



Julie Minas

Troubles de l'âme, défaillances de la raison : deux études en philosophie hellénistique



**Troubles de l'âme,
défaillances de la raison :
deux études
en philosophie hellénistique**

Antiquitas • Byzantium • Renascentia LII.

Sous la direction de

Zoltán Farkas
László Horváth
Tamás Mészáros

Julie Minas

**Troubles de l'âme, défaillances de la raison :
deux études en philosophie hellénistique**

Collège Eötvös József ELTE
Budapest, 2022

Responsable de l'édition :
Dr. László Horváth, Directeur du Collège Eötvös József ELTE

Conception graphique : Emese Egedi-Kovács

© Julie Minas, 2022
© Collège Eötvös József ELTE, 2022

Édition réalisée grâce au projet NKFIH NN 124539 –
Textual Criticism in the Interpretation of
Social Context: Byzantium and Beyond



NATIONAL RESEARCH, DEVELOPMENT
AND INNOVATION OFFICE
HUNGARY

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.
ISSN 2064-2369
ISBN 978-615-5897-56-6

Imprimé en Hongrie par CC Printing Szolgáltató Kft.
Directrice : Ilona Szendy
1118 Budapest, Rétköz u. 55. A/fsz. 2.

Remerciements

Les deux études qui constituent ce livre sont le fruit de mes travaux de Master en Histoire de la philosophie antique à l'Université Paris 1 - Panthéon Sorbonne, sous la direction de Stéphane Marchand, que je remercie pour son encadrement et ses nombreux conseils. Je remercie également le Collegium Eötvös de permettre la publication de cette ouvrage, et notamment Emese Egedi-Kovács pour son accompagnement dans cette entreprise, et plus généralement pour sa présence amicale tout au long de cette année passée à Budapest. Enfin mes remerciements affectueux à Elisabeth et Andrea pour leurs relectures et leur soutien.

La maladie de l'âme chez les épicuriens

Sommaire

Introduction.	11
I. Contexte, concepts et éléments épistémologiques.....	12
1. Le contexte : pourquoi parler de maladie de l'âme ?.....	12
1.1. <i>Quelques remarques historiques sur l'âme.</i>	12
1.2. <i>Éléments sur la médecine dans l'Antiquité.</i>	15
1.3. <i>Maladie de l'âme et philosophie : vers l'épicurisme.</i>	18
2. Le Corpus.	20
3. La maladie de l'âme dans le corpus.	21
3.1. <i>Définir la maladie de l'âme.</i>	21
3.2. <i>Le lexique médical du corpus.</i>	23
4. La maladie de l'âme comme problème épistémologique chez les épicuriens.....	26
4.1. <i>Comment sait-on quelque chose de la maladie de l'âme ?</i>	26
4.2. <i>Le critère de la sensation : la maladie comme symptôme de l'âme.</i>	28
5. La place de la maladie de l'âme dans l'économie doctrinale de l'épicurisme.	29
5.1. <i>L'étude de l'âme subordonnée au τέλος du bonheur.</i>	29
5.2. <i>Les pathologies de l'âme comme une source de connaissance.</i>	32
6. L'épicurisme, une philosophie thérapeutique.	34
6.1. <i>La présence d'un modèle médical.</i>	34
6.2. <i>Soigner par la philosophie.</i>	39
II. L'âme est malade en tant qu'elle est un corps et un corps doué de sensation. ..	41
1. Etudier l'âme pour comprendre ses maladies.....	41
2. L'âme est un corps.	42
2.1. <i>L'âme est un corps en plusieurs sens.</i>	42
2.2. <i>L'âme est dans le corps.</i>	43
2.3. <i>L'âme est un corps composé d'atomes subtils.</i>	46
2.4. <i>La composition élémentaire de l'âme.</i>	48
2.5. <i>L'âme comme unité.</i>	51
3. Les interactions entre l'âme et le corps : l'âme malade par la contagion du corps.	54

3.1. <i>La propagation de la sensation entre l'âme et le corps</i>	54
3.2. <i>Bipartition de l'âme et sensation</i>	56
3.3. <i>L'âme malade par la contagion du corps</i>	60
3.4. <i>Est-ce que cette maladie se soigne ?</i>	64
3.5. <i>L'âme est en partie responsable de la santé du corps</i>	67
4. <i>La théorie des sens et les illusions d'optique</i>	68
4.1. <i>La théorie des εἴδωλα</i>	68
4.2. <i>Comment le mouvement de diffusion des simulacres conserve leur vérité ?</i>	72
4.3. <i>Les illusions d'optique : des erreurs pathologiques de l'animus</i>	75
4.4. <i>Les phénomènes naturels : des occasions d'illusions d'optique à expliquer</i>	79
4.5. <i>La confusion entre vue des sens et vue de l'esprit : une autre occasion d'illusions</i>	82
4.6. <i>L'anima malade ?</i>	85
5. <i>Résultats</i>	88
III. <i>Vers une maladie propre à l'âme ?</i>	89
1. <i>Sur le recensement et l'unité des maladies de l'âme</i>	89
1.1. <i>Recenser les maladies de l'âme ? Identifier une maladie propre à l'âme ?</i>	89
1.2. <i>Maladies de l'âme ou maladie de l'âme ?</i>	91
1.3. <i>Examen du cas de l'épilepsie</i>	92
2. <i>La maladie de l'animus : l'anxiété</i>	93
2.1. <i>Une conception matérialiste de la pensée</i>	94
2.2. <i>Le trouble provoqué par certaines pensées</i>	97
2.3. <i>Quelques réflexions sur l'unité des peurs de l'âme, leur lien avec les désirs</i>	99
2.4. <i>Le remède : la connaissance vraie des phénomènes</i>	100
2.5. <i>Comment soigner l'âme par des arguments philosophiques ?</i>	103
2.6. <i>Peut-on soigner toutes les âmes ?</i>	106
3. <i>La maladie de l'âme est-elle commune à tous les hommes ?</i>	107
Conclusion.....	110
Bibliographie.....	113

Introduction.

Les philosophies hellénistiques sont des philosophies de la conquête et de la conservation du bonheur, mais il est intéressant d'étudier la façon dont elles traitent les obstacles à ce bonheur. La maladie de l'âme en est un. Il nous est apparu particulièrement intéressant de se pencher sur cette question dans le cadre de la philosophie épicurienne. D'une part, la démarche même de cette philosophie a quelque chose de thérapeutique ou d'analgésique, une certaine proximité et/ou rivalité avec la médecine. D'autre part, c'est une philosophie matérialiste : il s'agit de voir ce que cela signifie mais surtout ce que cela implique pour le *concept* de maladie de l'âme. L'expression désigne en effet davantage un problème qu'un phénomène univoque et clairement identifié, c'est ce qui fait son intérêt. Plusieurs questions s'articulent autour de cette notion. En quel sens parler de maladie de l'âme en contexte épicurien ? Puisque l'âme est un corps, en quoi est-elle malade d'une façon spécifique et non comme le reste du corps ? On touche ici au cœur de la notion : qu'est-ce qu'une maladie de l'âme, en quoi se distingue-t-elle d'une maladie *tout court* ? Traiter ce problème suppose d'avoir en tête de façon assez claire la théorie épicurienne de l'âme, c'est pourquoi nous prendrons le temps de l'exposer de façon assez précise afin de voir ensuite à quel niveau la maladie intervient, et quels mécanismes dysfonctionnent du fait de sa présence. Le corps souffre de multiples façons, *a priori* l'âme également. Pourtant il paraît intéressant d'étudier le lien entre ces maladies de l'âme : y a-t-il parmi elles une façon d'être malade qui est davantage *propre* à l'âme ? Qu'est-ce que cela signifierait ?

Tout d'abord, il n'est pas évident de situer le problème de la maladie de l'âme au sein du corpus et de la doctrine. Les éléments concernant la théorie de l'âme elle-même sont dispersés dans le corpus. Et la philosophie épicurienne est orientée vers le but pratique du bonheur : pourquoi et à quel titre est-il question de maladie de l'âme dans la doctrine épicurienne ? Cela renvoie en fait à une problématique plus générale dans l'Antiquité : celle du rapport entre médecine et philosophie et entre maladie et santé somatiques, et maladie et santé psychiques. Nous commencerons donc par donner quelques éléments de contexte, puis nous nous demanderons en quel sens la philosophie épicurienne est un remède et le philosophe épicurien un médecin. (I)

Ensuite, nous procéderons à une synthèse de la doctrine épicurienne de l'âme : l'avoir en tête nous paraît essentiel pour comprendre comment la maladie qui affecte l'âme vient troubler le fonctionnement normal ou sain de

l'âme. En effet, redémontrer la corporéité de l'âme, son lien essentiel au reste du corps, et sa capacité à percevoir par la sensation les corps extérieurs par l'intermédiaire des simulacres permet de faire apparaître différents phénomènes pathologiques qui affectent l'âme. Nous tenterons de montrer que parmi les sources possibles de la maladie de l'âme il y a le corps et les corps extérieurs. Nous soutiendrons que les simulacres émanant des corps extérieurs ne sont en fait que des occasions d'être troublé, et que l'âme est en mesure de ne pas souffrir de la contagion de la maladie du corps. (II)

Enfin, nous étudierons la maladie qui trouve son origine dans l'âme elle-même, dans la psychicité, *i.e.* dans la pensée, la sensation ou les actions volontaires. Comment les phénomènes pathologiques causés par l'âme peuvent-ils se réduire à *une* maladie ? Quelle est exactement son origine ? Est-ce que certains individus sont prédisposés à cette maladie ? Se manifeste-t-elle chez tous les individus de la même façon ? Nous verrons comment la philosophie naturelle des épicuriens est le remède contre cette maladie. Nous tenterons de montrer que cette maladie et sa guérison, si elles se manifestent par des pensées troublées ou apaisées, trouvent une « traduction » physique au niveau des atomes et de la constitution de l'âme. (III)

I. Contexte, concepts et éléments épistémologiques.

1. Le contexte : pourquoi parler de maladie de l'âme ?

L'expression « maladie de l'âme » inclut deux concepts qui ne sont pas des moindres dans l'histoire de la pensée et dont la définition elle-même n'a rien d'évident : l'âme et la maladie. Nous allons commencer par quelques remarques sur les traditions de pensée qui précèdent Épicure et les épicuriens, et dont ils héritent dans une certaine mesure, même s'ils vont à leur tour les transformer.

1.1. Quelques remarques historiques sur l'âme.

La signification du terme $\psi\upsilon\chi\eta$ est loin d'être univoque, et elle a beaucoup évolué. David Claus montre dans *Toward the soul*¹ que le terme grec $\psi\upsilon\chi\eta$ a connu des changements de signification exceptionnellement importants

¹ CLAUS David, *Toward the soul : An inquiry into the meaning of $\psi\upsilon\chi\eta$ before Plato*, New Haven, Yale University Press, 1981, 200 p.

aux périodes archaïque et classique. Chez Homère, il signifie à la fois la vie et l'ombre ou le spectre – on se souvient que dans l'*Iliade*, Achille voit l'ombre de Patrocle². Globalement, il y a alors derrière le terme ψυχή l'idée d'une « force vitale », qui se rapproche de la conception formulée postérieurement de l'âme comme d'un principe d'*animation* qui permet la vie. Après Homère, le sens de ψυχή devient davantage celui d'un agent psychologique, *i.e.* à l'origine de la pensée, des sentiments, des sensations, et s'éloigne du motif de la force vitale très présent dans les chants homériques³. Ainsi le lien entre l'âme comme principe d'animation et la vie mentale, psychique, n'a pas toujours été évident⁴, il ne devient explicite qu'à partir de Platon. C'est pourquoi notamment certains commentateurs ont considéré que Platon est « l'inventeur de la psychologie »⁵, ou encore que l'idée de l'âme comme principe d'animation et principe des pensées et sensations a été inventée par Socrate⁶. Sans prendre position sur cette question, on peut remarquer que dans les dialogues platoniciens se trouvent mises en relation différentes questions qui étaient disparates chez ses prédécesseurs : le problème de l'âme par rapport au corps à l'occasion de la mort, le problème de l'agent et de la raison de son action, l'unité et la multiplicité des facultés de l'agent, le rapport entre l'âme individuelle et l'âme cosmique. En somme, il fait subir de véritables transformations au concept de ψυχή de par sa façon de l'aborder : il interroge son rapport au corps, sa structure, afin de déterminer la manière dont l'individu doit se rapporter à son âme pour mener une vie heureuse.

On pourrait dire qu'il y a chez Épicure le même type de questionnements relatifs à l'âme, même si ces questions ne sont pas posées de la même façon : la connaissance est totalement subordonnée à la vie heureuse, ce qui est loin d'être le cas chez Platon, même si les réponses apportées ne sont pas les mêmes, eut égard au rapport au corps et à la structure de l'âme notamment. Avant Épicure, il semble que l'on ait pour la première fois chez Démocrite un programme éthique fondé explicitement sur le bien-être de l'âme. Nous ne traiterons pas par la suite des liens entre Démocrite et les épicuriens car cela nous emmènerait

² *Iliade*, Chant XXIII, v. 103-104 : « ὦ πόποι ἦ ῥά τις ἔστι καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισι / ψυχή καὶ εἶδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν ».

³ CLAUS David, *Toward the soul*, *op. cit.*, p.73.

⁴ *Ibid.*, p.5.

⁵ RENAUT Olivier, « Platon : l'invention de la psychologie », in *Sciences croisées*, Aix-Marseille Université, 2010, N°7 « Le soin de l'âme ».

⁶ BURNET John, *The Socratic Doctrin of the Soul*, Forgotten Books, « Classic Reprint », 2005 [première édition 1916], 32 p..

trop loin. Nous nous permettons de remarquer que chez Démocrite apparaît l'idée que les attributs moraux de la ψυχή, ainsi que sa santé et son bonheur, ne peuvent pas être séparés du rôle de l'âme comme animatrice du corps et de la constitution matérielle de l'âme⁷. Cet élément sera important pour la suite de notre étude : chez Épicure également le bonheur et la santé de l'âme sont relatifs à la corporéité de l'âme et à son rapport aux sensations.

C'est aussi à partir de Platon *a priori* que le terme ψυχή désigne aussi *ce qui n'est pas le corps* et qui est en lien avec le corps. La ψυχή permet donc de caractériser la vie humaine comme dépendant du composé de l'âme et du corps, comme dépendant du corps en tant qu'il est animé par l'âme. Ce rapport âme-corps est évoqué dans différents contextes, et notamment celui de la maladie. C'est ainsi que se développe une pensée des troubles de l'âme causés par le corps, des désordres du corps dont l'âme est responsable, et de la santé de l'âme. Il semble en effet que paradoxalement, la possibilité de penser la santé et la maladie de l'âme vienne du corps, ou plutôt de réflexions sur le lien fondamental entre l'âme et le corps, même s'ils sont considérés comme des substances fondamentalement différentes par les dualistes tels que Platon. A l'époque où Épicure écrit, la maladie de l'âme participe donc déjà d'une certaine tradition de pensée bien instaurée, que ses réflexions et sa conception de l'âme vont faire évoluer. Le cadre matérialiste dans lequel s'inscrivent les développements sur l'âme et le corps dans la philosophie épicurienne transforme radicalement la façon d'envisager le lien âme-corps, et par ricochet la conception de l'âme elle-même, et de ses affections. Ce lien originel entre la maladie de l'âme et le corps nous invite à étudier cette question tout particulièrement dans la philosophie épicurienne matérialiste.

Comme le montre David Claus, l'idée selon laquelle l'âme pouvait être soumise à une certaine forme de θεραπεία précède Platon, elle trouve ses origines dans ce qu'il appelle « l'horizon pré-platonicien ». En effet, l'idée d'un soin à apporter à l'âme malade est présente dans divers traités médicaux, dans *L'Eloge d'Hélène* de Gorgias, ainsi que dans certains fragments de Démocrite. Dans ces textes, David Claus⁸ remarque que les termes ψυχή et σῶμα se côtoient dans les mêmes phrases, penser la maladie de l'âme semble donc bien sous-tendre une certaine pensée du corps. Plus que cela en fait, David Claus affirme que dans ce contexte pré-platonicien, le soin de la ψυχή est toujours un moyen d'assurer la santé corporelle. Platon marque alors une rupture avec

⁷ CLAUS David, *Toward the soul*, op. cit., pp.142-143.

⁸ *Ibid.*, p.150.

ses prédécesseurs car dans ses dialogues, les thérapies de l'âme deviennent auto-finalisées, l'âme elle-même est l'objet de soins. Une certaine vision du platonisme, issue notamment d'une certaine lecture du *Phédon*, tend à considérer que Platon est hostile ou indifférent au corps.

Cependant une telle distinction entre Platon et ses prédécesseurs n'est peut-être pas complètement fondée textuellement : la priorité accordée à l'âme chez Platon n'agit pas comme un principe d'exclusion face au soin du corps. Il faut considérer sérieusement les effets somatiques bénéfiques⁹, qui sont pris en compte par Platon, notamment dans le prologue du *Charmide*. Pour soigner son mal de tête [βαρύνεσθαι τι τὴν κεφαλὴν]¹⁰, Charmide doit commencer par soigner son âme : le soin de l'âme par la philosophie est présenté comme une cause adjuvante pour la santé du corps¹¹. La santé du corps n'est pas séparable de celle de l'âme : l'âme est inséparable du mouvement qu'elle transmet au corps, puisqu'elle est son principe d'animation¹². Socrate s'oppose donc tant à la diététique qui prescrit des régimes au corps uniquement qu'à la rhétorique qui confectionne des discours à destination des âmes¹³. La maladie de l'âme est évoquée, même chez Platon, dans son rapport au corps. Les épicuriens poursuivront cette démarche : l'âme est elle-même un corps, et cela a des conséquences importantes sur la façon de penser ses pathologies.

1.2. *Éléments sur la médecine dans l'Antiquité.*

Avant de nous pencher sur la notion de maladie, il nous faut nous demander quelles sont la ou les disciplines qui sont supposées l'étudier : qui réfléchit à la question de la maladie dans l'Antiquité ? Les médecins certes, mais aussi les philosophes : quels étaient alors les rapports entre médecine et philosophie ? Il existe bien une tradition médicale et une tradition philosophique indépendantes mais la question de leur indépendance ou de leur interdépendance est

⁹ LARIVÉE Annie, « L'âme pédagogue du corps. À propos d'une tension entre le Charmide et le Timée », in *Études platoniciennes*, N°4, 2007, pp. 323-341.

¹⁰ 155b.

¹¹ Ainsi « il devient dès lors *plus facile* de procurer la santé à la tête comme au reste du corps » [ῥάδιον ἤδη εἶναι τὴν ὑγιεῖαν πορίζειν καὶ τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ ἄλλω σώματι] en 157a-b.

¹² RENAUT Olivier, « Platon : l'invention de la psychologie », *op. cit.*

¹³ HAZEBROUCQ Marie-France, *La Folie humaine et ses remèdes : Platon, Charmide ou de la Modération*, Paris, Vrin, 1997, pp.115-116.

posée explicitement dans l'Antiquité¹⁴. Pour Jackie Pigeaud¹⁵, la grande question de la distinction ou de la séparation entre médecine et philosophie fonctionne comme un mythe étioologique. Il faut avoir à l'esprit que la médecine antique est bien différente de la médecine entendue dans un sens moderne. Jackie Pigeaud note ainsi que ce type de problèmes, les rapports entre médecine et philosophie, sont vite écartés par les modernes, ils réapparaissent au mieux quand il est question de bioéthique, mais sans vraiment recevoir un caractère *problématique*. Or il constate dans sa lecture des médecins antiques que c'est une question récurrente. Dès lors, il y a plusieurs façons de la traiter : s'en tenir à la considérer comme un lieu commun de cette littérature, ou considérer que c'est un aspect important de la formation des deux disciplines, qui a des conséquences sur la façon dont elles se construisent.

Jackie Pigeaud suppose que médecine et philosophie se seraient séparées en se constituant à partir d'un discours général et indifférencié sur l'homme et son rapport au monde. Il ne s'agit pas de la vérité d'un processus historique de genèse, mais plutôt d'une démarche rétrospective qui se retourne vers une origine. La question de l'origine est un problème ontologique plus qu'historique : la rupture historique entre médecine et philosophie sert à la médecine de mythe fondateur. Le partage repose sur une analogie entre la maladie de l'âme et la maladie du corps : la philosophie soigne la première, la médecine la seconde, leurs objets sont distincts. Les deux disciplines semblent se partager leurs objets : la philosophie est à l'âme ce que la médecine est au corps. Cette analogie est très présente dans la littérature grecque depuis Homère, l'homme qui n'est pas un sage [σοφός] est assimilé à un homme malade. Elle devient systématique à partir de Démocrite et Platon¹⁶. Démocrite écrivait par exemple : « La médecine soigne les maux du corps, la sagesse supprime les maux de l'âme »¹⁷. Aristote également ne manque pas de comparer l'homme passionné à un homme malade, les cyniques et les stoïciens useront et abuseront à leur tour de semblables métaphores médicales. L'étude de la maladie de l'âme par les philosophes complète le savoir

¹⁴ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p.15.

¹⁵ PIGEAUD Jackie, « Les fondements philosophiques de l'éthique médicale : le cas de Rome », in *Médecine et morale dans l'Antiquité*, Entretiens XLIII, Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, Vandœuvre-Genève, 1997, pp.289-290.

¹⁶ SALEM Jean, *Tel un Dieu parmi les hommes : L'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1989, pp.10-11.

¹⁷ II, B, 31.

médical antique : les médecins, quand ils en parlent, ne parlent de maladie de l'âme que par allusion aux définitions des philosophes¹⁸.

Aucun acte cependant n'enregistre la séparation, on ne peut jamais avoir affaire à une médecine ou à une philosophie constituées, chaque discipline éprouve le besoin de la vérifier en approfondissant les raisons de la différenciation¹⁹. Repartons de la médecine : elle est contrainte d'interroger les limites constituant son propre champ. En effet, le médecin s'arroge bien une part du discours sur l'homme et sur son rapport au monde. Julie Giovacchini²⁰ évoque ainsi la nécessité, lorsque l'on étudie les questions liées à la psychologie dans l'Antiquité, notamment à la période hellénistique, de ne pas étudier les seuls philosophes, mais de procéder à un certain décloisonnement incluant plus largement les scientifiques, les techniciens et tous ceux qui s'intéressent sur le plan pratique ou théorique à l'origine de la connaissance et à la sensibilité dans l'esprit humain. La pensée médicale se développe en effet dans un échange permanent entre ces différents domaines dont les frontières sont d'ailleurs très floues. Pourtant, l'existence de la philosophie et son discours abondant et fécond obligent la médecine à se situer principalement ou davantage du point de vue de la pratique et de l'efficacité. Cette position a cependant des conséquences sur la façon dont la philosophie pense la santé et la médecine. La philosophie se voit contrainte de considérer le discours médical de l'extérieur – le *Phèdre* de Platon en est un bon exemple – tout en essayant d'annexer le discours médical et de l'intégrer à une réflexion philosophique, comme c'est le cas dans le *Timée*. Sous la plume des philosophes, le discours médical est alors davantage argumentatif, spéculatif. Nous verrons comment chez Épicure, la maladie est principalement soignée au moyen d'arguments philosophiques.

Cependant, la philosophie semble intégrer plus facilement une certaine pensée médicale que la médecine ne se fait philosophique. La philosophie prétend d'une certaine façon détenir le savoir quant à la bonne façon de soigner, en atteste ce passage du *Traité de médecine* de Celse²¹, où il esquisse une histoire de la médecine : « Dans une première étape, l'art de guérir fut considéré comme une partie de la philosophie, de sorte que le traitement des maladies

¹⁸ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, op. cit., p.15.

¹⁹ PIGEAUD Jackie, « Les fondements philosophiques de l'éthique médicale : le cas de Rome », in *Médecine et morale dans l'Antiquité*, Entretiens XLIII, Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, Vandœuvre-Genève, 1997, p.293.

²⁰ GIOVACCHINI Julie, *L'empirisme d'Épicure*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p.9.

²¹ CELSUS Cornelius Aulus, *Traité de médecine*, I,1.

et l'étude de la nature ont eu à l'origine les mêmes maîtres ». L'art de guérir, la médecine est décrit comme ayant été une partie de la philosophie et non l'inverse. Jackie Pigeaud fait remarquer que la revendication d'autonomie de la médecine n'implique pas qu'il ne puisse se présenter des tentations voire des tentatives d'annexion²². On constate par exemple une prédilection particulière des philosophes pour l'analogie médicale²³. Les atomistes anciens sont de plus particulièrement familiers avec les doctrines médicales, notamment celles de la tradition hippocratique. En témoigne l'échange épistolaire fictif avec Démocrite que relate Hippocrate²⁴. On ne peut donc se contenter de considérer que l'épicurisme procure à l'âme un soin analogue à celui que la médecine procure au corps. En effet, l'âme n'est pas chez les épicuriens une entité d'une nature totalement différente du corps, elle est elle-même un corps, ce qui brise le développement parallèle des deux disciplines et les amène à se croiser. Pour Épicure, les troubles de l'âme comme ceux du corps sont du ressort de la philosophie²⁵.

1.3. Maladie de l'âme et philosophie : vers l'épicurisme.

Il semble en effet que ce soit l'introduction de l'âme qui rompt la cohabitation « pacifique » entre médecine et philosophie. Il serait donc tout à fait réducteur de ne voir dans la philosophie qu'une médecine de l'âme parallèle à la médecine du corps, les deux sont profondément intriquées, et ce d'autant plus dans le cas de l'épicurisme qui considère l'âme comme un corps. Cette position physicaliste justifie notre choix de parler de « maladie de l'âme », plutôt que de vice de l'âme par exemple. Jackie Pigeaud à ce propos cite ce passage de Saint Augustin²⁶ commentant Celse :

« il m'est parfois difficile de ne pas me ranger à l'avis de Cornélius Celsus qui dit que le souverain bien est la sagesse, et le souverain mal la douleur physique. Et la raison qu'il en donne ne me paraît pas mauvaise. Puisque

²² PIGEAUD Jackie, « Les fondements philosophiques de l'éthique médicale : le cas de Rome », *op. cit.*, p.295.

²³ EDELSTEIN Ludwig, « The Relation of Ancient Philosophy to Medicine », in *Bulletin of the History of Medicine*, Vol. 26, N°4, 1952, pp. 299-316.

²⁴ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps : la théorie épicurienne du vivant en dialogue avec Aristote », thèse de doctorat, Université Lille 3, 29.03.2019, p.414.

²⁵ *Ibid.*, p.422.

²⁶ SAINT AUGUSTIN, *Œuvres V, Dialogues philosophiques, II. Dieu et l'âme*, trad. LABRIOLLE DE Pierre, Paris, Desclée De Brouwer, 1939, p.69.

nous sommes composés, remarque-t-il, de deux parties, l'âme et le corps, dont la première, l'âme, est la meilleure, et le corps la moins bonne, le souverain bien est le meilleur bien de la meilleure partie de nous-mêmes, le souverain mal est le pire mal de la partie la moins bonne. Or le plus grand bien de l'âme, c'est la sagesse ; le plus grand mal du corps, c'est la douleur. Le souverain bien de l'homme est donc la sagesse, et le souverain mal la douleur. »

Ce passage est intéressant car il ne se contente pas de mettre en parallèle santé de l'âme et santé du corps, ou maladie de l'âme et maladie du corps. Il croise les deux approches, puisqu'il compare plutôt le bien de l'âme et le mal du corps ; la santé de l'âme et la maladie du corps, montrant comment médecine et philosophie s'enchevêtrent dans la construction de ce problème. Le souverain mal est identifié à la douleur physique. Pour Jackie Pigeaud c'est une donnée empirique fondamentale que tout médecin est amené à constater. Cela traduit peut-être une proximité toute particulière de la philosophie épicurienne à la médecine. Nous verrons comment le λόγος philosophique de l'âme permet de soigner les maux du corps, leur évitant ainsi de venir troubler l'âme.

En effet, la médecine est la science qui a pour objet l'étude, le traitement et la prévention des maladies²⁷. En un sens alors, l'épicurisme est une médecine puisqu'il fait littéralement cela : il produit, entre autres, un discours sur la maladie. Cependant ce discours sur la maladie n'est pas un but en soi : la science, la connaissance de la maladie ne sont pas ce que la philosophie épicurienne a en vue. Le modèle médical s'insère directement dans la sphère pratique de la philosophie qui est le médicament pour l'homme malheureux, c'est-à-dire l'homme malade²⁸. La philosophie entend soigner la maladie et la prévenir en vue du bonheur, et pour parvenir à cela, une certaine connaissance est nécessaire, mais elle est subordonnée à un objectif pratique. Or comme nous l'avons vu plus haut, l'orientation vers un but pratique, comme la guérison en vue de la santé est aussi la direction empruntée par la médecine. Ainsi la philosophie épicurienne, en tant que philosophie pratique, procède peut-être à une tentative d'annexion de la médecine, du discours médical en son sein.

Nous faisons le choix d'étudier la *maladie* de l'âme pour deux raisons principales. D'une part, cette expression est celle employée dans le registre médical et permet donc de rendre compte d'une certaine prétention de l'épicurisme à un discours médical. D'autre part, il est aussi question de la maladie dans le

²⁷ Définition du CNRTL : <https://www.cnrtl.fr/definition/medecine>.

²⁸ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.422.

théâtre²⁹ et l'épopée, ou encore chez les historiens³⁰. En somme, les frontières disciplinaires du discours sur la maladie sont floues. L'expression « maladie de l'âme » est due à l'origine au hasard d'une métaphore, mais elle traduit une réelle communication de la médecine et de la philosophie³¹. Formuler ce type de thèse : la philosophie épicurienne est une médecine, ne fait que poser un problème. En quel sens est-elle une médecine ? Quel type de médecine est-elle ? Par conséquent, se demander comment la philosophie épicurienne traite la question de la maladie, plutôt que de se demander dans quelle mesure elle est une médecine, permet de s'émanciper des supposées frontières disciplinaires pour considérer l'objet en lui-même. Nous allons donc étudier comment la philosophie épicurienne pense, soigne et prévient la maladie de l'âme.

2. *Le Corpus.*

Nous allons nous pencher sur un corpus philosophique constitué des principaux textes épicuriens : les *Lettres* d'Epicure et le *De Rerum natura* de Lucrèce, et en particulier les passages exposant la théorie psychologique : les paragraphes 63 à 67 de la *Lettre à Hérodote* et les chants III et IV du *De Rerum natura*. Le texte de Lucrèce est en fait l'exposé de la doctrine psychologique épicurienne le plus systématique dont nous disposons. Il présente pourtant certaines différences et éventuellement certaines contradictions par rapport à la *Lettre à Hérodote* sur lesquelles nous reviendrons brièvement. Celles-ci concernent principalement la doctrine de l'âme en elle-même et non les aspects pathologiques. Le *Περί Φύσεως*³² d'Épicure devait inclure un exposé psychologique beaucoup plus complet, mais seuls des fragments nous en sont parvenus. Nous en examinerons certains, principalement issus du livre XXV qui consistait selon David Sedley³³ en une étude complexe sur les

²⁹ Jackie Pigeaud montre ainsi que le *topos* philosophique de la folie, une maladie de l'âme parmi d'autres, se constitue à partir de la tragédie et avant tout de la tragédie euripidienne, à travers par exemple le personnage d'Oreste. Voir *Folies et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine*, Les Belles Lettres, Collection L'âne d'or, 1987, p.118.

³⁰ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, op. cit., p.9.

³¹ *Ibid.*, p.26.

³² SEDLEY David, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp.137-138.

³³ David Sedley émet l'hypothèse que le *Περί Φύσεως* est composé en deux parties : la première est perdue mais portait sur le développement psychologique humain concernant le plaisir et la douleur, le *παθολογικός τρόπος*. La seconde nous a été transmise bien qu'elle soit fragmentaire et porte sur le développement des états mentaux plus complexes, le *αιτιολογικός*

capacités de développement de l'esprit. Enfin, pour compléter ces éléments, le corpus inclut également de façon plus ponctuelle des textes d'autres épicuriens du premier épicurisme : Métrodore, et de l'épicurisme plus tardif : Philodème, et jusqu'à Diogène d'Énoanda, ainsi que de certains témoins : Aetius, Plutarque et Cicéron.

3. La maladie de l'âme dans le corpus.

3.1. Définir la maladie de l'âme.

Le concept de maladie, tout d'abord, est loin d'être univoque. On pourrait affirmer avec Ruwen Ogien qu'« il n'existe aucune définition philosophique de la maladie qui ferait l'unanimité », parce que « "malade" et "maladie" sont des mots du langage de tous les jours qu'on ne peut pas définir en termes de conditions nécessaires et suffisantes »³⁴. En fait, trois strates de signification y sont mêlées : un sens médical et objectif [*disease*] ; un sens subjectif, existentiel et clinique [*illness*] ; un sens subjectif et social [*sickness*]³⁵. Dans l'Antiquité, la notion de maladie pâtit de l'absence de cloisonnement disciplinaire : des éléments issus de ces différentes strates et de divers horizons théoriques cohabitent, sans que cela soit perçu comme une contradiction devant être résolue. Il ne semble pas qu'il y ait la recherche d'une notion cohérente de maladie³⁶. Les naturalistes sont enclins à définir la maladie principalement à partir de critères purement organiques et physiologiques. Un certain normativisme tend au contraire³⁷ à considérer que la définition de la maladie dépend des normes en vigueur dans telle ou telle société, ou dans telle ou telle doctrine, et tient compte des sentiments subjectifs du patient, des modifications de son mode de vie dans sa totalité. Ces deux éléments sont présents conjointement dans l'épicurisme. L'état pathologique de l'âme est décrit en termes

τρόπος. Voir « Epicurean Anti-reductionism », in BARNES Jonathan, MIGNUCCI Mario (dir.), *Matter and Metaphysics : Fourth Symposium Hellenisticum*, Naples, Bibliopolis, 1988, pp.295-327.

³⁴ OGIEN Ruwen, *Mes Mille et une nuits : La maladie comme drame et comme comédie*, Paris, Albin Michel, 2017, p.4.

³⁵ GIROUX Elodie, *Après Canguilhem : définir la santé et la maladie*, Paris, P.U.F., 2010, pp.5-17.

³⁶ CONRAD Lawrence I., et alii. *Histoire de la lutte contre la maladie*, Les empêcheurs de tourner en rond, 2003, p.14.

³⁷ Jean-Claude Fondras identifie dans le naturalisme et le normativisme deux genres de définition de la maladie, voir *Santé des philosophes, philosophes de la santé*, Nantes, Editions Cécile Defaut, 2014, 332 p.

physiologiques, relatifs à la composition atomique de l'âme ou à la consistance de l'agrégat qu'elle constitue. Mais nous verrons également l'importance du mode de vie dans la pathologie de l'âme ou encore le rôle du dialogue entre le malade et le philosophe-thérapeute. Le statut de maladie est également lié aux possibilités de traitement³⁸ : or il y a dans les textes épicuriens l'affirmation d'un lien étroit entre l'exercice de cette philosophie et la santé de l'âme³⁹.

Le concept de maladie est aussi équivoque qu'indispensable au jugement médical⁴⁰. Précisément parce que l'épicurisme entend poser un regard médical sur les maux de l'âme en prétendant les soigner, le concept de maladie s'impose. Mais alors qu'inclure dans cette catégorie ? Dans le corpus épicurien, sont décrits comme pathologiques et anormaux des phénomènes relatifs à l'âme assez différents : la fièvre, le malaise, les illusions d'optique, l'erreur, la crainte, l'épilepsie... Il serait tentant de refuser de prendre en compte certains phénomènes décrits comme pathologiques sous prétexte que *ce ne sont pas des maladies*. Cependant ce serait circulaire et correspondrait à une tendance postérieure et anachronique qui tend à construire une conception unitaire de la médecine⁴¹. Comme nous l'avons vu, la notion de maladie est très lâche dans l'Antiquité. Ces phénomènes recèlent une forme de parenté, ne serait-ce qu'en tant qu'ils occasionnent un dysfonctionnement de la même entité, l'âme. C'est pourquoi il nous a paru pertinent de prendre comme point de départ une catégorie très inclusive, ce qui n'exclut pas de s'interroger ensuite sur les différents sens en lesquels les éléments qu'elle inclut peuvent être qualifiés de « maladie de l'âme », et de se demander si certaines maladies sont davantage *propres* à l'âme.

Claude Bernard écrivait dans les *Principes de médecine expérimentale*⁴² :

« Il est très difficile, sinon impossible, de poser les limites entre la santé et la maladie, entre l'état normal et l'état anormal. D'ailleurs, les mots santé et maladie sont très arbitraires. Tout ce qui est compatible avec la vie est la santé ; tout ce qui est incompatible avec la durée de la vie et fait souffrir est maladie. »

³⁸ GIROUX Elodie, *Après Canguilhem, op. cit.*, pp.5-17.

³⁹ VOELKE André-Jean, *La Philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique*, Paris, Cerf, Vestigia, 1993, p.35.

⁴⁰ CANGUILHEM Georges, « Examen critique de quelques concepts : du normal, de l'anomalie et de la maladie, du normal et de l'expérimental », in *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2013, pp.101-126.

⁴¹ CONRAD Lawrence I., *et alii. Histoire de la lutte contre la maladie, op. cit.*, p.14.

⁴² BERNARD Claude, *Principes de médecine expérimentale*, P.U.F., 2008, p.270.

Nous allons d'une certaine façon adopter sa définition. Il est difficile, si ce n'est impossible, de poser en amont de notre étude une définition épicurienne de la maladie de l'âme. Par la formule « maladie de l'âme », nous désignons donc pour commencer tout état ou toute activité de l'âme qui soit pathologique, c'est-à-dire qui demande à être soigné, à prendre fin, parce qu'il nuit au bonheur ou met la vie en danger, et pour lequel l'épicurisme entend apporter un soin.

3.2. *Le lexique médical du corpus.*

La première trace d'une relation entre le Jardin et l'art médical est le lexique épicurien. Il y a dans le corpus un vocabulaire que l'on peut qualifier de thérapeutique⁴³. Pour désigner les divers troubles de l'âme, la philosophie emploie le même lexique que la médecine... Ou la médecine emploie le même lexique que la philosophie. C'est une marque de l'échange mutuel de la médecine et la philosophie⁴⁴. Nous avons procédé à un relevé du lexique employé chez Épicure dans les *Lettres et Maximes* pour désigner les « maladies de l'âme », ainsi que la détection de leurs symptômes ou la prescription des soins. La plupart ont un équivalent latin dans le *De Rerum Natura* de Lucrèce. La maladie est désignée de la façon la plus générale par la notion de trouble : les verbes ἐνοχλέω⁴⁵ et συνταράσσω⁴⁶ signifient respectivement causer de la gêne et troubler profondément ou bouleverser. Le deuxième terme est formé sur la même racine que le substantif ταραχή qui est qualifié la plupart du temps par un adjectif au superlatif : « τὸν μέγιστον τάραχον »⁴⁷ ou « τάραχος ὁ κυριώτατος »⁴⁸, cela rejoint la nuance d'intensité qu'apportait le préverbe συν- au verbe συνταράσσω.

Nous avons choisi de considérer la maladie de l'âme comme une catégorie très inclusive. Nous relevons donc des termes de différents registres qui permettent de dresser une cartographie des pathologies, sur lesquelles nous reviendrons par la suite. On trouve par exemple des termes relatifs à la folie comme μωρία, ἀλογία⁴⁹. Le premier sens de ce dernier terme est la perte de

⁴³ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.416.

⁴⁴ GIOVACCHINI Julie, *L'empirisme d'Épicure*, *op. cit.*, p.9.

⁴⁵ « ἠνώχλουν », in *Maximes capitales*, XI, 142.

⁴⁶ « συνταράπττη », in *Lettre à Hérodote*, 52.

⁴⁷ *Lettre à Hérodote*, 77.

⁴⁸ *Lettre à Hérodote*, 88.

⁴⁹ « ἀλογία », in *Lettre à Pythoclès*, 87.

parole mais il signifie le plus souvent le manque de raison. Cette idée de déraison, de confusion mentale est également présente chez Lucrèce qui écrit : « *errat [...] animus* » et « *dementit* »⁵⁰. Les termes employés par Lucrèce sont intéressants. Leur racine est souvent celle du mot *mens, mentis* qui désigne l'esprit, mais elle est accompagnée d'un préfixe qui nie cette action : *de-* ou *in-* indique qu'elle est anormale, mal réalisée *ue-*⁵¹. Le délire, la folie sont donc des états ou des actions qui ne peuvent être attribués qu'à l'esprit, mais pour signifier que son activité n'est pas celle d'un esprit sain. Le registre de la peur, dont nous montrerons en quoi il peut être pathologique, est présent à travers des termes comme *φόβος* et *ταρβέω*⁵².

De la même façon que conceptuellement la santé est le corrélat de la maladie, un certain lexique de la santé fait écho à celui de la maladie que nous venons de circonscrire. Il inclut notamment des termes avec des préfixes privatifs, comme *ἀθορύβως*⁵³, *ἀοχλησία*⁵⁴ et *ἀταραξία* qui désignent l'absence de trouble, ou encore *ἀφοβία*⁵⁵ pour désigner l'absence de peur. Un certain nombre de termes sont formés sur la racine d'*ὑγία*⁵⁶, ils désignent avec une ambiguïté intéressante à la fois la santé et la bonne santé, puis la médecine et la guérison. L'emploi du terme *σωτηρία*, par exemple dans la Sentence Vaticane 80, recèle un double niveau à la fois éthique et médical⁵⁷. Le soin est désigné par des termes de la famille de *μελέτη*⁵⁸ ou *μελετάω*⁵⁹.

Nous avons ensuite observé les autres occurrences des termes dans la base de données du TLG, en regardant plus particulièrement si les termes sont présents dans des textes antérieurs à Épicure, s'ils sont présents dans des textes techniques, scientifiques ou médicaux, s'ils sont fréquemment

⁵⁰ Chant III, v.463.

⁵¹ Le terme *uemens, tis* figure notamment Chant III, v.152. La valeur de ce préfixe *ue-* n'est pas évidente, une comparaison avec les langues indo-européennes permet de mettre au jour une valeur privative ancienne, par conséquent, la valeur fondamentale de ce préfixe serait celle d'un écart par rapport à la notion de référence. Une synthèse est proposée dans GIRAUD Charles, « Les mots latins à préfixe *ue-* », in *Revue des études anciennes*, 1975, tome 77, pp.80-87.

⁵² « *ταρβῶμεν* », in *Lettre à Ménécée*, 128.

⁵³ *Lettre à Pythoclès*, 87.

⁵⁴ « *ἀοχλησίαν* », in *Lettre à Ménécée*, 128.

⁵⁵ « *τὴν ἀφοβίαν* », in *Lettre à Ménécée*, 122

⁵⁶ « *ψυχὴν ὑγιαίνον* », *Ibid.*

⁵⁷ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.418.

⁵⁸ « *μελέτην* », in Épicure *Lettre à Ménécée* 126.

⁵⁹ « *μελέτα* », in Épicure, *Lettre à Ménécée*, 123.

employés chez tous types d'auteurs ou relativement rares. On observe deux cas de figure principaux. D'une part, certains termes sont présents dans tous types de registres, dans les épopées homériques, chez les Tragiques, puis les Présocratiques, chez Platon et Aristote ensuite, et chez les auteurs plus tardifs de la période hellénistique et de la période chrétienne. Mais ces termes sont aussi systématiquement présents dans la plupart des traités médicaux à partir du corpus hippocratique, et éventuellement dans des traités scientifiques de façon plus générale. Il s'agit notamment de *μελέτη*, *μωρία*, *φόβος*, *ἀθορύβος* ou *δ'ύγεια*. D'autre part, certains termes sont beaucoup moins fréquents dans la littérature en langue grecque. Cela résulte de l'absence de frontière claire entre les disciplines que nous avons exposée plus haut. On en trouve très peu d'occurrences précédant Épicure, voire aucune. Après lui, on les retrouve principalement chez des épicuriens ou dans des textes les commentant ou critiquant, chez Plutarque par exemple, ainsi que dans des traités médicaux... Qu'Épicure emploie un vocabulaire qui est aussi celui des médecins ou théoriciens de la médecine signifie qu'il considère que sa philosophie est apte à faire face à un certain nombre de maladies de l'âme. Ces termes sont notamment *συνταράσσω*, *ἐνοχλέω*, *ταρβέω* ou *ἀοχλησία*. Au fil de l'exposé, nous allons essayer de montrer comment même le lexique courant prend un sens quelque peu différent en venant s'inscrire dans la doctrine épicurienne. Giulia Scalas affirme que l'adoption de termes médicaux de la part d'Épicure témoigne à la fois de sa connaissance des théories médicales, et notamment hippocratiques, mais aussi de sa volonté de les intégrer dans son système pour montrer en quoi sa philosophie est à même de faire face à la maladie⁶⁰.

