à celui des dieux (3, 54).

Le clivage socio-politique (32 à 36)

32 • Le *phaulos* est sans cité.
(3, 680)

• Seul le Sage est citoyen.
(1, 222)

35 • Le *phaulos* est esclave car il est privé de la maîtrise de soi.
(3, 335-593-599)

• Le Sage est libre car il a la maîtrise de soi.
(3, 591-335)

Affectivité somatique et psychique

Faut-il comprendre que le sage reste indifférent en pleine séance de torture ou en plein orgasme? La différence entre l'affectivité somatique et psychique (fig.5) nous permet de voir où se situe l'indifférence qui n'est pas de l'insensibilité :

<u>L'affectivité somatique</u>		<u>L'affectivité psychique</u>	
LES INDIFFÉRENTS		LES PASSIONS	
Ressenti dans le corps		État du cerveau	
OBJECTIF et INVARIABLE		SUBJECTIF et VARIABLE	
<u>Causes de Plaisir 1</u>	<u>Causes de Douleur 1</u>	<u>Causes de Plaisir 2</u>	<u>Causes de Douleur 2</u>
sexe, nourriture	coups de marteau, maladies, pauvreté (faim, soif, froid)	succès, bonne nouvelle <i>plaisirs 1</i>	échec, « pauvreté », mauvaise nouvelle <i>douleurs 1</i>

Figure 5: Affectivité somatique et psychique

Les plaisirs et les douleurs 1 sont des indifférents, le stoïcien s'en préoccupe, mais pas trop. S'il avait le choix entre un repas copieux et se faire écraser les orteils, il préfère le repas. Mais entre trahir un ami et la torture, il préfère la torture. On trouve également dans le stoïcisme le thème important de l'*askêsis*, destiné sans doute pour le *prokoptôn*, le progressant. Il cherche à limiter les plaisirs 1, la vie doit toujours être frugale. Parce que l'excès de bonheur ramollit, il préconise la souffrance pour s'endurcir; aussi, l'ascèse visera non pas à rejeter les plaisirs 1, mais à les économiser afin d'augmenter sa capacité morale en cas de rareté. Donc, le progressant ne va nécessairement contre la nature en s'abstenant. Il faudrait rajouter l'importante critique des plaisirs du corps, jugée inacceptable à notre époque. Le stoïcisme veut que ces plaisirs retrouvent leur place naturelle : de nos jours les activités sexuelles sont considérées comme faisant partie de l'épanouissement personnel, alors que les stoïciens proposaient de les limiter aux fins de reproduction. La stérilité devait être très appréciée par certains. Que dire de la cuisine? Le sage s'abstient-il de sel? On doit manger pour vivre, et non vivre pour manger. Ni vivre pour s'instruire, mais s'instruire pour mieux vivre. Si la vie d'un homme s'organise selon un agenda de plaisirs, il fait définitivement fausse route. Le stoïcisme, tout comme l'épicurisme, est une sérieuse remise en question de la vie hédoniste.

Quant aux plaisirs et douleurs 2, ce sont des passions, des états qui dépendent des croyances. À la douleur que le bourreau m'inflige sur le chevalet, j'ajoute la mienne en

considérant la douleur physique comme insupportable et la pire des calamités. À l'annonce d'une nouvelle, elle sera, selon ma croyance, bonne, mauvaise ou indifférente et j'en ressentirai du plaisir 2, de la douleur 2 ou de l'indifférence.