Nous avons remarqué que Jackie Pigeaud justifie son choix de l'expression « maladie de l'âme » méthodologiquement : elle permet de proposer une réflexion à la croisée de la médecine, de l'histoire de la philosophie et de la littérature⁶¹. Cet élément est important en ce qui concerne le lexique puisqu'un certain nombre de termes qui désignent les pathologies de l'âme sont « littéraires » et/ou « métaphoriques ». La métaphore de la tempête, consistant à considérer que la maladie perturbe l'âme de la même façon que la tempête perturbe la mer, relève par exemple d'une certaine tradition littéraire qui remonte à Homère. Elle est présente chez Épicure dans la *Lettre à Ménécée*⁶² : « ὁ τῆς ψυχῆς χειμῶν ». Le terme *χειμῶν* signifie le mauvais temps, l'orage,

⁶⁰ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.428.

⁶¹ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, *op. cit.*, p.9.

⁶² 125.

la tempête, il a pris plus tardivement le sens de maladie, d'agitation morale. Le même type d'image est présent dans le *De Rerum Natura* de Lucrèce, il emploie les termes *terror, oris et tenebrae, arum*⁶³ et le terme *aestus, us*⁶⁴. Que signifie cette image ? David Konstan montre qu'elle ne correspond pas à un désastre naturel face auquel la victime est impuissante. Au contraire, la navigation en mer représente l'appât du gain et le désir de richesse et les périls en mer sont les punitions de la cupidité humaine. Comparer la maladie de l'âme à une tempête en mer, c'est donc signifier qu'elle est évitable facilement et naturellement⁶⁵. Nous reviendrons plus bas sur cette idée, mais notons dès à présent que le lexique employé traduit une certaine conception de la maladie et de sa guérison.

4. La maladie de l'âme comme problème épistémologique chez les épicuriens.

4.1. Comment sait-on quelque chose de la maladie de l'âme ?

Commençons par prendre un peu de recul : pourquoi ou plutôt comment est-il possible que l'on se retrouve là à réfléchir à la question de la maladie de l'âme ? Pour que cette question s'avère intéressante au plan épistémologique, et reçoive une réponse autre que parce que cette question présente dans les textes des épicuriens, nous intrigue ou nous intéresse, reformulons-la ainsi : comment Épicure et les générations d'épicuriens qui se sont succédées se sont retrouvées à réfléchir, écrire, enseigner, à propos de la maladie de l'âme ?

Cette question se pose parce qu'il n'y a rien d'évident à cet état de fait, à savoir qu'*Épicure se trouve avoir réfléchi à la question de la maladie de l'âme*. En effet, il écrit dans la *Lettre à Pythoclès* au paragraphe 87 : « notre vie, en réalité, n'a pas besoin que l'on ait une opinion irraisonnée et vide, mais que nous menions une existence exempte de troubles ». Cela signifie d'une part que ce dont fondamentalement notre vie a besoin, c'est d'une « existence exempte de troubles » [τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν], cette ἀταραξία est le bonheur. Le début de la citation signifie d'autre part qu'avoir une opinion fautive, fruit de supposées réflexions, ne nous est pas utile. Plus que cela, pour Épicure, même une opinion vraie, une connaissance ne nous est pas forcément utile.

⁶³ Chant III, v.91.

⁶⁴ Chant III, v.173.

⁶⁵ KONSTAN David, *A Life Worthy of the Gods : The Materialist Psychology of Epicurus*, Parmenides Publishing, 2008, p.34.

Au-delà d'un certain seuil, l'explication des phénomènes devient affaire de sophistes et de beaux parleurs et nuit plutôt qu'elle ne contribue au bonheur⁶⁶. Pour Épicure, l'étude de la nature ne doit pas nous préparer « à être des vantards, ni des beaux parleurs, ni à faire étalage de la culture convoitée par la foule »⁶⁷. De ce fait, les épicuriens sont connus pour leur critique de la *παιδεία* qui comme telle n'a aucun intérêt. Cela signifie que les éléments ayant trait à la maladie de l'âme présents dans les textes épicuriens ont au contraire un intérêt pour ce que vise la philosophie épicurienne : une vie heureuse, *i.e.* exempte de troubles.

En quoi une réflexion sur la maladie de l'âme est-elle utile en vue d'une vie exempte de troubles ? La Maxime Capitale XI nous donne un élément de réponse :

« Si nous n'étions troublés ni par nos inquiétudes relatives aux phénomènes célestes, ni par celles qui concernent la mort – à savoir qu'elle puisse être quelque chose pour nous -, ni par notre incapacité à apprécier les limites des douleurs et des désirs, nous n'aurions nul besoin de l'étude de la nature. »

Il y a là une forme de mise en abyme : le philosophe épicurien a besoin de l'étude de la nature, dans une certaine mesure, et donc entre autres d'étudier le fonctionnement de l'âme et de comprendre comment elle est affectée et troublée, précisément parce qu'elle *est* troublée [ἡνώχλων]. Or le trouble est précisément ce qui rend impossible l'existence ἀθορύβως dont Épicure dit qu'elle est nécessaire au paragraphe 87 de la *Lettre à Pythoclès*. On réfléchit à la maladie de l'âme parce qu'on en souffre et qu'elle empêche d'être heureux. Or que l'on souffre de la maladie de l'âme signifie littéralement qu'elle nous affecte, qu'on la *perçoit*, et ce par la sensation qui ne peut tromper. Si la maladie ne venait pas perturber notre existence sans trouble, on ne saurait même pas qu'elle peut exister, elle n'existerait pas. L'existence des pathologies dépend de la possibilité que nous avons de les percevoir. S'il est question de la maladie de l'âme chez les philosophes épicuriens, c'est qu'elle est un donné premier qui s'impose à l'homme. On est amenés à étudier ces réalités : la maladie en général et la maladie de l'âme en particulier, du simple fait qu'elles existent, pour nous, que l'on y est confrontés.

Nous ne devons nous soucier que de ce qui compte *pour nous*. Notre mode de perception de la maladie de l'âme est la souffrance, un affect de douleur.

⁶⁶ SALEM Jean, *Tel un Dieu parmi les hommes*, *op. cit.*, p.30.

⁶⁷ *Sentences Vaticanes*, XLV.

Diogène Laërce écrit que selon Épicure⁶⁸, « c'est donc en vertu d'un sentiment spontané que nous refusons la souffrance ». Dans la mesure où la maladie est une source de souffrance, cela relève d'une sensation naturelle que de vouloir se soigner, ou du moins de faire cesser la sensation de douleur provoquée par la maladie. Si l'explication ne conduisait pas à soigner la maladie de l'âme, elle n'aurait pas d'intérêt. Les épicuriens ne réfléchissent donc à la maladie de l'âme que dans la perspective de pouvoir la soigner par les connaissances qui résulteront de cette réflexion.

4.2. Le critère de la sensation : la maladie comme symptôme de l'âme.

La perception de la maladie de l'âme et le besoin ressenti de faire cesser la douleur qu'elle provoque dépendent de la sensation. L'existence de la maladie de l'âme ne peut donc absolument pas être remise en cause car elle repose en dernière instance sur ce *critère* fondamental dans l'épistémologie épicurienne⁶⁹. La théorie épicurienne des maladies de l'âme est dépendante de ce que Gisela Striker⁷⁰ appelait le « problème du critère ». Cela désigne le fait qu'à la fin du IV^{ème} siècle avant J.-C. s'opère un déplacement épistémologique important : la question n'est plus celle de Platon et Aristote, qu'est-ce que la connaissance, mais y a-t-il une connaissance ? C'est en effet la question que nous commençons par poser : comment se fait-il que les épicuriens aient développé des connaissances sur la maladie de l'âme ? Le fait de savoir devient en lui-même un problème, apparaît alors un nouveau terme technique : le critère, c'est-à-dire l'instrument, le moyen, l'outil pour juger. Le critère [κριτήριον] est ce qui sert à connaître l'évident⁷¹, par opposition aux signes et aux démonstrations qui permettent de travailler sur ce qui n'est pas évident. La sensation est le premier critère de vérité, elle ne peut tromper.

Pourtant l'âme elle-même ne relève pas des phénomènes, elle fait partie du non manifeste [τὰ ἄδηλα], des choses invisibles ou plus généralement non perceptibles par les sens, *i.e.* dont on ne peut avoir de sensation. Elle est à l'origine de diverses sensations lorsqu'elle agit et lorsqu'elle est affectée, et en

⁶⁸ DL, X, 137.

⁶⁹ GIGANDET Alain, « La connaissance : principes et méthodes », in GIGANDET Alain, MOREL Pierre-Marie (dir.), *Lire Épicure et les Epicuriens*, Paris, PUF, 2007, pp.73-98.

⁷⁰ STRIKER Gisela, « The Problem of the Criterion », in *Epistemology*, S. Everson Cambridge, 1990, pp.143-160.

⁷¹ SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les logiciens*, M, VII, 46.

particulier lorsqu'elle souffre de maladies. Pour Julie Giovacchini⁷², que les théories médicales de l'âme dépendent en dernière instance du critère de la sensation, quand bien même l'âme ne fait pas partie *directement* des phénomènes, est caractéristique de l'ambiguïté de la démarche empiriste antique qui entend construire une expérience sensible qui ne soit pas trompeuse mais qui soit au contraire l'occasion, le support, le matériau du savoir. La connaissance d'un objet est dépendante de la façon dont cet objet se rend manifeste pour nous. L'âme se manifeste par ses affections, dont fait partie le phénomène de la maladie.

5. La place de la maladie de l'âme dans l'économie doctrinale de l'épicurisme.

5.1. L'étude de l'âme subordonnée au τέλος du bonheur.

Nous avons vu que la connaissance des maladies de l'âme ne peut être une fin en soi pour les épicuriens, mais qu'elle est liée au besoin de soin. Elle est donc au service de l'éthique, on l'acquiert en vue du bonheur qu'elle rendra possible. La santé de l'âme ou l'ἀταραξία, littéralement l'absence de troubles de l'âme peut être identifiée avec le bonheur. Le système philosophique d'Épicure est en fait tripartite et hiérarchiquement orienté. Tout d'abord, la canonique établit le canon [κανὼν], c'est-à-dire une série de critères épistémologiques au premier rang desquels figure la sensation. Le canon est l'instrument qui permet une connaissance vraie de la nature. Cette connaissance se traduit ensuite par un discours sur la nature [φυσιολογία]. Cependant comme nous l'avons vu, il n'est pas une fin en soi. La finalité éthique en vue de laquelle il est recherché est le bonheur de l'homme, l'ἀταραξία de l'âme. Ce bonheur est le point de départ de la connaissance de la nature et des phénomènes qui la concernent. L'objet focal du système est donc le vécu de l'homme, sa conduite, sa recherche du bonheur.

Que la connaissance du vivant et de son âme ne soit pas l'objectif de la philosophie épicurienne n'implique pas qu'elle soit marginale, bien au contraire, même si les phénomènes physio-biologiques étudiés sont souvent des phénomènes très spécifiques et isolés que l'on a besoin de comprendre pour résoudre une difficulté éthique. Cette étude ne s'inscrit pas dans une vraie théorie du vivant⁷³, mais l'éthique ne trouve force et légitimité que dans la connaissance

⁷² GIOVACCHINI Julie, *L'empirisme d'Épicure*, op. cit., p.18.

⁷³ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », op. cit., p.3.

du vivant également parce qu'elle fonde la notion de bonheur à partir de la condition matérielle de l'homme⁷⁴. Le vécu de l'homme, son existence et sa conduite dépendent de ses connaissances de la nature et donc de sa nature en tant qu'être vivant. La connaissance de la nature, et de sa propre nature, est l'un des trois domaines du système épicurien car elle seule permet à l'homme de vivre heureusement et de comprendre ce que cela signifie. Elle permet cela en tant qu'elle est fondée par la canonique qui permet un discours vrai, à l'opposé de l'opinion fausse et des mythes. Ainsi la Maxime Capitale XII d'Épicure énonce :

« On ne saurait dissiper ses craintes à l'égard des questions vraiment fondamentales si l'on n'a pas une véritable connaissance de la nature de l'univers, mais que l'on continue de s'inquiéter de ce que racontent les mythes. Aussi n'est-il pas possible, sans l'étude de la nature de goûter les plaisirs purs. »

L'utilité de l'étude de l'âme est donc démontrée. Même si cela ne doit pas faire oublier qu'en régime épicurien, la connaissance est secondaire par rapport à la question de la santé. Tous les écrits épicuriens sont un discours *pour* l'âme, mais pas *sur* l'âme. Il y a une prééminence incontestable du discours pour la santé l'âme dans l'orientation du système, mais celle-ci ne se confond pas avec son étude en tant qu'objet physique. Dans le discours sur la nature, l'âme est un corps comme les autres, le primat du rôle de l'âme dans l'orientation du système ne correspond pas à un primat ontologique de l'âme⁷⁵. En un sens, la connaissance des maladies de l'âme passe avant la connaissance de l'âme elle-même. De fait, la connaissance de l'âme s'inscrit dans un plan d'ensemble consistant à chasser les craintes humaines : des dieux, de la mort, de l'au-delà, du désordre de l'univers, etc, qui nous le verrons, sont l'une des formes d'affection pathologique de l'âme. Dans la *Lettre à Ménécée* d'Épicure et le *De Rerum natura* de Lucrèce, les développements sur la nature de l'âme et les pathologies qui peuvent l'atteindre s'inscrivent dans la démonstration de la formule « la mort n'est rien pour nous »⁷⁶. Les pathologies de l'âme permettent de montrer que l'âme ne survit pas à la destruction du corps. L'argument réduit à sa forme

⁷⁴ David Konstan insiste ainsi sur le fait que la conception épicurienne de l'âme n'est pas seulement guidée par des considérations empiriques et scientifiques, mais doit prouver la justesse de l'idéal de l'absence de trouble. Voir « L'âme », in GIGANDET Alain, MOREL Pierre-Marie (dir.), *Lire Épicure et les Epicuriens*, Paris, PUF, 2007, pp.96-166.

⁷⁵ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.54.

⁷⁶ Épicure, *Lettre à Ménécée*, 124 : « μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον ».

minimale est le suivant : que l'âme puisse être malade prouve qu'elle est altérable, par conséquent sa nature ne peut être immortelle. Cette démonstration de la mortalité de l'âme⁷⁷ est elle-même incluse dans le plan visant à chasser les craintes humaines, c'est ce qui a fait dire à Pierre-François Moreau⁷⁸ qu'il y a une double subordination de l'évocation de l'âme. A partir de ce type d'arguments, on pourrait penser que les expériences communes du rêve, de la maladie, de la blessure sont autant d'exemples constituant un répertoire⁷⁹ dans lequel Épicure, puis Lucrèce, et autres épicuriens choisissent le cas qui les aide à défendre chacun de leurs arguments. Les épicuriens ne réalisent pas d'expérimentations artificielles mais exploitent au maximum sous toutes ses facettes le champ d'expérience déjà constitué, le visible.

Une conséquence importante du caractère subordonné de l'étude de la nature est que les éléments ayant trait à l'âme et à la psychologie sont éparpillés dans le système, « les études relatives à l'âme s'y trouvent partagées entre la métaphysique, la logique et la physique », selon Canguilhem, puisqu'il n'y a pas de « psychologie indépendante »⁸⁰. Il nous faut donc reconstruire une théorie purement psychologique à partir de différents textes du corpus. Le terme « psychologie »⁸¹ fait référence à un certain nombre de sujets exposés

⁷⁷ Giulia Scalas montre que cette insistance sur la mortalité de l'être vivant n'est pas anodine. L'étude de la physique est propédeutique à celle de l'éthique. Or l'une des préoccupations éthiques principales d'Épicure est la peur de la mort dans toutes ses manifestations. L'explication du vivant trouve en quelque sorte sa raison d'être dans la démonstration de sa mortalité : l'être vivant est expliqué chez Épicure pour en comprendre la mort. La prééminence de la mort sur la vie est également due à la conception atomiste de la vie, comme étant temporaire face à l'éternité de la mort. La définition de la vie se fait par la mort point de vue physique et pour la mort point de vue éthique. La mort est donc un concept qui permet de lier la finalité éthique à la connaissance physique. C'est sur l'organisation matérielle de la vie, c'est-à-dire la structure et les limites du vivant que la pensée épicurienne érige son éthique. Voir « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.4.

⁷⁸ À propos de Lucrèce notamment, mais le propos est valable pour Épicure qui mobilisait déjà un certain nombre d'arguments que reprend Lucrèce, MOREAU Pierre-François, *Lucrèce. L'âme*, Paris, PUF, 2002, p.5.

⁷⁹ *Ibid.*, p.24.

⁸⁰ CANGUILHEM Georges, « Qu'est-ce que la psychologie ? » *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Vrin, 1994, 432 p.

⁸¹ GIL Christopher, « Psychology », in WARREN James, *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p.125 : « Although "psychology" does not constitute a distinct subdivision of Epicurean theory, the term can be used to refer to a number of well-marked topics in their philosophical framework. These include (1) the bodily nature of the psyche, (2) the atomic composition of the psyche, and (3) links between psychological functions and the structure of the body. These topics falls, broadly, under "physics" in Epicurean philosophy. ».

dans la doctrine épicurienne, et notamment la nature corporelle de l'âme, la composition atomique de l'âme et le lien entre les fonctions psychologiques et la structure du corps.

5.2. Les pathologies de l'âme comme une source de connaissance.

Cette psychologie reconstituée est justifiée par des arguments qui, entre autres, s'appuient sur le phénomène de la maladie de l'âme. La présence de ce type de pathologies est une source de connaissance, et pas simplement des exemples parmi d'autres. Elle joue un rôle dans les arguments servant à démontrer les principes de la doctrine épicurienne, comme nous le montrerons plus bas. Or cette doctrine inclut une certaine conception de l'âme et du psychisme qui permet d'expliquer les troubles qui l'affectent. Il y a là une forme de mise en abyme : il est possible de parler de l'âme parce que l'on ressent le trouble qui l'agite ou que l'on en voit les effets chez les autres. Ces troubles fournissent des informations sur l'âme elle-même qui viennent trouver place dans les arguments visant à démontrer les thèses épicuriennes. Ces thèses qui constituent la doctrine épicurienne contiennent alors les éléments nécessaires pour expliquer pourquoi l'âme est malade, et que faire ou que penser pour qu'elle ne le soit plus. La doctrine explique en retour ce qu'elle utilise pour justifier ses arguments. Ainsi les pathologies qui affectent l'âme, en tant qu'elles ont des conséquences qui appartiennent aux phénomènes visibles, sont ce par quoi l'on doit nécessairement passer pour inférer à propos du non-visible, à propos de l'âme.

Le raisonnement est le suivant : pour pâtir, notamment pour souffrir d'une maladie qui lui est propre, l'âme doit être touchée par quelque chose. Or comme l'écrit Lucrèce, « Toucher, être touché est l'apanage du corps »⁸², l'âme doit donc être matérielle. En effet, dans l'univers matériel des épicuriens, chaque action et chaque interaction entre corps est conçue sous la forme d'un contact. La corporéité de l'âme est démontrée par sa capacité à subir et à agir. La maladie de l'âme fait ainsi partie des phénomènes de l'expérience qui constituent des éléments de preuve que l'âme est un corps, constitué d'atomes puisqu'elle ne peut être du vide. Procéder à ces inférences est nécessaire pour se délivrer de la peur de la mort et donc pour atteindre l'*ἀταραξία*. Les pathologies de l'âme n'ont donc pas un rôle contingent, la maladie de l'âme est essentielle à l'étude de la nature de l'âme.

⁸² Chant I, v.304.

En somme les phénomènes pathologiques permettent de rendre visibles des réalités qui ne le sont pas lorsqu'elles fonctionnent normalement, ils permettent de mettre en évidence le mécanisme de propagation de la sensation, et donc l'entité corporelle qu'est l'âme. Pierre-François Moreau décrit la démarche de Lucrèce comme un passage à la limite⁸³. Le goût de Lucrèce pour la description des catastrophes et des maladies est lié à leur portée épistémique. Les situations de crise permettent de vérifier les lois invisibles en ce qu'elles montrent le fonctionnement normal d'un processus à travers ses effets les plus voyants. Cela se comprend notamment à partir de ces vers qui figurent deux fois dans le *De Rerum natura* :

*Nam quodcumque suis mutatum finibus exit,
continuo hoc mors est illius quod fuit ante.*

*Proinde aliquid superare neesse est incolume ollis,
ne tibi res redeant ad nilum funditus omnes,
de nihiloque renata uigescat copia rerum.*

« Qu'un être se transforme, sorte de ses limites, aussitôt meurt ce qu'il était auparavant.

Il faut donc qu'un élément des choses reste intact, à moins de les voir toutes sombrer dans le néant et du néant reflleurir pour former l'univers. »⁸⁴

L'individu vivant se définit par ses limites⁸⁵ [*finibus*], au-delà desquelles il n'est plus. La maladie de l'âme met en danger ces limites, elle s'en rapproche sans les atteindre, d'où l'image mathématique employée par Pierre-François Moreau. La maladie de l'âme apparaît alors comme une quasi-mort de l'âme. Elle permet de définir ces limites dans lesquelles l'âme permet à l'individu de garder sa vie et son identité. En ce qu'elle tend plus ou moins vers la mort sans l'atteindre, la maladie est instructive autant sur la vie que sur la mort. La vie est une composition temporaire entre deux phases de décomposition⁸⁶.

La notion de limite est présente également pour définir qu'un état est pathologique et un état « normal », sain. Nous avons inclus dans le lexique les termes relatifs à la peur, et par la suite notre démarche consistera à étudier également les pathologies causées par des pensées et des émotions. Cela ne signifie pas que toute pensée ou toute émotion soient source de maladie mais certaines le sont⁸⁷. En effet, celles-ci sont des éléments mixtes qui contiennent une part irréductible de vérité. Par exemple dans son traité *La*

⁸³ MOREAU Pierre-François, *Lucrèce. L'âme*, op. cit., p.70.

⁸⁴ Chant I, v. 670-674, ces vers sont répétés au chant II, v.751-754 dans un ordre inversé.

⁸⁵ LACY De Philip, « Limite et variation dans la philosophie épicurienne », Strasbourg, *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, N°15, 2003, pp.199-216.

⁸⁶ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », op. cit., p.4.

⁸⁷ Jacques Brunschwig soulevait ainsi la nécessité de s'intéresser de près aux émotions. Voir « 3 - L'argument des berceaux chez les Epicuriens et chez les Stoïciens », in BRUNSCHWIG Jacques, *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, P.U.F., 1995, pp. 69-112.

Colère, Philodème de Gadara considère la colère avant tout comme une émotion, c'est-à-dire comme un mouvement propre de l'âme dont la cause est organique. Or la colère peut aussi être fausse, malade, tout le propos est de faire la différence entre cette colère pathologique et une saine colère, c'est-à-dire une indignation justifiée par la nature elle-même et à laquelle il n'est pas mauvais de céder. Cela montre que l'homme malade n'est pas forcément distinguable de l'extérieur de l'homme en bonne santé mentale. L'individu malade peut aussi se fourvoyer et croire que sa colère est saine alors qu'il est malheureux. Cela enjoint à être prudent : le malade n'est pas immédiatement reconnu comme tel, ni par les autres, ni par lui-même.

6. *L'épicurisme, une philosophie thérapeutique.*

Si la maladie de l'âme est une source de connaissance, comme nous venons de le voir, cette connaissance n'est utile que dans la mesure où elle fournit les ressources pour la faire cesser, la *soigner*. L'explication de la maladie est nécessaire à la « guérison », si elle ne constitue pas la guérison en tout et pour tout... Cela explique probablement pour une part la conception de la philosophie comme un soin, une thérapie, et la figure d'Épicure comme médecin.

6.1. *La présence d'un modèle médical.*

Il y a en effet dans l'énoncé de la doctrine épicurienne ce que l'on pourrait appeler un « modèle médical ». Nous avons vu plus haut que le lexique épicurien pour désigner la pathologie de l'âme est le même que celui des médecins. Cependant, il ne s'agit pas seulement de l'emploi d'un vocabulaire indifférencié : la définition thérapeutique de la philosophie épicurienne est revendiquée dès sa naissance et assumée ensuite par tous ses successeurs. Le bonheur est conçu en termes de santé de l'âme et du corps, et corrélativement la philosophie est conçue comme une thérapie. Cela paraît en fait nécessaire à la cohérence de la doctrine. Comme le souligne Jackie Pigeaud, si l'on fait reposer la fin de la sagesse sur le plaisir du corps et de la chair⁸⁸, alors il convient, si l'on a quelque raison, de remplacer la philosophie par la médecine⁸⁹.

⁸⁸ Cicéron écrit en effet : « comme l'a écrit Métrodore, non seulement l'utilité, mais la vie heureuse dans son ensemble consiste dans la robuste constitution du corps et dans l'espoir assuré de la conserver », in *Les Devoirs*, III, XXXIII, 117, in COLLECTIF, *Les Epicuriens*, trad. COLLECTIF, dir. PIGEAUD Jackie, DELATTRE Daniel, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, N°564, 2010, p.135.

⁸⁹ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, op. cit., p.144.

Dans les textes, ce modèle médical est présent par des analogies explicites entre la philosophie et l'art de guérir, entre les arguments philosophiques et les types de traitements médicaux, comme l'illustre l'idée de τετραφάρμακος développée dans la *Lettre à Ménécée*. Julie Giovacchini⁹⁰ montre qu'originellement la τετραφάρμακος est « une composition pharmacologique bien connue, un emplâtre gras, sans doute anti-inflammatoire, composé de résine, cire, huile ou mélasse et suif ». Épicure considère donc non seulement sa doctrine comme un médicament de façon explicite, mais il reprend un terme courant du lexique médical de la santé du corps. Chez Philodème de Gadara également, notamment dans *La Colère* et *Sur la liberté de parole*⁹¹, les images médicales abondent. Il rapproche le trouble de l'âme et la maladie du corps⁹², en comparant les différents types d'arguments philosophiques aux différents types de procédures médicales. *A priori*, il n'y a là rien d'original de la part du Philodème : la pertinence de l'analogie est affirmée dès les débuts de l'épicurisme, elle peut donc être utilisée pour justifier des éléments de la pratique épicurienne. Philodème dépeint là probablement une façon de penser commune dans le jardin d'Épicure⁹³.

A partir de la recension de Martha Nussbaum⁹⁴, nous allons donner quelques exemples de manifestations du modèle médical dans la philosophie épicurienne. Cela permet de comprendre à quel point il est ancré profondément dans une certaine conception de la philosophie. Le procédé thérapeutique s'appuie sur un dialogue entre le philosophe et son disciple malade. L'origine du savoir est de toutes façons dans le malade⁹⁵, c'est à partir de ce qu'il apprend

⁹⁰ « *De elementis*, 5, 14-16 : la tetrapharmakos et l'épistémologie galénique du mélange », *Regards sur la culture hellénistique au XXIe siècle*, 2017, p. 4.

⁹¹ Dans le *Sur la liberté de parole*, il est question de la parole comme un art capable d'agir sur les individus comme la médecine, ainsi que le montre Tiziano Dorandi dans « Le corpus épicurien », in GIGANDET Alain, MOREL Pierre-Marie (dir.), *Lire Épicure et les Epicuriens*, *op. cit.*, pp.29-48.

⁹² Ces deux notions étaient déjà rapprochées dans les textes d'Épicure. Ainsi, dans la *Lettre à Ménécée*, au paragraphe 128 : « une étude rigoureuse des désirs permet de rapporter tout choix et tout refus à la santé du corps et à l'absence de trouble dans l'âme, puisque c'est cela la fin de la vie bienheureuse. ». Dans la formule « ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν », la santé du corps et l'ataraxie de l'âme sont liées par la coordination καὶ qui les met sur le même plan.

⁹³ NUSSBAUM Martha, « Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle », in SCHOFIELD Malcolm, STRIKER Gisela, *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press, 1986, p.37.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Jackie Pigeaud rapproche cet élément du traité *De l'ancienne médecine* du corpus

de lui que le philosophe-médecin peut identifier l'origine du mal et proposer un « traitement ». Alors, il faut qu'à partir de ses propres croyances, le patient reconnaisse les prescriptions du médecin comme un traitement qui améliorera sa situation. De même, Philodème⁹⁶ relève qu'il est problématique que certains patients ne reconnaissent pas le résultat des arguments thérapeutiques comme une amélioration de leur condition. Si la notion de vérité⁹⁷ est présente dans les arguments du philosophe épicurien, elle n'est pas première, car si elle n'est pas reconnue par le patient, elle faillit à sa tâche, à son but pratique thérapeutique. Ce but est plus facilement atteint si les arguments sont répétés à plusieurs reprises, de la même façon qu'un traitement médical doit être pris régulièrement. Cela explique probablement les répétitions fréquentes dans le *De Rerum natura* de Lucrèce. L'emphase mise sur la pratique et la répétition n'est donc pas fortuite ou périphérique : c'est elle qui permet d'ancrer profondément dans l'âme les arguments vrais. C'est essentiel car les croyances opèrent souvent sous le niveau de la conscience. Les vertus standards du discours rationnel comme la clarté ou la validité n'ont pas chez les épicuriens de valeur intrinsèque, ce qui n'empêche pas qu'une certaine clarté ou une structure schématique simple rendent un argument plus causalement efficace, ce qui sera alors considéré comme profitable et utile. Cela conduit également à un total désintéressement pour les visions alternatives, la philosophie correcte est tout ce qu'il y a d'important à savoir.

Nous avons exposé le premier versant de la métaphore médicale : la philosophie-remède. On peut considérer avec Giulia Scalas⁹⁸ qu'il y en a un autre : le philosophe-médecin. Ainsi, la tâche du médecin n'est pas seulement d'administrer le médicament, mais aussi de s'assurer qu'il soit pris. Pour accomplir

hippocratique, où il est écrit en IL, 37 H 16 : « Car il s'agit alors pour chacun de se rappeler, en écoutant le médecin, ce qui lui est arrivé à lui-même. Si l'on manque à se faire comprendre des profanes et si l'on ne met les auditeurs dans cette disposition d'esprit, on n'atteindra pas le vrai. », voir *La maladie de l'âme*, *op. cit.*, p.11.

⁹⁶ Dans *La Colère*, il écrit : « une partie de ces indications [sur leur maladie et ses dangers] échappe généralement aux patients, et l'autre partie aussi, bien qu'ils soient à même de la prendre en compte : cela explique qu'ils ne se montrent pas assez attentifs à les éviter, car ils s'imaginent que ces dangers n'ont qu'une importance médiocre. », p.573.

⁹⁷ En effet, l'orientation pratique de la connaissance dans le système épicurien n'est pas au détriment de sa vérité, Philodème écrit ainsi dans *La Colère* : « les médecins tiennent à ce que la vérité soit dite à leurs malades, aussi bien la gravité de leur maladie que les affections qu'elle provoque, ses autres inconvénients et même, parfois, les dangers qu'elle fait courir », in COLLECTIF, *Les Epicuriens*, p.573.

⁹⁸ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.420.

sa tâche, le philosophe épicurien doit donc être attentif au cas particulier, et proposer un traitement spécifique à chaque élève. Deux façons de faire sont alors possibles : employer des images terrifiantes pour ramener l'élève brutalement dans le droit chemin, ou employer une méthode pédagogique plus douce – pour Lucrèce, il s'agit de la poésie. En effet, la purge mentale est parfois aussi amère qu'une potion pharmaceutique. L'administrer en vers permet de l'adoucir

*sed ueluti pueris absinthia taetra medentes
cum dare conantur, prius oras pocula circum
contingunt mellis dulci flauoque liquore,
ut puerorum aetas inproiunda ludificetur
labrorum tenuis, interea perpotet amarum
absinthii laticem, deceptaque non capiat,
sed potius tali pacto recreata ualescat,
sic ergo nunc, quoniam haec ratio plerumque uidetur
tristior esse quibus non est tractata, retroque
uolgens abhorret ab hac, uolui tibi suauiiloquenti
carmine Pierio rationem exponere nostram
et quasi musaeo dulci contingere melle,
si tibi forte animum tali ratione tenere
uersibus in nostris possem, dum perspicias omnem
naturam rerum qua constet compta figura.*

quand les médecins veulent donner aux enfants
l'absinthe rebutante, auparavant ils enduisent
les bords de la coupe d'un miel doux et blond
pour que cet âge étourdi, tout au plaisir des lèvres,
avale en même temps l'amère gorgée d'absinthe
et, loin d'être perdu par cette duperie,
se recrée au contraire une bonne santé.
Et moi, dont la doctrine paraît d'ordinaire
trop amère à qui ne l'a point pratiquée, odieuse
au vulgaire qui la fuit, de même j'ai voulu
l'exposer dans la langue harmonieuse des Muses
comme pour l'imprégner du doux miel de la poésie,
espérant par mes vers captiver ton esprit
le temps que tu perçoives la figure de toute
la nature des choses en sa belle ordonnance.⁹⁹

Il y a tout de même un « tronc commun » des enseignements car les êtres humains, du fait de leur nature commune, sont malades de façons similaires. Ainsi pour Diogène d'Œnoanda, la nature épidémique de la maladie de la croyance requiert la production d'un λόγος unique, permanent et non-spécifique¹⁰⁰. Nous reviendrons plus bas sur cette communauté de la maladie.

La procédure de l'argument thérapeutique reproduit en somme la structure essentiellement non-mutuelle et asymétrique du modèle médical, qui produit en effet une distinction des rôles entre le médecin et le patient. Celle-ci est notamment marquée par un ton et une attitude prescriptive de la part du philosophe épicurien¹⁰¹. Cependant, comme nous l'avons vu, l'aspect prescriptif s'accompagne d'un effort pédagogique, qui participe également de ce

⁹⁹ Chant I, vv.936-950.

¹⁰⁰ Voir COLLECTIF, *Les Epicuriens*, pp.1029-1030.

¹⁰¹ GIOVACCHINI Julie, « Le vocabulaire d'Épicure », in COLLECTIF, *Les Epicuriens*, pp.1443-1444.

modèle médical car le médecin prévient le patient des risques qu'il encourt¹⁰². Une nuance apparaît pourtant : Philodème précise bien que le professeur doit continuer à travailler et à recevoir des critiques. Mais l'élève philosophe est bien encouragé à se fier entièrement au pouvoir du maître. Cela a donné lieu notamment à de grandes manifestations de dévotion et d'obéissance déférente à l'égard d'Épicure. Ces marques de dévotion ont été moquées, notamment par Plutarque¹⁰³, lorsqu'il rapporte que Colotès se jetait aux pieds d'Épicure comme aux pieds d'un dieu. Pourtant, ce statut de sauveur suprême est fondé, il procède de la figure d'Épicure-médecin¹⁰⁴. La dévotion réservée dans école épicurienne à la personne du maître et en particulier celle d'Épicure, qui est péjorativement qualifiée d'« idolâtrie », est médicale, elle est originellement un respect, une reconnaissance pour l'habile médecin des âmes¹⁰⁵. La métaphore du philosophe-médecin est le pendant de celle de la philosophie-remède¹⁰⁶. Jacques Brunschwиг¹⁰⁷ écrivait ainsi à propos de Lucrèce que le « lien médical » que le poète instaure avec son lecteur, « il l'entretient d'abord, inversé, avec Épicure » : « le culte qu'il lui voue ressemble fort à celui du malade envers le médecin qui l'a guéri ». D'une certaine façon, le *De Rerum natura* se présente comme un dialogue entre l'*animus* du philosophe grec et celui du disciple-lecteur rendu possible par l'intermédiaire de l'*animus* du poète latin¹⁰⁸. Jackie Pigeaud conclut que si Épicure est un dieu, il est un dieu-médecin¹⁰⁹.

¹⁰² SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.421.

¹⁰³ Dans le *Contre Colotès*, en 1111b, il écrit : « cette scène mise en tableau, Colotès prosterné aux pieds d'Épicure et embrassant ses genoux ». L'idée qu'Épicure était vénéré comme un dieu est également présente chez Cicéron, notamment dans les *Tusculanes*, I, 48 : « j'admire l'effronterie de certains philosophes, qui s'applaudissent d'avoir étudié la physique, et qui, transportés de reconnaissance pour leur chef, le révèrent comme un dieu. ».

¹⁰⁴ SALEM Jean, *Tel un Dieu parmi les hommes*, *op. cit.*, p.10.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.18.

¹⁰⁶ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.420.

¹⁰⁷ In HUISMAN Denis (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 2009, 1984 p.

¹⁰⁸ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.52.

¹⁰⁹ PIGEAUD Jackie, « Quel dieu est Épicure ? », Paris, *Revue des Études Latines*, L, 1973, pp. 139-162. Il s'appuie notamment sur le prooemium du chant V du *De Rerum natura* de Lucrèce, vv.1-54 qui peut être considéré comme un hymne pour établir la divinité d'Épicure. Épicure y est comparé d'une part à Cérès et Liber car comme eux il a permis de faire passer les hommes du stade de la nature à celui de la culture : ils ont inventé le blé et le vin ; Épicure a inventé un quadruple remède efficace qui vient combler une lacune de la nature. D'autre part, Épicure est également comparé à Hercule car tous deux ont accompli des travaux [πόνου]. Pour Hercule, il s'agit de ses fameux douze travaux consistant notamment à se débarrasser de monstres ; pour Épicure, il s'agit d'une purgation plus intime, celle de l'âme,

Comme le souligne Julie Giovacchini¹¹⁰, la présence de ce modèle médical peut être abordée de deux façons : on peut l'envisager seulement en fonction de ses conséquences sur le plan éthique, c'est-à-dire qu'une compréhension plus fine du modèle médical permet de donner un contenu plus dense au plan conceptuel à certains termes récurrents qui, sans cette grille de lecture, sont difficiles à interpréter philosophiquement ; ou alors on peut en évaluer l'impact également sur le plan épistémologique. La principale question qui se pose alors concerne les conclusions à tirer de la présence évidente de ces références à la médecine. Remarquons tout de même que ce parallèle ne recoupe pas tous les aspects de la doctrine, il tient assez peu compte des différents points de vue que l'on peut adopter vis-à-vis de l'âme. En effet, l'âme corporelle, au sens où elle est composée d'atomes, elle est un organe corporel, et elle est liée au reste du corps¹¹¹. Finalement faut-il voir derrière ce modèle médical un simple lieu commun, une analogie parlante, ou doit-on considérer qu'il nous dit quelque chose de plus sur l'épicurisme ?

6.2. Soigner par la philosophie.

Si le traitement proposé par l'épicurisme respecte non seulement l'esprit mais aussi la lettre de la thérapie médicale dans l'Antiquité, cela doit changer notre regard sur cette doctrine¹¹². Cela signifierait en effet que l'épicurisme ne propose pas seulement une thérapie en un sens métaphorique, mais que cette doctrine constitue un remède à proprement parler. Ce n'est pourtant pas la première fois que cette question se pose dans l'histoire de la philosophie. Dans le prologue du *Charmide* de Platon, Socrate est présenté par Critias comme un médecin, un médecin du corps, même s'il amène progressivement l'idée qu'il faut d'abord soigner l'âme. Le subterfuge de Critias est accepté par Socrate et il conserve ce titre de médecin même une fois démasqué. De sorte que le subterfuge n'en est pas un : Socrate est médecin littéralement, comme le défend Luc Brisson¹¹³, et non en un sens métaphorique. L'argument principal en faveur de

pour laquelle il n'y a pas d'esquive possible. C'est donc bien en tant que médecin, pour son action thérapeutique, qu'Épicure mérite d'être vénéré comme un dieu.

¹¹⁰ GIOVACCHINI Julie, *L'empirisme d'Épicure*, op. cit., p.10.

¹¹¹ Pierre-François Moreau lie ces trois façons qu'a l'âme de se rapporter au corps au trois sens du terme *corpus* en latin, in *Lucrèce. L'âme*, op. cit., 127 p.

¹¹² GIOVACCHINI Julie, *L'empirisme d'Épicure*, op. cit., p.15.

¹¹³ Introduction de Luc Brisson à PLATON, *Charmide / Lysis*, trad. DORION Louis-André, Flammarion, GF, 2004, 316 p.

cette interprétation est que le besoin de médecine de l'âme n'est pas métaphorique, il est bien réel : Charmide souffre effectivement.

De plus, il n'y a pas dans l'Antiquité de frontière stricte entre le médecin et le non-médecin : soignent ceux qui en sont capables, qui ont fait leurs preuves¹¹⁴. Il n'y a de reconnaissance institutionnelle que très tardive et partielle, et elle est surtout liée à la possibilité de recevoir un salaire de la cité. Les doctrines et les textes des philosophes remplissent la même fonction que la médecine, au moins en ce qui concerne l'âme. Il serait donc circulaire et arbitraire de considérer que seuls ceux que l'on a décidé d'appeler médecins sont à même de soigner. Nous l'avons vu, le modèle médical est particulièrement prégnant dans l'épicurisme, mais il ne faut pas nier que le soin prodigué par la philosophie est différent de celui des médecins : il serait en effet réducteur de confondre la philosophie avec la médecine. C'est pourquoi nous proposons de qualifier l'épicurisme de *philosophie thérapeutique*, ou encore de philosophie analgésique¹¹⁵, selon l'expression de Jean Salem.

En effet, dans l'épicurisme, la philosophie désigne un ensemble de procédés fébrifuges, antalgiques et analgésiques dont la fonction essentielle est de combattre la douleur. Par conséquent, le discours du philosophe est vide s'il n'a pas quelque pouvoir de guérison. C'est ce qu'affirme Porphyre dans la *Lettre à Marcella*, §31 :

«Vide est le discours de ce philosophe, qui ne conduit à la guérison d'aucune affection humaine : tout comme nous n'avons nul besoin d'une médecine qui ne nous débarrasse pas des maladies corporelles, de la même manière nous n'avons nul besoin d'une philosophie qui ne nous débarrasse pas de l'affection de l'âme.»

C'est donc l'aptitude à soigner qui distingue le sage épicurien. Ce type de considérations a ainsi donné lieu à un courant interprétatif autour de Martha Nussbaum¹¹⁶ qui considère qu'il faut bel et bien identifier terme à terme le λόγος du philosophe à un médicament. Ainsi, pour Martha Nussbaum, le discours philosophique d'Épicure peut être considéré comme un acte performatif et non comme un simple contenu linguistique. Cela se justifie notamment à partir de la Sentence Vaticane LIV : « Il ne faut pas se donner l'air de philosopher, mais philosopher réellement. Nous avons en effet

¹¹⁴ KING Helen, DASEN Véronique, *La Médecine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Genève, Editions BHMS, 2008, p.26.

¹¹⁵ SALEM Jean, *Tel un Dieu parmi les hommes*, op. cit., p.20.

¹¹⁶ Voir notamment « Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle », op. cit.

besoin, non pas de paraître en bonne santé, mais de l'être véritablement. ». Les arguments sont donc conçus pour accomplir un but pratique, à savoir effectuer un changement dans la condition psychologique vis-à-vis du bonheur¹¹⁷. Ils ne donnent pas simplement des raisons de vivre de telle ou telle façon, ils font vivre effectivement de cette façon, comme le montre la fin de la *Lettre à Ménécée*¹¹⁸. Épicure promet à son destinataire que s'il suit ses consignes « jamais, ni éveillé ni en songe, [il] ne connaîtr[a] de trouble profond ». Ces quelques citations, notamment le paragraphe 31 de Porphyre et la Sentence Vaticane LIV montrent bien que la présence d'une analogie avec la médecine ne suffit pas à faire une philosophie thérapeutique, tout dépend encore du sens que l'on donne à cette analogie. Dans le corpus épicurien, les arguments ayant recours à cette analogie sont supposés avoir une action réelle sur les individus auxquels ils s'adressent.

II. L'âme est malade en tant qu'elle est un corps et un corps doué de sensation.

1. *Étudier l'âme pour comprendre ses maladies.*

Nous avons montré précédemment en quoi la philosophie épicurienne est une philosophie thérapeutique, et nous avons situé la maladie de l'âme dans le système épicurien. Cela nous a permis de constater qu'expliquer les maladies de l'âme est nécessaire pour les soigner, voire que cette explication par la philosophie est elle-même un médicament. Par conséquent, nous ne séparerons pas de façon trop stricte la description des pathologies de la question de leur traitement. Nous avons également montré comment l'étude de l'âme et l'étude des maladies affectant l'âme sont étroitement imbriquées dans la philosophie épicurienne et s'enrichissent mutuellement. Nous parlons à dessein, pour l'instant du moins, de maladies de l'âme au pluriel. En effet, on peut assez rapidement déduire de l'observation des phénomènes que l'âme ne pâtit pas d'une seule façon. Nous nous interrogerons dans un second temps sur une parenté éventuelle des différentes maladies de l'âme.

Expliquer le fonctionnement *normal* de l'âme est nécessaire pour comprendre comment la maladie vient perturber ce fonctionnement sain, et ce qu'il

¹¹⁷ NUSSBAUM Martha, « Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle », *op. cit.*, p.38.

¹¹⁸ 135.

faut faire pour le rétablir. Nous allons donc commencer par revenir succinctement la doctrine épicurienne de l'âme, et principalement expliquer en quels sens l'âme est un corps. C'est en effet un préalable nécessaire à toute réflexion sur l'âme et ses pathologies. Jackie Pigeaud¹¹⁹ écrivait ainsi : « La maladie de l'âme vient de ce que nous avons un corps ». Cependant il ne s'agit pas de n'importe quel corps mais de *notre* corps. C'est pourquoi nous exposerons ensuite le lien fondamental entre l'âme et le corps auquel elle est unie. Ce lien est nécessaire à l'exercice des facultés de l'âme, mais il est aussi à l'origine d'un premier type de maladie de l'âme qui lui vient d'une « contagion » du corps. Enfin nous exposerons plus précisément la théorie épicurienne de la sensation, ce qui nous permettra de voir de quelle façon elle peut également dysfonctionner et occasionner un autre type de maladie de l'âme, se manifestant notamment par des illusions d'optique.

2. L'âme est un corps.

2.1. L'âme est un corps en plusieurs sens.

Au paragraphe 63 de la *Lettre à Hérodote*, Épicure définit l'âme ainsi : « ἡ ψυχὴ σώμά ἐστι », « l'âme est un corps », et dans les paragraphes qui suivent, il cherche à prouver la corporéité de l'âme. La *Lettre à Hérodote* étudie les aspects de l'âme qui soutiennent son appartenance à l'univers des corps. Épicure conclut le paragraphe 67 sur l'idée que « ceux qui prétendent que [οἱ λέγοντες] l'âme est incorporelle [ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν] tiennent des propos dénués de sens [ματαιίζουσιν] ». L'âme est corporelle, mais elle est un corps en trois sens. Elle est d'abord un corps singulier, un « σώμά », elle représente une unité. Cela justifie d'ailleurs le simple fait que l'on puisse la désigner avec un article défini : ἡ ψυχὴ. Elle est aussi un corps *dans* un autre corps. En atteste ce propos de Diogène d'Énoanda : « de sorte qu'il faut comprendre que [l'âme] est aussi une partie [μέρος] »¹²⁰. Le terme μέρος signifie que l'âme est traitée comme une partie d'une relation ou d'une unité. Il doit être compris ici, selon Pierre-Marie Morel¹²¹, comme désignant une partie du corps ou du vivant considéré dans son entier. L'âme est un organe du corps, si l'on définit un organe comme une partie du corps d'un être vivant, nettement délimitée

¹¹⁹ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, op. cit., p.10.

¹²⁰ Fragment 38 in COLLECTIF, *Les Epicuriens*, trad. COLLECTIF, op. cit., p.1048.

¹²¹ Note in COLLECTIF, *Les Epicuriens*, trad. COLLECTIF, op. cit., p.1411.

et exerçant des fonctions particulières¹²². Enfin « l'âme est un corps *composé de parties subtiles* [λεπτομερῆς] », d'atomes.

Selon Pierre-François Moreau¹²³, ces trois sens en lesquels l'âme est un corps sont également présents dans le *De Rerum Natura* de Lucrèce et correspondent aux trois sens du terme latin *corpus*. Katharine Reiley¹²⁴ montre que Lucrèce a tendance à utiliser le terme *corpus* comme Épicure le terme σῶμα, c'est-à-dire pour indiquer le statut matériel d'un objet par opposition au vide. Cependant Giulia Scalas¹²⁵ remarque que ce terme semble également signaler un changement de niveau dans l'examen de l'âme d'un point de vue substantiel, tout en continuant à marquer sa matérialité. Il y a donc une continuité avec le discours sur la corporéité de l'âme et celui sur son interaction par contact avec le corps. Ainsi, le *corpus* est dans un premier temps l'unité fonctionnelle que représente l'âme. Il s'agit donc de l'organe qu'est l'âme. Cet organe est lié au reste du *corpus*, c'est-à-dire le corps humain ou animal dans lequel se trouve l'âme¹²⁶. Lucrèce passe du niveau macroscopique au niveau microscopique car cet organe est aussi composé de corps non-visibles : les atomes. Nous allons revenir sur chacun de ces sens. Ils sont un préalable à notre étude dans la mesure où la compréhension des manifestations des maladies de l'âme et de leur traitement suppose également de tenir compte de différents niveaux d'organisation¹²⁷ : la population ; l'organisme de l'individu ; l'organe atteint par la maladie ; les atomes. Les trois derniers niveaux correspondent aux trois sens identifiés.

2.2. L'âme est dans le corps.

La thèse de la corporéité de l'âme n'est pas une pure affirmation dogmatique de l'épicurisme¹²⁸. Dans la *Lettre à Hérodote*, Épicure la démontre à partir de la capacité à agir et à subir de l'âme, et notamment à subir la maladie. L'univers épicurien est composé de corps et de vide. Le vide ou l'incorporel est caractérisé

¹²² Définition du dictionnaire Larousse : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/organe/56408>.

¹²³ MOREAU Pierre-François, *Lucrèce. L'âme*, op. cit., p.26.

¹²⁴ *Studies in the Philosophical Terminology of Lucretius and Cicero*, New York, Columbia University Press, 1909 p.53.

¹²⁵ « L'âme avec le corps », op. cit., p.73.

¹²⁶ Ainsi au chant III, v.440, le corps est qualifié de « vaisseau de l'âme en quelque sorte » [*corpus, quod uas quasi constitit eius*].

¹²⁷ GIROUX Elodie, *Après Canguilhem*, op. cit., pp.5-17.

¹²⁸ MOREL Pierre-Marie, *Épicure. La Nature et la raison*, Vrin, 2010, p.102.

par l'intangibilité, il est soustrait à tout contact. Au contraire, chaque action et chaque interaction entre les corps est conçue sous la forme d'un contact. Or les activités de l'âme et notamment la sensation témoignent d'une relation avec le corps et avec les corps extérieurs. Épicure écrit au paragraphe 67 :

« le vide ne peut ni agir ni pâtir : il permet seulement que les corps, en le traversant, soient mis en mouvement. Aussi ceux qui pensent que l'âme est incorporelle tiennent-ils des propos dénués de sens. Elle serait en effet incapable d'agir ou de pâtir, si elle était telle. Or on discerne de manière évidente que ces deux accidents concernent l'âme. »

Comme il n'existe pas de troisième élément en dehors des corps et du vide, l'âme ne peut être qu'un corps. Mais elle n'est pas un corps directement perceptible par les sens, la défense de la conception matérialiste de l'âme se fait donc notamment à travers la démonstration de son lien avec le corps, qui implique nécessairement sa corporéité¹²⁹.

L'âme ne serait pas dotée de ses facultés si elle n'était pas *dans* le reste du corps : « la cause principale de la sensibilité se trouve dans l'âme. Assurément elle n'aurait pas la sensibilité si elle n'était pas, d'une certaine manière, recouverte par le reste de l'agrégat »¹³⁰. L'âme n'est proprement âme que dans la relation qu'elle entretient avec le corps dont elle est l'âme¹³¹, l'esprit n'est rien d'autre qu'un organe, une partie physique de l'agrégat total¹³². Si l'âme se dissolvait, la sensibilité et la vie disparaîtraient avec elle malgré l'intégrité du reste du corps, mais en cas de désagrégation ou de dissolution trop importante du corps, la vie et la sensation disparaîtraient également. En cas de dissolution partielle du corps, la sensibilité et la vie sont conservées seulement si l'âme est protégée par le corps et garde son unité. Ainsi :

« tant que l'âme est à l'intérieur du reste de l'agrégat, jamais elle ne cessera de sentir, même si une partie de celui-ci s'est détachée. Mais supposons qu'une partie de l'âme elle-même soit corrélativement détruite, du fait de la destruction totale ou partielle de ce qui la recouvre : si malgré cela l'âme subsiste, elle conservera la sensibilité. En revanche, quand le reste de l'agrégat subsiste, que ce soit en totalité ou en partie, il n'a plus la sensibilité, si s'en est détachée la somme des atomes, quel qu'en soit le nombre, dont la

¹²⁹ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.22.

¹³⁰ *Lettre à Hérodote*, 64.

¹³¹ MOREL Pierre-Marie, *Épicure*, *op. cit.*, p.101.

¹³² *Ibid.*, p.110.

tension commune constitue la nature de l'âme. En outre, quand la totalité de l'agrégat s'est dissoute, l'âme se disperse, n'a plus les mêmes facultés et ne se meurt plus, de sorte qu'elle est également privée de sensibilité. »¹³³

Les facultés propres de l'âme à agir et à subir sont donc rendues possibles par l'agrégat qu'est le reste du corps, qui l'entoure et la protège.

Nous avons montré que l'âme, pour exister et remplir ses fonctions, doit être une partie [μέρος] d'un agrégat. L'âme est seulement *dans* et *d'un* certain corps. Ici se trouve la prémisse de l'argument selon lequel « la mort n'est rien pour nous ». En effet, ce n'est pas simplement la corporéité de l'âme qui la rend mortelle, mais la nécessité de son rapport avec l'agrégat qu'est le reste du corps. L'âme « se disperse » quand le corps meurt : cette dispersion est synonyme de la perte des facultés, il n'y a alors plus *une* âme, mais simplement des atomes dispersés sans unité entre eux. Pour que l'âme subsiste physiquement, il faut qu'elle soit maintenue dans le corps. Sans la « couverture » que constitue le reste de l'agrégat, l'âme se disperse dans l'air. Le corps tient proches les parties de l'âme et permet l'accomplissement d'un mouvement qui leur est commun. L'âme est corporelle parce qu'elle est constituée d'atomes, mais elle est *un* corps, une unité corporelle parce qu'elle demeure dans un agrégat qui maintient son unité¹³⁴.

Chez Lucrèce également, le corps est considéré comme la cause extérieure de l'unité de l'âme : l'âme est inséparable du corps d'un point de vue physique et fonctionnel, elle est aussi la condition de la vie et de la santé du corps¹³⁵. Les vers 323 à 336 du chant III confirment ce que nous avons déjà commenté chez Épicure. Lucrèce ajoute l'idée que l'âme et le corps ont « des racines communes »¹³⁶ qui viennent du fait que « dès leur naissance, par leurs contacts mutuels [*Ex ineunte aevo sic corporis atque animai*] / le corps et l'âme apprennent les mouvements vitaux [*mutua uitalis discunt contagia motus*] »¹³⁷. L'âme et le corps n'ont jamais eu d'existence séparée en tant qu'ils sont *une* âme et *un* corps et non des atomes dispersés. Il ne faut donc pas considérer le corps simplement comme un contenant de l'âme, puisque la vie, la sensation et le mouvement sont les produit de son union et de sa coopération avec l'âme¹³⁸.

¹³³ Lettre à Hérodote, 65.

¹³⁴ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.37.

¹³⁵ *Ibid.*, p.99.

¹³⁶ Chant III, v.325.

¹³⁷ Chant III, vv.344-345.

¹³⁸ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.100.

2.3. L'âme est un corps composé d'atomes subtils.

Si l'âme a besoin du corps, c'est notamment pour éviter que les atomes qui la composent ne se dispersent. Quand Épicure définit l'âme comme un corps au paragraphe 63, il la définit avant tout comme un corps composé. Le terme *σῶμα* est employé chez Épicure pour désigner les atomes ou les composés. Giulia Scalas avance l'hypothèse qu'Épicure l'emploie pour désigner un objet d'étude composé, lorsque l'attention est centrée sur les composants et leur comportement à l'intérieur du composé, et non sur le composé comme corps singulier³⁹. Quoi qu'il en soit, Épicure écrit :

« Μετὰ δὲ ταῦτα δεῖ συννορᾶν ἀναφέροντα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰ πάθη - οὕτω γὰρ ἡ βεβαιοτάτη πίστις ἔσται - ὅτι ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερὲς παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον [...] τοῦτο δὲ πᾶν αἰ δυνάμεις τῆς ψυχῆς δηλοῦσι καὶ τὰ πάθη καὶ αἰ εὐκίνησια καὶ αἰ διανοήσεις καὶ ὧν στερόμενοι θνήσκομεν. »

« Après cela, il faut considérer globalement – en nous référant aux sensations et aux affections, car c'est ainsi que notre conviction sera la plus ferme – que l'âme est un corps composé de parties subtiles, disséminé dans la totalité de l'agrégat [...] Tout cela nous apparaît clairement si l'on considère les facultés de l'âme, ses affections, sa facilité de se mouvoir, ses réflexions et ce dont nous sommes privés quand nous mourons. »

Le terme *λεπτομερὲς* indique que l'âme est un corps composé [-μερὲς] de parties très fines ou subtiles [*λεπτός*]. D'un point de vue épistémologique, cette extrême finesse des composants de l'âme explique l'imperceptibilité de l'âme : ses atomes sont tellement fins que, même agrégés, ils ne deviennent pas visibles. Cela explique pourquoi les caractéristiques physiques de l'âme ne peuvent être déduites que par inférence à partir de ses manifestations. Épicure n'explicite pas l'inférence par laquelle il conclut à l'extrême finesse des composants de l'âme, il indique que celle-ci « apparaît clairement si l'on considère les facultés de l'âme, ses affections, sa facilité de se mouvoir, ses réflexions et ce dont nous sommes privés quand nous mourons ».

L'inférence qui permet de déduire que l'âme est composée des atomes les plus fins est plus explicite au Chant III du *De Rerum natura* de Lucrèce. Ce dernier y explique comment chacun peut par lui-même inférer la subtilité des atomes qui composent l'âme à partir de ses manifestations. En exposant

³⁹ *Ibid.*, p.24.

ce raisonnement, il souhaite rendre évidente cette caractéristique de l'âme et en convaincre son lecteur : « *pernoscere possis* ».

Id ita esse

hinc licet aduertas animum ut pernoscere possis.

Nil adeo fieri celeri ratione uidetur,

quam sibi mens fieri proponit et incohat ipsa.

Ocius ergo animus quam res se perciet ulla

ante oculos quarum in promptu natura uidetur.

At quod mobile tanto operest, constare rutundis

perquam seminibus debet perquamque minutis,

nomine uti paruo possint impulsa moueri.

pour t'en convaincre, remarque donc ceci :

rien ne paraît si rapide qu'un projet de l'esprit et sa mise en œuvre par l'esprit lui-même.

Ainsi donc l'esprit est plus prompt à se mouvoir

que tous les corps visibles, à portée de nos sens.

Mais une nature aussi mobile doit aussi se composer des atomes les plus ronds et les plus minuscules :

qu'à la moindre impulsion ils puissent s'ébranler.¹⁴⁰

Lucrèce déduit la subtilité des atomes qui composent l'âme à partir des « facultés de l'âme » et de « sa facilité de se mouvoir », selon les termes d'Épicure, et plus précisément à partir de sa faculté à concevoir une action et à en initier le démarrage. Lucrèce note en effet qu'il est possible de remarquer que « rien ne paraît si rapide qu'un projet de l'esprit et sa mise en œuvre ». L'observation des facultés de l'âme permet donc de dire que c'est la chose la plus rapide et la plus mobile qu'il nous soit donné d'observer. L'argument est le suivant : rien dans la nature n'est aussi rapide que l'esprit quand il conçoit une action et la met en acte, l'esprit est donc caractérisé par une vitesse exceptionnelle et une grande mobilité, or « une nature aussi mobile doit aussi se composer / des atomes les plus ronds et les plus minuscules »¹⁴¹, donc l'âme est composée des atomes les plus petits qui existent. Le principe qui fonde l'inférence est le suivant : « plus les atomes sont petits / et lisses, plus grande est donc leur mobilité [*Igitur paruissima corpora proquam / et leuissima sunt, ita mobilitate fruuntur*] »¹⁴².

Lucrèce donne un second argument en faveur de la finesse des atomes qui composent l'âme. Il expose une seconde inférence, à partir d'une autre manifestation visible de l'âme qu'Épicure évoque au paragraphe 63 de la *Lettre à Hérodoté*, où il indique que c'est « ce dont nous sommes privés quand nous mourons ». Lucrèce s'appuie donc sur l'observation d'un cadavre¹⁴³. Il constate

¹⁴⁰ vv.181-188.

¹⁴¹ Arnaud Macé montre que le couple mobilité-taille est fondamental dans la doctrine épicurienne et notamment dans la théorie de l'âme. voir MACE Arnaud, « La Vitesse de la pensée, sur la pensée épicurienne de la co-affection », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, N°15 : « L'épicurisme antique », Strasbourg, 2003, pp. 119-165.

¹⁴² vv.199-200.

¹⁴³ Chant III, vv.228-230.

que le corps de l'homme vivant et celui de l'homme mort ont le même poids. Or dans le passage de la vie à la mort, « la nature de l'esprit et de l'âme s'est retirée ». On constate ce retrait de l'âme à ses effets sur le corps : la perte de « la chaleur et [de] la sensibilité vitales ». Cela signifie que l'âme « n'emporte aucun poids » et donc que les atomes qui composent l'âme sont extrêmement légers, « infimes »¹⁴⁴. La légèreté est également corrélée à la finesse, à la petite taille. C'est donc là une autre preuve de la subtilité de l'âme.

2.4. La composition élémentaire de l'âme.

Lucrèce alerte : « Ne croyons pourtant pas que cette nature soit simple [*Nec tamen haec simplex nobis natura putanda est*] »¹⁴⁵. Commençons par revenir sur le paragraphe 63 de la *Lettre à Hérodote* d'Épicure :

« Μετὰ δὲ ταῦτα δεῖ συνορᾶν [...] [ἢ ψυχῆ] προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι καὶ πῆ μὲν τούτῳ προσεμφερές, πῆ δὲ τούτῳ ἔστι δὲ τὸ μέρος πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῇ λεπτομερείᾳ καὶ αὐτῶν τούτων, συμπαθὲς δὲ τούτῳ μᾶλλον καὶ τῷ λοιπῷ ἀθροίσματι »

« Après cela, il faut considérer globalement [...] qu'elle [l'âme] est très semblable à du souffle contenant un mélange de chaud et qu'elle est semblable au premier sous certains aspects et au second sous d'autres. Il y a aussi une partie qui diffère beaucoup de ces mêmes éléments, à cause de sa subtilité, et qui est, de ce fait, en sympathie plus étroite avec le reste de l'agrégat. »

L'extraordinaire finesse de l'âme et l'imperceptibilité qui en découlent ont des conséquences sur la manière dont est décrite la matière psychique. Elle n'est pas définie de façon précise mais comparée avec les « objets » *les plus proches* que l'on trouve dans la nature, comme le montre l'emploi du superlatif de l'adjectif προσεμφερέτης. L'âme est dite « très semblable » [προσεμφερέστατον δὲ] à du souffle [πνεύματι] contenant un mélange de chaud [θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι], mais Épicure ne dit pas explicitement que l'âme est composée d'atomes de souffle et d'atomes de chaleur. Cependant il indique au paragraphe 42 que les atomes qui constituent les corps composés ont des différences respectives, ils ont sous un certain aspect [πῆ] une incidence sur l'apparence et le comportement du composé. Par conséquent, si l'âme est semblable sous certains aspects [πῆ μὲν τούτῳ] au souffle et sous d'autres [πῆ δὲ τούτῳ] à la chaleur alors elle est composée d'atomes de souffle et d'atomes de chaleur, et

¹⁴⁴ Chant III, v.216.

¹⁴⁵ Chant III, v.231.

de d'autres types d'atomes encore éventuellement. Épicure n'explicite pas non plus le déroulement du raisonnement qui le conduit à identifier le souffle et la chaleur aux matières les plus similaires à l'âme.

Épicure ajoute ce que l'on peut comprendre comme une évocation de ce que l'on appelle le « quatrième élément ». Nous avons vu que tous les atomes qui composent l'âme sont caractérisés par leur extrême subtilité [λεπτομερὲς]. Mais cette autre partie [δὲ τὸ μέρος] se distingue encore davantage par cette caractéristique [πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφός]. Elle ne porte d'ailleurs pas de nom : la seule façon de l'identifier est son exceptionnelle finesse. Comment a-t-on connaissance de l'existence de cet autre élément ? Épicure avance un élément de réponse, mais ne le développe pas : la « sympathie plus étroite avec le reste de l'agrégat » [συμπαθὲς μᾶλλον καὶ τῷ λοιπῷ ἀθροίσματι].

Il y a un débat parmi les commentateurs quant à savoir s'il est explicitement question de la composition de l'âme dans la *Lettre à Hérodote*. Certains commentateurs¹⁴⁶ soutiennent que τὸ μέρος au paragraphe 63 sous-entend « τὸ ψυχικὸν μέρος », en se fondant notamment sur un fragment de Diogène D'Énoanda où figure cette expression¹⁴⁷. Cette formule désignerait l'âme comme partie du composé âme-corps, et non une partie de l'âme elle-même. Même s'il y a bien ici une évocation de la théorie élémentaire de l'âme, elle est vague. Cela s'explique probablement par le fait que dans les paragraphes 63 à 67 de la *Lettre à Hérodote*, la ψυχή est analysée en tant qu'objet corporel et que les seuls aspects étudiés sont ceux qui soutiennent son appartenance à l'univers des corps. De plus, cette lettre est un « abrégé de la totalité de la doctrine »¹⁴⁸. Cela a pour conséquence que certaines théories que l'on attendrait ou que l'on voudrait voir approfondies dans un traité sur l'âme manquent ou sont mentionnées rapidement¹⁴⁹. C'est notamment le cas de la composition atomique de l'âme : Épicure évoque ici deux ou trois composants de l'âme sur quatre, comme on peut le constater en mettant en regard avec l'exposé de Lucrèce. On peut éventuellement supposer que l'air est compris sous l'évocation du souffle dans cette version simplifiée de la doctrine¹⁵⁰.

En effet, Lucrèce consacre des développements plus conséquents que ceux de la *Lettre à Hérodote* à la question de la composition atomique de l'âme, au Chant

¹⁴⁶ Notamment notamment le cas de Richard Heinze dans son commentaire : *T. Lucretius Carus de Rerum Natura Buch III*, Charleston, BiblioLife, 2009, pp. 35-36.

¹⁴⁷ fr. 38, Smith, 1993.

¹⁴⁸ 35.

¹⁴⁹ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.21.

¹⁵⁰ MOREL Pierre-Marie, *Épicure*, *op. cit.*, p.105.

III du *De Rerum natura*. Il s'appuie de nouveau sur l'observation du passage de la vie à la mort pour identifier les éléments dont l'âme est composée.

<i>Tenuis enim quaedam moribundos deserit aura mixta uapore, uapor porro trahit aera secum, nec calor est quisquam cui non sit mixtus et aer ; rara quod eius enim constat natura, necessest aeris inter eum primordia multa moueri.</i>	Les mourants exhalent en effet un souffle tenu mêlé de chaleur, chaleur transportant de l'air son tour, car il n'est point de chaleur qui ne soit mêlée d'air : sa nature poreuse implique nécessairement de nombreux atomes d'air en mouvement. ¹⁵¹
--	---

A partir de l'observation empirique des hommes mourants, Lucrèce parvient à identifier trois éléments mêlés [*mixta*] qui constituent âme : le souffle [*aura*], la chaleur [*vapor*] et l'air [*aer*]. Les deux premiers sont identifiés par la sensation : on perçoit ce qu'« exhalent » [*deserit*] les mourants, à savoir « un souffle tenu mêlé de chaleur » [*Tenuis aura mixta uapore*]. Le troisième élément est identifié par le raisonnement : « il n'est point de chaleur qui ne soit mêlée d'air »¹⁵².

Lucrèce conclut provisoirement : « Voilà donc la triple nature de l'esprit découverte [*Iam triplex animi est igitur natura reperta*] »¹⁵³. Il ajoute immédiatement :

<i>nec tamen haec sat sunt ad sensum cuncta creandum, nil horum quoniam recipit mens posse creare sensiferos motus quaedamque mente uolutat. Quarta quoque his igitur quaedam natura necessest attribuatur. East omnino nomnis expers ;</i>	mais ce n'est pas assez pour former la sensibilité car il est impensable qu'un de ces éléments puisse créer l'émotion sensitive. Il faut donc leur adjoindre une quatrième nature, mais cette nature n'a jamais eu de nom. ¹⁵⁴
---	---

Lucrèce reconnaît que ces trois natures identifiées ne suffisent pas à expliquer les manifestations de l'âme, et notamment « ses sensations ». Si elles étaient capables de donner vie à la sensation, n'importe quel corps composé entre autres par ces trois natures saurait percevoir et penser. Or de toute évidence ce n'est pas le cas. Il introduit donc, ainsi que l'avait fait apparemment Épicure dans la *Lettre à Hérodoté*, une autre nature sans nom.

¹⁵¹ vv.232-236.

¹⁵² SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.77.

¹⁵³ Chant III, v.237.

¹⁵⁴ Chant III, vv.238-242.

<p><i>qua neque mobilius quicquam neque tenuius extat, nec magis e paruis et leuibus ex elementis ; sensiferos motus quae didit prima per artus. [...] Nam penitus prorsum latet haec natura subestque, nec magis hac infra quicquam est in corpore nostro, atque anima est animae proporro totius ipsa.</i></p>	<p>Il n'est rien de plus mobile ni de plus ténu, rien dont les atomes soient plus petits et ni plus lisses. C'est la première à diffuser les mouvements sensitifs¹⁵⁵ [...] [...] Cette force est profondément enfouie et cachée, nous n'avons rien de plus intime en notre corps, l'âme de notre âme entière, vraiment, c'est elle.¹⁵⁶</p>
--	--

Ici également, la quatrième nature est caractérisée par son extrême finesse et son extrême mobilité. Dans la mesure où elle présente à un degré supérieur les qualités qui sont celles de l'âme dans son ensemble, elle est « l'âme de toute l'âme [*anima est animae totius ipsa*] ». Nous allons revenir par la suite sur la question de la diffusion des mouvements sensitifs plus en détail. Notons qu'elle traduit l'idée de *σμπάθεια*, qui caractérisait chez Épicure le quatrième élément. C'est donc bien la communication fine entre l'âme et le corps, qui est requise par la sensation notamment, qui justifie l'introduction d'un quatrième type d'atome sans nom. Cette quatrième nature est la condition du « démarrage » d'une sensation ou d'une action mais elle n'est pas autosuffisante : les quatre types d'atomes sont nécessaires pour doter l'âme des facultés que nous lui connaissons.

2.5. L'âme comme unité.

Remarquons avec George Kerferd que la façon qu'a Épicure de signaler que l'âme est composée d'atomes signifie en même temps que l'âme est un corps singulier, une substance¹⁵⁷. L'âme est composée de ces quatre types d'atomes, mais elle est aussi *un* corps composé. Étudions maintenant comment ces différents atomes sont situés les uns par rapport aux autres pour former une unité. Lucrèce explique « comment ces corps sont mêlés [*mixta*] ». Le terme *mixta* est récurrent dans le *De Rerum natura*. Il indique une relation physique entre les éléments, le rapport dans lequel ils se trouvent¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Chant III, vv.243-245.

¹⁵⁶ Chant III, vv.273-275.

¹⁵⁷ KERFERD George, « Epicurus' Doctrine of the Soul », in *Phronesis*, N°16, 1971, pp.80-96 : « the soul is treated as if it were a single substance » ; « the soul is *σῶμα λεπτομερές* and this suggests that it is a single body ».

¹⁵⁸ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.93.

*Nunc ea quo pacto inter sese mixta, quibusque
compta modis uigeant, rationem reddere audentem*
[...]

*Inter enim cursant primordia principiorum
motibus inter se, nihil ut secernier unum
possit nec spatio fieri diuisa potestas,
sed quasi multae uis unius corporis extant.*

*Quod genus in quouis animantium uiscere uolgo
est odor et quidam color et sapor, et tamen ex his
omnibus est unum perfectum corporis vaugmen.*

Maintenant je brûle d'expliquer comment ces corps
sont mêlés, quelle combinaison préside à leur vigueur.
[...]

Leurs atomes courent, entrecroisent leurs mouvements,
si bien qu'on ne saurait isoler aucun principe
ni localiser individuellement leurs facultés :
ils sont comme les nombreuses forces d'un seul corps.
De même, les chairs de n'importe quel être animé
possèdent communément odeur, couleur, saveur, et

[pourtant]

tout cela ne forme qu'une seule masse avec le corps.¹⁵⁹

Dans ces vers, Lucrèce indique que le mélange des quatre natures forme une seule nature [*unum*]. Il le réaffirme plus loin : « ils paraissent tous former une certaine unité »¹⁶⁰. Pour mieux comprendre ce mélange des quatre éléments, Lucrèce mobilise deux images : celle des nombreuses forces d'un même corps au vers 265 et celle de l'odeur, la couleur ou la saveur d'un corps animé. En effet, il n'est pas possible de localiser précisément l'odeur ou la saveur d'un corps, pourtant il y a bien des atomes correspondant aux odeurs et d'autres aux saveurs¹⁶¹. Ces atomes sont étroitement mêlés avec les autres atomes du corps, de sorte qu'on ne peut les distinguer spatialement : il en est de même pour les atomes composant l'âme. L'âme a donc bien une localisation réelle, elle occupe un espace, et n'est pas une simple qualité. Cela signifie que l'on peut également localiser la douleur et la maladie, ce qui permet de les soigner¹⁶².

Ce que nous venons d'expliquer concerne l'aspect substantiel du mélange. Cet état de fait a aussi une conséquence au plan fonctionnel¹⁶³ : il est impossible de distinguer le pouvoir de chaque atome séparément des autres : « on ne saurait isoler aucun principe / ni localiser individuellement leurs facultés ». En l'absence de ce mélange, chaque élément se séparerait des autres *et* détruirait la possibilité de la sensation, comme le montrent les vers suivants :

¹⁵⁹ Chant III, vv.258-268.

¹⁶⁰ Chant III, v.285.

¹⁶¹ Lucrèce écrit en effet des vers 681 à 683 du chant II à propos des diverses choses : « tu les vois souvent de couleur, de saveur, / d'odeur tout à la fois pourvues [...] elles doivent donc être faites de diverses figures ».

¹⁶² PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, op. cit., p.147.

¹⁶³ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », op. cit., p.95.

<i>necesses uentus et aer</i>	le vent, l'air et la chaleur
<i>et calor inter se uigant commixta per artus,</i>	doivent mêler leurs vigueur à travers nos membres,
<i>atque aliis aliud subsit magis emineatque,</i>	et l'un d'entre eux doit se soumettre ou dominer
<i>ut quiddam fieri uideatur ab omnibus unum,</i>	pour qu'ils paraissent tous former une certaine unité,
<i>ni calor ac uentus seorsum seorsumque potestas</i>	sinon la chaleur, le vent et l'air agissant à part
<i>aeris intererant sensum diductaque soluant.</i>	rompraient la sensibilité par leurs tiraillements. ¹⁶⁴

Ces quelques vers montrent comment les trois natures identifiées se soumettent les unes aux autres pour n'en former plus qu'une. Si ces trois types d'atomes étaient laissés à eux-mêmes, ils formeraient de la chaleur, du souffle et de l'air, mais lorsqu'ils sont mélangés, ils forment l'âme. Ce mélange [*mixta*] donne lieu à une unité dans laquelle les compositions originaires et mouvements propres contraires les uns aux autres des éléments sont remplacés par des mouvements propres communs.

Le quatrième élément n'est pas cité dans ce passage. Cela ne signifie pas qu'il ne fait pas partie du mélange, et donc de l'unité qu'est l'âme, mais il se mêle aux autres atomes d'une façon qui lui est propre. Il n'est nulle part mentionné qu'il pourrait avoir des mouvements contraires à ceux des trois autres éléments qui doivent être remplacés par des mouvements communs. A son propos, Lucrèce indique : « Cette force est profondément enfouie et cachée [*Nam penitus prorsum latet haec natura subestque*], / nous n'avons rien de plus intime en notre corps [*nae magis hac infra quicquam est in corpore nostro*] »¹⁶⁵. La quatrième nature est cachée dans les profondeurs du corps, il s'agit d'une intimité matérielle¹⁶⁶. Elle fait partie de l'unité que forme l'âme, mais elle n'a pas à « se soumettre ». En comprenant de quelle façon l'âme est constituée d'atomes différents, on revient premier sens du terme *corpus* que nous évoquions. Il n'y a donc aucune contradiction dans le fait que l'âme soit une unité, un corps singulier et qu'elle soit un corps composé, et en l'occurrence de différents types d'atomes, ni d'ailleurs dans le fait qu'elle soit en outre étroitement liée, et dépendante du reste du corps. Ces différents niveaux d'explication et d'analyse se complètent. De plus, la composition de l'âme permet de clarifier de quelle façon un corps – l'âme – peut être *dans* un autre corps – le reste du corps. En effet, malgré l'unité intrinsèque de la structure psychique, la vraie condition d'unité de l'âme est le corps¹⁶⁷. Cela n'est possible que parce

¹⁶⁴ Chant III, vv.282-287.

¹⁶⁵ Chant III, vv.273-274.

¹⁶⁶ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.80.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.106.

que l'âme n'est pas un corps quelconque, mais un agrégat dont les composants sont tellement fins qu'ils s'éparpillent, alors que dans un corps, ils se positionnent dans les interstices de la matière qui compose l'agrégat, ce qui permet une capillarité exceptionnelle avec le corps qui est capable d'accueillir les atomes de l'âme et de les maintenir ensemble en son sein¹⁶⁸.

3. Les interactions entre l'âme et le corps : l'âme malade par la contagion du corps.

3.1. La propagation de la sensation entre l'âme et le corps.

Nous avons vu comment Épicure démontre que l'âme est un corps, et en quels sens elle en est un. A partir de là, comment quelque chose comme la psychicité est possible ? Nous reprenons ce néologisme à George Kerferd¹⁶⁹. Il désigne par là, selon ses traducteurs, « le fait, pour un être, c'est-à-dire, dans le cadre épicurien, pour un corps, d'avoir des propriétés psychiques, telles que la vie, la sensation ou la pensée ». En étudiant la composition de l'âme, nous avons pu voir que les trois atomes que sont l'air, le souffle et la chaleur ne suffisent pas à rendre compte de la psychicité. Épicure a donc introduit un quatrième élément sans nom. Le problème de la psychicité est donc, entre autres, le problème de la compréhension du lien manifeste entre la quatrième nature et les phénomènes que sont la pensée, la sensation et le mouvement volontaire. Mais la sensation n'est pas une activité exclusivement psychique, elle est commune à l'âme et au corps¹⁷⁰.

Le quatrième élément est la condition du « démarrage » d'une sensation ou d'une action, c'est ce qui fait dire à Pierre-Marie Morel¹⁷¹ qu'elle est sans doute ce qui, dans l'esprit, joue le rôle de principe actif. Nous avons vu un peu plus haut qu'il présente à un degré supérieur les qualités qui sont celles de l'âme dans son ensemble, et notamment la finesse, la subtilité. Épicure précise qu'il est, « de ce fait, en sympathie plus étroite avec le reste de l'agrégat ». Le quatrième élément permet la sensation et le mouvement volontaire parce qu'il est en lien étroit avec le reste du corps. La locution « de ce fait » qui traduit le datif « τούτω » exprime l'idée que cette communication, cette συμπάθεια¹⁷² avec le

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.26.

¹⁶⁹ KERFERD George, « Epicurus' Doctrine of the Soul », *op. cit.*, pp.80-96.

¹⁷⁰ MOREL Pierre-Marie, *Épicure*, *op. cit.*, p.109.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.106

¹⁷² Le concept de συμπάθεια était déjà présent chez Platon et dans le corpus aristotélicien.

corps est permise par la finesse des corpuscules. Ceux-ci permettent la diffusion des atomes de l'âme dans le corps et leur capillarité. La capillarité de l'âme à l'intérieur de l'agrégat est essentielle car elle permet un contact plus diffus et efficace dans et avec l'agrégat : c'est donc elle qui permet cette transmission de la sensation de l'âme vers le corps¹⁷³. Est également essentiel le fait que le corps n'est pas un simple contenant : la sensation n'est pas réalisée *dans* le corps mais *avec* le corps. Le corps partage l'accident de la sensation, il est sensible comme l'âme, mais sans être la cause principale de cet accident. En fait, la sensation n'est une propriété permanente ni de l'âme ni du corps mais trouve son origine dans leur interaction¹⁷⁴. En effet, contrairement à l'interprétation de Katharine Bailey¹⁷⁵, il semble que le lien entre la quatrième nature et la psychicité ne peut consister en le regroupement des atomes de la quatrième nature. Même si du fait de leur subtilité et de leur légèreté, ces atomes se dispersent lorsqu'ils ne sont pas maintenus dans le corps, il pourrait tout de même arriver qu'ils se trouvent regroupés en dehors d'un corps. Or pour Épicure, la vie psychique est tout à fait inconcevable en dehors du corps. La συμπαθεια avec le corps, ainsi qu'avec les trois autres types d'atomes constituant l'âme, sont donc aussi des conditions de possibilité de la psychicité.

En fait, les différents niveaux d'analyse du corps qu'est l'âme que nous avons détaillés sont essentiels pour concevoir la sensation ou le mouvement

Dans les *Premiers analytiques* en 70b7-9, le verbe συμμάσχειν est employé pour indiquer qu'il est possible de juger des caractéristiques d'une personne sur la base de sa structure corporelle puisque l'âme et le corps subissent simultanément les affections. La signification générique de la συμπαθεια est « un sentir commun, une affection partagée » mais son sens reste vague. Cependant avant Épicure, le terme est employé à propos de phénomènes qui ont une correspondance mais dont la cause n'est pas immédiatement compréhensible. Au contraire, à partir d'Épicure, la συμπαθεια a une signification claire et stable qui s'appuie sur une conception de l'affection comme contact entre les corps. Elle n'est plus un terme problématique mais un terme technique : la relation causale entièrement corporelle devient parfaitement claire. Voir SCHLIESSER Eric, *Sympathy : a history*, Oxford, Oxford University Press, 2015, 464 p.

¹⁷³ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.31.

¹⁷⁴ Les seules réalités par soi sont les atomes et le vide. Le reste se divise en propriétés permanentes [συμβεβηκός], c'est-à-dire des propriétés qui ne peuvent pas être séparées de l'objet et en attributs accidentels [σύμπτωμα], c'est-à-dire des attributs séparables des objets. La sensation est un attribut accidentel [σύμπτωμα] pour le corps comme pour l'âme, voir SEDLEY David, « Epicurean Anti-reductionism », *op. cit.*, pp.295-327.

¹⁷⁵ BAILEY Katharine, *Studies in the Philosophical Terminology of Lucretius and Cicero*, New York, Columbia University Press, 1909 pp. 53-54.

volontaire. Dans les deux cas, il s'agit d'un mouvement¹⁷⁶ continu et partagé qui passe des parties les plus fines et invisibles de l'âme aux parties les plus grossières et manifestes du corps. Nous allons nous intéresser ici au mouvement de propagation de la sensation. La quatrième nature, capable d'initier ce mouvement du fait de son exceptionnelle mobilité, s'ébranle à la moindre impulsion. Mais la sensation suppose le partage de ce mouvement initial avec le reste de l'âme et le corps. Ainsi :

*Sensiferos motus quae didit prima per artus.
Prima cietur enim, paruis perfecta figuris ;
inde calor, motus, et uenti caeca potestas
accipit, inde aer ; inde omnia mobilitantur :
concutitur sanguis, tum uiscera persentiscunt
omnia, postremis datur ossibus atque medullis*

C'est la première à diffuser les mouvements sensitifs, car formée de petites figures elle s'émeut la première, puis la chaleur et la puissance aveugle du vent, puis l'air reçoivent ces mouvements, enfin tout se met en branle. Le sang reçoit le choc et la sensation pénètre toutes les chairs, puis les os et les moelles enfin¹⁷⁷

Une fois la quatrième nature ébranlée, la propagation de la sensation respecte un certain ordre. La quatrième nature frappe l'élément le plus fin après elle : la chaleur, qui à son tour frappe le souffle, et par un mouvement de propagation graduelle, le dernier élément, l'air, est frappé. Il transmet alors le choc à la matière corporelle la plus fluide : le sang, et, petit à petit, tout le corps est mis en mouvement par cette chaîne de chocs perceptifs. C'est à la lumière de cette théorie qu'il faut comprendre la doctrine des quatre éléments. La mobilité qui caractérise les composants de l'âme leur donne la capacité à prendre place dans les mouvements en chaîne que sont les « *sensifer[i] motus* ». Ces mouvements perceptifs ne sont proprement sensation que parce que la quatrième nature les diffuse dans tout le corps et les partage avec lui, elle a besoin d'une caisse de résonance. Par conséquent, n'importe pas seulement la finesse et la mobilité des éléments, mais surtout la différence de finesse et de mobilité qui les différencie¹⁷⁸.

3.2. *Bipartition de l'âme et sensation.*

Cependant tout ce qui atteint l'âme ne se propage pas jusqu'au corps. L'âme jouit d'une relative indépendance. Pour comprendre comment cette indépendance est possible, il faut expliquer un autre aspect de la théorie épicurienne de l'âme : sa bipartition. Dans le *De Rerum natura* de Lucrèce est exposée

¹⁷⁶ KERFERD George, « Epicurus' Doctrine of the Soul », *op. cit.*, pp.80-96.

¹⁷⁷ Chant III, vv.245-250.

¹⁷⁸ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.81.

une distinction entre deux parties de l'âme. Une telle distinction ne figure pas explicitement dans les paragraphes psychologiques de la *Lettre à Hérodoté* d'Épicure. En revanche, elle est évoquée dans la scholie du paragraphe 66 :

« Il dit aussi [ailleurs] qu'il y a en elle [l'âme] une partie irrationnelle disséminée dans le reste du corps, tandis que la partie rationnelle est dans la poitrine, comme le montrent clairement les états de frayeur ainsi que la joie. »

« [Λέγει ἐν ἄλλοις] καὶ τὸ μὲν τι ἄλογον αὐτῆς, ὃ τῷ λοιπῷ παρεσπάρθαι σώματι· τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι, ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς. »

Dans ce passage, la différence entre les deux parties de l'âme est faite selon deux critères : la rationalité et la localisation. La partie irrationnelle est disséminée dans le reste du corps, alors que la partie rationnelle est rassemblée dans la poitrine. Les lieux spécifiques de l'âme sont reliés aux différentes facultés psychologiques¹⁷⁹. Le critère de la localisation est associé à l'idée de densité. Épicure évoque dans un fragment du *Περὶ Φύσεως*¹⁸⁰ des atomes « comprimés ensemble [συνωσθεισας] »¹⁸¹ : leur densité est donc beaucoup plus importante que celle des atomes disséminés [παρεσπάρθαι] de la partie irrationnelle.

Lucrece expose en détail les conditions de cette bipartition :

*Nunc animam atque animam dico coniuncta teneri
inter se atque unam naturam conficere ex se,
sed caput esse quasi et dominari in corpore toto
consilium quod nos animam mentemque uocamus.
Idque situm media regione in pectoris haeret.
Hic exultat enim pauor ac metus, haec loca circum
laetitiae mulcent; hic ergo mens animusquest.
Cetera pars animae per totum disista corpus
paret, et ad numen mentis momenque mouetur.*

Maintenant je dis que l'esprit et l'âme se tiennent conjoints et ne forment qu'une seule nature ; mais ce conseil que nous nommons esprit, intelligence, en est comme le chef et règne sur tout le corps. Son siège est fixé au centre de la poitrine ; c'est la région où tressaillent l'effroi et la peur, où la joie nous caresse, où règne donc l'esprit. L'autre partie de l'âme éparse dans tout le corps obéit, se mouvant par l'impulsion de l'esprit.¹⁸²

¹⁷⁹ David Konstan fait remarquer qu'en cela l'épicurisme rappelle les modèles contemporains du cerveau, = division physique de l'âme, voir : « L'âme », in GIGANDET Alain, MOREL Pierre-Marie (dir.), *Lire Épicure et les Epicuriens*, op. cit., pp.96-166.

¹⁸⁰ Il n'y a dans les fragments du livre XXV du *Περὶ Φύσεως* aucune évocation explicite de la bipartition. Giulia Scalas soutient qu'il est fort possible que la bipartition de l'âme soit si évidente dans ces passages qu'Épicure traite de l'esprit comme d'un composé sans en mentionner le rapport avec le reste de l'âme. Le livre XXV serait alors un traité approfondi sur l'esprit. Voir « L'âme avec le corps », op. cit., p.48.

¹⁸¹ Laursen, 1997, p. 18.

¹⁸² Chant III, vv.136-144.

L'assonance des termes *animus* et *anima* reproduit celle du couple formé par λογικόν et ἄλογον de la scholie¹⁸³. Lucrèce commence par affirmer que l'unité de l'âme n'est pas remise en question par cette bipartition. L'*animus* et l'*anima* sont constitués par les mêmes éléments : ils sont tous deux les produits du mélange psychique des quatre natures¹⁸⁴. Cette nature commune explique la continuité entre les deux entités qui forment « *unam naturam* ».

Lucrèce indique, comme Épicure dans la scholie du paragraphe 66, que l'*animus* est fixé [*haereo*] au centre de la poitrine, alors que le reste de l'âme est éparpillé et diffusé dans le corps entier. Au paragraphe 66, la justification de cette localisation de la partie rationnelle réfère à la peur et à la joie, à l'observation du mouvement manifeste de l'esprit dans la poitrine. Lucrèce fait de même, comme l'indique la coordination « donc » [*ergo*] au vers 142. Les verbes employés pour évoquer la localisation de la partie irrationnelle, *dissero* chez par Lucrèce et παρασπείρω dans le scholie du paragraphe 66 de la *Lettre à Hérodote*, signifiant disséminer, relèvent du langage agricole. L'âme est diffusée dans le corps comme la semence dans la terre. La dissémination psychique est conçue comme une vivification du corps, de la même façon que la terre est rendue productive par la semence. L'âme est donc principe de vie mais le corps est lui aussi condition fondamentale pour que ce principe puisse s'accomplir, de même que la graine ne peut pousser sans la terre. En effet, la diffusion de l'*anima* est une condition fondamentale pour l'accomplissement de son activité fondamentale : la sensation. Sa dissémination dans le reste du corps permet la formation d'un réseau perceptif qui couvre la totalité du corps pour intercepter les chocs et émanations des objets. La distinction entre les deux parties est donc à la fois locale et fonctionnelle¹⁸⁵.

Dans le mouvement de propagation de la sensation, l'*anima* représente une étape supplémentaire, elle a une position d'intermédiaire. Les deux parties de l'âme ne sont pas d'égale importance. Nous avons vu que l'âme est principe de vie et de sensation, elle a un certain primat sur le corps. La partie rationnelle de l'âme dispose également d'une causalité principale. Par conséquent la hiérarchie suit cet ordre : *animus-anima-corps*. L'idée de hiérarchie est

¹⁸³ BOYANCÉ, Pierre, « La théorie de l'âme chez Lucrèce », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1958, Vol. 17, pp. 30-49.

¹⁸⁴ Cette question a en fait longtemps divisé les commentateurs. Comme l'affirme Cyril Bailey, l'identité substantielle des deux parties de l'âme permet de comprendre le rapport entre les deux parties en terme de continuité du mouvement, voir *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, p.392.

¹⁸⁵ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.97.

marquée dans les vers cités plus haut par les termes « *caput* », « *consilium* » et « *dominari* », se rapportant à l'*animus*, puis par l'emploi du verbe *pareo*, obéir, concernant l'*anima*. La hiérarchie correspond à l'ordre de propagation de la sensation, mais elle s'accompagne aussi d'une certaine indépendance de l'*animus* à l'égard du corps¹⁸⁶. Cela permet d'une part l'a-rationnalité de la sensation car l'*anima* ressent la douleur ou le plaisir du corps avant que ceux-ci ne parviennent éventuellement jusqu'à l'*animus*. D'autre part, cela explique que toute sensation ne se propage pas jusqu'à l'*animus* pour le troubler. Et celui-ci a des activités propres qui de même n'atteignent pas le corps. Ainsi :

*Saepe itaque in promptu corpus quod cernitur aegret,
cum tamen ex alia laetatur parte latenti ;
et retro fit uti contra sit saepe uicissim,
cum miser ex animo laetatur corpore toto ;
non alio pacto quam si, pes cum dolet aegri,
in nullo caput interea sit forte dolore.*

*Praeterea molli cum somno dedita membra
effusumque iacet sine sensu corpus [h]onustum,
est aliud tamen in nobis quod tempore in illo
multimodis agitur*

[...]

*Idque sibi solum per se sapit, <id> sibi gaudet,
cum neque res animam neque corpus commouet una.*

*Et quasi, cum caput aut oculus temptante dolore
laeditur in nobis, non omni conruciamur
corpore, sic animus nonnumquam laeditur ipse
laetitiaeque uiget, cum cetera pars animai
per membra atque artus nulla nouitate cietur.*

*Verum ubi uementi magis est commota metu mens,
consentire animam totam per membra uidemus*

car le corps externe, apparent, est souvent malade, bien qu'en une partie cachée nous soyons réjouis ; le contraire se produit à son tour quand un homme malheureux en esprit a tout le corps allègre, exactement comme un malade peut souffrir du pied mais n'avoir cependant aucune douleur à la tête.

Et puis, quand nos membres se livrent au doux sommeil, quand le corps inconscient gît étalé, pesant, il est pourtant autre chose en nous qui dans ce temps s'agite de mille manières¹⁸⁷

[...]

Lui raisonne tout seul, et se réjouit tout seul, sans que rien n'émeuve ni l'âme ni le corps.

De même que la tête, ou l'œil de douleur assailli, peut souffrir en nous sans que tout notre corps partage ce tourment, de même l'esprit peut être seul à souffrir, à s'épanouir de joie, quand l'autre partie de l'âme dans tout le corps ne subit aucune impulsion nouvelle.

Mais quand l'esprit est agité d'une crainte plus vive, nous voyons toute l'âme compatir dans les membres¹⁸⁸

Le premier extrait illustre les activités du corps qui n'atteignent pas l'*animus* et le second les activités de l'*animus* qui ne se répercutent par sur le corps. Il y a donc une diachronie¹⁸⁹ entre les fonctionnements du corps et de l'âme. Pour Lucrèce, cela s'inscrit dans sa réfutation de la théorie de l'âme-harmonie puisque cela prouve que l'âme ne peut être un certain état du corps.

¹⁸⁶ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme, op. cit.*, p.200.

¹⁸⁷ Chant III, vv.106-115.

¹⁸⁸ Chant III, vv.145-153.

¹⁸⁹ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.61.

Cependant Lucrèce évite soigneusement la dérive platonicienne du *Phédon*, il ne lie pas l'indépendance fonctionnelle à l'indépendance ontologique. L'âme est elle-même un corps, un organe parmi d'autres dans l'agrégat, elle est une partie de l'homme au même titre que la main, le pied ou les yeux¹⁹⁰.

3.3. L'âme malade par la contagion du corps.

Les deux derniers vers du passage cité précédemment montrent que l'indépendance de l'*animus* n'est que relative. Au-delà d'un certain point, lorsque « l'esprit est agité d'une crainte plus vive », la sensation se propage jusqu'au corps. Inversement, une douleur forte du corps peut se propager jusqu'à l'âme : l'esprit pâtit avec le corps. Examinons les vers suivants

*Preaterea pariter fungi cum corpore, et una
consentire animum nobis in corpore cernis.
Si minus offendit uitam uis horrida teli
ossibus ac neruis disclusis intus adacta,
at tamen insequitur languor terraeque petitus
suauis, et in terra mentis qui gignitur aestus,
interdumque quasi exsurgendi incerta uoluntas.
Ergo corpoream naturam animi esse necessesit,
corporeis quoniam telis ictuque laborat.*

Et puis, tu le vois bien : l'esprit avec le corps pâtit,
à l'intérieur du corps il partage nos sensations.
Que s'abatte la force horrible d'une arme,
brisant os et tendons, même sans atteinte à la vie,
s'ensuit une langueur, une douce attirance
de la terre, puis un trouble submerge l'esprit,
et parfois naît un vague désir de ressurgir.
Il faut donc que l'esprit soit de nature corporelle
puisqu'il souffre des coups et blessures du corps.¹⁹¹

Par le mouvement de propagation de la sensation déjà expliqué, l'affection du corps est d'abord perçue par la quatrième nature, puis par les trois autres types d'atomes. Si cette sensation est assez forte, l'*anima* la transmet à l'*animus*. Lucrèce évoque ici « la force horrible d'une arme [*uis horrida teli*] » : il s'agit donc d'une grande violence exercée à l'égard du corps, c'est pour cela que l'affection ne se limite pas au corps, et à l'*anima* qui est à son contact immédiat.

Mais il ne s'agit pas seulement de *sentir* la douleur ou d'en être *conscient* : il s'agit d'être atteint par elle de la même façon que l'est le corps. La description de Lucrèce est tout à fait intéressante de ce point de vue. Les termes employés pour décrire la façon dont pâtit l'âme désignent des états physiques : « une langueur » [*languor*] ; « une douce attirance / de la terre » [*terrae petitus / suauis*] ; « un trouble submerge l'esprit » [*in terra mentis qui gignitur aestus*] ; « un vague désir de ressurgir » [*exsurgendi incerta uoluntas*]. L'âme souffre des

¹⁹⁰ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, op. cit., p.155.

¹⁹¹ Chant III, vv.168-176

sensations que le corps lui transmet en tant qu'elle est un corps. En effet, l'objectif de cette description, dans l'argumentation de Lucrèce, est de démontrer la corporéité de l'âme, de donner un argument supplémentaire en sa faveur, comment en témoignent les vers 175 et 176. Dès lors, un élément de preuve que l'âme est un corps est qu'elle souffre des maux violents du corps. Épicure a beau employer l'analogie entre santé de l'âme et santé du corps, notamment dans la *Lettre à Ménécée*, la santé est dans sa doctrine en fait un tout indivis¹⁹².

Il s'agit de « coups et blessures » qui dépassent un certain seuil, en-deçà duquel le corps souffre indépendamment de l'*animus*, et au-delà duquel l'âme est atteinte corporellement par la partie du corps endommagée. Lucrèce emploie au vers 256 le terme *finis* : cette limite ne correspond à aucune réalité physiologique, mais elle est de droit ce qui fait que toute sensation ne nous mène pas à la souffrance. Cependant la situation que décrit Lucrèce n'est pas extrême non plus, puisqu'il précise « même sans atteinte à la vie ». C'est d'ailleurs ce qui fait de sa description un élément convaincant : chacun peut en faire l'expérience. Nous identifions ici une première façon qu'a l'âme d'être malade. En effet, la description de Lucrèce se fonde sur un exemple concret, celui des « coups et blessures », mais fonctionne également pour une « maladie » dont souffrirait le corps et qui serait suffisamment importante pour se transmettre à l'âme. Que ce soit en raison d'un coup, d'une blessure ou d'une maladie, au-delà d'un certain seuil, l'âme est atteinte : elle est malade, même si la cause de son mal ne réside pas en elle-même mais dans le corps auquel elle est intimement liée. Jackie Pigeaud¹⁹³ affirme ainsi que l'âme pâtit de deux façons : par la contagion des maladies du corps et par les maladies qui lui sont propres.

Lucrèce évoque explicitement la maladie corporelle qui se transmet à l'âme au vers 824 : « elle [l'âme] souffre des maladies du corps », ainsi qu'aux vers 462 à 469 :

*Quin etiam morbis in corporis animus errat
saepe animus ; dementit enim deliraque fatur,
interdumque graui lethargo fertur in altum
aeternumque soporem, oculis nutuque cadenti,
unde neque exaudit uoces nec noscere uoltus
illorum potis est, ad uitam qui reuocantes
circumstant lacrimis rorantes ora genasque.*

Et puis, le corps étant malade, souvent l'esprit s'égaré :
il bat la campagne, déraisonne et délire ;
une lourde léthargie plonge parfois les hommes,
yeux clos, tête tombante, en un sommeil sans fin
d'où ils ne peuvent entendre ou reconnaître alentour
ceux qui tentent de les rappeler à la vie,
le visage et les joues ruisselant de larmes.

¹⁹² PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, op. cit., p.18.

¹⁹³ *Ibid.*, p.200.

Cette description confirme l'idée que l'esprit peut être malade avec le corps et à cause d'une maladie affectant en premier lieu le reste du corps. Elle est cependant sensiblement différente de celle citée plus haut. En effet, les termes avec lesquels est décrite la maladie de l'âme ne pourraient pas s'appliquer au reste du corps cette fois puisqu'ils décrivent des manifestations proprement psychiques de la maladie. L'âme n'est plus en mesure d'accomplir convenablement ses activités propres : l'*animus*, soit la partie rationnelle [λογικόν], *dementit*, littéralement dé-raisonne ; la parole, présente dans le verbe *feri*, qui est le moyen par lequel exprimer la pensée, se transforme en délire [*delira*] ; l'audition et la vue se troublent de sorte qu'« ils ne peuvent entendre ou reconnaître alentour / ceux qui tentent de les rappeler à la vie » ; l'homme est plongé dans une « lourde léthargie » [*gravi lethargo*].

Dans la suite de la description, il est question de la maladie physique du corps. Cependant elle n'est pas l'effet direct de la maladie qui touche le corps, mais la conséquence sur le corps de la façon dont l'âme est affectée par la maladie du corps. En effet, il faut des phénomènes visibles à partir desquels montrer que l'âme peut être malade. Il s'agit des « yeux clos » [*oculis cadenti*], de la « tête tombante » [*nutu cadenti*], du « sommeil sans fin » [*aeternum soporem*]. Ces éléments sont intéressants à relever car ils montrent que le mouvement s'opère dans les deux sens : du corps vers l'*animus* et de l'*animus* vers le corps, en passant par l'*anima* dans les deux cas, et ce de façon permanente. On étudie ici la maladie de l'âme causée par une maladie du corps, et cette maladie a en retour un effet sur le corps, qui la rend manifeste. Le corps est donc à la fois la cause d'un certain type de la maladie de l'âme et le lieu où cette même maladie se manifeste, se rend visible. Elle est alors manifeste pour tous et pas seulement pour le malade, ce qui est marqué par l'évocation de « ceux qui tentent de les rappeler à la vie, / le visage et les joues ruisselant de larmes ». L'évocation de ces spectateurs éplorés permet également d'alerter sur la maladie de l'âme, de faire peur au lecteur. Quand l'âme est touchée, et plus seulement une partie du corps, la vie est en danger. Les personnes qui observent le malade tentent de le « ramener à la vie ». Il s'agit de frapper les esprits en montrant que non seulement la maladie du corps, mais aussi la maladie de l'âme peut tuer :

*Quare animum quoque dissolui fateare necesses
quandoquidem penetrant in eum contagia morbi.
Nam dolor ac morbus leti fabricator uterquest,
multorum exitio perdocti quod sumus ante.*

Admettons donc que l'âme aussi se désagrège
puisque la contagion de la maladie peut pénétrer en elle :
oui, souffrance et maladie sont ouvrières de mort,
comme tant de trépas nous l'ont déjà montré.¹⁹⁴

¹⁹⁴ Chant III, vv.470-473.

Enfin, Lucrèce évoque les effets de l'alcool en les plaçant sur le même plan que la maladie. L'ivresse fait partie de ces états pathologiques du corps qui rendent l'âme malade.

*Denique cur, hominem cum uini uis penetrauit
acris et in uenas discessit diditus ardor,
consequitur grauitas membrorum, praepediuntur
crura uacillanti, tardescit lingua, madet mens,
nant oculi, clamor, singultus, iurgia gliscunt,
et iam cetera de genere hoc quaecunque secuntur,
cur ea sunt, nisi quod uemens uiolentia uini
conturbare animam consuevit corpore in ipso ?*

Et quand l'esprit du vin en l'homme a pénétré,
et diffuse âprement sa chaleur par les veines,
les membres s'alourdissent, les jambes se dérobent,
on titube, la langue s'empâte, l'esprit se noie,
le regard flotte, viennent les cris, les sanglots, les querelles
et tout le cortège de semblables effets.
Pourquoi donc ? N'est-ce pas que dans le corps lui-même
la véhémence du vin vient bouleverser l'âme ?¹⁹⁵

En effet, il s'agit également d'une entité extérieure : « l'esprit du vin » [*uini uis*] qui pénètre [*penetrauit*] en l'homme. Il commence par affecter le corps en « diffus[ant] âprement sa chaleur par les veines [*acris in uenas discessit diditus ardor*] ». Or nous avons vu, en expliquant la propagation de la sensation, que le sang qui coule dans les veines est la matière corporelle la plus fluide et celle qui est le plus directement en contact avec les atomes les plus gros qui composent l'âme, ceux de l'air. Par conséquent le vin, du fait de sa façon de se propager dans le corps, atteint l'âme de façon presque sûre. Parmi les maux qui trouvent leur origine dans un corps extérieur à l'âme, celui-ci a une affinité particulière avec l'âme.

Lucrèce dresse un certain tableau des maladies du corps avec lesquelles l'âme compatit : le délire fébrile, la léthargie, l'ivresse, éventuellement l'épilepsie dont nous traiterons plus loin, mais il ne s'étend pas sur ce qui les distingue. Au fond ce n'est pas ce qui l'intéresse, l'objet de ces vers est de montrer le processus d'action du corps sur l'âme par la contagion¹⁹⁶. Il permet de montrer que l'âme peut souffrir de maladies dont l'origine se trouve dans des maux du corps. Elle est atteinte en tant que corps mais aussi dans ses facultés propres en tant qu'âme. *A priori*, ces maux affectent l'*anima* et l'*animus*, en commençant chronologiquement par l'*anima* qui est en contact plus direct avec le corps.

¹⁹⁵ Chant III, vv.474-483.

¹⁹⁶ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme, op. cit.*, pp.200-201.

3.4. Est-ce que cette maladie se soigne ?

Si la maladie de l'âme trouve son origine dans les maux du corps, est-il possible de la soigner ? Cela n'a rien d'évident car l'âme est passive¹⁹⁷ dans cette pathologie, elle subit les effets d'un certain état du reste du corps. Commençons cependant par remarquer que les descriptions poignantes de Lucrèce ont déjà dans une certaine mesure un effet thérapeutique. Ainsi que nous le montrions en première partie, le discours épicurien est lui-même en un certain sens identifiable à un remède. Cet effet est notamment la prise de conscience du danger que court l'âme quand elle se *laisse affecter* par des maux du corps. En effet, même si les effets de cette maladie finissent par se dissiper et que l'homme est toujours vivant, il faut qu'il prenne conscience de ceci :¹⁹⁸

*At quaecumque queunt conturbari inque pediri,
significans paulo si durior insinuarit
causa, fore ut pereant aevo priuata futuro.*

Mais tout être se laissant bouleverser, entraver
montre qu'il périra, privé de vie future,
quand une cause un peu plus rude s'insinuera.¹⁹⁸

Dans ces vers Lucrèce alerte son lecteur : son âme survit cette fois car le trouble n'était pas très important. Mais si elle se *laisse troubler*, alors elle ne survivra pas à « une cause un peu plus rude ». Les maladies « sans danger » ont un rôle d'avertissement.

Alors que faire ? En toute logique, il faudrait soigner le corps pour que ses maux ne se propagent plus vers l'âme. Il faut en fait distinguer les cas où l'âme est totalement passive et ceux où elle a sa part de responsabilité dans cette maladie. Commençons par envisager le cas où l'on ne peut rien contre la maladie du corps, car elle vient de l'extérieur. L'âme a tout de même en son pouvoir une action thérapeutique. C'est le sens du vers 484 de Lucrèce que l'on citait plus haut : « Mais tout être *se laissant bouleverser* ». L'indépendance relative de l'*animus* lui permet de supprimer cette douleur venue du corps¹⁹⁹. Épicure écrivait ainsi à Idoméneé :

« En ce bienheureux jour, qui sera aussi le dernier de ma vie, voici ce que nous t'écrivons. Les atteintes liées à la strangurie et à la dysenterie, qui ne me lâchent pas, sont à leur comble, et rien ne pourrait s'ajouter à leur intensité [...]. Mais la joie de l'âme n'a cessé de faire front contre tout ce qui m'affecte là, à la remémoration de nos raisonnements et de nos découvertes passées. »²⁰⁰

¹⁹⁷ MOREAU Pierre-François, *Lucrèce. L'âme, op. cit.*, p.27.

¹⁹⁸ Chant III, vv.484-487.

¹⁹⁹ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.97.

²⁰⁰ DL, X, 22.

La mémoire a un rôle thérapeutique car elle est à l'origine du processus de remémoration qui a une puissance de « re-sensibilisation » de l'idée. Elle rend présent le plaisir passé jusqu'à en faire un plaisir présent tout aussi sensible. La mémoire est donc le remède des maux du présent : contrairement au corps qui ne perçoit que le présent, l'âme vit dans les trois moments du temps : le passé, le présent et le futur²⁰¹.

Cela n'est possible que parce que les plaisirs passés ont marqué l'âme, y ont laissé une trace. Pour comprendre cela, on peut s'appuyer sur ce fragment du livre XXV du *Περὶ Φύσεως* d'Épicure :

« cette mémoire de cela ou un mouvement analogue à cette mémoire, avait été sous un certain aspect coengendrée immédiatement, et sous un autre elle s'était accrue, ayant son principe et sa responsabilité causale, d'une part, dans la constitution première des atomes en même temps que dans celle du produit originaire, et, d'autre part, dans la constitution accrue des atomes, avec laquelle nous accomplissons toutes nos actions, en même temps que celle du "produit développé" »²⁰²

La mémoire est une faculté dont l'âme est dotée depuis sa formation, c'est le sens de la notion de « co-engendrement ». C'est la constitution et l'organisation atomiques de l'âme qui rendent la mémorisation possible. Mais le contenu de la mémoire s'acquiert, la mémoire en est alors « accrue ». Cette acquisition se traduit au niveau atomique et donne lieu à une « constitution accrue des atomes ». Les plaisirs passés laissent une trace dans la constitution matérielle de l'âme.

Cependant comment expliquer que l'on puisse mobiliser à volonté ces plaisirs passés et que ceux-ci l'emportent nécessairement sur les douleurs présentes ? Plutarque²⁰³ par exemple objecte que le souvenir n'est que l'ombre de la réalité, il est inconcevable qu'il puisse être assez fort pour lutter contre la réalité du mal. Jackie Pigeaud²⁰⁴ montre que cette objection n'atteint pas la théorie d'Épicure car Plutarque ne comprend pas bien ce qu'est la mémoire

²⁰¹ GIOVACCHINI Julie, *L'empirisme d'Épicure*, op. cit., p.21.

²⁰² in COLLECTIF, *Les Epicuriens*, op. cit., p.100.

²⁰³ Il écrit en effet : « Il n'est pas même vraisemblable que le souvenir en soit bien vif, puisque la jouissance elle-même en est si faible, et je ne crois pas que ce souvenir se conserve dans ceux qui en ont fait un usage modéré. Ceux mêmes qui sont le plus épris de ces voluptés, et qui les poursuivent avec tant d'ardeur, n'en conservent pas sensation après qu'ils en ont joui : il ne leur en reste qu'une ombre fugitive, que le songe léger d'un plaisir qui s'est envolé, et dont la pensée peut tout au plus irriter leur désir. », 182-183, in *Moralia*.

²⁰⁴ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, op. cit., pp.167-169.

pour Épicure. Il soutient que la distinction entre mémoire [μνήμη] et souvenir [ἀνάμνησις], que l'on retrouve notamment chez Philon²⁰⁵, est épicurienne ou en tout cas correspond à une réalité épicurienne. La mémorisation est la constitution secondaire d'un bloc compact et continu qui devient dans le procès du temps comme une seconde nature. La « constitution accrue des atomes » pour reprendre la formule d'Épicure lui-même est un composé d'atomes et de mouvements qui est comme un *nouvel individu*. Cet aspect physique de la mémoire permet de comprendre que la remémoration ne consiste pas à convoquer vaguement l'ombre d'une réalité passée, elle n'a rien à voir avec un souvenir soumis au hasard de la réminiscence. Il s'agit d'opposer l'ensemble du bloc de la mémoire à la douleur. En effet, le plaisir remémoré est capable de contrebalancer la douleur actuelle et réelle que subit le corps parce que le plaisir et la douleur ne sont pas de la même nature. Nous reprenons ici la thèse de Jackie Pigeaud²⁰⁶. La douleur est toujours disjonctive, elle s'adresse à un corps multiple. Même la douleur extrême n'est pas une douleur une mais la totalisation de plusieurs douleurs²⁰⁷. Je peux discerner et localiser la douleur en moi. Au contraire, la remémoration du plaisir est un continu et une unité qui s'oppose au discontinu du corps souffrant. La mémoire permet d'opposer le souvenir du corps rassemblé dans le plaisir à l'expérience de ce corps dispersé et déchiré par la douleur.

Épicure a institué un art très particulier de la mémoire en la mettant sous la dépendance de la volonté de l'*animus*²⁰⁸. La remémoration du plaisir est à l'origine d'une joie de l'âme, car contrairement au plaisir, la joie est rationnelle, c'est l'*animus* qui en est à l'origine. Il peut donc faire en sorte que l'âme ne souffre plus des maux du corps, il a un rôle thérapeutique. Cependant il faut être prudent : il ne s'agit pas ici d'une guérison à proprement parler puisque le corps souffre toujours, et que même l'âme est susceptible de succomber d'un moment à l'autre. En effet, Épicure n'annonce pas que grâce à cette joie, il a encore une longue vie devant lui. Au contraire, il prévoit que « ce bienheureux

²⁰⁵ Dans les *Legum Allegoriae*, II, 74 « Que faut-il donc dire sinon que Dieu a créé dans l'âme deux fonctions naturelles extrêmement nécessaires, la mémoire et le souvenir [μνήμη τε καὶ ἀνάμνησις] ? ».

²⁰⁶ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, op. cit., pp.145-147.

²⁰⁷ On peut justifier ce point notamment à partir de la Maxime Capitale IV : « La douleur ne perdure pas continuellement dans la chair, et la douleur extrême ne dure que le temps le plus bref. » Il y a ici l'idée que la douleur est bien *dans* la chair, qu'elle y est localisée, mais aussi qu'une douleur extrême qui se généraliserait à tout le corps ne peut durer. Le corps ne peut être une unité dans la douleur car alors il meurt et nous ne sommes plus.

²⁰⁸ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, op. cit., p.168.

jour [...] sera aussi le dernier de [s]a vie ». Il s'agit donc de ne plus souffrir des désagréments physiques, non de les supprimer. Mais si la maladie n'est rien pour nous, alors elle n'est plus rien...

3.5. L'âme est en partie responsable de la santé du corps.

Examinons maintenant de façon plus rapide le second cas, celui où l'âme a une part de responsabilité dans la maladie dont souffre le corps. Au moment où l'âme souffre de la contagion du corps, il est souvent « trop tard ». L'âme avait le pouvoir d'éviter la maladie *avant* : l'*animus* est doté de la capacité d'anticiper les conséquences de son comportement. Il doit utiliser le raisonnement pour ne pas satisfaire des désirs qui lui procureront à terme plus de douleur que de plaisir. Épicure écrit ainsi dans la *Lettre à Ménécée* :

« une étude rigoureuse des désirs permet de rapporter tout choix et tout refus à la santé du corps et à l'absence de trouble dans l'âme, puisque c'est cela la fin de la vie bienheureuse. »

« Τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἔστι τέλος. »²⁰⁹

Le sujet doit choisir les désirs qu'il va satisfaire en fonction des affections de plaisir et de peine que leur réalisation va engendrer, de façon à rester en bonne santé. Il faut en fait séparer avant d'agir les désirs sains des désirs pathologiques, c'est l'idée de leur « étude rigoureuse ». Certains désirs sont considérés comme des corruptions²¹⁰, ils ne seraient pas présents chez une créature saine.

Diogène d'Énoanda mentionnait en effet parmi les « affections qui nous tourmentent », « les désirs qui [outrepassent] les limites naturelles »²¹¹. Ceux-ci ont la conséquence de nous rendre malades. Les désirs humains sont divisés en des désirs naturels et des désirs vides :

« parmi les désirs, les uns sont naturels, les autres sans fondement et, parmi ceux qui sont naturels, les uns sont nécessaires et les autres naturels seulement. »

« τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί. Καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον. »²¹²

²⁰⁹ 128.

²¹⁰ NUSSBAUM Martha, « Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle », *op. cit.*, p.33.

²¹¹ in COLLECTIF, *Les Epicuriens*, *op. cit.*, p.1047.

²¹² *Lettre à Ménécée*, 127.

Il faut donc instaurer une « discipline des désirs »²¹³, mais celle-ci concerne également la discrimination entre les désirs naturels. En effet, il faut arbitrer parmi les désirs naturels non nécessaires et évaluer leurs conséquences en fonction des circonstances. L'évidence du plaisir est ici le critère qui permet de guider la conduite, mais il ne le fait efficacement que par la médiation du calcul prudent²¹⁴. Tout plaisir est bon, pourtant tout plaisir ne doit pas être choisi. Un plaisir particulier n'est réellement bon que s'il est rapporté au plaisir en général. Le plaisir se voit en quelque sorte doté d'une double valeur : celle qu'il possède par nature en tant que plaisir et celle qu'il reçoit par ailleurs du calcul prudent que l'on effectue dans une situation donnée. Pour atteindre le plaisir en général et le bonheur, il nous faut laisser de côté de nombreux plaisirs particuliers²¹⁵.

4. La théorie des sens et les illusions d'optique.

4.1. La théorie des εἶδωλα.

Nous avons expliqué plus haut selon quel mouvement la sensation se propage du corps vers l'*animus* en passant par l'*anima*. Mais quels sont ces corps extérieurs qui sont perçus par les organes des sens ? Il s'agit des εἶδωλα ou *simulacra*. Les éléments sur la théorie épicurienne des sens et des simulacres figurent aux paragraphes 46 à 53 de la *Lettre à Hérodote* d'Épicure ainsi qu'au livre IV du *De Rerum natura* de Lucrèce. Il est probable que la théorie des sens ait été plus développée au livre II du *Περί Φύσεως* dont nous n'avons conservé que des fragments.

Lucrèce introduit ainsi l'existence des simulacres :²¹⁶

*Dico igitur rerum effigias tenuisque figuras
mittier ab rebus summo de corpore rerum,
quae quasi membranae uel cortex nominatandast,
quod speciem a formam similem gerit eius imago,
cuiuscumque cluet de corpore fusa uagari.*

Je dis que les choses envoient de leur surface
des effigies, formes ténues d'elles-mêmes,
des membranes en quelque sorte ou des écorces,
puisque l'image revêt l'aspect, la forme exacte
de n'importe quel corps dont, vagabonde, elle émane.²¹⁶

Les simulacres sont donc des sortes d'images [*imago*] des corps extérieurs. Ces cinq vers contiennent les principales caractéristiques des simulacres.

²¹³ MOREL Pierre-Marie, *Épicure, op. cit.* p.176.

²¹⁴ *Ibid.*, p.10.

²¹⁵ *Ibid.*, pp.192-194.

²¹⁶ Chant IV, vv.48-52.

Tout d'abord, ils sont très fins, ténus [*tenuis*]. Épicure insiste également sur la subtilité des simulacres dans la *Lettre à Hérodote*, il l'annonce au début du paragraphe 46 puis y revient au paragraphe 47 : « que les simulacres [ὅτι τὰ εἶδωλα] soient d'une subtilité insurpassable [ταῖς λεπτότησιν ἀνυπερβλήτοις κέχρηται], rien de ce qui apparaît ne le conteste [οὐθὲν ἀντιμαρτυρεῖ τῶν φαινομένων] ». Les simulacres sont des composés atomiques captés par les organes des sens, mais ils restent individuellement en dessous du seuil de la sensation²¹⁷ du fait de cette subtilité insurpassable : l'expérience atteste qu'il est impossible de percevoir les simulacres un par un [*singulatim*]. En effet, un simulacre a sensiblement l'épaisseur d'un atome, sans quoi il y aurait des simulacres de simulacres²¹⁸.

Cela explique que la vision soit un phénomène qui se produit sous la forme d'un flux continu, comme l'indique Épicure au paragraphe 48 : « Depuis la surface des corps, en effet, se produit un flux continu [γὰρ ῥεῦσις ἀπὸ τῶν σωμάτων τοῦ ἐπιπολῆς συνεχῆς] ». Lucrèce explicite davantage cette idée :

<i>Illud in his rebus minime mirabile habendumst,</i>	A ce propos, il ne faut nullement nous étonner
<i>cur ea quae feriant oculos simulacra, uideri</i>	si les images frappent nos yeux sans pouvoir
<i>singula cum nequeant, res ipsae perspiciantur.</i>	paraître isolément, tandis que les objets sont vus. ²¹⁹

L'impossibilité de voir les simulacres individuellement se traduit dans l'expérience par le fait que la vision soit un acte sans interruption. Cela permet d'expliquer l'absence d'intermittence dans l'acte perceptif. Un seul simulacre n'ébranle pas l'œil assez fortement pour qu'il y ait sensation, il faut que d'innombrables simulacres se succèdent en un temps très bref. Un effet unique est alors produit par cette accumulation : la multiplicité et la succession discontinue des simulacres deviennent pour nous l'unité et la continuité de la présence d'un même objet²²⁰.

L'extrême finesse n'est pas due à une faiblesse de la structure des simulacres. Si la fumée et la chaleur par exemple ont une structure très raréfiée et lâche et se dispersent très facilement, c'est parce qu'elles proviennent de la profondeur des corps : pour en sortir, elles doivent traverser la matière de l'objet auquel elles appartiennent et ce parcours ne leur permet pas de sortir

²¹⁷ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.235.

²¹⁸ CONCHE Marcel, *Lettres et maximes*, Paris, PUF, 1999, p.132.

²¹⁹ Chant IV, vv.255-257.

²²⁰ CONCHE Marcel, *Lettres et maximes*, *op. cit.*, p.140.

de façon compacte et continue²²¹. Au contraire, les simulacres constituent la couche la plus externe du corps. C'est là une autre de leurs caractéristiques citées par Lucrèce dans ses vers introductifs : les simulacres proviennent de la surface des corps, puisque « les choses envoient de leur surface / des effigies ». Lucrèce s'appuie sur des phénomènes communément perceptibles²²² pour prouver que cela est possible. Le raisonnement est le suivant : puisque l'on perçoit dans la nature différents types d'émanations visibles provenant de la surface des corps, il n'y a aucune raison pour qu'il n'y en ait pas de plus ténues même si on ne les perçoit pas²²³. Cette argumentation est explicite dans la *Lettre à Hérodote* d'Épicure²²⁴ : « Il n'y a pas d'impossibilité, en effet, [Οὔτε γὰρ ἀποστάσεις ἀδυνατούσιν] que se produisent de telles émanations dans le milieu environnant [ἐν τῷ περιέχοντι γίνεσθαι τοιαῦται] ».

Cette provenance de la surface des corps justifie une autre caractéristique des simulacres : ils ont le même aspect et la même forme que les corps dont ils proviennent. Lucrèce précise en effet que l'ordre et la figure d'ensemble des simulacres sont conservés une fois que ceux-ci se sont détachés de la surface des corps. Épicure faisait de même dans la *Lettre à Hérodote* : il n'y a pas non plus d'impossibilité à ce que « des effluves conservent à l'identique l'ordre de succession et de marche qu'ils avaient précisément dans les corps solides [οὔτε ἀπόρροιαὶ τὴν ἐξῆς θέσιν καὶ βάσιν διατηροῦσαι ἤνπερ καὶ ἐν τοῖς στερεμνίους εἶχον] ». Cette similitude d'aspect est essentielle pour l'épistémologie épicurienne. En effet, la sensation est le premier critère de vérité. Cela suppose que l'on puisse se fier aux perceptions que l'on a du monde extérieur par la sensation. Cela signifie que les simulacres qui sont à l'origine du monde extérieur doivent garder l'ordre et la figure du corps qui les a émis pour garantir la vérité de la sensation, et le fondement de l'épistémologie épicurienne. Nous avons déjà évoqué le concept de συμπαθεια, il caractérisait alors l'affinité entre l'âme et le corps. C'est également une caractéristique²²⁵ des εἶδωλα grâce à laquelle

²²¹ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.231.

²²² Aux vers 55 à 62 du Chant IV, il est question des émanations « gazeuses » comme la fumée et la chaleur et du détachement des exuvies et des membranes de certains animaux. Il s'agit de deux cas de perte spontanée de matière qui provient de la surface de l'objet ou de l'animal. La stratégie de Lucrèce consiste à attirer l'attention du lecteur sur des phénomènes communément perceptibles, et ainsi habituer son esprit, pour le conduire à concevoir le phénomène des simulacres qui lui est apparenté, mais pas immédiatement connaissable par l'expérience.

²²³ Chant IV, vv.63-71.

²²⁴ 46.

²²⁵ Épicure écrit en effet dans la *Lettre à Hérodote* au paragraphe 48 : « τὰς συμπαθείας ἀπὸ τῶν ἐξωθεν πρὸς ἡμᾶς ἀνοίσει ».

ils gardent les qualités de l'objet duquel ils proviennent afin d'assurer la véracité de la sensation produite par le contact avec les organes des sens animés par l'*anima*.

En fait, la démarche d'Épicure revient à éliminer tout élément intermédiaire entre le simulacre et l'organe des sens, de façon à assurer une pleine conformité entre l'objet et l'information perceptive. Si une sensation se produit, elle se produit par contact, et ce contact a lieu entre un organe existant réellement et un objet réellement existant ou une image de cet objet²²⁶. Sentir, c'est donc d'abord absorber la structure atomique du senti²²⁷. Le problème d'Épicure et de Lucrèce est de montrer que le résultat de l'acte visuel est fiable, même s'il s'agit d'un acte à distance, et pour cela il assimile le vrai au réel²²⁸. L'explication par les simulacres revient en quelque sorte à considérer que l'objet est amené jusqu'aux yeux. L'image n'est donc ni purement subjective et ni proprement mentale²²⁹. Nous percevons quelque chose que l'objet produit de lui-même. Lucrèce trouve un élément de preuve dans la correspondance entre les résultats des perceptions tactile et visuelle d'un même objet. Ainsi :

*Praeterea, quoniam manibus tractata figura
in tenebris quaedam cognoscitur esse eadem quae
cernitur in luce et claro candore, necessessest
consimilia causa tactum uisumque moueri.*

En outre, quand nous palpons dans l'obscurité une forme précise, nous la reconnaissons comme celle que nous voyons dans la clarté du jour. La même cause émeut donc le toucher et la vue.²³⁰

La même cause [*consimilia causa*] désigne au sens strict l'idée que la vue et le toucher perçoivent le même corps, car ces deux sens sont *de facto* en contact avec la même « matière », à savoir la surface du corps émetteur, qui s'est détachée sous forme de simulacre. Comme le dit Marcel Conche²³¹, la chose même se transporte en nous sous la forme de copies conformes. La seule différence est que le toucher procède directement, alors que les yeux ont besoin qu'une partie de cette matière se détache et parvienne jusqu'à eux. La vue devient essentiellement une forme de toucher²³². Dans la philosophie épicurienne, c'est le toucher qui réunit d'une certaine façon tous les sens. Cette prééminence

²²⁶ RIST John M., *Epicurus : An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p.19.

²²⁷ GIOVACCHINI Julie, *L'empirisme d'Épicure*, op. cit., p.21.

²²⁸ MOREL Pierre-Marie, *Épicure*, op. cit., p.123.

²²⁹ *Ibid.*, p.122.

²³⁰ Chant IV, vv.255-257.

²³¹ CONCHE Marcel, *Lettres et maximes*, op. cit., p.132.

²³² SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », op. cit., p.246.

est annoncée au chant II²³³, et ne relève pas d'un choix arbitraire : le toucher [*tactus*] pris dans sa signification la plus générale est la forme la plus simple d'affection et donc de contact entre les corps²³⁴. Alors la véridicité de la sensation est garantie par le toucher qui ne peut pas tromper.

4.2. Comment le mouvement de diffusion des simulacres conserve-t-il leur vérité ?

Cependant il faut également que la vérité des simulacres soit conservée au cours du trajet qu'ils parcourent entre l'objet émetteur et l'œil. Nous avons vu que la finesse des corps est liée dans la doctrine épicurienne à leur vitesse et à leur mobilité. Lucrèce le rappelle à propos des simulacres : « Les choses légères, faites de corps minuscules, [*Principio persaepe leuis res atque minutis*] / sont très souvent rapides, comme tu peux le voir [*corporibus factas celeris licet esse uidere*] ». Le mouvement de diffusion des simulacres est donc caractérisé par une très grande vitesse. Épicure écrit dans la *Lettre à Hérodoté* :

« De plus, leur déplacement à travers le vide, quand il s'effectue sans rien rencontrer qui lui fasse obstacle, accomplit en un temps inconcevable tout parcours imaginable. »

« Καὶ μὴν καὶ ἡ διὰ τοῦ κενοῦ φορὰ κατὰ μηδεμίαν ἀπάντησιν τῶν ἀντικοψόντων γινομένη πᾶν μήκος περιληπτὸν ἐν ἀπεριοιήτῳ χρόνῳ συντελεῖ. »²³⁵

La vérité de la sensation se joue dans le rapport entre le « parcours imaginable », qui signifie que la distance parcourue par le simulacre est suffisamment importante pour pouvoir être perçue par l'homme, et le « temps inconcevable » que l'homme ne peut ni percevoir ni même se représenter. Le temps que mettent les simulacres à atteindre l'œil n'a pas de durée pour nous : cela signifie qu'il est sans durée pour les sens et l'imagination, mais pas qu'il est absolument sans durée²³⁶.

Lucrèce évoque cette disproportion entre la distance et le temps au Chant IV du *De Rerum natura* de la façon suivante :

²³³ Ainsi aux vers 434-435 : « Le toucher, ô sainte puissance des dieux, le toucher / est le sens suprême du corps » [*Tactus enim, tactus, pro diuom numina sancta, / corporis est sensus*].

²³⁴ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.247.

²³⁵ 46.

²³⁶ CONCHE Marcel, *Lettres et maximes*, *op. cit.*, p.133.

<p><i>Nunc age, quam celeri motu simulacra ferantur, et quae mibilitas ollis tranantibus auras reddita sit, longo spatio ut brevis hora teratur, in quem quaque locum diuerso numine tendunt</i></p>	<p>Apprends maintenant la vitesse des images, comme elles sont agiles à traverser les airs au point qu'un instant suffit pour un long espace, quel que soit le lieu où tend leur impulsion.²³⁷</p>
--	---

La capacité du simulacre à parcourir une distance significative et qui peut être « longue » [*longo*] en « un instant » [*brevis hora*] permet l'instantanéité de la sensation. Et celle-ci est nécessaire pour que la sensation soit vraie, qu'elle soit vraie maintenant, c'est-à-dire que l'on voie les choses comme elles sont et non comme elles ont été²³⁸. Cela n'est possible que parce que les simulacres se déplacent à une vitesse exceptionnelle, leur capacité à couvrir un certain espace échappe complètement à notre perception. Les simulacres, comme l'écrit Marcel Conche, naissent en même temps que, grâce à eux, la pensée se représente les objets : les deux opérations ont lieu dans un même instant sensible. Les objets sont donc présents à la vue²³⁹.

La vitesse qui caractérise les simulacres est importante à deux étapes de leur déplacement : au moment du détachement du simulacre et quand il se propage jusqu'à l'œil²⁴⁰. Commençons par expliquer le premier élément. Comme les atomes de l'âme, les atomes qui composent les simulacres se mettent en mouvement à la moindre impulsion. Mais d'où vient cette impulsion ? Lucrèce écrit :

<p><i>simulacra pari ratione necesse est inmemorable per spatium transcurrere posse temporis in puncto, primum quod paruola causa est procul a tergo quae prouehat atque propellat</i></p>	<p>les images sont forcément capables de parcourir en un seul point du temps un espace indicible, parce que loin derrière elles une cause infime les pousse et les projette²⁴¹</p>
--	---

L'instantanéité de la sensation n'est possible que parce que, « loin derrière » [*procul a tergo*], « une cause infime » [*paruola causa*] pousse et projette les simulacres. Pour Giulia Scalas²⁴², il s'agit soit de l'impulsion reçue de chaque simulacre par le simulacre qui le suit, soit plus probablement du mouvement vibratoire²⁴³ des corps. Épicure écrit au paragraphe 50 de la *Lettre à Hérodote*

²³⁷ Chant IV, vv.176-179.

²³⁸ CONCHE Marcel, *Lettres et maximes*, op. cit., p.133.

²³⁹ *Ibid.*, p.134.

²⁴⁰ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », op. cit., p.243.

²⁴¹ Chant IV, vv.191-194.

²⁴² SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », op. cit., pp.244-245.

²⁴³ Le mouvement vibratoire évoqué par Épicure au paragraphe 50 de la *Lettre à Hérodote* : « certaines empreintes pénètrent en nous, [...] et accomplissant des déplacements très rapides, empreintes qui restituent ensuite, pour cette raison, l'image d'un objet un et continu, et

que ce mouvement²⁴⁴ permet de garder « l'image d'un objet un et continu ». Cela s'explique par le fait que cette vibration donne lieu à une certaine « pression proportionnée [σύμμετρον] ». C'est parce que chaque partie du simulacre est expulsée puis poussée avec la même force que l'image conserve son unité, et donc sa vérité.

Une fois expulsés, quelle est la trajectoire des simulacres ? Pour que les simulacres soient perçus par l'*anima*, il faut qu'ils atteignent les organes des sens. Or pour que l'acte visuel soit possible pour tous, il faut donc que les simulacres arrivent de façon instantanée et constante partout au même moment.

*Vsque adeo omnibus ab rebus res quaeque fluenter
fertur, et in cunctas dimittitur undique partis,
nec mora nec requies interdatur ulla fluendi,
perpetuo quoniam sentimus, et omnia semper
cernere, odorari licet, et sentire sonare.*

Tant il est vrai que de tout corps toujours s'écoule
un flux qui se disperse en tout sens et partout,
sans trêve ni repos, intarissable effluve,
puisque tout se donne toujours à voir, respirer,
entendre et ne cesse d'exciter nos sensations.²⁴⁵

Ainsi, les simulacres se produisent continuellement et partout, mais l'individu perçoit seulement ceux qui croisent son regard, qui se trouvent dans son champ de vision²⁴⁶.

Mais si tous les simulacres arrivent instantanément partout, comment peuvent-ils arriver « dans le bon ordre » ? Les simulacres se détachent couche par couche, ils sont donc ordonnés au niveau de l'objet émetteur, comment cet ordre est-il conservé par le mouvement de diffusion ? On ne peut se contenter d'évoquer un ordre chronologique d'arrivée. En effet, la vitesse exceptionnelle des simulacres est imperceptible pour la sensation : on ne les voit pas arriver, on ne peut donc pas percevoir l'ordre dans lequel ils arrivent. De plus, la

préservent la sympathie à distance du substrat, grâce à la pression proportionnée qui vient de ce dernier, et qui tient à la vibration des atomes dans la profondeur du solide. » [τύπων τινῶν ἐπεισιόντων ἡμῖν [...] ὠκέως ταῖς φοραῖς χρωμένων, εἶτα διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν τοῦ ἑνός καὶ συνεχοῦς τὴν φαντασίαν ἀποδιδόντων καὶ τὴν συμπάθειαν ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου σφζόντων κατὰ τὸν ἐκεῖθεν σύμμετρον ἐπερειασμὸν ἐκ τῆς κατὰ βάθος ἐν τῷ στερεμνίῳ τῶν ἀτόμων πάλσεως].

²⁴⁴ Selon Pierre-Marie Morel, l'existence du mouvement a chez les épicuriens une valeur axiomatique, la réalité du mouvement est une donnée immédiate qui comme telle n'a pas à être démontrée. Or même lorsque les atomes sont agrégés dans les corps, ils sont toujours séparés par du vide dès qu'il y a du vide. Par conséquent, même dans les agrégats les plus serrés demeure toujours un mouvement infime des atomes : c'est le mouvement vibratoire des corps, voir *Épicure, op. cit.*, p.48.

²⁴⁵ Chant IV, vv.225-229.

²⁴⁶ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.247.

position d'un objet par rapport aux autres et au sujet percevant est relative, elle n'est pas une donnée appartenant à l'objet qui serait fidèlement restituée au moyen des seuls simulacres, elle change selon la subjectivité de celui qui regarde. Par ailleurs, le sujet percevant est passif dans l'acte perceptif, il se contente de recevoir les simulacres qui se présentent à son œil. Il n'est donc pas possible d'expliquer la perspective spatiale relative à la position du sujet percevant par une intervention de ce sujet²⁴⁷. C'est pourquoi Lucrèce introduit un troisième élément : l'air, et ce même si nous avons vu que sa théorie de la vision évite l'implication de tierces parties. Il écrit ainsi :

*Et quantum quaeque ab nobis res absit, imago
efficit ut uideamus et internoscere curat.
Nam cum mittitur, extemplo protrudit agitque
aera qui inter se cumque est oculosque locatus,
isque ita per nostras acies perlabitur omnis,
et quasi perterget pupillas atque ita transit.
Propterea fit uti uideamus quam procul absit
res quaeque. Et quanto plus aeris ante agitur
et nostros oculos perterget longior aura,
tam procul esse magis res quaeque remota uidetur.
Scilicet haec summe celeri ratione geruntur,
quale sit ut uideamus et una quam procul absit.*

Quant à la distance des choses, l'image nous permet de la voir et se charge de montrer les différences. Car, sitôt émise, l'image chasse et repousse tout l'air qui s'interpose entre l'objet et nos yeux : ainsi la couche d'air à travers eux s'écoule, balaie en quelque sorte la pupille et disparaît. Voilà pourquoi nous percevons la distance des choses. Plus il se trouve d'air poussé, plus longue est la brise qui balaie nos yeux, et plus lointain nous paraît l'objet. Sans doute tout cela est-il extrêmement rapide pour que nous voyions à la fois l'objet et sa distance.²⁴⁸

C'est donc l'air repoussé par les images qui explique que l'on ne voit pas tous les objets alignés les uns à côté des autres dans une sorte de monde bidimensionnel. Les simulacres, poussés par la *parvola causa* qui les fait se détacher et se projeter dans l'espace, ne traversent pas l'air mais le poussent. Cet air, probablement en raison de sa finesse et de sa légèreté n'est pas perçu par le sujet, qui d'ailleurs ne le sent pas entrer dans ses yeux, mais les différentes quantités d'air poussées par les simulacres des différents objets permettent la transmission d'une information supplémentaire : la hiérarchisation spatiale²⁴⁹.

4.3. Les illusions d'optique : des erreurs pathologiques de l'animus.

L'erreur ne paraît pas possible si nous nous en tenons à l'impression telle qu'elle est reçue²⁵⁰, à sa matière brute si l'on peut dire. Les organes des sens et

²⁴⁷ *Ibid.*, p.250-253.

²⁴⁸ Chant IV, vv.244-254.

²⁴⁹ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.252.

²⁵⁰ CONCHE Marcel, *Lettres et maximes*, *op. cit.*, p.132.

l'anima ont un rôle passif de réception des simulacres. Par conséquent, « nous n'admettons point qu'alors les yeux se trompent [*tamen hic oculos falli concedimus hilum*] »²⁵¹. L'œil, l'organe des sens ne peut être mis en cause. Ce n'est donc pas au niveau de la réception des simulacres que l'on doit chercher un phénomène pathologique, mais au niveau de *l'animus*.

Le phénomène pathologique dont *l'animus* peut être à l'origine consiste à faire des « erreurs ». Qu'est-ce que cela signifie exactement ? Épicure écrit dans la *Lettre à Hérodote* :

« Quand au faux et l'erroné, ils résident toujours dans le fait d'ajouter un jugement à ce qui attend encore d'être attesté ou non contesté, et qui s'avère, par la suite, non attesté ou contesté »

« τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ αἰεὶ ἐστὶν ἐπὶ τοῦ προσμένοντος ἐπιμαρτυρηθήσεσθαι ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθήσεσθαι, εἴτ' οὐκ ἐπιμαρτυρουμένου ἢ ἀντιμαρτυρουμένου »²⁵²

Le faux et l'erroné [τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον] relèvent de « l'ajout d'un jugement » [προσδοξαζομένῳ]. L'idée d'ajout [*addimus*] par *l'animus* est également présente dans le *De Rerum natura* de Lucrèce aux vers 464 à 468 du chant IV. Le jugement produit par *l'animus* vient s'ajouter à la sensation brute, comme le montre le passage suivant de la *Lettre à Hérodote* :

« Quant à l'erreur, elle ne se produirait pas, si nous ne saisissions en outre un certain mouvement en nous-mêmes, qui est lié à l'appréhension de l'image, mais qui comporte un écart. »

« τὸ δὲ διημαρτημένον οὐκ ἂν ὑπῆρχεν εἰ μὴ ἐλαμβάνομεν καὶ ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην μὲν τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δὲ ἔχουσαν »²⁵³

Il faut en quelque sorte distinguer deux moments : la réception du simulacre, qui peut éventuellement être synonyme de plaisir ou de douleur mais rien de plus puisqu'elle est a-rationnelle ; et l'appréhension de l'image, son interprétation en quelque sorte. Ce second moment comporte un écart, et c'est dans ce mouvement qui naît avec l'appréhension qu'apparaît la distinction entre le faux et le vrai. Ce mouvement est la δόξα, le jugement²⁵⁴.

La structure hiérarchique de l'âme, qui sépare *l'animus* d'un côté et *l'anima* et le corps de l'autre, permet d'expliquer comment l'objet est perçu par

²⁵¹ Chant IV, v.379.

²⁵² 50.

²⁵³ 51.

²⁵⁴ PIGEAUD Jackie, *Folies et cures de la folie*, op. cit., p.110.

l'*anima* dans le corps et comment cette sensation est ensuite prise en compte par l'*animus* une fois transmise jusqu'à la poitrine. Il est donc possible d'avoir une totale confiance dans les sens tout en reconnaissant l'existence de l'erreur. L'incapacité à séparer l'opinion de l'évidence est cause de ce que cette erreur est pathologique. Sextus Empiricus affirme :

« Épicure affirme que toutes les sensations sont vraies [...] et ceux qui disent que telle apparition est vraie, telle autre fausse, se trompent à cause de leur incapacité à séparer l'opinion de l'évidence. »²⁵⁵

Il donne ensuite un exemple :

« Ainsi, dans le cas d'Oreste²⁵⁶, quand il croyait voir les Erinyes, sa sensation, d'une part, mue par des simulacres, était vraie (car les simulacres existaient), mais son esprit, en estimant que les Erinyes étaient solides, portait un jugement faux »

Ce n'est pas l'existence des apparitions qui est en question, mais leur consistance et plus précisément leur solidité. Les Erinyes et les simulacres des Erinyes ont bien une existence mais ils n'ont pas la solidité d'un objet. Il y a erreur et plus précisément illusion quand Oreste affirme la réalité du Centaure comme un être vivant²⁵⁷.

Il y a en fait deux phénomènes pathologiques distincts : l'illusion et l'hallucination. Une telle terminologie est anachronique²⁵⁸ mais elle traduit une distinction déjà présente dans l'Antiquité²⁵⁹. On parle d'hallucination quand il n'y a aucun fondement réel à une apparition perçue comme vraie et d'illusion quand il y a déformation d'une réalité incontestable. Or il ne saurait y avoir

²⁵⁵ *Adversus Mathematicos* VIII, 63.

²⁵⁶ C'est probablement une allusion aux vers 255 et sq. de l'*Oreste* d'Euripide :

^Oeste : Mère, je t'en supplie, ne lance pas sur moi les vierges à l'œil sanglant, à l'aspect de serpent.

Les voici, les voici, qui s'approchent d'un bond.

^Electre : Pauvre frère, reste tranquille, sur ta couche. Il n'y a rien devant tes yeux de ce que tu penses voir.

²⁵⁷ PIGEAUD Jackie, *Folies et cures de la folie, op. cit.*, p.113.

²⁵⁸ Esquirol le premier introduit cette distinction conceptuelle. Ainsi, « Un homme qui a la conviction intime d'une sensation actuellement perçue, alors que nul objet extérieur propre à exciter cette sensation n'est à portée de sens, est dans un état d'*hallucination* : c'est un visionnaire. », in ESQUIROL Jean-Etienne, *Maladies mentales*, Tome I, Paris, Baillière, 1838, p.159. Et au contraire : « *L'illusion*, au contraire, est une erreur des sens, qui ne met pas en question la présence réelle du support de la perception. Il y a toujours impression actuelle des objets extérieurs, impression des sens. », in ESQUIROL Jean-Etienne, *Maladies mentales*, Tome I, Paris, Baillière, 1838, p.202.

²⁵⁹ PIGEAUD Jackie, *Folies et cures de la folie, op. cit.*, p.97.

d'hallucination pour Épicure, mais seulement des illusions : nous portons un jugement faux ou erroné sur des apparitions bien réelles. Contrairement aux stoïciens qui conçoivent des hallucinations vides, pour Épicure, « le vide ne peut ni faire ni subir »²⁶⁰ : l'hallucination n'a donc pas d'existence, de réalité. Les illusions telles qu'elles sont expliquées par les épicuriens ne correspondent pas à la réalité mais ne sont possibles que par des simulacres émanant de choses réelles²⁶¹. L'illusion, ainsi que d'ailleurs l'hallucination, sont dès l'Antiquité considérées comme des signes de folie (maniaque)²⁶². Plutarque écrivait ainsi dans le *Contre Colotès*²⁶³ : « L'individu qui souffre d'affections maniaques ou mélancoliques voit et entend²⁶⁴ de travers, quand la pensée est atteinte et troublée ». Cependant répertorier les différentes manifestations de la folie n'est pas ce qui intéresse Épicure. Diogène Laërce écrivait que, pour Épicure, « la médecine n'est utile que par la santé qu'elle procure »²⁶⁵.

Ce sont les erreurs de l'*animus* elles-mêmes qui sont pathologiques et peuvent être considérées comme une forme de dysfonctionnement et de maladie de l'âme, et non un quelconque syndrome englobant. Les illusions sont nocives pour le sujet, comme Épicure l'écrit dans la *Lettre à Hérodoté* :

« Il faut donc également maintenir fortement cette thèse [que l'erreur est produite par un mouvement en nous lié à l'appréhension des images mais qui comporte un écart], si l'on ne veut pas que les critères conformes aux évidences soient détruites et que l'erreur, confortée au même titre que la vérité, provoque un trouble total. »

« Καὶ ταύτην οὖν σφόδρα γε δεῖ τὴν δόξαν κατέχειν, ἵνα μὴτε τὰ κριτήρια ἀναρῆται τὰ κατὰ τὰς ἐναργείας μῆτε τὸ διημαρτημένον ὁμοίως βεβαιούμενον πάντα συνταράττη. »²⁶⁶

²⁶⁰ *Lettre à Hérodoté*, 67.

²⁶¹ CONCHE Marcel, *Lettres et maximes*, op. cit., p.141.

²⁶² PIGEAUD Jackie, *Folies et cures de la folie*, op. cit., p.112.

²⁶³ 162-163.

²⁶⁴ Plutarque évoque ici les illusions visuelles et auditives. Nous avons fait le choix de ne détailler ici que le phénomène des illusions visuelles parce qu'elles sont mentionnées et expliquées de façon très précise chez Épicure et chez Lucrèce, alors qu'il n'est pas question d'illusions auditives dans les textes qui nous sont parvenus. En revanche, Lucrèce explique le phénomène de l'audition à partir d'émanation des objets extérieurs, soit de façon relativement similaire à la vision. Il paraît donc tout à fait possible que ces émanations sonores soient altérées sur leur trajectoire entre l'objet émetteur et le sujet percevant et puisse donc donner lieu à des illusions auditives.

²⁶⁵ DL, X, 138.

²⁶⁶ 52.

Ces erreurs font en fait courir à l'âme un danger : celui du trouble total [πάντα συνταράττει]. Épicure explique que ce trouble advient quand l'erreur est « confortée au même titre que la vérité ». En somme, une erreur ponctuelle n'a pas une très grande incidence, mais il faut la détecter, prendre conscience de cet écart. L'erreur devient vraiment pathologique quand sa conséquence est la destruction des critères de vérité, et notamment de celui de la sensation. L'adhésion sans réserve à ce que l'αἴσθησις lui indique est le mouvement sain de l'esprit. Au contraire, le mouvement pervers par lequel l'esprit confond cette αἴσθησις qui vient de la nature avec ses propres jugements est pathologique²⁶⁷.

Le sujet percevant ne peut alors plus se fier à ce qu'il perçoit comme évident. Or les évidences que sont le plaisir et la douleur sont au fondement de l'éthique épicurienne qui permet la vie bonne... Lucrèce écrit ainsi qu'il ne faut absolument pas

<i>uiolare fidem primam, et conuellere tota fundamenta quibus nixatur uita salusque.</i>	trahir notre foi première et ruiner toute l'assise de nos vies et de notre salut.
<i>Non modo enim ratio ruat omnis, uita quoque ipsa considat extemplo, nisi credere sensibus ausis praecipitisque locos uitare, et cetera quae sint in genere hoc fugienda, sequi contraria quae sint.</i>	Car non seulement ta raison s'écroulerait mais ta vie périrait dès lors que tu n'oserais plus te fier aux sens qui te gardent des précipices, ou d'autres mauvais pas, et te guident à l'opposé. ²⁶⁸

L'idée que l'accès à la réalité est impossible entraînerait irrémédiablement la chute de tout le système épicurien. La philosophie épicurienne est fondée sur la valeur pratique et éthique de la connaissance de la nature. Si celle-ci n'est plus accessible car la sensation n'est plus fiable, alors on ne peut plus rien connaître, et donc on ne peut savoir comment vivre heureux²⁶⁹.

4.4. *Les phénomènes naturels : des occasions d'illusions d'optique à expliquer.*

Il faut donc se prémunir contre l'erreur, pour qu'elle ne devienne pas un obstacle insurmontable à la vie heureuse. L'*animus* est à l'origine du jugement, mais pourquoi est-il amené à faire erreur dans son jugement ? Les simulacres sont globalement épargnés parce qu'ils sont extrêmement fins et sans profondeur,

²⁶⁷ GIOVACCHINI Julie, *L'empirisme d'Épicure*, op. cit., p.18.

²⁶⁸ Chant IV, vv.505-510.

²⁶⁹ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », op. cit., p.260.

ils subissent donc moins de chocs, moins de friction²⁷⁰. Cependant ils ne sont pas indestructibles. L'erreur vient de ce qu'on porte un jugement, mais un jugement sur des simulacres flous ou qui manquent d'évidence [ἐνέργεια]. En effet, les simulacres peuvent subir un certain nombre d'altérations qu'il faut savoir détecter, et dont le philosophe épicurien doit pouvoir rendre compte pour que son épistémologie et son éthique soient viables.

Ainsi, nous avons vu qu'un déplacement rapide des simulacres est requis pour l'instantanéité de la sensation. Or dans la *Lettre à Hérodote*, Épicure précise que cette vitesse est présente à condition que le déplacement soit sans obstacle. Les simulacres repoussent l'air, mais il peut se trouver autre chose sur leur trajectoire. Ainsi :

« De plus, leur déplacement à travers le vide, quand il s'effectue sans rien rencontrer qui lui fasse obstacle, accomplit en un temps inconcevable tout parcours imaginable. La présence et l'absence d'obstacle, en effet, sont respectivement assimilables à la lenteur et à la vitesse. »

« Καὶ μὴν καὶ ἡ διὰ τοῦ κενοῦ φορὰ κατὰ μηδεμίαν ἀπάντησιν τῶν ἀντικοφόντων γινομένη πᾶν μῆκος περιληπτὸν ἐν ἀπεριοσῆτῳ χρόνῳ συντελεῖ. Βράδους γὰρ καὶ τάχους ἀντικοπή καὶ οὐκ ἀντικοπή ὁμοίωμα λαμβάνει. »

Ce passage du paragraphe 46 montre que l'absence d'obstacle est une condition nécessaire et suffisante à la vitesse exceptionnelle des simulacres. Si les simulacres rencontrent un obstacle sur leur trajectoire, ils seront ralentis, puisque la présence d'obstacle est assimilable à la lenteur [Βράδους ἀντικοπή ὁμοίωμα λαμβάνει]. La vitesse d'un corps en mouvement est donc d'autant plus grande que la résistance [ἀντικοπή] due aux collisions atomiques est réduite. Dans le vide, le simulacre comme tel ne rencontrerait aucune résistance²⁷¹. Cela signifie qu'en présence d'obstacles, l'instantanéité de la sensation n'est plus garantie. Pourtant l'individu sera tenté de les croire vrais au présent, ce qui est erroné. Notons que les simulacres qui ont rencontré des obstacles donnent une sensation quelque peu différente. Nous avons expliqué que la sensation est perçue comme un flux continu, or « parfois ce flux devient confus [ἐνίοτε συγχεομένη ὑπάρχει] »²⁷². L'*animus* doit être alerté par cette confusion qu'il ne peut manquer de percevoir.

De plus, les simulacres rencontrent des obstacles. Il peut s'agir d'autres simulacres, ou d'obstacles solides. Commençons par le second élément :

²⁷⁰ *Ibid.*, p.231.

²⁷¹ CONCHE Marcel, *Lettres et maximes*, op. cit., p.133.

²⁷² EPICURE, *Lettre à Hérodote*, 48.

la rencontre avec des corps solides. Lucrèce décrit différents types d'obstacles dans le passage suivant :

<i>Sed ubi aspera saxa</i>	Rencontrant d'autres corps
<i>aut in materiam ligni peruenit, ibi iam</i>	elle [la surface des choses] les traverse, le verre
	[surtout, mais pierre dure]
<i>scinditur, ut nullum simulacrum reddere possit.</i>	ou bois la déchirent : elle ne peut donc rendre l'image.
<i>At cum splendida quae constant opposta fuerunt</i>	Mais lorsqu'un corps brillant et compact s'interpose,
<i>densaque, ut in primis speculum est, nihil accidit horum.</i>	un miroir notamment, rien de semblable n'arrive.
<i>Nam neque uti uilrum possunt transire, neque autem</i>	Elle ne peut le traverser comme le verre et pourtant
<i>scindi : quam meminit leor praestare salutem.</i>	nulle déchirure : le poli est soucieux de sa sauver.
<i>Quapropter fit ut hinc nobis simulacra redundant.</i>	Les images refluent donc de ces obstacles vers nous. ²⁷³

Tout d'abord, les simulacres qui se sont détachés de la surface d'un objet peuvent rencontrer des corps qui se laissent traverser. Il doit alors s'agir de matières assez fines et plutôt raréfiées pour permettre aux simulacres, du fait de leur finesse et de leur absence de profondeur, de passer par les interstices vides sans s'abîmer. Ensuite, les simulacres peuvent rencontrer du verre, de la pierre ou du bois, c'est-à-dire des matières à la structure plus compacte. Alors ils se déchirent en ne parvenant pas à passer à travers les pores trop étroits. Enfin les simulacres peuvent rencontrer des surfaces réfléchissantes extrêmement dense. Ils sont alors réfléchis par ces surfaces, car ils ne peuvent même pas essayer de se faufiler : il n'y a pas d'interstices vides. Ils sont repoussés et renvoyés vers l'objet émetteur sans être ni modifiés ni abîmés²⁷⁴.

Revenons sur le premier type d'« obstacle » : les matières que les simulacres peuvent traverser *a priori* sans s'abîmer. Il peut s'agir de tissus très fins, comme des voiles, mais aussi de l'air. Nous avons vu que les simulacres le repoussent, il n'est pas exclu qu'ils le traversent en partie. Quoiqu'il en soit, les simulacres entrent en contact avec l'air, ne serait-ce que par les frottements sur le chemin depuis l'objet émetteur jusqu'à l'œil²⁷⁵. Ce phénomène est à l'origine d'une illusion d'optique bien connue : le phénomène de la tour carrée.

<i>Quadratasque procul turris cum cernimus urbis,</i>	Les tours carrées d'une ville dans le lointain
<i>propterea fit uti uideantur saepe rutundae,</i>	nous paraissent rondes pour la raison suivante :
<i>angulus optusus quia longe cernitur omnis,</i>	à grande distance tout angle devient obtus,
<i>sive etiam potius non cernitur ac perit eius</i>	ou plutôt disparaît, son impulsion se perd,

²⁷³ Chant IV, vv.225-229.

²⁷⁴ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.240.

²⁷⁵ *Ibid.*, pp.257-258.

*plaga, nec ad nostras acies perlabitur ictus,
aera per multum quia dum simulacra feruntur,
cogit hebescere eum crebis offensibus aer.
Hoc ubi suffugit semsum simul angulus omnis,
fit quasi ut ad tornum saxorum structa terantur :
non tamen ut coram quae sunt uereque rutunda,
sed quasi adumbratim paulum simulata uidentur.*

les chocs ne peuvent plus parvenir à nos yeux
parce que, à tant frapper ses images qui la traversent,
la grande masse d'air le force à s'émoûser.
Quand donc tous leurs angles échappent à nos sens,
ces édifices de pierre semblent modelés sur un tour ;
s'ils n'ont l'aspect d'objets arrondis, présents et vrais,
ils leur ressemblent un peu, à la façon d'esquisses.²⁷⁶

Lucrece montre que l'illusion d'optique est causée par la distance, elle ne dépend donc pas du sujet mais du milieu. Quand un simulacre doit voyager à travers de longues distances, le contact prolongé avec l'air en émousse les extrémités. L'erreur consiste alors à croire que la tour est vraiment ronde. Mais elle est loin d'être inévitable : les derniers vers le montrent bien. Les simulacres de la tour « n'ont pas l'aspect d'objets arrondis, présents et vrais ». On ne devrait donc pas confondre les simulacres d'une tour carrée qui ont parcouru une longue distance et ceux d'une tour ronde. Il y a entre eux une simple ressemblance ou similitude [*simulata uidentur*]. Ces simulacres sont véridiques même s'ils ont été émoussés. La conformité avec l'objet émetteur est partielle ou incomplète, mais l'image reste véridique, au titre de représentation partielle²⁷⁷. Lucrece confirme donc que l'erreur provient de l'activité d'élaboration et d'interprétation des données perceptives par l'étude de « cas limites »²⁷⁸. La déformation des simulacres est un processus épistémologiquement neutre, les illusions, avant de devenir des erreurs, ont quelque chose de naturel. Certains phénomènes naturels nous donnent des occasions d'illusions, mais l'explication physique de ces représentations, *i.e.* les lois de formation des images, réduisent l'illusion à sa dimension naturelle²⁷⁹.

4.5. *La confusion entre vue des sens et vue de l'esprit : une autre occasion d'illusions.*

Les simulacres peuvent également rencontrer sur leurs trajectoires d'autres simulacres ou atomes. Leur origine n'est donc pas un *objet émetteur unique*. Épicure introduit cet autre mode de formation des simulacres dans la *Lettre à Hérodote* de la façon suivante :

²⁷⁶ Chant IV, vv.353-363.

²⁷⁷ CONCHE Marcel, *Lettres et maximes, op. cit.*, p.141.

²⁷⁸ Après le cas de la « tour carrée », Lucrece explique plusieurs autres phénomènes similaires d'altération des simulacres donnant lieu à des illusions d'optique.

²⁷⁹ MOREL Pierre-Marie, *Épicure, op. cit.*, pp.130-131.

« des combinaisons se forment rapidement dans l'espace environnant, parce qu'il n'est pas nécessaire que leur remplissage s'effectue en profondeur »
 « συστάσεις ἐν τῷ περιέχοντι ὄξεια διὰ τὸ μὴ δεῖν κατὰ βάθος τὸ συμπλήρωμα γίνεσθαι »²⁸⁰

Le caractère creux des simulacres permet qu'ils se déplacent rapidement mais aussi qu'ils s'unissent rapidement à d'autres atomes ou simulacres qu'ils pourraient rencontrer « dans l'espace environnant » [ἐν τῷ περιέχοντι]. Ces combinaisons sont vraisemblablement formées à partir d'atomes isolés et de fragments de simulacres, déchirés suite à la rencontre avec des objets solides. Le résultat de cette association spontanée est souvent quelque chose qui n'existe pas dans la nature. Les images ainsi combinées n'ont donc pas de correspondants dans la réalité. De ce fait, on pourrait considérer qu'il s'agit d'hallucinations. Le choix terminologique dépend en fait du point de vue adopté. Le choix de Jackie Pigeaud de ne parler que d'illusions concernant l'épicurisme est justifié par le fait qu'il y a bien des simulacres à l'origine de ces visions même s'ils ne proviennent pas d'un objet réel. Du point de vue du sujet percevant, les apparitions sont bien réelles²⁸¹.

Lucrèce évoque avec plus de détails ce deuxième type de simulacres.

*Sed ne forte putes ea demum sola uagari,
 quaecumque ab rebus rerum simulacra recedunt,
 sunt etiam quae sponte sua gignuntur, et ipsa
 constituuntur in hoc caelo qui dicitur aer.
 Quae multis formata modis sublime feruntur,
 nec speciem mutare suam liquentia cessant,
 et cuiusque modi formarum uertere in alto
 cernimus*

Mais ne crois pas que ces images émanant des corps soient finalement les seules à vagabonder.
 Il en est d'autres qui naissent spontanément et se constituent dans le ciel qu'on nomme l'air.
 Sous mille figures, elles volent dans les hauteurs et, fluides, ne cessent de modifier leur aspect, se transformant en toutes sortes de silhouettes, tels ces nuages que l'on voit parfois dans le ciel aisément s'assembler²⁸²

Ces simulacres naissent « spontanément » [*sponte*] dans le milieu environnant, qui est chez Lucrèce identifié à l'air. Ils ne sont pas stables puisqu'ils « ne cessent de modifier leur aspect ». En effet, la résistance des simulacres est notamment due à la pression provoquée par le mouvement vibratoire de l'objet émetteur. Ces simulacres et fragments de simulacres qui « volent dans les hauteurs » n'y sont plus soumis. Leur présence n'est pas étonnante

²⁸⁰ 48.

²⁸¹ PIGEAUD Jackie, *Folies et cures de la folie, op. cit.*, p.117.

²⁸² Chant IV, vv.225-229.

dans la mesure où l'on a vu que les simulacres se propagent dans toutes les directions. Tous ne sont pas perçus, et de nombreux simulacres ou fragments de simulacres volent dans le ciel²⁸³. Lucrèce donne notamment l'exemple du Centaure²⁸⁴ dont le simulacre existe bel et bien : il provient de la rencontre d'une image de cheval avec celle d'un homme. On ne peut empêcher cette formation spontanée d'images dans l'air, mais l'*animus* doit faire en sorte de ne pas *se laisser troubler* et de garder à l'esprit que « l'image d'un Centaure ne vient pas d'un vivant » [*certe ex uiuo Centauri non fit imago*].

La stratégie du philosophe épicurien pour prévenir et faire cesser ce trouble consiste à rendre raison de toute vision que l'on peut avoir par la théorie des simulacres. Il n'y a pas de différence de nature entre voir et être fou²⁸⁵. Diogène Laërce écrit ainsi : « Les représentations des fous et celles qui paraissent en rêves sont vraies également, car elles meuvent ; or ce qui n'est pas ne meut pas »²⁸⁶. Le fou n'est pas fou parce que ses sens sont dérégés et lui donnent à voir ce qui n'existe pas, il est fou parce que son esprit ne sait pas interpréter ce qui parvient à ses sens. La *folie* n'est pas considérée comme un monde intérieur à pénétrer, mais elle se situe dans la relation de l'individu avec l'extérieur et dans la vérité de sa relation²⁸⁷. En somme, d'une façon paradoxalement platonicienne, le fou est malade à cause de son ignorance du monde extérieur. Il s'agit de l'ignorance de ce que sont réellement les phénomènes, mais aussi de l'ignorance de sa maladie, de l'ignorance ou l'inconscience de sa propre ignorance. Il faut donc être *vigilant* pour être en mesure de porter un jugement de non-réalité sur certains simulacres²⁸⁸.

Ce qui pose éventuellement problème, ce sont les critères qui permettent de distinguer les images qui se forment spontanément de celles qui s'écoulent des objets. On a vu que les simulacres qui ont subi des perturbations sont distinguables. Les images formées spontanément le sont également : elles atteignent l'âme d'une façon différente, comme le suggèrent ces vers de Lucrèce :

²⁸³ L'évocation du ciel permet d'introduire la comparaison que fait Lucrèce avec les formes que l'on peut voir dans les nuages. Le raisonnement est le même que celui employé pour démontrer la possibilité de l'existence des simulacres issus directement d'objets émetteurs : puisque l'assemblage spontané des nuages est possible, pourquoi celui des simulacres ne le serait pas ?

²⁸⁴ Chant IV, vv.732-742.

²⁸⁵ PIGEAUD Jackie, *Folies et cures de la folie*, op. cit., p.114.

²⁸⁶ DL, X, 32.

²⁸⁷ PIGEAUD Jackie, *Folies et cures de la folie*, op. cit., p.118.

²⁸⁸ *Ibid.*, p.115.

*Quipe etenim multo magis haec sunt tenuia textu
quam quae percipiunt oculos uisumque lacessunt,
corporis haec quoniam penetrant per rara, cientque
tenuem animi naturam intus sensumque lacessunt.*

Elles sont d'un tissu bien plus ténu que les images
qui s'emparent des yeux et suscitent la vue :
entrant par les canaux du corps, elles vont de l'âme
ébranler la nature subtile et susciter la sensation.²⁸⁹

La consistance de ces simulacres formés spontanément semble être quelque peu différente : ils sont « d'un tissu bien plus ténu ». Mais surtout, ils ne parviennent pas à l'âme par le mouvement de propagation de la sensation que nous avons détaillé plus haut : ils ne commencent pas par « s'emparer des yeux » initiant un mouvement qui se propage vers l'*anima* puis vers l'*animus*. Ils « vont de l'âme ébranler la nature subtile et susciter la sensation ». Cela signifie que les sens ne sont ébranlés que par des simulacres représentatifs, et que la vision de l'esprit seule met en contact avec l'illusoire. Notons que c'est un renversement complet de la perspective platonicienne où la vision de l'esprit est supérieure. Il faut alors que l'esprit apprenne à l'esprit à distinguer ce qui ne provient pas des sens. Nous reviendrons plus loin sur cette « vue de l'esprit »²⁹⁰.

En somme, la démarche épicurienne consiste à normaliser les phénomènes à première vue pathologiques en les expliquant. Il ne s'agit pas de nier la folie : elle existe, Oreste et les autres malades que l'on peut *observer* en sont la « preuve »²⁹¹, mais il n'y a pas de cause naturelle qui puisse à elle seule expliquer l'erreur, elle n'est jamais le fait de la perception en elle-même²⁹². Une fois que l'esprit dispose de la connaissance de l'explication des phénomènes, il est en mesure de comprendre ce qui lui apparaît et de l'interpréter d'une façon non pathologique, de ne pas se tromper.

4.6. *L'anima malade ?*

Lucrèce évoque un phénomène pathologique qui pourrait éventuellement constituer une objection au caractère fondamentalement passif de l'*anima* dans la sensation : l'ictère. Ce phénomène est d'une certaine façon similaire à la maladie de l'âme par contagion du corps, comme l'indique le terme *contage* dans les vers suivants.

²⁸⁹ Chant IV, vv.738-731.

²⁹⁰ Nous aurions pu ici évoquer également les illusions oniriques, qui sont résultent également de la vue de l'esprit car l'*anima* se retire au fond du corps, les sens sont au repos. Cependant le phénomène des rêves n'est pas pathologique. Comme le souligne Pierre-Marie Morel, illusion onirique ne désigne pas le rêve lui-même, mais le fait qu'on le croie conforme à des objets et des événements réels. Voir *Épicure, op. cit.*, p.134.

²⁹¹ PIGEAUD Jackie, *Folies et cures de la folie, op. cit.*, p.118.

²⁹² MOREL Pierre-Marie, *Épicure, op. cit.*, p.135.

Lurida praeterea fiunt quaecumque tuentur Et si tout paraît jaune à ceux qui souffrent d'ictère,
arquati, quia luroris de corpore eorum c'est que maints atomes de jaune affluant de leur corps
semina multa fluunt simulacris obuis rerum, rencontrent les images et qu'enfin, peuplant leurs yeux,
multaque sunt oculis in eorum denique mixta, ils peignent tout ce qu'ils touchent de leur couleur
quae contage sua palloribus omnia pingunt. [livide.]²⁹³

Les individus atteints par l'ictère (ou jaunisse) ont une quantité anormalement élevée d'atomes de jaune dans le corps, et par conséquent également dans les yeux. Cette maladie s'accompagne donc du fait de voir tous les objets jaunes. Ce ne sont pas les simulacres qui sont altérés, et ce n'est pas l'esprit qui « ajoute » la coloration jaune. Les atomes de jaune présents sont liés à l'*anima* qui perçoit les simulacres à travers leur filtre et les teinte de jaune²⁹⁴. Il est donc possible d'envisager des cas où l'*anima* est à l'origine de troubles bien réels de la vision. Cependant l'existence de cette maladie ne vient pas perturber la théorie épicurienne de l'origine de l'erreur. Ici encore c'est bien l'*animus* qui est en tort s'il conclut que tout ce qu'il voit est jaune : le malade doit être conscient de sa maladie et en reconnaître les symptômes²⁹⁵.

Ce cas isolé nous invite à nous demander s'il n'y a pas d'autres circonstances où l'*anima* est malade. Lucrèce évoque juste avant l'ictère la sensation de douleur provoquée par l'observation prolongée du soleil et en général des objets très lumineux. Avant d'expliquer ce phénomène, examinons de plus près le rapport entre la matière et le vide dans les corps. Nous avons vu un peu plus haut que les interstices de la matière forment des pores, qui sont plus ou moins étroits et par lesquels les simulacres peuvent ou non traverser les corps qu'ils rencontrent. Les êtres vivants ont également des pores. Ce sont notamment les « canaux » évoqués au vers 730 du Chant IV. C'est également par les pores des organes des sens que pénètrent les simulacres. Il y a des pores adaptés à chaque type d'émanation, et donc notamment des pores adaptés à la réception des simulacres. Ce passage de matière de l'extérieur vers l'intérieur du corps se fait sans que le corps le perçoive vraiment, sans effort²⁹⁶. Comme on l'a vu, un simulacre isolément n'est pas perceptible.

Pour expliquer la sensation de douleur dans l'œil qui survient suite à une exposition plus ou moins prolongée à la lumière, et qui conduit parfois à perturber la fonctionnalité de l'œil, irrémédiablement ou non, Lucrèce étudie le mouvement et la forme des atomes qui la composent :

²⁹³ Chant IV, vv.332-335.

²⁹⁴ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.256.

²⁹⁵ *Ibid.*, p.261.

²⁹⁶ *Ibid.*, p.254.

<p><i>Splendida porro oculi fugitant uitantque tueri ; sol etiam caecat, constra si tendere pergas, propterea quia uis magnast ipsius, et alte aera per purum grauiter simulacra feruntur, et feriunt oculos turbantia composituras. Praeterea splendor quicumque est acer adurit saepe oculos ideo quod semina possidet ignis multa, dolorem oculis quae gignunt insinuando.</i></p>	<p>Nos yeux fuient les objets brillants : le soleil regardé fixement peut même nous aveugler par sa propre puissance et parce que de si haut les images tombent lourdement à travers l'air pur et blessent nos yeux en troublant leur organisation. Du reste, tout éclat vif brûle souvent les yeux parce qu'il renferme de nombreux atomes ignés qui provoquent la douleur quand ils se glissent en eux.²⁹⁷</p>
---	---

Deux éléments expliquent cette « violence » de la lumière. D'une part, les atomes qui composent les simulacres de la lumière sont particulièrement rapides puisqu'ils « tombent lourdement ». L'exposition prolongée au soleil a donc un sens quantitatif : si on regarde le soleil, la quantité de simulacres qui traversent les yeux est très grande. D'autre part, le soleil est composé par des atomes ignés [*semina ignis*] qui provoquent une douleur quand ils glissent dans l'œil²⁹⁸. Les pores de l'organe de la vue sont donc blessés par ces atomes trop lumineux. Or ce sont précisément les organes des sens qui sont *animés* par l'*anima*.

Il semblerait que l'on a ici deux phénomènes au cours desquels les organes des sens et l'*anima* sont malades ou blessés. Examinons quelques fragments du *Περὶ Φύσεως* où il est également question des pores. Deux passages du livre XXXIV nous paraissent particulièrement intéressants sur les questions qui nous occupent ici. Épicure écrit : « une sorte de proportionnalité des pores se produit ; et, pour certains, cela est immédiat, parce qu'ils y sont déjà tout préparés »²⁹⁹. *A priori* la notion de proportionnalité concerne le rapport entre les simulacres, ou plus généralement les émanations des corps extérieurs qui parviennent jusqu'aux organes des sens, et les pores des organes des sens. Mais nous ne disposons pas de ce qui le précède pour vérifier qu'il est bien question de cela dans ce fragment. L'idée que les pores sont « tout préparés » est intéressante : elle suggère que cette proportionnalité n'est pas toujours immédiate... Que se passe-t-il si elle ne l'est pas ? Il pourrait s'agir ici également des pores de l'esprit et des simulacres plus fins formés dans l'atmosphère. Nous reviendrons en troisième partie sur cette hypothèse.

Examinons ce second fragment où il est explicitement question de la vision : « recevoir [lac. 1 ou 2 mots] mais sans persuader la vision, et, pour des pores parfaitement préparés, tout ce qui est admis par une supposition

²⁹⁷ Chant IV, vv.324-331.

²⁹⁸ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps, *op. cit.*, p.255.

²⁹⁹ in COLLECTIF, *Les Epicuriens, op. cit.*, p.116.

additionnelle ne pourrait rien produire de redoutable »³⁰⁰. Il semble que les pores « préparés » permettent d'éviter les erreurs de l'*animus*. Plus précisément ils permettent que la « supposition additionnelle », *i.e.* l'écart ou l'ajout que nous avons évoqué plus haut, ne produise rien de « redoutable », qu'il ne soit pas à l'origine d'une maladie qui rende malheureux. On peut donc supposer que si les pores des organes des sens dans lesquels est dispersé l'*anima* reçoivent les émanations des corps extérieurs de façon immédiatement proportionnelle parce qu'ils ont été bien préparés, l'*animus* a plus de facilité à venir apposer un jugement juste sur ces perceptions sensibles. Mais au regard de l'état des fragments du livre XXIV, on ne peut que supposer.

5. Résultats.

Nous avons montré que l'âme est malade quand elle subit la contagion d'une maladie qui affecte le corps, et quand elle fait erreur dans le jugement des données sensorielles qu'elle reçoit de l'extérieur. Dans ces deux cas, la maladie est occasionnée par un ou des corps extérieurs à l'âme elle-même. Dans le premier cas, il s'agit du corps auquel l'âme est intimement unie. Dans le second cas, il s'agit de corps extérieurs dont la couche la plus extérieure d'atomes se détache et vient au contact de l'âme. C'est cette distinction qui conduit à identifier le cas de l'ictère également à la maladie par contagion puisque les atomes de jaune sont présents dans le corps et non dans les simulacres, même s'il y a erreur de l'*animus* dans l'interprétation des simulacres altérés par les atomes de jaune du corps.

Cependant l'âme est responsable de ces maladies provoquées par les corps extérieurs dans la mesure où il est en son pouvoir de les faire cesser ou du moins de faire cesser la douleur qu'elles suscitent. Le rôle de la philosophie épicurienne est alors de montrer à l'âme de quelle façon se guérir de la maladie qui l'affecte. Cela ne fait pas sens de dire de l'épicurisme qu'il est une philosophie thérapeutique, comme nous l'avons vu en première partie, seulement dans la mesure où la philosophie, par la connaissance de la nature et les injonctions éthiques qu'elle apporte, rend l'âme en mesure de se soigner elle-même. Selon les maladies, les modalités de ce soin ne sont pourtant pas les mêmes. Dans le second cas, l'origine de la maladie est en fait une erreur de l'*animus*. Le rôle thérapeutique de la philosophie est alors de convaincre le malade de la vraie nature de ce qu'il voit, il est enjoint à modifier ses jugements en connaissance de cause. Dans le premier cas au contraire, le rôle

³⁰⁰ in COLLECTIF, *Les Epicuriens, op. cit.*, p.114.

thérapeutique de la philosophie est d'inciter l'âme à modifier son rapport à la souffrance du corps et de la contrebalancer par son propre plaisir, mais elle ne peut agir directement sur l'origine de la maladie.

Nous avons fait émerger l'idée d'une maladie dont l'origine se trouve dans l'âme même, et plus précisément dans l'*animus*. Nous n'avons pour l'instant évoqué que le cas dans lequel elle se manifeste à l'occasion d'une sensation. Nous allons nous pencher sur cette maladie de l'*animus* dans sa forme la plus générale. Nous avons également avancé l'idée qu'il se pourrait que les atomes et les pores de l'âme soient à l'origine de maladies. Il nous reste à explorer ces deux pistes : nous verrons qu'elles se rejoignent.

III. Vers une maladie propre à l'âme ?

1. Sur le recensement et l'unité des maladies de l'âme.

1.1. Recenser les maladies de l'âme ?

Identifier une maladie propre à l'âme ?

Nous avons observé dans la partie précédente les différents dysfonctionnements de l'âme s'ensuivant du fait que, pour un épicurien, l'âme est un corps composé de corps et lié au reste du corps. Cette démarche de « recensement » était déjà présente chez Lucrèce au Chant III du *De Rerum natura* :

*praeter enim quam quod morbis cum corporis aegret,
aduenit id quod eam de rebus saepe futuris
macerat, inque metu male habet, curisque fatigat,
praeteritisque male admissis peccata remordent.
Adde furorem animi proprium atque obliuia rerum,
adde quod in nigras lethargi mergitur undas.*

Non seulement elle [l'âme] souffre des maladies du corps, mais souvent aussi la pensée du futur la ronge, la tourmente et l'épuise en soucis, ou les fautes passées la déchirent de remords. Ajoute la folie qui lui est propre et l'oubli, ajoute la léthargie, onde noire où elle sombre.³⁰¹

Lucrèce évoque en premier lieu la contagion des maladies du corps parmi les causes de souffrance de l'âme. Il cite l'oubli [*obliuia rerum*] parmi les sources de souffrance de l'âme. A partir des maladies que nous avons déjà évoquées, cela se comprend tout à fait. L'action de contrebalancement de la souffrance du corps se fait par la remémoration des souvenirs de plaisir : s'ils sont oubliés, le soin n'est plus possible. Et pour ce qui est du jugement sur les données des sens, il ne faut pas oublier d'où viennent les simulacres et comment ils peuvent être altérés.

³⁰¹ Chant III, v.824-829.

Nous allons revenir sur « la pensée du futur » et des « choses passées ». Pour ce qui est de la « folie propre à l'âme », il serait tentant de l'identifier avec la *manie* des médecins. Cependant, comme le remarque Jackie Pigeaud³⁰² son origine est physique alors que Lucrèce parle de « maladie propre [*proprium*] à l'âme » et qu'il semble raisonner ici à l'intérieur de l'opposition entre *animus* et *corpus*. On pourrait penser que la maladie qui provient de la contagion du corps n'est pas *propre* à l'âme... Pourtant ce n'est pas si évident : ainsi que nous l'avons montré, d'une part, l'âme est affectée à sa façon par la maladie du corps et non de la même façon que le reste du corps. D'autre part, la manie semble avoir un régime mixte, c'est-à-dire qu'elle peut avoir une origine physique ou psychique³⁰³. Il en va de même pour d'autres maladies : la léthargie dont il est question ensuite a déjà été évoquée dans un contexte de contagion du corps ; l'ébriété dont nous avons également évoqué l'origine corporelle peut aussi trouver son origine dans l'âme³⁰⁴. Dans le passage cité ici, la manie et la léthargie sont donc probablement évoquées en tant qu'elles proviennent de l'âme et en cela lui sont *propres*.

Dans l'argumentation de Lucrèce, cette liste, ou cette accumulation, de sources de souffrances pour l'âme conclut une argumentation très développée visant à démontrer la mortalité de l'âme. Dans le cas des maladies « propres à l'âme » comme de celles venant du corps³⁰⁵, Lucrèce se contente de lister les maladies sans les décrire ou exposer leurs différences. Les caractéristiques de ces différentes pathologies sont probablement supposées connues par ses contemporains, et elles sont exposées dans le corpus hippocratique. Mais au fond ce n'est pas ce qui intéresse Lucrèce. Cela est lié au statut de la connaissance dans la doctrine épicurienne : il ne faut la rechercher que lorsqu'elle permet d'atteindre le bonheur, de soigner des maux, elle est subordonnée à l'éthique. Nous avons déjà avancé l'idée qu'il importe peu à Épicure que les illusions d'optique soient une manifestation de la « folie » ou non. Il semble que Lucrèce et Épicure désignent les pathologies par leur terminologie médicale parce qu'ainsi ils seront compris et montreront que leur philosophie peut quelque chose contre ces souffrances de l'âme provoquées par ces maladies.

Par conséquent, identifier de quelles maladies il est question dans le corpus épicurien selon la terminologie hippocratique est intéressant du point de vue de l'histoire de la médecine mais ne traduit pas l'orientation de la doctrine

³⁰² PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, *op. cit.*, p.204.

³⁰³ *Ibid.*, p.207.

³⁰⁴ Chant III, vv.1051-1052.

³⁰⁵ Chant III, vv. 462-469.

épicurienne. Si l'on entreprend de dresser une typologie des maladies de l'âme envisagées dans la doctrine épicurienne, un critère plus pertinent serait l'origine des maladies. C'est ce qui a guidé notre démarche jusqu'à présent : nous avons évoqué la maladie de l'âme qui trouve son origine dans une maladie du corps et la maladie de l'âme qui fait suite à une interprétation erronée des corps extérieurs qui pénètrent dans l'âme. Ce sont donc des sources corporelles extérieures à l'âme qui l'atteignent du fait de sa corporéité. Cependant, nous avons montré que c'est l'*animus* qui est en cause dans les illusions d'optique. Nous allons donc maintenant étudier les éléments relatifs à une maladie dont la cause se trouve dans l'âme elle-même.

1.2. Maladies de l'âme ou maladie de l'âme ?

Ces remarques nous amènent à revenir sur le pluriel consistant à parler de maladies de l'âme : dans quelle mesure les maladies de l'âme sont-elles diverses ? Jackie Pigeaud considère ainsi que l'âme pâtit de deux façons : par les maladies qui lui sont propres et par la contagion des maladies du corps³⁰⁶. Or nous avons vu que certaines maladies se manifestent de façon identique, qu'elles trouvent leur origine dans l'âme ou dans le corps. On est amené à se demander si l'on ne peut pas réduire les maladies de l'âme à une seule. Nous avons montré qu'en dernière instance la responsabilité de la maladie de l'âme réside dans le siège de l'âme, sa partie rationnelle. La pensée est un outil thérapeutique comme nous l'avons vu avec la remémoration du plaisir, mais si elle dysfonctionne, alors elle est aussi la cause des maladies. Dans cette troisième partie, nous examinerons donc la maladie qui affecte la faculté rationnelle de l'*animus*.

Reste une objection importante : dans la mesure où l'âme est un corps, cela ne pose-t-il pas problème de définir la maladie de l'âme en termes purement psychologiques ? Peut-on être exhaustif en définissant la maladie de l'âme comme ce dont pâtit l'âme en tant qu'elle est dotée de psychicité ? Nous avons tenté de montrer en exposant la doctrine épicurienne de l'âme que la corporéité et la psychicité de l'âme sont liées. Nous allons tenter de montrer que ce lien perdure dans la maladie. Les affections psychologiques de l'âme se traduisent concrètement au niveau de sa constitution corporelle. Nous nous demanderons également si tous les individus sont malades de la même façon. En effet, la constitution corporelle de chacun est différente : quelles en sont les conséquences sur la maladie ? Peut-on tout de même considérer qu'il y a *une* maladie commune à tous les hommes ?

³⁰⁶ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, *Ibid.*, p.200.

1.3. Examen du cas de l'épilepsie.

Avant d'examiner la maladie de l'*animus* et sa traduction corporelle, nous allons nous pencher sur un cas de maladie de l'âme qu'il est également intéressant d'examiner au regard des questions que nous venons de poser : l'épilepsie. Lucrèce décrit l'épilepsie dans les mêmes termes que l'ivresse ou le délire, comme une altération et une perturbation de l'organisation atomique de l'être vivant, caractérisée par une violence plus importante³⁰⁷. On peut remarquer en effet que le dans le passage qui suit, le délire se mêle à la crise d'épilepsie de sorte qu'on a finalement du mal à les distinguer. Il n'y a pas chez Lucrèce une démarche de caractérisation précise de chacune de ces pathologies.³⁰⁸

*Quin etiam subito ui morbi saepe coactus
ante oculos aliquis nostros, ut fulminis ictu,
concidit et spumas agit, ingemit et tremitt artus,
desipit, extentat neruos, torquetur, anhelat
inconstanter et in iactando membra fatigat :
nimirum quia ui morbi distracta per artus
turbat agens anima spumas, ut in aequore salso
uentorum ualidis feruescunt uiribus undae.
Exprimitur porro gemitus, qua membra dolore
adficiuntur, et omnio quod semina uocis
eiciuntur et ore foras glomerata feruntur
qua quasi consuierunt et sunt munita uiui.
Desipientia fit, quia uis animi atque animai
conturbatur, et, ut docui, diuisa seorsum
disiectatur eodem illo distracta ueneno.
Inde ubi iam morbi reflexit causa, reditque
in latebras acer corrupti corporis umor,
tum quasi uacillans primum consurgit et omnis
paulatim redit in sensus, animamque rezeptat.
Haec igitur tantis ubi modis corpore in ipso
iactentur, miserisque modis distracta laborent*

Souvent même, cédant au brusque accès du mal, un homme sous nos yeux s'écroule foudroyé, il écume et gémit, tremble de tout son corps, délire et se raidit, se tord et, souffle irrégulier, haletant, il épuise ses membres en convulsions. C'est que l'âme, à travers les membres déchirés par la vigueur du mal, écume comme les flots que l'on voit bouillonner sous des vents violents. Le gémissement naît de la douleur des membres, et parce que les atomes de la voix sont arrachés et sortent en paquets par la route ordinaire, la bouche, leur grand chemin en quelque sorte. Le délire vient du trouble de l'âme et de l'esprit se divisant et se dispersant, comme je l'ai dit, sous l'effet du poison qui les déchire aussi. Puis la cause du mal se replie, l'âcre humeur du corps infecté regagne ses tanières, et le malade quasi chancelant se relève, peu à peu recouvre ses sens, reprend conscience. Si donc ces maladies secouent l'âme et l'esprit, les déchirent et les tourmentent dans le corps³⁰⁸

L'épilepsie est un trouble [*conturbatur*] de l'*animus* et de l'*anima* qui sont divisés et dispersés [*diuisa seorsum disiectatur*] par le poison qui les déchire. Le facteur perturbateur, le poison en question, est identifié comme une « humeur acre du corps infecté » [*acer corrupti corporis umor*]. Cet élément n'est

³⁰⁷ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.355.

³⁰⁸ Chant III, v.487-507.

pas sans rappeler le traité hippocratique des *Epidémies*³⁰⁹. Il serait également tentant³¹⁰ d'identifier cette humeur avec la bile noire de la mélancolie dont il est question dans le traité hippocratique de la *Maladie sacrée*³¹¹. Rien ne permet pourtant de conclure de façon certaine. Mais surtout, Lucrèce ne cherche pas simplement un élément physique perturbateur, la perturbation qui provoque la crise est le déchirement de l'âme. La maladie est la perturbation de l'aménagement des atomes de l'organisme, leur division ou leur dispersion³¹².

L'identification de cette humeur âcre nous amène à revenir à l'idée avancée en première partie selon laquelle la définition et les contours de la maladie dépendent en partie de ce que l'on peut guérir. Dans l'argumentation de Lucrèce, l'épilepsie fait partie des phénomènes qui prouvent la capacité de l'âme à se désagrégier et donc sa mortalité. Elle atteste également de ce qu'il y a des degrés intermédiaires entre la *συμπάθεια* parfaite de l'être vivant complètement conscient et en bonne santé et le cadavre vide d'âme³¹³. Il n'est pas question ici du remède que constitue la philosophie, précisément parce que la communication entre l'*animus*, l'*anima* et le corps est tellement fragilisée qu'elle est sur le point de se rompre, soit elle se rétablira après la crise, soit l'individu mourra sans tarder. Mais l'individu n'est pas en mesure de faire cesser cette maladie ou la souffrance qu'il n'est pas en possession de ses facultés rationnelles. Il paraît donc plus juste dans un contexte épicurien de qualifier de maladie propre à l'âme une maladie de l'*animus* dont l'individu porte la responsabilité et contre laquelle la philosophie peut quelque chose.

2. La maladie de l'*animus* : l'anxiété.

Lucrèce montre au tout début du Chant IV que certaines illusions d'optique causent un autre phénomène pathologique : la peur infondée.

*atque eadem nobis uigilantibus obuia mentes
terrificant atque in somnis, cum saepe figuras
contuimur miras simulacraque luce carentum,
quae nos horrifice languentis saepe sopore
excierunt, ne forte animas Acherunte reamur
effugere, aut umbras inter uiuos uolitare,
neue aliquid nostri post mortem posse relinqui,*

Et dans la veille comme dans le rêve ces images
viennent à nous et terrorisent notre esprit
quand nous apercevons des formes étonnantes,
les simulacres d'êtres ravis à la lumière
qui nous réveillent et nous glacent d'effroi.
N'en concluons pas que les âmes s'enfuient des enfers
ou que leurs ombres voltigent parmi les vivants,

³⁰⁹ V, 2.

³¹⁰ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, op. cit., pp.200-201.

³¹¹ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », op. cit., p.356.

³¹² *Ibid.*

³¹³ *Ibid.*

cum corpus simul atque animi natura perempta ni qu'il puisse rester quelque chose de nous
in sua discessum dederint primordia quaeque. lorsque le corps et l'âme ensemble trépassés
 se sont dissociés l'un et l'autre en leurs principes.³¹⁴

Dans ces vers, Lucrèce constate que les images des personnes qui sont mortes se manifestent quand on est éveillé et endormi. Ce genre de « vision » est alors cause de trouble pour les esprits de ceux qui ne savent pas que ces images se sont formées spontanément dans l'atmosphère et les interprètent comme des apparitions réelles de ceux qui sont morts et donc comme des preuves de l'immortalité de l'âme. Lucrèce entreprend de réfuter cette croyance fermement ancrée en montrant que la véritable explication de ces apparitions réside dans la théorie des simulacres. La mauvaise interprétation de ces apparitions relève de l'erreur pathologique. Pour se soigner, il faut prendre conscience que ces visions ne traduisent pas la présence réelle de ces personnes. La peur de la vie après la mort et de la mort en général relèvent d'erreurs d'interprétation de la vue de l'esprit et non de celle des sens. Il ne s'agit donc pas d'illusions d'optique.

2.1. Une conception matérialiste de la pensée.

La vue de l'esprit, c'est la pensée. Il n'y a pas de différence de nature entre sentir et penser : penser c'est accueillir des apparitions. Il y a une continuité entre les mécanismes de représentation sensible et de représentation mentale³¹⁵. Il existe donc deux visions : une vision indirecte et sensorielle que nous avons déjà expliquée, et une vision directe qui ne passe pas par les organes des sens³¹⁶. Contrairement à une certaine tradition philosophique³¹⁷, décrire la pensée sur le modèle de la vision permet à Épicure de l'envisager en termes matérialistes. La pensée est la réception sélectionnée de certains corps et leur contact avec l'esprit³¹⁸. Ces corps, simulacres formés dans l'atmosphère, et que nous avons déjà évoqués, sont les pensées, les idées et les imaginations. Cela garantit aux pensées une certaine adhérence à la réalité³¹⁹.

³¹⁴ Chant IV, vv.36-45.

³¹⁵ GIGANDET Alain, « La connaissance : principes et méthodes », *op. cit.*

³¹⁶ PIGEAUD Jackie, *Folies et cures de la folie*, *op. cit.*, p.114.

³¹⁷ Déjà chez Platon, le νοῦς est défini comme les yeux de l'âme [ὄμμα τῆς ψυχῆς]. Cependant cette image induit alors une vision de l'activité intellectuelle comme immédiate et intuitive et mène au concept de contemplation intérieure à l'âme et sans lien avec l'environnement matériel.

³¹⁸ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.289.

³¹⁹ *Ibid.*, p.288.

La sensation concerne l'âme et le corps ensemble, alors que la pensée concerne l'âme à travers le corps³²⁰ : les simulacres formés dans l'atmosphère pénètrent les canaux du corps et sollicitent l'*animus* directement. De plus, contrairement à la sensation qui suppose un flux de simulacres,

facile uno commouet ictu une seule image ténue
quaelibet una animus nobis subtilis imago : peut sans peine émouvoir notre esprit d'un seul choc,
tenuis enim mens est et mire mobilis ipsa. car l'esprit est lui-même étonnamment fin et mobile.³²¹

En effet, les simulacres se forment spontanément en permanence dans l'atmosphère mais ils se forment isolément et non en flux. Pour que la pensée soit possible, il faut donc que l'*animus* puisse être mis en mouvement par un seul simulacre. On pourrait se demander à quoi est due cette finesse plus importante de l'*animus* qui lui permet de percevoir ce que l'*anima* ne perçoit pas. Giulia Scalas³²² émet l'hypothèse qu'elle est due au fait que l'*animus* est « pur » dans la poitrine, c'est-à-dire non mélangé avec de la matière corporelle, alors que l'*anima* est ralenti dans son mouvement par la matière corporelle dans laquelle il est diffusé et qu'il ne sensibilise pas intégralement le corps.

Mais si la pensée est vision, comment le sujet peut-il décider de ses pensées ? Lucrèce justifie explicitement ce point au chant IV :

<p><i>Quaeritur in primis quare, quod cuique libido uenerit, ex templo mens cogitet eius id ipsum. Anne uoluntatem nostram simulacra tumentur, [...] Et quia tenuia sunt, nisi quae contendit, acute cernere non potis est animus ; proinde omnia quae sunt praetera pereunt, nisi ad quae se ipse parauit. Ipse parat sese porro, speratque futurum ut uideat quod consequitur rem quamque ; fit ergo. Nonne uides oculos estiam, cum tenuia quae sunt cernere coeperunt, contendere se atque parare, nec sine eo fieri posse ut cernamus acute ?</i></p>	<p>Pourquoi, s'il nous prend fantaisie d'une chose, l'esprit se la représente-t-il aussitôt ? Les simulacres observent-ils notre volonté ?³²³ [...] Mais comme ils sont ténus, l'esprit ne peut bien voir que ceux auxquels il est attentif : tout simulacre passe et se perd, sauf celui auquel il est préparé. Or l'esprit se tient prêt et toujours il s'attend à voir la suite d'une chose ; elle advient donc. Quand nos yeux se mettent à fixer des objets ténus, ne les vois-tu aussi se tendre et se préparer, condition nécessaire pour bien les observer ?³²⁴</p>
---	--

L'atmosphère est dans une certaine mesure saturé d'images, toutes les pensées possibles sont donc déjà dans la nature. De la même façon que les yeux ont la

³²⁰ *Ibid.*, pp.285-286.

³²¹ Chant IV, vv.746-748.

³²² SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.290.

³²³ Chant IV, vv.779-781.

³²⁴ Chant IV, vv.802-810.

capacité de se concentrer sur un objet en particulier, l'esprit porte son attention sur les images qu'il veut, il est en mesure de les sélectionner. Jackie Pigeaud³²⁵ écrit ainsi de façon délibérément anachronique que penser c'est voir, mais penser à quelque chose, c'est *accommoder* pour voir. Parmi le flux surabondant de simulacres, la plupart nous restent invisibles. Il faut que l'esprit fasse un effort [*contendit*] et se prépare [*parauit ; parat*] pour voir ceux qu'il souhaite. Cela renvoie en fait à une problématique plus large, celle de la liberté. Nous n'allons pas la traiter ici car elle nous ferait trop dévier de notre sujet. Contentons-nous de remarquer que, pour les épicuriens, l'homme est libre de ses pensées. Même si l'âme est un corps et que ses mouvements sont déterminés par des mouvements atomiques antérieurs, il n'y a pas de déterminisme psycho-physique³²⁶ car il y a toujours une possibilité faire dévier le mouvement.

Les simulacres formés dans l'atmosphère ne permettent pas d'expliquer d'où viennent les *idées* plus générales qui peuvent aussi faire l'objet de nos pensées. Doit donc intervenir la prolepse ou prénotion. Son statut a donné lieu à de nombreux débats que nous ne détaillerons pas car ils nous éloigneraient trop du sujet qui nous préoccupe. La prolepse consiste dans le souvenir de ce qui nous est souvent apparu de l'extérieur, ce n'est donc pas un concept abstrait mais une connaissance portant sur le général et non sur le particulier. Cependant l'expérience sensible semble ne pas suffire à rendre raison de la constitution de toutes les prénotions, soit parce qu'elles reposent sur des effluves matériels trop subtils pour frapper nos sens – c'est le cas de la prénotion des dieux –, soit parce qu'elles nécessitent l'intervention d'opérations mentales comme l'*ἐπιλογισμός*, qui peut se définir comme une généralisation fondée sur la comparaison des ressemblances et des différences observées dans les faits³²⁷. La prolepse fait également partie des critères de vérité, Épicure indique dans la *Lettre à Hérodote* que la recherche et le jugement doivent se référer à la prénotion de la chose comme à un critère évident et qui ne demande aucune démonstration³²⁸. La sensation est la vérité première, mais elle ne dit pas toute la vérité, il revient à la raison de connaître les causes et la nature des choses cachées³²⁹. Dans cette recherche des causes et de la nature des choses, l'âme peut également faire erreur.

³²⁵ PIGEAUD Jackie, *Folies et cures de la folie*, op. cit., p.117.

³²⁶ Voir sur ce point SEDLEY David, « Epicurean Anti-reductionism », op. cit., pp.295-327.

³²⁷ VOELKE André-Jean, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, op. cit., pp.38-40.

³²⁸ 38.

³²⁹ MOREL Pierre-Marie, *Épicure*, op. cit., p.137.

2.2. Le trouble provoqué par certaines pensées.

Il y a un rapport étroit entre les opinions fausses et les affections vaines³³⁰ : les erreurs dans la recherche des causes et de la nature des choses donnent lieu à des affections spécifiques. Il s'agit de soucis [*curas*], de chagrins [*luctus*] et de craintes [*metus*]³³¹ : la crainte de la mort, la crainte de la vie après la mort et du châtement divin, la crainte des représailles ou autres actions des esprits des morts, la peur de la perte des richesses matérielles et des honneurs. Nous avons déjà montré qu'il est infondé de craindre les esprits des morts puisque les simulacres que nous percevons d'eux ne traduisent ni leur présence ni leur existence. De même, l'erreur à l'origine de la peur de la mort est un contresens radical concernant le rapport entre l'identité personnelle et la temporalité. Redouter ce qui se passera quand nous ne serons plus, c'est croire à tort en la permanence substantielle d'une réalité psychique, et craindre quelque chose qui ne nous concerne pas et ne nous concernera jamais. C'est chercher vainement à se protéger soi-même contre une menace qui n'existe pas³³².

Ces craintes provoquent un véritable trouble de l'âme, « du plus grand trouble dans les âmes » [τὸν μέγιστον τάραχον ἐν ταῖς ψυχαῖς]³³³. Mais en quoi la peur peut-elle être pathologique ? On peut en fait distinguer deux types de peur à partir de ce fragment de Diogène d'Énoanda :

« cette crainte est parfois éclairée, mais parfois elle est obscure. Elle est éclairée lorsque nous fuyons un mal manifeste, comme le feu, parce que nous craignons de rencontrer la mort par son intermédiaire ; obscure lorsque, profitant que la raison est retenue par quelque chose d'autre, elle s'est insinuée dans notre nature »³³⁴

Ces deux types de peur se distinguent par leur objet : l'objet de la peur ordinaire est clairement appréhendé, il représente une menace réelle et immédiate pour la sûreté, il s'agit par exemple du feu. La peur est utile, elle permet un comportement approprié d'évitement de l'objet, par exemple retirer sa main du feu. Mais Diogène évoque également une peur indistincte ou indéfinie, qui pour David Konstan³³⁵ correspond plutôt à de l'anxiété. L'objet de cette peur

³³⁰ VOELKE André-Jean, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, op. cit., p.60.

³³¹ Chant III, v.461.

³³² KONSTAN David, *A Life Worthy of the Gods*, op. cit., p.55.

³³³ Épicure, *Lettre à Hérodoté*, 77.

³³⁴ in COLLECTIF, *Les Epicuriens*, op. cit., p.1047.

³³⁵ KONSTAN David, *A Life Worthy of the Gods*, op. cit., pp.48-49.

n'est pas clairement perçu, il s'agit typiquement de la peur de la mort. On ne peut pas simplement échapper à ce danger. L'anxiété est la menace supposée des choses imaginaires qui peuplent les ténèbres de l'ignorance³³⁶.

L'état de trouble provoqué par l'anxiété est « inutile »³³⁷ car l'objet de la peur ne nous concerne pas ou est inexistant. Ainsi par exemple, la crainte des dieux repose sur une conception des dieux qui ne renvoie à aucune prénotion³³⁸. Les croyances religieuses courantes qui attribuent aux dieux des passions et des soucis sont à l'origine de la crainte du châtement divin. Or ces croyances ne sont que des suppositions, des opinions vides, la réalité n'offre aucun élément capable de les justifier³³⁹. Epicure écrit ainsi dans la *Lettre à Hérodote* :

« Le principal trouble que connaissent les âmes humaines tient à ce qu'elles jugent que ces êtres sont à la fois bienheureux et incorruptibles, et qu'ils ont en même temps des volontés, des actions et des responsabilités, ce qui est en contradiction avec ces attributs. Il réside aussi dans le fait de toujours attendre ou suspecter quelque chose d'éternel et de terrible, en se fiant aux mythes, ou bien par peur de l'absence même de sensibilité qu'implique le fait d'être mort, comme si c'était là quelque chose qui nous concerne. »

« τάραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς γίνεται ἐν τῷ ταῦτα μακάριά τε δοξάζειν <εἶναι> καὶ ἄφθαρτα, καὶ ὑπεναντίας ἔχειν τούτοις βουλήσεις ἅμα καὶ πράξεις καὶ αἰτίας, καὶ ἐν τῷ αἰώνιον τι δεινὸν αἰεὶ προσδοκᾶν ἢ ὑποπεύειν κατὰ τοὺς μύθους εἶτε καὶ αὐτὴν τὴν ἀναισθησίαν τὴν ἐν τῷ τεθνάναι φοβουμένους ὡσπερ οὖσαν κατ' αὐτούς. »³⁴⁰

C'est en retournant à la prénotion³⁴¹ des dieux que l'on s'aperçoit du caractère vain ou vide de la terreur issue de ces croyances car elle permet de réguler l'attribution des propriétés³⁴². La prolepse des dieux indique simplement qu'ils sont des vivants incorruptibles et bienheureux : cela n'est pas compatible avec des êtres doués de passions et intervenant dans les affaires humaines.

³³⁶ Lucrèce écrit en effet au chant II, vv.54-58 : « Car de même que les enfants tremblent et craignent tout / dans les ténèbres aveugles, nous craignons en plein jour / parfois des chimères aussi peu redoutables que celles dont les enfants s'effraient dans les ténèbres / et qu'ils s'imaginent prêtes à surgir. ».

³³⁷ NUSSBAUM Martha, « Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle », *op. cit.*, p.33.

³³⁸ VOELKE André-Jean, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, *op. cit.*, p.44.

³³⁹ *Ibid.*, p.64.

³⁴⁰ 81.

³⁴¹ VOELKE André-Jean, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, *op. cit.*, p.65.

³⁴² MOREL Pierre-Marie, *Épicure*, *op. cit.*, p.149.

Il ne faut attribuer aucune caractéristique aux dieux qui soit contraire à ces deux propriétés fondamentales³⁴³.

2.3. Quelques réflexions sur l'unité des peurs de l'âme, leur lien avec les désirs.

On pourrait en fait montrer que ces craintes trouvent toutes leur origine dans la peur de la mort³⁴⁴. L'angoisse de la mort est par exemple directement liée à celle des châtiments infernaux. En effet, en se figurant des dieux jaloux ou coléreux, en niant l'indifférence des dieux aux affaires du monde, on établit un rapport entre eux et nous qui se traduit par des punitions, notamment celles dont nous serions frappés après la mort³⁴⁵. La *Lettre à Ménécée*³⁴⁶ évoque la peur de la mort juste après le passage sur les dieux. De même, si l'on a compris que la mort n'est rien pour nous, puisque notre identité personnelle ne perdurera pas au-delà, on ne craint pas la perte de richesses que peut occasionner la mort, ou un quelconque déshonneur posthume.

Au contraire, de ces opinions vides procèdent des désirs vides, ceux que nous évoquions plus haut à propos de la responsabilité de l'âme dans la maladie de son corps. Sont causés par ces erreurs de l'*animus* les désirs non naturels, mais aussi ceux qui sont naturels et non nécessaires, quand ils revêtent une forte intensité, bien que leur non-satisfaction n'entraîne aucune douleur³⁴⁷. Mais comment la peur de la mort se trouve-t-elle traduite en désir ? Il semble que les hommes désirent la vie parce qu'ils ont peur de la mort, et réifient la vie dans la richesse et le pouvoir qu'ils recherchent à tout prix³⁴⁸. Lucrèce montre aux vers 34 à 54 du chant II que ces biens ne peuvent rien contre la mort elle-même. Or comme nous l'avons vu, la raison doit procéder à un calcul des désirs pour ne pas en souffrir par la suite. Ainsi, au paragraphe 132 de la *Lettre à Ménécée*, la raison est désignée responsable « des raisons qui précèdent tout choix et tout refus » [τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς] et « des opinions à partir desquelles une extrême confusion s'empare des âmes » [τὰς δόξας ἐξελαύνων ἐξ ὧν πλείστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει

³⁴³ *Ibid.*, p.90.

³⁴⁴ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, *op. cit.*, p.204.

³⁴⁵ MOREL Pierre-Marie, *Épicure*, *op. cit.*, p.92.

³⁴⁶ 124-127.

³⁴⁷ VOELKE André-Jean, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, *op. cit.*, pp.46-47.

³⁴⁸ FOWLER Don, *Lucretius on Atomic Motion : A Commentary on De Rerum Natura 2.1-332*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p.80.

θόρυβος]. Le λογισμὸς, la faculté rationnelle de l'âme préside à l'orientation correcte de la vie³⁴⁹. Si elle fait des erreurs qui engendrent un très grand trouble, elle ne sera pas non plus en mesure de réguler correctement les désirs.

L'anxiété correspond à la fois à la « pensée du futur qui ronge l'âme » et aux « fautes passées qui la déchirent de remords »³⁵⁰. Polystrate écrit en effet dans *Le Mépris irraisonné* :

« il est funeste, d'autre part, de vivre en suivant servilement les opinions transmises au hasard, en étant victime des nombreux troubles et désirs qu'elles engendrent, en s'appliquant sans arrêt aux multiples et diverses activités et pratiques nuisibles que ces derniers suscitent, en multipliant les aspirations de façon irraisonnée – car on est malheureux en réalité, et *saisi de remords* en toute occasion »³⁵¹

Le remords est donc causé par les actions qui découlent des désirs irrationnels, et ces désirs résultent eux-mêmes d'opinions fausses. La maladie de l'âme forme donc un tout.

2.4. Le remède : la connaissance vraie des phénomènes

Philodème de Gadara écrit ainsi dans *La Richesse* : « comme l'a affirmé Polyène : "La raison soigne la blessure qu'elle a provoquée", et elle le fait comme l'a dit Épicure »³⁵². Pour soigner ce très grand trouble qui atteint l'âme à cause de ses croyances fausses et des peurs qui en découlent, il faut étudier les phénomènes et découvrir leurs vraies causes. La réfutation des opinions fausses et vides suppose la connaissance de la vérité, la critique du faux implique la recherche et la perception du vrai³⁵³. C'est précisément la tâche assignée à la philosophie naturelle par les épicuriens. Épicure conclut ainsi la *Lettre à Hérodote* :

« nous mènerons à bien l'explication correcte de l'origine du trouble et de la crainte, et nous nous en délivrerons, en recherchant les causes des phénomènes célestes aussi bien que du reste des phénomènes qui surviennent sans cesse, toutes choses qui effraient le reste des hommes au dernier degré. »

³⁴⁹ VOELKE André-Jean, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, op. cit., p.52.

³⁵⁰ Chant IV, vv.825-826.

³⁵¹ in COLLECTIF, *Les Epicuriens*, op. cit., p.225.

³⁵² *Ibid.*, p.212.

³⁵³ VOELKE André-Jean, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, op. cit., p.51.

« τὸ ὄθεν ὁ τάραχος καὶ ὁ φόβος ἐγίνετο ἐξαπιολογήσομεν ὀρθῶς καὶ ἀπολύσομεν, ὑπὲρ τε μετεώρων αἰτιολογοῦντες καὶ τῶν λοιπῶν τῶν αἰεὶ παρεμπιπτότων, ὅσα φοβεῖ τοὺς λοιποὺς ἐσχάτως. »³⁵⁴

L'explication des phénomènes de la nature est une délivrance [ἀπολύσομεν] du trouble et de la peur. Elle n'est nécessaire que parce que les phénomènes dont on n'a pas découvert les vraies causes « effraient au dernier degré » [φοβεῖ ἐσχάτως].

L'art du raisonnement³⁵⁵ est alors utilisé comme un instrument, ainsi que le montre Martha Nussbaum³⁵⁶. En effet, la recherche de la connaissance n'a pas de valeur en soi dans l'épicurisme³⁵⁷. Comme nous l'avons démontré en première partie, elle est subordonnée à l'éthique, à son utilité. Pour un épicurien, savoir quelque chose du monde, à partir de la seule sensation ou par la science de la nature, n'est jamais une attitude purement spectatrice ou théorique, c'est toujours d'emblée se disposer d'une certaine manière à éprouver les événements et y prendre part³⁵⁸. Par conséquent, la *recherche* comme telle n'a aucun intérêt si elle n'aboutit pas ou ne trouve pas une utilité pour nous. L'étude des phénomènes de la nature, des phénomènes célestes par exemple, qui ne débouche pas sur l'identification de la nature des choses et des vraies causes est inutile. Ainsi :

« ceux qui se consacrent à l'étude de ces faits [célestes] tout en ignorant leurs natures et les causes vraiment fondamentales, éprouvent les mêmes peurs que s'ils n'avaient pas ce supplément de connaissance. Peut-être même en éprouvent-ils plus encore, quand la stupeur que suscitent les considérations supplémentaires sur ces objets ne peut être dissipée par la compréhension ordonnée des faits vraiment fondamentaux. »

« ὁμοίως τοὺς φόβους ἔχειν τοὺς ταῦτα κατειδόμενους, τίνες δ' αἰ φύσεις ἀγνοοῦντας καὶ τίνες αἰ κυριώταται αἰτίαι, καὶ εἰ μὴ προσήδεισαν ταῦτα τάχα δὲ καὶ πλείους, ὅταν τὸ θάμβος ἐκ τῆς τούτων προσκατανοήσεως μὴ δύνηται τὴν λύσιν λαμβάνειν καὶ τὴν περὶ τῶν κυριωτάτων οἰκονομίαν. »³⁵⁹

³⁵⁴ 82.

³⁵⁵ Épicure, *Lettre à Ménécée*, 32.

³⁵⁶ NUSSBAUM Martha, « Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle », *op. cit.*, p.36.

³⁵⁷ Voir notamment dans la *Lettre à Pythoclès*, §85 : « la connaissance des phénomènes célestes, qu'on en traite en relation avec d'autres points ou bien par elle-même, n'a d'autre fin que l'absence de trouble et une ferme conviction ».

³⁵⁸ MOREL Pierre-Marie, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, P.U.F., p.101.

³⁵⁹ Épicure, *Lettre à Hérodote*, 79.

Les considérations fausses ou ne nous concernant pas peuvent augmenter ce trouble. Au contraire, l'épicurisme donne l'explication correcte [ὁρθῶς] des phénomènes naturels.

Les arguments philosophiques qui ont vocation à convaincre de ce que sont les véritables causes de la nature sont donc *administrés* comme une sorte de drogue. Martha Nussbaum³⁶⁰ fait d'ailleurs remarquer qu'il n'y a aucune raison de penser qu'Épicure n'aurait pas utilisé des substances psychotropes contre les fausses croyances si elles avaient existé. Lucrèce évoque de plus au Chant III des « médecines » de l'âme.

<p><i>Et quoniam mentem sanari, corpus ut aegrum, cernimus et flecti medicina posse uidemus, id quoque praesagit mortalem uiere mentem.</i></p>	<p>Et puisque nous voyons que l'esprit se guérit, comme un corps malade et se plie aux médecines, cela présage aussi de sa mortalité.³⁶¹</p>
---	---

Il n'est pas évident de déterminer quel sens donner à ces *medicina*. Jackie Pigeaud³⁶² donne au terme un sens physique, il rapproche ce passage des descriptions de Plutarque³⁶³ sur l'action du vin selon Épicure. Cela prouve selon lui que l'âme peut être transformée par un médicament. De fait, dès l'Antiquité, des substances sont connues et utilisées pour agir sur l'âme, notamment l'hellébore, la jusquiame, la mandragore, l'opium, ou encore justement le vin. Cependant il est possible que ces *medicina* désignent de façon métaphorique une médecine « philosophique ». Quoi qu'il en soit, il n'est question d'aucune substance de type psychotrope dans les textes d'Épicure qui nous sont parvenus. Martha Nussbaum³⁶⁴ considère ainsi qu'il préconise l'emploi des arguments et de la pratique intellectuelle parce que de telles drogues agissant directement sur l'âme ne sont pas vraiment connues.

³⁶⁰ NUSSBAUM Martha, « Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle », *op. cit.*, p.31.

³⁶¹ Chant III, vv.510-513.

³⁶² PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, *op. cit.*, pp.202-203.

³⁶³ Dans le *Contre Colotès*, en 232 : « Vois donc le dialogue sur la chaleur du vin qu'Épicure a mis en scène dans son Banquet, entre Polyène et lui-même. A Polyène qui lui disait : "Nies-tu Épicure, les effets échauffants du vin ?", il répliqua : "Qu'as-tu besoin de déclarer que le vin possède un caractère universellement échauffant ?" Et un peu plus loin : Car, de fait, il apparaît que le vin ne possède pas de caractère universellement échauffant ; mais ce qu'on peut dire, c'est que sur un individu déterminé une quantité donnée de vin possède un caractère échauffant. ».

³⁶⁴ NUSSBAUM Martha, « Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle », *op. cit.*, p.32.

2.5. Comment soigner l'âme par des arguments philosophiques ?

Mais comment la philosophie comme connaissance vraie des phénomènes naturels permet-elle de faire cesser le trouble dans l'âme ? Comment les arguments philosophiques *agissent-ils* à proprement parler sur l'âme ? Nous avons vu que, dans la *Lettre à Hérodote*, le corps de l'âme est une matière semblable à un souffle chaud composé par des corpuscules extraordinairement fins. Au livre XXV du *Περί Φύσεως*, la description de la consistance de l'âme est quelque peu différente : elle est décrite comme une matière molle et plutôt souple qui peut se solidifier et perdre son élasticité et sa mobilité³⁶⁵. Cela permet de comprendre l'effet *physique* d'une pensée sur l'âme :

« l'autre pensée, d'abord engendrée en nous petit à petit, puis s'écoulant rapidement au-dehors, mais occupant ensuite de plus en plus nos pensées, quelques-unes d'entre elles en vertu de la responsabilité causale naturelle qui relève de la croissance comme du retrait de la mollesse, d'autres en vertu de la responsabilité causale qui provient de nous »³⁶⁶

L'âme est caractérisée par sa mollesse [πλαδαρότης]³⁶⁷, elle est un objet malléable, dans lequel peuvent venir s'imprimer plus ou moins durablement des pensées. Le processus d'acquisition d'une connaissance est bel et bien physique. La constitution de l'âme est telle qu'au début, la réflexion glisse sans s'imprimer en elle. Épicure identifie alors deux causes de l'ancrage des pensées. L'une est « naturelle » : la « croissance ». En somme, le cerveau de l'enfant ou du jeune homme est encore en formation, il apprend plus vite que celui de l'adulte, ce qui est indépendant de la volonté du sujet. L'autre cause est au contraire la « responsabilité causale qui provient de nous ». Nous avons montré que l'homme est en mesure de sélectionner, de choisir ses pensées, c'est probablement ce à quoi Épicure fait allusion dans ce fragment. Pour que les pensées vraies s'impriment dans l'âme, il faut leur porter une attention et un soin constants, comme l'indique Épicure au début de la *Lettre à Hérodote* :

³⁶⁵ Ces deux descriptions ne sont pas nécessairement contradictoires mais correspondent à deux phases de réflexion tout à fait différentes. Voir SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.48.

³⁶⁶ in COLLECTIF, *Les Epicuriens*, *op. cit.*, p.106.

³⁶⁷ Dans le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine, le terme πλαδαρότης désigne l'état mou ou flasque d'un corps. La mollesse a alors un sens strictement physique, et dérive de πλάδος qui désigne un excès d'humeur dans la médecine hippocratique.

« Il faut progresser dans cette direction-là continuellement, faire entrer dans notre mémoire ce qui nous permettra d'appréhender ce qu'il y a de vraiment fondamental dans la réalité des choses »³⁶⁸

Pour que les pensées justes soient fermement ancrées dans l'âme, *i.e.* pour qu'elles « entrent dans notre mémoire », il faut les avoir *continuellement* à l'esprit, ou encore en faire jour et nuit l'objet de nos soins³⁶⁹.

Pour soigner ce trouble de l'âme, il faut donc, de façon parallèle, ne pas renforcer les croyances fausses en les repoussant méthodiquement ; et avoir continuellement à l'esprit la vraie nature et les vraies causes des choses, les répéter jusqu'à ce qu'ils ne s'écoulent plus au dehors. Le premier élément consiste donc à pratiquer une véritable hygiène mentale, une sorte de diététique spirituelle³⁷⁰. Cette idée est présente chez Lucrèce, que Pierre Boyancé qualifie de « vrai purificateur »³⁷¹. Il enjoint en effet Memmius à « vomir »³⁷² [*respuere*] hors de son esprit les préjugés impies qui attribuent aux dieux un quelconque intérêt pour les affaires humaines. De même, Philodème de Gadara enjoint l'adolescent à « recracher hors de sa bouche comme une nourriture étrangère » la méthode non épicurienne³⁷³. Le deuxième élément suppose la répétition des principes de la doctrine épicurienne. La méditation philosophique consiste à s'assimiler un contenu sur le long terme, de telle façon qu'il entre dans les processus organiques et inconscients de l'esprit, qu'il pénètre dans les replis les plus profonds et cachés de l'âme et ne soit plus un objet sur lequel on réfléchit mais une partie intégrante de nous-mêmes³⁷⁴. Épicure conclut ainsi la *Lettre à Hérodote* : « ces points eux-mêmes [qui sont examinés dans la lettre], installés dans notre mémoire, apporteront une aide continue »³⁷⁵. Que l'âme soit littéralement pénétrée par les pensées amène à l'idée que la « méditation » ne peut être autre chose qu'une espèce d'absorption³⁷⁶.

³⁶⁸ 36.

³⁶⁹ Épicure conclut ainsi la *Lettre à Ménécée* : « Ainsi, fais de ces choses et de celles qui s'y apparentent l'objet de tes soins, jour et nuit, pour toi-même et pour qui t'est semblable, et jamais, ni éveillé ni en songe, tu ne connaîtras de trouble profond, mais tu vivras comme un dieu parmi les hommes. ».

³⁷⁰ SALEM Jean, *Tel un Dieu parmi les hommes, op. cit.*, p.17.

³⁷¹ BOYANCE Pierre, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, PUF, 1963, p.14.

³⁷² Chant III, v.807.

³⁷³ *Sur la liberté de parole*, fragment 18.

³⁷⁴ SALEM Jean, *Tel un Dieu parmi les hommes, op. cit.*, p.16.

³⁷⁵ 83.

³⁷⁶ SCHRIJVERS Pieter Herman, « Éléments psychagogiques dans l'œuvre de Lucrèce », in *Actes*

Il y a entre l'image de l'imprégnation et celle de l'absorption un glissement. Si l'âme est considérée comme matière molle, les pensées viennent s'y inscrire comme le tampon dans le bloc de cire. Au contraire, si l'on repart de la conception du composé humain comme un mixte d'atomes et de vide, tout agir et tout pâtir sont conçus exclusivement comme un transfert d'atomes. Alors, le soin de l'âme est une assimilation au sens propre : les vides interstitiels de l'agrégat atomique qu'est l'âme doivent être remplis des simulacres des pensées rendant compte de la vraie nature des choses. Alors le modèle physiologique de l'ingestion et la régurgitation est le plus approprié pour caractériser l'apprentissage³⁷⁷. Être malade, c'est subir une modification dans la quantité des parties, ou dans leur organisation³⁷⁸. Guérir, c'est donc subir les modifications inverses : ajouter, « *addere* », enlever, « *destrahere* » des atomes, ou modifier leur disposition, « *aut ordine traiecere* »³⁷⁹.

Nous avons donc montré que les craintes de l'esprit, les erreurs de la pensée, la maladie de l'*animus* en somme n'est pas une maladie simplement en un sens métaphorique. L'âme est marquée corporellement par ces pensées fausses et elle en souffre littéralement. Par conséquent le processus de soin qui consiste à répéter des arguments pour s'en imprégner et les absorber se traduit par des modifications physiques ou physiologiques de l'âme. Cette façon d'administrer la doctrine sur un mode similaire à l'administration d'un remède pour le corps et avec des effets similaires amène Jean Salem³⁸⁰ à considérer que l'épicurisme définit somme toute la philosophie comme une psychiatrie.

Ainsi, l'efficacité causale des facultés psychiques se traduit en retour par une modification physiologique et partant atomique du sujet. Toute disposition et toute propriété impliquent une interaction entre les atomes et les niveaux supérieurs d'organisation, ou tout au moins admettent une « traduction » atomique³⁸¹. Les symptômes du trouble de l'*animus* sont psycho-physiologiques, mais l'origine du mal est dans l'âme ignorante, le mal lui est spécifique³⁸².

du Congrès de l'Association Guillaume Budé (5-10 avril 1968), Paris, Les Belles Lettres, 1970, pp.370-376.

³⁷⁷ SALEM Jean, *Tel un Dieu parmi les hommes, op. cit.*, pp.17-18.

³⁷⁸ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme, op. cit.*, pp.202-203.

³⁷⁹ Chant III, v.513-515 : « Car il faut ajouter ou transposer des parties, / ou bien enlever tant soit peu à leur somme, / si l'on se propose de transformer l'esprit ».

³⁸⁰ SALEM Jean, *Tel un Dieu parmi les hommes, op. cit.*, p.20.

³⁸¹ MOREL Pierre-Marie, *Épicure, op. cit.*, p.61.

³⁸² PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme, op. cit.*, p.208.

Le modèle matérialiste apporte donc un soutien aux conceptions psychologiques d'Épicure³⁸³.

« quand un "développement" se produit qui reçoit quelque différence de type séparatif par rapport aux états atomiques – et non du type qui ressemble à ce que l'on regarde à partir d'une distance différente –, il tire de lui-même cette responsabilité causale, puis la transmet directement tout au long jusqu'à ses natures premières ; et il fait de tout cela, d'une certaine manière, une unité. »³⁸⁴

Le sujet peut produire des développements dont il est la cause et dont il porte la responsabilité, ils ne relèvent donc pas seulement des états atomiques. Mais ils produisent en retour un effet sur les atomes, en en modifiant l'organisation. Tout cela s'imbrique pour former une « unité » qu'est l'âme.

2.6. Peut-on soigner toutes les âmes ?

Nous avons vu que l'âme est caractérisée par la mollesse [πλαδαρότης] qui permet de comprendre comment les pensées s'impriment dans l'âme. Le passage suivant semble cependant suggérer que l'âme peut perdre cette mollesse :

« nous ne combattons pas ceux qui [lac. 1 mot] et qui manquent de malléabilité [πλαδαρότης]. Mais nous n'essons pas non plus de les encourager ni de les aiguillonner à accomplir les actions les plus opportunes, parce qu'il s'est déjà solidifié – grâce à cette même nature mal assemblée qui ne permet aucune autre manière d'assigner de responsabilité causale – avec cette sorte de solidification [πέπηγεν] »³⁸⁵

Il n'est pas évident de déterminer ici si l'absence de mollesse ou de malléabilité est simplement liée à l'âge, au vieillissement ou si elle est un « défaut » de l'âme. Quelle qu'en soit la raison, ce fragment indique que l'âme peut se solidifier, durcir, se rigidifier [πέπηγεν]. Si l'habitude de l'âme qui s'est constituée ne consiste pas à se diriger « vers les actions les plus opportunes », alors l'individu n'est pas heureux, son âme est malade et probablement incurable.

Nous avons vu en première partie que le médecin-philosophe pouvait adopter diverses attitudes et méthodes pédagogiques-thérapeutiques face à son élève-malade : ici aucune des trois mentionnées ne vaut la peine d'être mise en place, il semble bien qu'il soit trop tard. Épicure indique également :

³⁸³ KONSTAN David, « L'âme », *op. cit.*, pp.96-166.

³⁸⁴ in COLLECTIF, *Les Epicuriens, op. cit.*, p.101.

³⁸⁵ in COLLECTIF, *Les Epicuriens, op. cit.*, p.102.

« à certains plus, à certains moins, à certains dans une mesure absolument minuscule – et, derechef, ne laissant aucune empreinte dans la composition mentale de certains – quand des simulacres de forme semblable à ceux qui affectent tels organes sensoriels viennent les frapper, parce que la voie leur a été frayée par ces dernières, la constitution elle-même étant ce qui a la plus grande part de responsabilité et opérant par le biais des éléments, en fonction de la différence entre les atomes et les pores préexistants. »³⁸⁶

La constitution elle-même a la plus grande part de responsabilité. C'est ce qui explique que les simulacres « ne laissent aucune empreinte dans la composition mentale de certains ». Diogène d'Énoanda écrit également : « j'ai voulu, afin de ne pas être devancé [par la mort] porter secours sans plus tarder à ceux qui sont d'heureuse composition »³⁸⁷. La notion d'heureuse composition traduit physiquement la possibilité de la guérison et indique le *public* visé par le discours épicurien.

3. La maladie de l'âme est-elle commune à tous les hommes ?

Nous avons montré que la guérison consiste dans la connaissance des causes vraies et de la nature des choses. Cette connaissance doit être celle du malade, le médecin ne peut pas connaître pour lui ou à sa place. Certes, les âmes de chacun sont constituées selon le modèle que nous avons exposé en deuxième partie, mais il y a de toute évidence des différences selon les individus. Nous allons donc dans ce dernier temps nous demander comment elles interagissent avec la maladie et la santé de l'âme de chacun.

Le « caractère » d'un individu dépend de la proportion des différents atomes de son âme. Les différents « types » de caractères sont présentés par Lucrèce au chant III³⁸⁸. Giulia Scalas³⁸⁹ propose de comprendre la théorie élémentaire du caractère en recourant à la différence de mobilité des éléments que nous avons détaillée plus haut. Elle s'appuie notamment pour ce faire sur un texte d'Ætius³⁹⁰. Comme nous l'avons expliqué plus haut, l'âme est composée

³⁸⁶ *Ibid.*, p.98.

³⁸⁷ *Ibid.*, p.1029.

³⁸⁸ Chant III, vv.288-307.

³⁸⁹ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, pp.82-83.

³⁹⁰ « Épicure [dit que l'âme est] un mélange fait de quatre éléments, dont l'un ressemble au feu, l'autre à l'air, l'autre au souffle de vent, le quatrième n'ayant pas de nom. C'est à ce dernier qu'il attribue la responsabilité de la sensation. Le souffle de vent, dit-il, produit en nous le mouvement, l'air produit le repos, le chaud produit la chaleur manifeste du corps, et l'élément sans nom produit la sensation en nous, car celle-ci ne se trouve dans aucun des éléments qui

d'éléments caractérisés par différents degrés de mobilité. L'un d'eux prédomine, et le degré de mobilité propre à l'élément prédominant a des effets manifestes sur les comportements et les actions de l'individu, cela constitue le caractère. Ainsi, le caractère colérique est le symptôme macroscopique de l'hypermobilité, *i.e.* de d'hyperactivité de l'esprit dominé par les atomes de chaleur. Le caractère craintif dérive de la mobilité du souffle qui engendre une hyperréactivité différente, une sorte d'inquiétude. Enfin le caractère plus calme et placide est le produit de la prédominance de l'élément le moins mobile, l'air.

Quel impact les caractères peuvent-ils avoir sur la maladie de l'âme ? Lucrèce³⁹¹ indique par exemple qu'après avoir vu une chose, l'esprit s'attend à la suite et la suscite par son attente même, ce qui est à l'origine d'un choix relativement inconscient parmi la multitude de simulacres à sa portée. Marcel Conche³⁹² soutient qu'ici parmi les différentes suites possibles, le choix de l'âme dépend notamment de l'élément qui prédomine en elle. Chaque âme a ses particularités de composition atomique et l'attention de l'âme elle-même est commandée par la constitution de l'âme. Ainsi, selon le caractère, telle ou telle âme ne sera pas attirée par les mêmes pensées. Atteste également de cette idée le traité *Sur la Colère* de Philodème. Il écrit en effet : « les colériques passent leur vie tout entière à s'exciter, et consacrent le plus clair de leur temps à nourrir leur malheur »³⁹³. Cela suggère que certains *types* d'individus, en l'occurrence « les colériques », expriment leur « malheur » d'une façon qui leur est propre. Philodème décrit avec beaucoup de détails les « mouvements instables qui se distribuent dans le corps » qui s'ensuivent de la colère. Cette description est cohérente avec l'analyse de Giulia Scalas du passage d'Aetius : ces *mouvements* sont macroscopiques, il s'agit notamment de « palpitations cardiaques », de « tremblements », de « déchirures des poumons ». Puisque Philodème fait explicitement le lien entre le *type* du colérique et ces manifestations, on peut supposer qu'elles sont liées à la constitution atomique de ces individus. Il indique en effet que « la colère vaine est un mal parce qu'elle provient d'une *disposition* toute mauvaise »³⁹⁴. Il écrit également : « certains

ont un nom. », in LONG Arthur, SEDLEY David, *Les Philosophies hellénistique, tome 1 : Pyrrhon, l'épicurisme*, Paris, GF, 2001, p.142.

³⁹¹ Chant IV, vv.805-806 : « Or l'esprit se tient prêt et toujours il s'attend / à voir la suite d'une chose ; elle advient donc. ».

³⁹² CONCHE Marcel, *Lettres et maximes*, *op. cit.*, pp.141-142.

³⁹³ in COLLECTIF, *Les Epicuriens*, *op. cit.*, p.575.

³⁹⁴ *Ibid.*, p.586.

colères, d'ailleurs, persistent même jusqu'à la mort et se transmettent souvent aussi aux enfants des enfants »³⁹⁵. Cette évocation de l'hérédité semble confirmer le lien entre la constitution de l'individu et son caractère et ses comportements pathologiques.

La constitution atomique de l'âme est donc une sorte de prédisposition à la maladie de l'âme, mais elle ne suffit pas à l'expliquer. Épicure affirme en effet dans le *Περί Φύσεως* :

« Depuis le tout premier commencement, nous avons toujours des semences qui nous conduisent, les uns à ces actions, pensées et dispositions-ci, les autres à celles-là, d'autres encore à la fois à celles-ci et à celles-là, en plus ou moins grand nombre. Par suite, vient un moment où le "produit développé" – les caractéristiques de tel ou tel type – dépend absolument de nous, et où les simulacres, qui, à partir du milieu environnant, coulent nécessairement en nous à travers nos pores, dépendent de nous, ou de nos propres opinions, que nous avons formées nous-mêmes. »³⁹⁶

La constitution originelle de l'âme désigne davantage que la seule proportion entre les différents éléments, il s'agit aussi de leur organisation et de leurs mouvements. Cette constitution est amenée à être modifiée. Et « vient un moment » où elle laisse place à un « produit développé » qui « dépend absolument de nous ». Cela signifie donc que la constitution originelle de l'âme donne lieu tout au plus à une prédisposition à la maladie de l'âme, mais ne peut suffire à l'expliquer.

Cela contribue également à expliquer que la maladie spécifique de l'âme que nous évoquions est en même temps une maladie générale de l'espèce humaine, même si certains y sont plus enclins que d'autres³⁹⁷, ainsi que nous venons de le montrer. Sur ce point, l'inscription de Diogène d'Énoanda est le texte le plus explicite dont nous disposons. Il écrit en effet :

« Toutefois, puisque, ainsi que je l'ai dit, la plupart sont collectivement malades, comme en temps de peste, de l'opinion fautive à propos des réalités, et puisqu'ils deviennent de plus en plus nombreux – car, du fait de leur rivalité mutuelle, l'un attrape la maladie par l'autre, comme les moutons »³⁹⁸

³⁹⁵ *Ibid.*, p.583.

³⁹⁶ *Ibid.*, p.103.

³⁹⁷ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme, op. cit.*, p.209.

³⁹⁸ in COLLECTIF, *Les Epicuriens, op. cit.*, pp.1029-1030.

Ce texte suggère que la « plupart » des hommes souffrent de la même maladie de l'âme, et ce malgré leurs différences individuelles de constitution. Il suggère cela par l'idée que la maladie mentale se propage par contagion à la façon d'une épidémie. En effet, nous avons vu plus haut que l'anxiété de l'*animus* est notamment causée par le fait que l'individu se laisse affecter par des croyances fausses et des superstitions au lieu d'étudier les causes et la nature des choses à partir des critères de vérité. Ces croyances fausses *circulent* de la même manière que la peste [λοιμος] parmi les hommes. Cette évocation de la contagion n'est pas sans rappeler la description de la peste d'Athènes au Chant VI du *De Rerum natura* de Lucrèce. Pieter-Herman Schrijvers soutient par exemple que la peste est aux yeux de Lucrèce l'image d'un mal moral auquel tous les hommes sont exposés³⁹⁹. Cela justifie le choix de Diogène d'Énoanda d'inscrire son texte dans un lieu public accessible à tous.

Ainsi, si la constitution de chacun a une influence sur la façon dont se manifestera la maladie de l'âme, et si certaines constitutions sont prédisposées à être malades, il y a tout de même quelque chose comme une maladie commune à tous les hommes. Elle est commune en ce qu'elle est susceptible d'affecter tous les hommes qui *se laissent troubler*, i.e. qui accordent du crédit aux discours superstitieux au lieu de se fier aux critères de vérité, qui se laissent illusionner par des simulacres altérés, etc. Mais elle est aussi commune en ce qu'elle se manifeste de façon relativement similaire : la peur de la mort, la peur du châtement divin, le fait de croire voir ou entendre les esprits des morts, la recherche démesurée des biens et du pouvoir...

Conclusion.

L'étude que nous avons menée nous a permis de mettre en évidence deux origines de la maladie de l'âme selon la doctrine épicurienne : le corps, et l'âme elle-même. Cependant ces deux *sources* ne sont pas à opposer de façon trop radicale : certaines maladies – la léthargie, la manie, l'ébriété – se manifestent de la même façon, qu'elles trouvent leur origine dans le corps ou dans l'âme. De plus, l'âme, si elle ne succombe pas rapidement à la maladie qui l'atteint, est en mesure de se soigner elle-même, ou du moins de faire cesser la douleur provoquée, même si celle-ci trouve son origine dans le corps, et ce

³⁹⁹ SCHRIJVERS Pieter Herman, *Horror ac divina voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1970, pp.312-324.

par la remémoration du plaisir passé. Mais il ne faut pas se laisser tromper : la plupart du temps, l'âme est la cause véritable de la maladie qui l'affecte, même si la cause immédiate et apparente lui est extérieure. C'est notamment le cas du phénomène pathologique qu'est l'illusion d'optique. Il n'est troublant que lorsque l'*animus* procède à un jugement faux à partir des images qui parviennent à ses sens. La connaissance, dans la doctrine épicurienne, n'est à rechercher que si elle a une utilité : par conséquent, la maladie *propre* à l'âme, dont il faut se soucier et qu'il faut tenter de guérir, c'est celle dont l'âme – et plus précisément la partie rationnelle de l'âme – est responsable, et qu'elle est en mesure de soigner par ses propres facultés, et par la philosophie.

C'est pourquoi nous avons examiné la maladie de l'*animus* dans sa forme la plus générale. Nous avons tenté de montrer que, d'une certaine façon, la maladie propre à l'âme est la peur de la mort. En effet, celle-ci engendre d'autres peurs comme la peur du châtement divin, elle incite à faire erreur dans le jugement à propos des simulacres, à conclure par exemple en l'existence d'esprits des morts. La peur de la mort est également la cause de désirs vides, non naturels, comme la recherche démesurée de la richesse ou du pouvoir. En somme, l'âme n'est pas malade localement : si elle se laisse troubler par des opinions fausses, alors elle aura des désirs vides qui lui feront commettre des actions qui rendront son corps malade, etc. Nous avons montré que l'âme est une unité : ses facultés principales, que sont la sensation, le mouvement volontaire et la pensée, sont liées. Si l'une dysfonctionne, alors les autres seront également perturbées. Les différents phénomènes pathologiques que nous avons mentionnés et expliqués ne sont donc pas indépendants les uns des autres. Et réciproquement, la santé est un état global de l'individu, ou du moins de son âme.

Cela s'explique en fait par le lien entre les différents niveaux d'analyse de l'âme que nous avons tenté de mettre en évidence. La maladie de l'âme se manifeste par de la douleur, par une peur douloureuse également. Elle peut aussi avoir des répercussions sur le corps de l'individu. Mais ce trouble a une traduction non visible au niveau de la constitution de l'âme, de la proportion, de l'organisation et du mouvement de ses atomes. Or les facultés rationnelles de l'âme sont toutes du ressort de l'*animus* localisé dans la poitrine : si ses atomes sont perturbés, alors cela sera visible dans toutes ses *actions* : qu'il s'agisse de déterminer l'origine d'une sensation, de sélectionner des simulacres de pensée, de raisonner pour attribuer des qualités aux dieux, ou de procéder à un calcul des désirs. L'individu est malade de l'âme ou il est en bonne santé, *i.e.* sage.

Cela nous mène à deux éléments importants. D'une part, l'assimilation de l'homme sage à celui dont l'âme n'est pas malade nous ramène à la réflexion

menée en première partie sur le lien étroit qui unit la philosophie épicurienne à la médecine. Nous avons montré que la philosophie d'Épicure et de ses successeurs est une philosophie thérapeutique ou analgésique. Elle entend soigner littéralement la maladie de l'âme. Si l'épicurisme est une médecine, il doit également faire face à ses difficultés : tout médecin s'est déjà retrouvé face à un patient incurable. Étudier la conception épicurienne de la maladie, et plus précisément de la maladie de l'âme permet en somme de comprendre comment elle résout un certain nombre de *cas critiques*. Cela amène par exemple quelques éléments permettant de comprendre que l'épicurisme soit une philosophie s'adressant à tous et *a priori* accessible à tous, et que pourtant tous les hommes soient loin d'être guéris. Il n'est pas suffisant de réduire l'être vivant à un composé statique dont on étudie les conditions initiales de vie et les activités principales en les mettant en relation avec les doctrines éthique et épistémologique. Il faut encore comprendre quelles sont les variations de ces conditions tout au long de la vie et comment les doctrines éthiques et épistémologiques s'y adaptent⁴⁰⁰. Nous avons ainsi tenté de montrer comment certains individus perdent leur souplesse psychologique et ne peuvent plus être soignés. Les fausses opinions et la superstition constituent également un obstacle non négligeable à la philosophie épicurienne et contribuent à propager la maladie de l'âme parmi les hommes.

D'autre part, considérer l'échelle de l'individu suscite d'autres interrogations : certains sont-ils plus susceptibles d'être malades que d'autres ? La maladie de l'âme se manifeste-t-elle de la même façon chez chacun d'eux ? Nous avons initié une réflexion autour de ces interrogations à partir de la notion de caractère. Il semble que la constitution élémentaire de l'âme à la naissance peut en effet constituer une prédisposition à la maladie de l'âme, mais ne suffit pas à l'expliquer. Il serait intéressant de lier la question de la responsabilité à celle de la maladie de l'âme : c'est une piste de réflexion que nous avons seulement suggérée à la fin de notre réflexion. En effet, nous avons avancé quelques éléments poussant à croire qu'il y avait selon les épicuriens une certaine contagion de la maladie de l'âme, notamment par la diffusion des opinions fausses liées à la superstition : y aurait-il un aspect politique à la maladie de l'âme, une responsabilité du chef politique dans la santé des habitants de sa cité ?

⁴⁰⁰ SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps », *op. cit.*, p.10.

Bibliographie

Sources primaires :

- COLLECTIF, *Les Epicuriens*, trad. COLLECTIF, dir. PIGEAUD Jackie, DELATTRE Daniel, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, N°564, 2010, 1552 p.
- LONG Arthur, SEDLEY David, *Les Philosophies hellénistique*, tome 1 : Pyrrhon, l'épicurisme, Paris, GF, 2001, 320 p.
- LUCRÈCE, *De la nature ; De Rerum natura*, trad. KANY-TURPIN José, Paris, Editions Flammarion, GF, 1997, 552 p.
- DEMOCRITE, *Fragments et témoignages : les atomes, l'âme, le bonheur*, trad. MOREL Pierre-Marie, Vrin, 2020, 240 p.
- EPICURE, *Lettres, maximes et autres textes*, trad. MOREL Pierre-Marie, Paris, Flammarion, GF, 2017, 208 p.
- HIPPOCRATE, *L'art de la médecine : Serment, Ancienne médecine, Art, Air, Eaux, lieux, Maladie sacrée, Nature de l'homme, Prognostic, Aphorismes*, Paris, Flammarion, GF, 2018, 362 p.
- DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. GOULET-CAZE Marie-Odile (dir.), Paris, Le Livre de Poche, La Pochothèque, 1999, 68 p.
- PHILON d'Alexandrie, *Legum allegoriae*, Paris, Cerf, 1976, 317 p.
- PLATON, *Charmide / Lysis*, trad. DORION Louis-André, Flammarion, GF, 2004, 316 p.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les logiciens*, trad. LEFEBVRE René, Les Belles Lettres, 2019, 400 p.

Sources secondaires :

Sur la médecine :

- CONRAD Lawrence I., et al., *Histoire de la lutte contre la maladie, Les empêchements de tourner en rond*, 2003, 524 p.

- EDELSTEIN Ludwig, « The Relation of Ancient Philosophy to Medicine », in *Bulletin of the History of Medicine*, Vol. 26, N°4, 1952, pp. 299-316.
- EIJK Philip van der, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity : Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge, Cambridge Press University, 2010, 420 p.
- KING Helen, DASEN Véronique, *La Médecine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Genève, Editions BHMS, 2008, 130 p.
- PIGEAUD Jackie, *Folies et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, Collection L'âne d'or, 1987, 300 p.
- PIGEAUD Jackie, « Les fondements philosophiques de l'éthique médicale : le cas de Rome », in *Médecine et morale dans l'Antiquité*, Entretiens XLIII, Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, Vandœuvre-Genève, 1997, pp.254-296.

Sur l'épicurisme :

- ANNAS Julia, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, University of California Press, 1992, 255 p.
- ASMIS Elizabeth, *Epicurus' scientific method*, New York, Cornell University Press, 1984, 400 p.
- BAILEY Cyril, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, 619 p.
- BALDRY Harold Caparne, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, 232 p.
- BOLLACK Jean (dir.), *Études sur l'épicurisme antique*, Publications de l'université Lille III, Cahiers de philologie, 1976, 370 p.
- BOYANCÉ, Pierre, « La théorie de l'âme chez Lucrèce », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Vol. 17, 1958, pp. 30-49.
- BOYANCE Pierre, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, PUF, 1963, 347 p.
- BRUNSCHWIG Jacques, « 3 - L'argument des berceaux chez les Epicuriens et chez les Stoïciens », in BRUNSCHWIG Jacques, *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, PUF, 1995, pp. 69-112.

- BRUNSCHWIG Jacques, NUSSBAUM Martha, *Passions and Perception : Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 380 p.
- CONCHE Marcel, *Lettres et maximes*, Paris, PUF, 1999, 328 p.
- CONCHE Marcel, *Lucrèce et l'expérience*, Paris, PUF, 2011, 329 p.
- ERNOUT Alfred, ROBIN Léon, *De Rerum natura. Commentaire exégétique et critique Tome II, livres III et IV*, Paris, Les Belles Lettres, 1962, 397 p.
- FOWLER Don, *Lucretius on Atomic Motion : A Commentary on De Rerum Natura 2.1-332*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 532 p.
- GIGANDET Alain, MOREL Pierre-Marie (dir.), *Lire Épicure et les Epicuriens*, Paris, PUF, 2007, 207 p.
- GIGANTE Marcello, *La Bibliothèque de philodème et l'épicurisme romain*, Paris, Les Belles Lettres, Collection d'études anciennes, 1987, 128 p.
- GIOVACCHINI Julie, *L'empirisme d'Épicure*, Paris, Classiques Garnier, 2012, 210 p.
- GIOVACCHINI Julie, « *De elementis*, 5, 14-16 : la tetrapharmakos et l'épistémologie galénique du mélange », in *Regards sur la culture hellénistique au XXIe siècle*, Paris, ENS Editions, 2017.
- HEINZE Richard, *T. Lucretius Carus de Rerum Natura Buch III*, Charleston, BiblioLife, 2009, 216 p.
- KERFERD George, « Epicurus' Doctrine of the Soul », in *Phronesis*, N°16, 1971, pp.80-96.
- KERFERD George, « La doctrine de l'âme chez Épicure », trad. BÉNATOUÏL Thomas, LAURAND Valéry, MACÉ Arnaud, *Les Cahiers de Strasbourg*, N°15 : « L'épicurisme antique », Strasbourg, 2003, pp. 255-281.
- KONSTAN David, *A Life Worthy of the Gods : The Materialist Psychology of Epicurus*, Parmenides Publishing, 2008, 196 p.
- MOREAU Pierre-François, *Lucrèce. L'âme*, Paris, PUF, 2002, 127 p.
- MOREL Pierre-Marie, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, PUF, 2004, 176 p.
- MOREL Pierre-Marie, *Épicure. La Nature et la raison*, Paris, Vrin, 2010, 224 p.

- NEMETH Attila, *Epicurus on the self*, Londres, Routledge, 2007, 228 p.
- NIZAN Paul, *Les Matérialistes de l'Antiquité*, Paris, Editions Sociales Internationales, 1938, 177 p.
- NUSSBAUM Martha, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, University Press, 1994, 558 p.
- PIGEAUD Jackie, « La physiologie de Lucrèce », in *Revue des Etudes latines*, N°58, 1980, pp.176-200.
- PIGEAUD Jackie, « Quel dieu est Épicure ? », in *Revue des Etudes latines*, L, 1973, pp. 139-162.
- REILEY Katharine, *Studies in the Philosophical Terminology of Lucretius and Cicero*, New York, Columbia University Press, 1909, 133 p.
- RIST John M., *Epicurus : An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, 199 p.
- SALEM Jean, *Tel un Dieu parmi les hommes : L'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1989, 254 p.
- SCALAS Giulia, « L'âme avec le corps : la théorie épicurienne du vivant en dialogue avec Aristote », thèse de doctorat, Université Lille 3, 29.03.2019, 516 p.
- SCHLIESSER Eric, *Sympathy : a history*, Oxford, Oxford University Press, 2015, 464 p.
- SCHOFIELD Malcolm, STRIKER Gisela, *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 287 p.
- SCHRIJVERS Pieter Herman, « Éléments psychagogiques dans l'œuvre de Lucrèce », in *Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé (5-10 avril 1968)*, Paris, Les Belles Lettres, 1970, pp.370-376.
- SCHRIJVERS Pieter Herman, « La Pensée d'Épicure et de Lucrèce sur le sommeil. Un chapitre des *Parva Naturalia* épicuriens », in *Etudes sur l'épicurisme antique, Cahiers de philologie de Lille*, N°1, 1976, pp.229-259.
- SCHRIJVERS Pieter Herman, *Lucrèce et les sciences de la vie*, Leyde, Brill, 1999, 248 p.
- SEDLEY David, « Epicurean Anti-reductionism », in BARNES Jonathan, MIGNUCCI Mario (dir.), *Matter and Metaphysics : Fourth Symposium Hellenisticum*, Naples, Bibliopolis, 1988, pp.295-327.

- SEDLEY David, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 256 p.
- VOELKE André-Jean, *La Philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique*, Paris, Cerf, Vestigia, 1993, 139 p.
- WARREN James, *Facing Death : Epicurus and his Critics*, Oxford, Clarendon Press, 2004, 256 p.
- WARREN James, *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 342 p.

Sur la philosophie non spécifiquement épicurienne :

- BURNET John, *The Socratic Doctrin of the Soul*, Forgotten Books, « Classic Reprint », 2005 [première édition 1916], 32 p.
- CLAUS David, *Toward the soul : An Inquiry into the Meaning of ψυχή Before Plato*, New Haven, Yale University Press, 1981, 200 p.
- EVERSON Stephen, *Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, Companions to Ancient Thought, 1991, 280 p.
- HAZEBROUCQ Marie-France, *La Folie humaine et ses remèdes : Platon, Charmide ou de la Modération*, Paris, Vrin, 1997, 360 p.
- HUISMAN Denis (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 2009, 1984 p.
- KING Richard, *Common to Body and Soul : Philosophical Approches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, Berlin, De Gruyter, 2008, 279 p.
- LACY De Philip, « Limite et variation dans la philosophie épicurienne », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, N°15, 2003, pp.199-216
- LARIVÉE Annie, « L'âme pédagogue du corps. À propos d'une tension entre le Charmide et le Timée », in *Études platoniciennes*, N°4, 2007, pp. 323-341
- PIGEAUD Jackie, *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, 1981, 592 p.
- PIGEAUD Jackie, *Melancholia*, Paris, Rivages, 2011, 250 p.

PROST François, *Les Théories hellénistiques de la douleur*, Louvain, Peeters, Bibliothèque d'Etudes classiques, 2004, 376 p.

RENAUT Olivier, « Platon : l'invention de la psychologie », in *Sciences croisées*, Aix-Marseille Université, N°7, 2010 « Le soin de l'âme ».

STRIKER G., « The Problem of the Criterion », in *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp.150-166.

Autres sources utilisées pour la problématisation :

BERNARD Claude, *Principes de philosophie expérimentale*, PUF, 2008 [première édition 1867], 304 p.

CANGUILHEM Georges, *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2013 [première édition 1966], 290 p.

CANGUILHEM Georges, « Qu'est-ce que la psychologie ? », in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Vrin, 1994, 432 p.

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque – Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2009, 1450 p.

ESQUIROL Jean-Etienne, *Maladies mentales*, Tome I, Paris, Baillière, 1838.

FONDRAS Jean-Claude, *Santé des philosophes, philosophes de la santé*, Nantes, Editions Cécile Defaut, 2014, 332 p.

GIRAUD Charles, « Les mots latins à préfixe ue- », in *Revue des études anciennes*, tome 77, 1975, pp.80-87.

GIROUX Elodie, *Après Canguilhem : définir la santé et la maladie*, Paris, P.U.F., 2010, 160 p.

OGIEN Ruwen, *Mes Mille et une nuits : La maladie comme drame et comme comédie*, Paris, Albin Michel, 2017, 256 p.

SAINT AUGUSTIN, *Ceuvres V, Dialogues philosophiques, II. Dieu et l'âme*, trad. LABRIOLLE DE Pierre, Paris, Desclée De Brouwer, 1939, 415 p.

Sitographie

Dictionnaire du CNRTL : <https://www.cnrtl.fr/>, consulté le 08.06.2020.

Dictionnaire Larousse : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais>, consulté le 08.06.2020.

Thesaurus Linguae Graecae : <http://stephanus.tlg.uci.edu/>, consulté le 08.06.2020.

**La genèse de la passion dans
l'ancienne Stoa et chez Sénèque :
un processus irrésistible ?**

Sommaire

Introduction.....	127
I. La formation sur le long terme d'une prédisposition de l'âme à la passion.....	135
1. La corporéité de l'âme comme condition de possibilité de l'existence des passions.....	135
2. La malformation de la raison à l'origine de la primauté de la maladie de l'âme.....	141
2.1. <i>Naturalisme de la vertu et primauté de la passion : un paradoxe apparent</i>	141
2.2. <i>La malformation de la raison : l'acquisition de fausses croyances</i>	144
2.3. <i>La malformation de la raison : le manque de fermeté de la tension du πνεῦμα</i>	148
3. La prédisposition à la passion : entre communauté et idiosyncrasie.....	153
3.1. <i>La mise en commun des maux dans la société et la question du genre de vie</i>	153
3.2. <i>L'aspect idiosyncrasique de la prédisposition à la passion</i>	157
3.3. <i>A propos de la prédisposition à la passion</i>	162
3.4. <i>La passion comme conjonction d'une διάθεσις et d'une πρόφασις</i>	166
II. Erreur et προπάθεια au commencement du processus pathogène.....	169
1. La représentation-πρόφασις produit de la propension à l'erreur de la raison.....	170
1.1. <i>Une erreur d'évaluation au commencement du processus pathogène</i>	170
1.2. <i>Un élément au statut intermédiaire, une représentation impulsive ?</i>	178
2. Un premier émoi dans l'âme : l'impulsion préliminaire, les προπαθείαι.....	182
2.1. <i>Une impulsion préliminaire précédant la passion et l'assentiment</i>	182

2.2. <i>La προπάθεια comme concept englobant</i>	187
2.3. <i>Rendre compte de la diversité : définir la προπάθεια</i>	191
2.4. <i>Les προπαθείαι : manifestations visibles d'un phénomène d'abord inconscient</i>	197
3. <i>Déconstruire le supposé dualisme de Sénèque, distinguer les différents troubles de la raison</i>	205
3.1. <i>Le supposé dualisme de Sénèque : la fonction des images</i>	205
3.2. <i>Le supposé dualisme de Sénèque : l'irrationalité des προπαθείαι</i>	210
III. <i>Le basculement irrémédiable dans la passion</i>	214
1. <i>Rendre compte de l'ἄλογος par le λόγος : la démission de la raison actée par l'assentiment</i>	214
1.1. <i>Rendre compte des différentes formes d'ἄλογος par le λόγος</i>	214
1.2. <i>L'assentiment, une rupture entre la représentation et la προπάθεια et le πάθος ?</i>	220
1.3. <i>L'assentiment : un double jugement ou une impulsion, définir la passion</i>	225
2. <i>Τόνος faible, προπάθεια, assentiment : une chaîne irrésistible vers le πάθος ?</i>	231
2.1. <i>Réintégrer la προπάθεια à la chaîne causale de la passion ?</i>	232
2.2. <i>Les conséquences de la faiblesse du τόνος de la raison</i>	237
2.3. <i>Repenser la responsabilité et le destin</i>	242
Conclusion	246
Bibliographie	250

Introduction.

Chez les stoïciens, contrairement aux péripatéticiens¹, la passion² est pathologique non seulement au sens étymologique littéral de ce qui est relatif au πάθος, mais aussi au sens moderne³ de ce qui est relatif à la maladie. Les stoïciens ne considèrent pas que la passion puisse être utile en quoi que ce soit⁴, elle est un vice, une maladie de l'âme. La passion n'a pas de raison d'être dans le système stoïcien, son existence est problématique, paradoxale. Elle est paradoxale parce que l'apathie – l'absence de passion dans l'âme – est considérée comme naturelle en ce sens qu'elle ne nécessite aucune lutte contre notre nature, mais au contraire son développement intégral. La nature a un sens essentiellement normatif⁵. Comment le phénomène contre nature qu'est la passion est-il

¹ Pour Aristote et plus généralement les péripatéticiens, la passion a une fonction dans la vie morale, elle soutient et maintient l'action. Aux chapitres IV et V de *l'Ethique à Nicomaque*, action et passion sont traitées de manière similaire, elles présentent cette même caractéristique de comporter l'excès et le défaut. Dans les deux cas, la vertu est une disposition selon la médiété. Il y a donc une passion saine et utile, la métriopathie. Voir BESNIER Bernard, « Aristote et les passions », in BESNIER Bernard, MOREAU Pierre-François, RENAULT Laurence (dir.), *Théories et critiques des passions I : Les Passions antiques et médiévales*, Paris, Presses Universitaires de France, Léviathan, 2003, pp.19-94.

² Remarquons que le terme grec πάθος recouvre une réalité plus large que ce que nous avons coutume d'appeler passion dans une langue plus moderne, il ne désigne pas seulement des émotions violentes comme l'amour, l'ambition ou la jalousie mais couvre un grand nombre d'états d'esprit, de la colère, à la pitié en passant par l'ennui. Mais il a un sens technique dont la signification est déterminée par la théorie dans laquelle il fonctionne. Du fait de sa connotation négative dans cette doctrine, il nous a paru plus pertinent de traduire par « passion » plutôt que par le terme plus neutre d'« émotion ».

³ Voir par exemple CANGUILHEM, *Le Normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, 300 p.

⁴ Cicéron, *Tusculanes* IV, XVII, 38-39, p.343 : « C'est pourquoi on doit réputer faible et sans vigueur la doctrine des Péripatéticiens et leur langage ; ils disent que l'âme éprouve nécessairement des passions, mais ils indiquent une mesure qu'elle ne doit pas dépasser. Tu admets donc une mesure dans le vice ? Ou n'est-ce pas un vide de ne pas obéir à la raison ? ». Pour les stoïciens, il est tout à fait impossible d'user avec mesure de ce qui, selon eux, est par nature démesuré, tout comme il est impossible d'user avec raison de ce qui est par nature contraire à la raison.

⁵ On peut de ce fait décrire le stoïcisme comme un naturalisme, si l'on suit Jacqueline Lagree lorsqu'elle affirme que l'on peut qualifier une philosophie antique de naturaliste si elle fait de la nature le tout de la réalité, si elle fonde sur un principe naturel l'explication de tout ce qui est, et si elle fait de la nature non seulement le fondement mais la norme de ce qui est. Voir LAGREE Jacqueline, « Le Naturalisme stoïcien », Conférence prononcée

possible ? Elle est paradoxale également parce que les stoïciens – du moins ceux dont les écrits composent notre corpus – identifient l'âme et la raison, leur philosophie est ce que l'on a coutume d'appeler un monisme rationaliste. Or les passions sont des affects déraisonnables : comment en rendre compte sans postuler l'existence d'une partie irrationnelle de l'âme, comment peuvent-ils être produits par la raison ? On pourrait objecter rapidement qu'ils ne sont pas produits mais subis par la raison, mais ce n'est pas le cas : les hommes, en tant que vivants rationnels, sont considérés dans la doctrine stoïcienne comme responsables de leurs passions qui ne sont pas le fruit d'un mécanisme instinctif rudimentaire, mais d'une activité mentale intense et complexe, incluant des croyances et un jugement intentionnel et autonome, de sorte que les passions sont des mouvements essentiellement actifs de l'âme⁶. Les passions sont le fruit d'un assentiment *a priori* libre et contrôlable en tout homme, et pourtant, elles opèrent comme des forces contraignantes et violentes⁷.

Il s'agira dans ce travail de rendre compte de ces deux paradoxes, de comprendre comment il est possible de s'écarter de la vertu – pourtant supposée naturelle et de droit, comment l'âme peut déraisonner alors qu'elle est tout entière raison. La très grande fréquence de ces écarts que sont les passions [πάθη] – il n'est même pas certain que l'homme vertueux, non passionné, le sage, existe réellement –, ainsi que la place qu'ils occupent dans le corpus⁸ stoïcien en font un élément central de la doctrine stoïcienne. Bien que les passions soient très diverses, elles se forment toutes selon un même schéma générique. C'est sur celui-ci que nous allons nous pencher et non sur les spécificités de chaque passion. Il s'agit d'étudier la passion avec une démarche presque médicale : en comprendre l'étiologie, les symptômes, les manifestations, les effets, pour en tirer un modèle général.

au lycée Chateaubriand de Rennes le mardi 2 octobre 2001, mise en ligne le 3 octobre 2001 [https://www.lycee-chateaubriand.fr/le-cru/wp-content/uploads/sites/3/2016/06/lagree.pdf].

⁶ Le πάθος, comme la *passio* en latin, expriment pourtant dans l'Antiquité une certaine passivité. Voir AUERBACH Erich, « De la *passio* aux passions », in *Le Culte des passions. Essai sur le XVII^{ème} siècle français*, Paris, Macula, 1998, p.52. Nous reviendrons cependant sur la façon dont le stoïcisme, qui considère les passions comme un affect fondamentalement actif, peut tout de même rendre compte, sans contradiction, de la part de passivité de la passion.

⁷ MONTEILS-LANG Laetitia, « La version stoïcienne du conflit de l'âme : entre intellectualisme moral et tragédie de la raison », in *Rationalité tragique, Zetesis - Actes des colloques de l'association*, N°1, 2010, p.1 [https://zetesis.hypotheses.org/files/2015/04/1Monteils-Laeng.pdf, page consultée le 12 avril 2021].

⁸ Chrysippe aurait écrit un traité intitulé *Sur les passions*, même si nous ne disposons que de fragments et de témoignages de ce texte.

Dans ce contexte doctrinal où l'existence même de la passion est paradoxale et problématique, nous faisons l'hypothèse que l'on ne peut comprendre la passion si on la réduit à un événement localisé. Il faut au contraire l'examiner au regard de ce qui la précède, à court et à long terme. La formation d'une passion nous semble en effet pouvoir être comprise comme un processus – pathogène – qui précède et englobe la passion elle-même. C'est ce processus qu'il s'agit d'étudier et de questionner : peut-il être interrompu de façon à éviter la passion ? Ou y conduit-il de façon irrésistible ? Répondre par l'affirmative à cette dernière question pose problème dans une doctrine qui considère que les êtres vivants rationnels sont responsables de leurs passions : comment peut-on être responsable d'un affect qui nous emporte irrésistiblement ? Répondre par la négative cependant pose également problème : comment expliquer alors que les passions se rencontrent de façon si courante, comme si les hommes choisissaient d'être passionnés, ce qui d'ailleurs va à l'encontre d'une certaine expérience vécue des passions, de leur connotation de passivité ?

Il s'agit d'examiner précisément les différentes étapes de ce processus : celle qui est subie et initie le processus – la représentation d'un objet extérieur comme étant un bien ou un mal –, celle qui se produit de façon réflexe, automatique – la pré-passion, une première agitation dans l'âme, qui ne relève pas encore du πάθος –, celle qui est active, intentionnelle, consciente – l'assentiment, c'est-à-dire le jugement qui approuve la représentation initiale ainsi qu'une certaine réaction à la situation représentée, et provoque une impulsion afin de mettre en œuvre cette réaction. La passion elle-même est ce jugement déraisonnable, ou l'impulsion excessive qu'il engendre⁹. Le πάθος apparaît donc d'abord comme une variation du jugement¹⁰, comme un jugement – ou la conséquence d'un jugement – qui s'écarte de la raison droite. C'est cette possibilité de variation dont il faut rendre compte. Étudier le processus pathogène plutôt que la passion elle-même, c'est rechercher ce qui, avant que le jugement ne soit formulé, permet – si ce n'est détermine – sa variation, son écart par rapport à ce que dicte la raison. C'est donc examiner de près les premières étapes du processus pathogène.

⁹ Voir par exemple : Stobée II, 88, 8-90 = SVF III, 378, 389 = LS 65 A : [Les Stoïciens] disent que la passion est une impulsion excessive et qui désobéit aux ordres de la raison, ou un mouvement de l'âme irrationnel et contraire à la nature ».

¹⁰ MOREAU Pierre-François, « Les Passions : continuités et tournants », in BESNIER Bernard, MOREAU Pierre-François, RENAULT Laurence (dir.), *Théories et critiques des passions I : Les Passions antiques et médiévales*, Paris, Presses Universitaires de France, L'éviathan, 2003, p.3.

Mais comment expliquer la formation de la représentation initiant le processus pathogène ? Comment expliquer la façon dont l'âme réagit affectivement à cette représentation ? La façon dont on réagit aux événements extérieurs, en formant telle ou telle représentation, en donnant ou non son assentiment, dépend elle-même de la qualité de l'âme, façonnée sur le long terme. Nous faisons donc l'hypothèse que l'écart qu'est la passion n'existe que parce que la raison était déjà prédisposée à s'écarter du droit chemin. Il s'agira donc de comprendre d'où vient cette prédisposition initiale. La passion et le processus pathogène lui-même sont le produit de différents facteurs, de court et de long terme dont il s'agira de comprendre la rencontre, l'interaction. Étudier le processus pathogène, c'est donc prendre en compte l'incidence, dans la survenue ou non d'une passion, des différents *mouvements* de l'âme qui précèdent la passion elle-même, et des caractéristiques, de la qualité, de la tension de l'âme, de la raison.

Il faut en effet avoir à l'esprit que, dans la doctrine stoïcienne, l'âme est un corps – plus précisément un souffle –, et que par conséquent ces étapes – que l'on peut décrire comme des représentations, assentiments, impulsions – sont aussi des mouvements de l'âme, des mouvements pneumatiques. Tous les événements psychiques peuvent être décrits en termes physiques, c'est ce que l'on pourrait appeler le monisme physicaliste stoïcien. La passion est un jugement déraisonnable, mais aussi une impulsion excessive de la raison. Le processus pathogène est donc également un processus physique, et il paraît essentiel de se demander quelle incidence cette physique de l'âme a sur la façon dont se déroule le processus pathogène, dont se succèdent les différents mouvements. La passion se situe donc au croisement de l'éthique – puisqu'elle a une signification morale, elle est un vice – et de la physique, et il nous semble que l'on ne peut la comprendre qu'en croisant ces deux disciplines, ainsi qu'en mobilisant ponctuellement certains éléments de logique. La passion est donc au cœur de la doctrine stoïcienne, elle en mobilise toutes les parties – même si celles-ci n'en sont pas réellement et renvoient à une unité fondamentale.

Nous allons donc tenter de rendre compte de la possibilité de ce phénomène à la fois central et paradoxal qu'est la passion dans la doctrine stoïcienne en examinant l'ensemble du processus pathogène par lequel se forme une passion, mais aussi ce qui précède ce processus et se trouve avoir une incidence sur son déroulement. Nous n'allons pas pour cela étudier l'ensemble du corpus stoïcien, mais seulement les auteurs de l'ancienne Stoa et Sénèque. Le corpus n'inclut ainsi que des auteurs défendant le monisme rationaliste.

Le corpus est donc composé en premier lieu des fragments et témoignages de l'ancien stoïcisme qui nous sont parvenus. La doctrine de Chrysippe est

a priori la plus systématique, mais il est intéressant de la mettre en regard avec celle de Zénon – et dans une moindre mesure avec celle de Cléanthe –, notamment sur certains points où les auteurs semblent avoir eu des divergences, ou du moins au niveau desquels ils ont mis l'accent sur des aspects différents des phénomènes. Les écrits originaux de cette période n'existent plus, nous n'avons à notre disposition que des fragments et témoignages qui nous sont parvenus par le biais d'autres auteurs antiques, et notamment par les rapports doxographiques. S'il est probable que ceux-ci n'usent pas la plupart du temps de formulations originales, il n'y pas de raison de douter de leur orthodoxie de base¹¹. Cependant pour bien les comprendre, il faut prendre en compte le *modus operandi* des auteurs, leurs buts et leurs compétences. L'histoire de la philosophie servait dans l'Antiquité une diversité de buts, les idées des philosophes des générations précédentes étaient utilisées et interprétées, et servaient le plus souvent de tremplin pour l'auteur dans son argumentation propre, les sélections opérées reflètent les intérêts et prédilections de leur temps¹².

Le corpus étudié se compose en second lieu de certains écrits de Sénèque. Les écrits de Sénèque nous sont parvenus dans un état bien meilleur que ceux du premier stoïcisme. Il nous semble donc intéressant de *compléter* les écrits des anciens stoïciens par les descriptions assez précises de la genèse de la passion qu'a pu faire Sénèque, notamment dans le traité *Sur la colère*. Se pose la question de savoir si Sénèque est fidèle à la doctrine des anciens stoïciens. Il est à peu près certain qu'il a dû réviser, infléchir cette doctrine, ne serait-ce que parce qu'il n'écrit pas à la même époque et pas dans le même contexte. Il nous semble cependant d'une part qu'il n'est pas si éclectique que l'on a pu l'affirmer¹³, d'autre part que ce qu'il a fait de la théorie stoïcienne orthodoxe

¹¹ INWOOD Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p.29.

¹² MANSFELD Jaap, « Sources », in LONG Anthony A., *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp.22-44.

¹³ A la différence des épicuriens, les stoïciens ne tirent pas leur nom d'un maître mais d'un lieu. Les deux écoles se distinguent par leurs attitudes par rapport au maître. La marge de liberté et d'interprétation laissée aux membres de l'école nettement plus grande, d'où certains désaccords internes parfois polémiques, nous reviendrons notamment sur certains points de divergence entre Zénon et Chrysippe. L'esprit de continuité de la doctrine tien alors à la conception organique de la doctrine, à certains principes fondamentaux sur lesquels il n'est pas possible de revenir sans que l'ensemble du système ne s'effondre. Voir sur ce point ILDEFONSE Frédérique, *Les Stoïciens I : Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, pp.22-23. Qu'en est-il de Sénèque ? Ernst Holler (*Seneca und die Seelenteilungslehre und Affektpsychologie der Mittelstoa*, Diss. München, 1934) et après lui d'autres commentateurs ont soutenu la thèse d'un éclectisme de Sénèque. Certains passages des écrits de Sénèque semblent en effet aller dans

dit quelque chose des potentialités théoriques qu'elle recèle et donc de cette doctrine elle-même. Même si Sénèque affirme ne pas se conformer de façon scolaire à un modèle pré-établi, mais penser à nouveaux frais les problèmes, sa façon de partir des problèmes tels qu'ils ont été formulés par les premiers stoïciens détermine au moins en partie la nature de la réponse, ainsi que le souligne Marion Bourbon¹⁴. Nous allons tenter de montrer que, du moins

ce sens. Ainsi dans le *Traité sur la colère*, I, VI, 5, Sénèque cite un propos de Platon puis pose la question rhétorique suivante : « quel mal peut-il y avoir en effet à utiliser les philosophes des autres écoles dans la mesure où ils sont nôtres ? [*quid enim nocet alienis uti ex parte qua nostra sunt*] ». Dès lors, on a pu considérer que Sénèque intègre dans son œuvre et dans sa pensée un certain nombre d'éléments venus d'autres écoles. Confirme cette idée un passage du traité *Sur la vie heureuse* (III, 2) où il affirme qu'il ne se tient obligé d'aucun des maîtres stoïciens et se réserve le droit d'avoir une opinion qui lui soit propre. Cependant, ainsi que le remarque Ilsetraut Hadot (HADOT Ilsetraut, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014, p.198), juste après ce propos (en III, 3), Sénèque adhère au principe stoïcien fondamental selon lequel le bonheur et la sagesse sont « model[és] sur la loi et le modèle de la nature [*ad legem exemplumque naturae formari*] ». La liberté que Sénèque affirme sienne et prend parfois vis-à-vis des auteurs et de la tradition ne menace jamais le noyau des thèses fondamentales de la doctrine stoïcienne. Nous suivons sur ce point Pierre Grimal, lorsqu'il écrit : « Sur le plan conceptuel, il n'y a rien chez lui, qui ne se laisse déduire logiquement des principes fondamentaux du stoïcisme ». Voir GRIMAL Pierre, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, Fayard, 1991, p. 49. Il est évident cependant que Sénèque a une façon propre de mettre l'accent sur tel ou tel aspect de la doctrine. La formulation de Pierre Grimal a d'ailleurs ceci d'intéressant qu'elle laisse aussi entendre que Sénèque a lui-même procédé à des déductions – à partir des principes fondamentaux du stoïcisme – que les premiers stoïciens eux-mêmes n'avaient peut-être pas faites de cette façon. Brad Inwood fait remarquer que ce que nous avons coutume d'appeler la conformité orthodoxe est en fait une construction ou une reconstruction méthodologique. On suppose que la doctrine de l'école était sur la plupart des points unifiée dès la période athénienne, que les motivations philosophiques de la doctrine étaient cohérentes et stables, que chacun des premiers philosophes avait une vision cohérente interne et déterminée sur la plupart des sujets. Cependant sur la plupart des sujets, nous devons reconstruire les doctrines à partir d'éléments parfois primaires mais souvent secondaires, éparpillés et ayant des degrés de fiabilité variables. De Sénèque au contraire nous disposons d'une large part de sa production philosophique. Il s'est agi alors souvent de le situer par rapport aux stoïciens anciens et à l'orthodoxie : dans quelle mesure il diverge d'eux, s'il était aussi rigoureux qu'eux, etc. Or Brad Inwood soulève alors le fait que la souplesse visible dans la doctrine de Sénèque pourrait en fait être celle de Chrysippe et des anciens stoïciens. Voir INWOOD Brad, « Seneca and psychological dualism », in BRUNSCHWIG Jacques, NUSSBAUM Martha, *Passions and Perception : Studies in Hellenistic Philosophy of mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp.151-153. Même si nous pensons qu'il y a des raisons légitimes de supposer une cohérence interne forte à la doctrine de l'ancien stoïcisme, il nous semble bon en effet de garder en tête que cette doctrine telle que nous nous la représentons a été reconstruite à partir de très peu de matériaux.

¹⁴ BOURBON Marion, « De l'objet du *telos* au sujet de la *uoluntas* : le destin stoïcien du vouloir », in *Cahiers philosophiques*, Paris, Vrin, N°151, 2017, pp.59-72.

concernant la doctrine des passions, Sénèque ne trahit pas les principes fondamentaux des anciens stoïciens, qu'il les prolonge, et que ses prolongements permettent précisément de mieux rendre compte des paradoxes que nous soulevons dans ce travail. Sénèque s'est en effet davantage intéressé à la figure du progressant, pour décrire et rendre compte de la réalité – même si cela a pour but de mieux guider ensuite vers le droit chemin. Il a donc fait droit à une certaine expérience de la multiplicité psychique.

Il y aurait, si l'on suit les analyses de Jackie Pigeaud¹⁵, trois grandes traditions d'approche des pathologies de l'âme, dont fait partie la passion dans la doctrine stoïcienne : celle tragique, celle médicale, et celle philosophique. Ces trois traditions se rencontrent et dialoguent entre elles. Nous mobiliserons sur certains points certaines tragédies de Sénèque, et certains passages de tragédies d'Euripide que Chrysippe a lui-même cités et commentés. Nous avons cependant fait le choix de ne pas mobiliser de corpus directement médical, même si nous mobiliserons ponctuellement certaines notions médicales qui nous semblent pertinentes pour comprendre les mécanismes en jeu dans la genèse de la passion.

Note sur les références et les traductions citées.

Les fragments et témoignages des anciens stoïciens ont été répertoriés, de façon presque exhaustive, dans le volume des *Stoicorum Veterum Fragmenta* édité par Hans von Arnim en 1903. Nous avons, dans la mesure du possible, mentionné la référence SVF des textes cités, mais ce volume n'a pas été traduit en français. Nous citons en priorité la traduction du volume de la Pléiade *Les Stoïciens*. Pour les textes absents de ce volume, nous citons, si le texte y figure, la version française des *Philosophes hellénistiques* de Long et Sedley, et indiquons la référence LS. Certains textes ne figurent dans aucun de ces deux volumes, dans ce cas, nous citons les éditions mentionnées dans la liste suivante.

SCHUL Pierre-Maxime (dir.), *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1962, 1432 p.

LONG Anthony Arthur, SEDLEY David, *Les Philosophes hellénistiques, tome 2 : les stoïciens*, trad. BRUNSCHWIG Jacques, PELLEGRIN Pierre, Paris, Flammarion, 1997, 570 p.

ALEXANDRE D'APHRODISE, *Traité du destin*, trad. THILLET Pierre, Paris, Les Belles Lettres, 1984, 346 p.

¹⁵ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p.250.

CALCIDIUS, *Commentaire au Timée de Platon*, trad. BAKHOUCHE Béatrice Paris, Vrin, 2012, 944 p.

CICERON, *Académiques*, trad. PELLEGRIN Pierre, KANY-TURPIN José, Paris, Flammarion, 2010, 325 p.

SENEQUE, *Dialogues. Tome I : Sur la colère*, trad. BOURGERY Abel, Paris, Les Belles Lettres, 1922, 220 p.

SENEQUE, *Dialogues. Tome II : Consolations*, trad. WALZ René, Paris, Les Belles Lettres, 1923, 219 p.

SENEQUE, *Lettres à Lucilius, Tome I : Livres I-IV*, trad. NOBLOT Henri, 1945, 333 p.

SENEQUE, *Lettres à Lucilius, Tome II : Livres V-VII*, trad. NOBLOT Henri, 1947, 298 p.

SENEQUE, *Lettres à Lucilius, Tome II : Livres VIII-XIII*, trad. NOBLOT Henri, 1958, 325 p.

SENEQUE, *Lettres à Lucilius, Tome IV : Livres XIV-XVIII*, trad. NOBLOT Henri, 1962, 365 p.

SENEQUE, *Médée*, trad. GONDICAS Myrto, JUDET DE LA COMBE Pierre, Paris, Les Belles Lettres Poche, 2012, 214 p.

SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les professeurs*, trad. DELATTRE Joëlle (dir.), Paris, Seuil, 2002, 494 p.

TERTULLIEN, *De l'âme*, trad. MATTEI Paul, Paris, Editions du Cerf 2019, 496 p.

I. La formation sur le long terme d'une prédisposition de l'âme à la passion

Etudier la façon dont les stoïciens ont pensé la genèse des passions nous semble intéressant parce que leur existence même n'a rien d'évident dans ce contexte doctrinal. La possibilité de l'existence des passions est à première vue tout à fait paradoxale compte tenu du naturalisme de la vertu que soutiennent par ailleurs les stoïciens. Nous allons donc commencer par tenter d'expliquer ce paradoxe de la doctrine stoïcienne qui veut que l'on rencontre peu ou pas de sages vertueux et que la grande majorité des hommes soient sujets aux passions alors même que chaque homme est supposé être naturellement vertueux. Nous essaierons de montrer que la survenue des passions n'est possible que parce que l'âme se trouve de façon première dans un état pathogène de susceptibilité ou de prédisposition à la passion. L'origine de cet état tout à fait paradoxal nous semble être à rechercher au moment même où la raison se forme, dans une forme de *malformation* initiale de la raison, dont on peut d'ailleurs rendre compte dans les termes physiques de la pneumatique de l'âme. La primauté de la maladie de l'âme nous amène à comprendre la genèse de la passion comme un processus qui trouve son origine dans le temps long. Nous nous demanderons également quels facteurs se trouvent avoir une réelle incidence sur l'orientation de ce processus dans la suite de la vie. Ces éléments de long terme sont à articuler avec les dynamiques beaucoup plus rapides de court terme que nous examinerons dans les parties suivantes.

1. *La corporéité de l'âme comme condition de possibilité de l'existence des passions*

Nous allons montrer que la possibilité de la passion vient de défaillances dans la formation de la raison, d'erreurs de l'entourage dans la façon de mener l'éducation dès la petite enfance. Certes, sans prendre en compte cette malformation première, il nous semble qu'il serait impossible de rendre compte de la passion dans le cadre de la doctrine stoïcienne. Il convient cependant de remarquer avant tout que plus fondamentalement, il n'est possible d'envisager la possibilité des passions, de la maladie de l'âme dans la pensée stoïcienne que parce que l'âme est un corps¹⁶.

¹⁶ On pourrait être tenté de qualifier la doctrine stoïcienne, et en partie la conception stoïcienne de l'âme, de « matérialiste », comme le font certains historiens de la notion et en premier

En effet, « aucun incorporel n'interagit avec un corps, ni un corps avec un incorporel »¹⁷, et seul un corps possède la capacité de produire ou de subir des effets¹⁸. Or de toute évidence, l'âme produit et subit des effets : elle jouit d'une

lieu Olivier Bloch. Voir BLOCH Olivier, *Le Matérialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, 128 p. Nous suivrons cependant Jean-Baptiste Gourinat qui considère que pour qu'il y ait matérialisme, il faut deux conditions : un monisme de la matière et une explication du « supérieur » par « l'inférieur ». Voir « La théorie stoïcienne de la matière : entre le matérialisme et une relecture "corporaliste" du *Timée* », in *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, VIANO Cristina, Paris, Vrin, 2005, pp.37-61. Or il y a chez les stoïciens une forme de dualisme, ils ne reconnaissent pas la matière comme seul principe, mais distinguent deux principes : la matière et Dieu. Au niveau le plus fondamental de l'analyse cosmologique, ces deux principes se partagent les deux capacités d'agir et de pâtir. La matière est un principe entièrement passif, amorphe et indéterminé, alors que Dieu ou le λόγος est capable d'agir et vient imprimer dans la matière force, qualité et mouvement. Rien au monde n'est ceci ou cela que par l'action et la présence de ce principe indépendant de la matière. David Sedley a entrepris de montrer que cette théorie stoïcienne des deux principes aurait son origine dans une doctrine de l'ancienne Académie qui interprétait déjà la doctrine platonicienne du *Timée* dans le sens d'une dualité de principes. Voir sur ce point « Les Origines du dieu stoïcien », trad. DELCOMINETTE Sylvain, in *Revue de philosophie ancienne*, Bruxelles, Ousia, Vol. 25, 2007, p.29. Quoi qu'il en soit, cette dualité de principes s'accompagne d'un rejet des réalités incorporelles du platonisme, et conduit les stoïciens à distinguer la matière du corps. Les corps dont nous avons l'expérience sont capables à la fois d'agir et de pâtir, ils sont à la fois matériels et informés, il nous faut donc reconnaître en eux le produit d'un mélange déterminé des deux principes. Ainsi, contrairement à Aristote par exemple, les stoïciens se donnent les moyens de déceler l'action causale et la présence formatrice du dieu aux niveaux les plus élémentaires de la détermination physique, i.e. dans les quatre éléments traditionnels que sont le feu, l'eau, l'air et la terre, et par suite, dans le moindre être naturel provenant d'une combinaison de ces éléments. Ainsi dans tout l'univers, la matière en tant que principe passif et la raison en tant que principe actif sont intimement liées et n'existent jamais à l'état séparé, ainsi que l'affirme Alexandre d'Aphrodise (*Du mélange* p.225 1-2 = LS 45 H), ou Calcidius (c.292 = LS 44 D) : « Cette matière sera toujours conjointe et indissociablement attachée à une certaine qualité ». Même à la fin de chaque cycle, il n'y a que le feu, c'est-à-dire une matière qualifiée : la matière sans qualité n'existe jamais en tant que telle. Voir sur ce point SEDLEY David, « Chrysippus on psychophysical causality », in BRUNSCHWIG Jacques, NUSSBAUM Martha, *Passions and Perception : Studies in Hellenistic Philosophy of mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p.325. Par conséquent, au niveau des phénomènes, y a bien explication du « supérieur » par « l'inférieur », mais l'inférieur en question est le corps et non la matière elle-même. C'est ce qui a conduit par exemple Eric Weil à préférer au terme matérialisme celui de « corporalisme ». Voir « Remarques sur le "matérialisme" des Stoïciens », in *Mélanges Alexandre Koyré*, tome II : *L'Aventure de l'esprit*, Paris, Hermann, 1964, pp.556-572.

¹⁷ Ce propos de Cléanthe est rapporté par Némésius, 78, 7-79, 2 = LS 45 C = SVF I, 518.

¹⁸ Voir Cicéron, *Académiques*, I, 39 = SVF I, 90 = LS 45 A : « Zénon [...] pensait qu'il était absolument impossible que ce qui est incorporel [...] fût l'agent de quoi que ce soit, et que rien ne pouvait agir ou pâtir qui pût ne pas être un corps. », ou encore Sextus Empiricus, *Contre*

certaine autonomie de mouvement et d'action, elle perçoit le monde extérieur environnant, elle est sujette à des états affectifs, et notamment à des passions. La corporéité de l'âme est déduite de ces propriétés causales observables, et notamment de celles liées aux affections. Cléanthe¹⁹ a ainsi le raisonnement suivant : « l'âme interagit avec le corps quand celui-ci est malade et qu'il est blessé, et le corps avec l'âme : quand elle éprouve de la honte, il rougit, et quand elle éprouve de la crainte, il pâlit. L'âme est donc un corps. ». Parce qu'elle a des passions et que le corps en porte la marque, alors l'âme est un corps. Les πάθη des affects étant subis – et d'une certaine façon aussi produits – par l'âme, leur existence n'est possible que du fait de la nature corporelle de l'âme.

Réciproquement, les propriétés causales spécifiques de l'âme dépendent du type de corps qu'elle est. Nous allons en dire quelques mots parce que cela a son importance pour toute la suite de notre propos. L'âme produit et subit des effets qui lui sont propres, parmi lesquels les passions, qui s'expliquent par les particularités de sa nature corporelle : elle est un πνεῦμα,²⁰ *spiritus* en latin, c'est-à-dire un « souffle ». Cette caractérisation pneumatique vient en premier lieu préciser la consistance de l'âme : contrairement au reste du corps, l'âme est une substance extrêmement volatile, pas plus consistante qu'une vapeur ou un gaz. Elle est dotée de cette consistance du fait des caractéristiques physiques – légèreté et subtilité²¹ – des corps plus fondamentaux qui la composent, à savoir l'air et le feu. Cette composition permet de comprendre le rôle actif de l'âme, sa capacité à informer, littéralement à *animer* le corps²². L'air et le feu sont en effet considérés comme des substances actives, contrairement à l'eau et la terre qui sont des substances passives²³.

les professeurs, VIII, 263 = SVF II, 363 = LS 45 B : « Selon eux [les Stoïciens] l'incorporel n'est de nature ni à agir ni à pâtir. ».

¹⁹ Némésius, 78, 7-79, 2 = LS 45 C = SVF I, 518.

²⁰ Voir par exemple Calcidius 220 = SVF II, 879 = LS 53 G, ou Hiéroclès 1,5-33, 4, 38-53 = LS 53 B.

²¹ Ainsi que le rapporte Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange*, 216, 14-218, 6 / SVF II, 473 / LS 48 C : « Des quatre éléments, ils disent qu'il y en a deux, le feu et l'air, qui, étant subtils, légers et fortement tendus, se répandent dans leur totalité à travers la totalité des deux autres, la terre et l'eau, qui sont compacts, lourds et peu tendus, ceux-ci comme ceux-là conservant leur nature et leur continuité propres. ».

²² GOURINAT Jean-Baptiste, *Les Stoïciens et l'âme*, Paris, Vrin, 2017, p.43.

²³ Voir notamment Cicéron, *Académiques*, I, 24-9 : « Ainsi l'air [...], le feu, l'eau et la terre, sont [...] les principes, et, suivant la force du grec, les *éléments* des choses ; parmi ces éléments, l'air et le feu ont une puissance motrice et efficiente ; les deux autres, à savoir l'eau et la terre, ont la capacité d'être modifiés, et en quelque façon de pâtir. ». David Sedley rappelle que dans de nombreuses versions de la physique stoïcienne, c'est la primauté du feu comme force active qui

Les effets produits par l'âme se trouvent ainsi avoir la traduction corporelle mentionnée par Cléanthe parce que sa légèreté et sa consistance vaporeuse lui permettent d'être diffusée dans tout le reste du corps²⁴. L'âme peut ainsi contrôler le mouvement des membres qu'elle remplit, mais aussi conduire les messages venant de l'extérieur vers le centre de l'âme – aussi appelé hégémonique, et situé au niveau du cœur²⁵

est soulignée, et ce, selon lui, parce que ce schème stoïcien s'est développé à partir de l'Académie et notamment de Xénocrate qui considérait la terre, l'eau, l'air comme des éléments matériels, et le feu comme une force active qui vient les imprégner et les informer. Voir SEDLEY David, « Les Origines du dieu stoïcien », trad. DELCOMINETTE Sylvain, *op.cit.*, p.29. Cependant les stoïciens reconnaissent normalement l'air comme un second élément actif, et c'est bien alors combinaison de l'air et du feu comme πνεῦμα qui est présentée comme la puissance active qui informe la matière, ainsi que le rapporte Galien : « Les principaux partisans du pouvoir sustentateur, à savoir les Stoïciens, font de ce qui soutient une chose, de ce qui est soutenu une autre : la substance pneumatique est ce qui soutient, la substance matérielle est ce qui est soutenu. C'est pourquoi ils disent que l'air et le feu soutiennent, alors que la terre et l'eau sont soutenues. » (*De la masse corporelle*, 7, 525, 9-14 = SVF II, 439 = LS 47 F.

²⁴ Voir Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange*, 216, 14-218, 6 = SVF II, 473 = LS 48 C : « l'âme, qui a son existence propre, de même que le corps qui l'accueille, pénètre intégralement le corps en conservant sa substance propre dans le mélange qui la lie à lui (car aucune partie de l'âme n'est sans avoir de part au corps qui possède l'âme) » (traduction légèrement modifiée). Alexandre d'Aphrodise, comme d'ailleurs Plotin (voir *Sur le mélange total*, 37, II, 7), affirment ainsi que la corporalité de l'âme, et plus généralement la philosophie corporaliste des stoïciens, dépendent d'une redéfinition des types de mélange, et notamment de l'introduction du mélange total [μίξις].

²⁵ La localisation de la partie centrale de l'âme a fait l'objet de débats durant toute l'Antiquité. En localisant l'âme dans le cœur, les stoïciens se réfèrent cependant à une anatomie probablement déjà dépassée, ainsi que le montre Jackie Pigeaud. Voir *La maladie de l'âme*, *op.cit.*, p.392. L'argumentation justifiant cette localisation nous est parvenue principalement par l'intermédiaire du traité de Galien *Sur les doctrines d'Hippocrate et de Platon*. Il rapporte notamment ce propos de Diogène de Babylone (II, 5, 9-13 = SVF III, 29 = LS 53 U) : « La source d'où provient la voix est la même que celle d'où vient la voix articulée, et donc la voix articulée signifiante a la même source aussi. Mais cette dernière est le langage. Il suit que le langage provient de la même source que la voix. Mais la source de la voix ne réside pas dans la région de la tête, mais bien évidemment dans une région plus basse ; car il est manifeste qu'elle sort par la trachée-artère. Donc le langage lui-aussi, provient non de la tête mais d'une région plus basse. Cependant, il est vrai aussi que le langage provient de la pensée ; certains le définissent même en disant qu'il est une voix signifiante de la pensée. Par ailleurs, il est également plausible que le langage soit émis une fois marqué d'un signe, et pour ainsi dire d'une empreinte, par les notions contenues dans la pensée, et qu'il soit temporellement coextensif à l'acte de penser et à l'activité de parler. Par conséquent, la pensée, elle aussi, réside non dans la tête, mais dans la région plus basse, principalement sans doute du côté du cœur. » et ce propos de Chrysippe (III, 1, 25 = SVF II, 886 = LS 65 H) : « Je pense que les gens en général en arrivent à cette idée que notre faculté directrice réside dans le cœur, grâce à la conscience qu'ils ont, si l'on peut dire, que les passions

– pour pouvoir se les représenter²⁶. Le πνεῦμα est ainsi perpétuellement en mouvement de façon à assurer la transmission des informations, l'efficacité des actions. Il se trouve en fait identifié à la respiration²⁷ de sorte que toutes les activités de l'âme sont décrites et expliquées par les stoïciens comme des altérations [ἀλλοιώσεις], des modifications du mouvement de va-et-vient du souffle entre la « partie » centrale de l'âme, et le reste du corps auquel l'âme est mêlée²⁸. En suivant l'interprétation de Lambros Couloubaritsis²⁹, on peut décomposer ce mouvement permanent du πνεῦμα en un mouvement extensif

qui affectent l'esprit se produisent en eux dans la poitrine, et plus précisément dans la région où se trouve le cœur. Il en est particulièrement ainsi dans le cas de la peine, de la peur, de la colère et par-dessus tout de la fureur. ». Ainsi que le montrent ces deux passages, les stoïciens, et notamment Chrysippe, s'appuyaient sur l'observation des phénomènes physiologiques comme les palpitations du cœur sous le coup de l'émotion, le serrement de cœur que procure le chagrin, ou le langage qui, dans la mesure où il passe par le pharynx, ne peut venir que du cœur, pour justifier leur thèse de la localisation de la partie hégémonique de l'âme dans le cœur.

²⁶ GOURINAT Jean-Baptiste, *Les Stoïciens et l'âme, op.cit.*, p.28.

²⁷ Voir notamment Calcidius, 220 = SVF II, 879 = LS 53 G : « Chrysippe dit : "Il est certain que nous respirons et que nous vivons par une seule et même chose. Mais nous respirons par un souffle naturel. Donc nous vivons aussi par ce même souffle. Mais nous vivons par l'âme. L'âme se trouve donc être un souffle naturel [...]". L'âme-souffle n'est pas l'air que nous respirons, mais bien la respiration elle-même, contrairement à Aristote pour qui le souffle inné, même s'il s'oppose à l'air extérieur que nous respirons, n'est que l'instrument de l'âme. Voir par exemple *De anima*, I, 8.

²⁸ Voir notamment Calcidius 220 = SVF II, 879 = LS 53 G : « De plus, les parties de l'âme s'écoulent à partir de leur siège dans le corps, comme à partir d'une rivière, et s'étendent à travers le corps tout entier. Elles remplissent continuellement tous les membres de souffle vital, elles les règlent et les tempèrent grâce à d'innombrables pouvoirs différents, en les nourrissant, en les faisant croître, en les agitant de mouvements locaux, en leur procurant des sensations, en les poussant à agir. ».

²⁹ Il s'appuie notamment sur un passage de Philon (II, 459) qui indique que le πνεῦμα « se meut de soi-même vers soi-même et à partir de soi-même » (traduction citée par Lambros Couloubaritsis), et sur ces témoignages polémiques de Némésios (70, 6-71, 4 = SVF II 451 = LS 47 J) : « Si l'on disait, comme les Stoïciens, qu'il existe dans les corps un certain mouvement passionnel, qui se meut simultanément vers l'intérieur et vers l'extérieur, le mouvement vers l'extérieur produisant les grandeurs et les qualités, et le mouvement vers l'intérieur l'unité et la substance, il faut leur demander, puisque tout mouvement provient d'un certain pouvoir, quel est ce pouvoir et en quoi il a sa substance. », et d'Alexandre d'Aphrodise (*Du mélange*, 224, 23-26 = SVF II, 442 = LS 47 I) : « Et quel est donc ce mouvement simultanément du souffle en question dans les directions opposées, par lequel il soutient ce en quoi il est présent, s'il est vrai, comme ils [les stoïciens] le disent, que c'est un souffle qui simultanément sort de lui-même et entre en lui-même ? Selon quelle espèce de mouvement cela se produit-il donc ? ». Voir COULOUBARITSIS Lambros, « La psychologie chez Chrysippe », in REVERDIN Oliver, GRANGE Bernard, *Aspects de la philosophie hellénistique, neuf exposés suivis de discussions*, 1986, Vandoeuvres-Geneva, Fondation Hardt, p.113.

qui permet de produire les diverses activités de l'âme, et un mouvement intensif qui produit la centralisation des informations et des décisions. De ce double mouvement à la fois centrifuge et centripète résulte une tension [τόνος]³⁰ en mouvement. Ces flux qui traversent en permanence l'hégémonique se trouvent dans une situation d'équilibre – ou au contraire de déséquilibre –, le τόμος est en quelque sorte un niveau supérieur découlant de l'ensemble des mouvements, de leur in-cohérence, leur in-stabilité, dys-harmonie.

L'âme est donc constituée de ce souffle qui s'écoule dans les différents lieux du corps à partir du centre qu'est l'hégémonique. Il y a certes un centre et des parties « périphériques », mais le souffle lui-même n'est pas différencié. La partie hégémonique désigne avant tout un lieu du corps, le cœur, où se concentre une grande partie du souffle, qui du fait de cette concentration se trouve avoir des pouvoirs de direction sur les émanations du souffle réparties dans les autres parties du corps. Il ne s'agit donc pas d'un type de souffle particulier avec des propriétés physiques propres. L'âme n'a pas de parties à proprement parler – de ce fait, on peut dire de la psychologie stoïcienne, orthodoxe du moins, qu'elle est moniste, cela est essentiel pour la suite de notre propos –, ses différentes parties ne sont pas constituées par des portions statiques du souffle psychique³¹. Les parties périphériques – il s'agit de la partie vocale, de la partie reproductrice et des cinq sens³² – ne sont pas moins importantes que la partie centrale qui s'en sert comme ses instruments, elles ne sont pas résorbées dans l'hégémonique mais en constituent des extensions qui permettent à l'hégémonique d'émettre et de recevoir des messages venus de l'extérieur – actions, sensations³³.

³⁰ Voir notamment Plutarque, *Des contradictions des stoïciens*, 1054a-b (= SVF II, 449 = LS 47 M) : « ils [les stoïciens] déclarent partout que "la matière, d'elle-même inerte et immobile, est le sujet des qualités, que les qualités sont des souffles et des tensions de l'air qui informent et façonnent chacune des portions de la matière où elles surviennent". ». La notion de τόμος elle-même trouve sans doute son origine dans la problématique médicale des nerfs, tendons et ligaments, à laquelle renvoie d'ailleurs le premier sens du terme grec. Elle prend ensuite une expansion impressionnante dans le système physique des stoïciens. Voir HAHM David E., « Self-Motion in Stoic Philosophy », in LENNOX James G, GILL Mary Louise (dir.), *Self-Motion : From Aristotle to Newton*, Princeton, Princeton University Press, 2017, p.153.

³¹ GOURINAT Jean-Baptiste, *Les Stoïciens et l'âme*, op.cit., p.30

³² La vue s'explique donc par le souffle qui s'étend de la partie hégémonique aux yeux, l'ouïe par le souffle qui s'étend jusqu'aux oreilles, l'odorat par le souffle qui va jusqu'au nez, le goût par le souffle qui va vers la langue, le toucher par le souffle qui s'étend sur tout la surface du corps, la semence reproductrice par le souffle qui va jusqu'aux organes sexuels, et la phonation par le souffle qui va vers le pharynx et la langue. Voir Aetius, IV, 21, 1-4 = SVF II, 836 = LS 53 H.

³³ Pour rendre compte de ce lien de dépendance fondamentale des parties périphériques au

2. La malformation de la raison à l'origine de la primauté de la maladie de l'âme

2.1. Naturalisme de la vertu et primauté de la passion : un paradoxe apparent

Il y a dans la doctrine stoïcienne l'idée fondamentale que la vertu relève de l'ordre commun de la nature, que tout homme a en soi naturellement une disposition à la vertu. Cette disposition vient de ce que le souffle qu'est l'âme humaine est considéré comme une portion du souffle identifié à la raison du monde. Diogène Laërce écrit ainsi que « [le monde] est un être animé, comme il est clair à partir de notre propre âme qui en est un fragment »³⁴. Il y a dans l'univers une communauté de souffle [σύμπνοια] qui unit toutes les choses du monde dans une sympathie [συμπάθεια] universelle, en même temps qu'elle les sépare et les individualise³⁵. Or ce souffle universel, en plus d'être un corps immanent à la totalité de la matière du monde, est le dieu stoïcien, soit une nature suprêmement intelligente, bonne et providentielle³⁶. De ce fait, l'âme humaine ne peut porter en elle que la disposition au bien, de même façon d'ailleurs que l'embryon humain s'est vu impartir par la nature la disposition à un développement corporel sain³⁷. L'éthique stoïcienne est radicalement naturaliste en ce qu'elle considère la moralité comme un phénomène naturel. Cicéron écrit ainsi au début du livre III du traité *Des fins des biens et des maux*³⁸ que « ce serait une impudence de lutter plus longtemps contre la vertu » : celle-ci est en nous, elle ne requiert aucune lutte contre notre nature

principe qu'est l'hégémonique, les stoïciens en général et Chrysippe en particulier font usage d'un certain nombre de comparaisons ou métaphores : les tentacules d'une pieuvre, l'araignée au centre de sa toile, les branches d'un arbre reliées au tronc, les rivières qui partent de la source, le roi qui envoie des messagers. Elles révèlent à la fois la dissymétrie du rapport entre l'hégémonique et les parties périphériques et leur interdépendance. Voir notamment Aetius IV, 21, 1-4 = LS 53 H = SVF II, 836 : « Partant de cette partie directrice, il y a sept parties de l'âme qui naissent d'elle et qui s'étendent dans le corps, comme les tentacules d'une pieuvre. » et Calcidius, *Commentaire du Timée*, c220 = LS 53 G.

³⁴ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 143.

³⁵ LAURAND Valéry, « La Sympathie universelle : union et séparation », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°4 : « Les Stoïciens et le monde », Paris, Presses Universitaires de France, 2005, pp.517-518.

³⁶ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 135 = SVF I, 102 = LS 46 B : « Dieu, l'Intelligence, le Destin, Zeus sont un seul être, et il est encore nommé de plusieurs autres noms. ».

³⁷ HADOT Ilsetraut, *Sénèque, op.cit.*, p.279.

³⁸ Cicéron, *Des fins des biens et des maux*, III, 1. Voir aussi III, 10-11.

mais au contraire son développement intégral³⁹.

Pourtant, les sages, les hommes vertueux se rencontrent rarement, si rarement que l'on pourrait se demander s'il n'est pas plus pertinent de se pencher sur la façon dont advient la vertu plutôt que sur celle dont surviennent les passions. Sénèque constate cet état de fait et tente d'en rendre compte, davantage que ne l'ont fait les premiers stoïciens peut-être, nous allons donc nous pencher un moment sur son raisonnement. Il considère la vertu comme de la maladie surmontée. Toute santé de l'âme est alors guérison, la maladie de l'âme est première⁴⁰. Il écrit ainsi dans la *Lettre 50 à Lucilius*⁴¹ :

« La sagesse n'est jamais venue à personne avant la déraison. Tous nous avons notre ennemi dans la place. Apprendre les vertus, c'est désapprendre les vices. [*ad neminem ante bona mens uenit quam mala. Omnes praeoccupati sumus : uirtutes discere uitia dediscere*] ».

La vertu est paradoxale en ce qu'elle est un phénomène à la fois exceptionnel et naturel. La maladie de l'âme est première alors que les hommes sont naturellement vertueux : comment expliquer cette contradiction apparente ? Il nous semble qu'il faut comprendre que ces deux affirmations ne se situent pas sur le même plan : la première est de fait, la seconde de droit.

En effet, la vertu n'est pas présente de façon première en l'homme, il n'y a en lui au départ qu'une *disposition* à la vertu. L'homme est naturellement vertueux, mais sa nature n'est pas pleinement développée et demande à l'être, ce qui est tout un processus. Sénèque en particulier s'est intéressé à ce processus, aux facteurs nécessaires à sa bonne évolution et à ceux venant le perturber. Les germes de la vertu sont déposés par la nature en tout homme et se déploient pour peu qu'on veuille leur accorder les soins appropriés :

« la nature a mis dans tous les cœurs le fondement et le premier germe des vertus. Tous nous sommes faits pour toutes les vertueuses actions. S'il se présente un stimulateur d'âmes, il dégage cette bonne disposition première, qui lève alors. [*omnibus enim natura fundamenta dedit semesque uirtutum. Omnes ad omnia ista nati sumus : cum inritator accessit, tunc illa animi bona ueluti soluta excitantur.*] »⁴²

³⁹ BÉNATOUÏL Thomas, « La Vertu, le bonheur et la nature », in GOURINAT Jean-Baptiste, BARNES Jonathan (dir.), *Lire les stoïciens*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p.99.

⁴⁰ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, op.cit., p.339.

⁴¹ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 50, 7.

⁴² Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 108, 8.

Ces germes, ces étincelles de vertu sont l'état rudimentaire de la raison [*ratio* ; λόγος] elle-même, qui n'est pas encore formée à la naissance, parce qu'elle est définie dans la doctrine stoïcienne comme « un assemblage de certaines notions et préconceptions »⁴³. Les notions, quoique rationnelles, ne présupposent pas la raison mais la constituent⁴⁴. L'homme, en tant qu'il est capable de former des notions et prénotions, a une potentialité naturelle, innée⁴⁵ d'acquérir la raison droite, d'avoir une âme saine et vertueuse, mais ni la raison ni la vertu ne sont elles-mêmes innées au sens où elles seraient données dès la naissance. La formation des souvenirs puis des notions prend donc un certain temps et occupe les premières années de la vie de l'enfant. C'est ce qui se passe ces premières années qui devrait pouvoir conduire tout homme à être vertueux, et conduit de fait la plupart des hommes – si ce n'est tous – à la passion. C'est le même processus qui, s'il se déroule normalement conduit à l'acquisition d'une raison droite et à la vertu et, s'il est perturbé et dévie, devient le processus pathogène qui mènera aux passions.

Aetius rapporte que « quand un homme naît, [...] la partie directrice de son âme est comme une feuille de papier prête pour que l'on écrive dessus »⁴⁶. Avant sept ans, l'enfant n'a pas encore accès pas au λόγος, il acquiert progressivement la raison *via* les représentations [φαντασῖαι] qui sont les messages que lui envoient les sens. Les notions et prénotions ne relèvent pas d'un innéisme mais naissent en nous à partir de ce que nous percevons du monde⁴⁷, elles sont formées en premier lieu à partir du dépassement des souvenirs singuliers, il y a là un passage naturel de la sensation à la raison⁴⁸. Peu à peu, les

⁴³ Ce propos de Chrysippe est cité par Galien dans *Des doctrines d'Hippocrate et de Platon*, V, 2, 49 et V, 3, 1 = SVF II, 841 = LS 53 V.

⁴⁴ Être rationnel pour les stoïciens, c'est avoir un ensemble approprié de concepts, et notamment certaines notions naturelles ancrées inscrites fermement dans l'âme. Ce n'est pas être capable de raisonner, de procéder à des inférences et de faire des déductions, mais avoir une connaissance basique appropriée à propos du monde, qui peut ensuite servir comme point de départ pour les raisonnements. FREDE Michael, « The Stoic Conception of Reason », in BOUDOURIS Konstantinos, *Hellenistic Philosophy*, vol.II, Athènes, 1993, p.51.

⁴⁵ INWOOD Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, op.cit., p.163.

⁴⁶ Aetius IV, 11, 1-4 = SVF II, 38 = LS 39 E.

⁴⁷ Voir Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, VIII, 56 = SVF II, 88 : « Toute intellection, en effet, a lieu depuis une sensation, ou non sans une sensation, et depuis une rencontre, ou non sans rencontre. ».

⁴⁸ Ainsi chez un être parlant et rationnel, la sensation est presque immédiatement capturée par le langage, ce qui fonde la possibilité pour le stoïcisme d'être à la fois sensualiste, empirique dans sa théorie des origines de la pensée et de la connaissance, et robustement rationaliste dans sa pratique de la pensée, de la connaissance et de l'action philosophique. Voir BRUNSCHWIG Jacques, « Les Stoïciens », in CANTO-SPERBER Monique (dir.), *Philosophie*

notions formées à partir des représentations se complexifient, notamment par l'établissement de rapports entre les impressions. Diogène Laërce indique que ce processus intellectuel d'acquisition de la raison s'achève à quatorze ans⁴⁹. Il y a éventuellement une contradiction avec l'âge de sept ans mentionné chez Aetius, mais cela se comprend si l'on considère que la raison est formellement achevée à sept ans au sens où elle a atteint le degré de complexité nécessaire à l'élaboration d'une pensée, mais que la capacité d'élaboration du sujet a besoin d'encore sept années, ce qui nous amène à l'âge de quatorze ans, pour devenir réellement performante, pour que l'enfant ait appris à s'en servir⁵⁰.

Mais Sénèque indiquait dans le passage cité qu'il faut qu'intervienne une stimulation de l'âme pour que se développe la vertu dont le germe est en chacun. Le développement des germes de la raison n'est donc pas indépendant des influences extérieures qui s'exercent sur la jeune âme, au contraire, il en dépend. Ceci est d'autant plus vrai que l'âme n'est pas encore en possession de ses pleines facultés puisque la raison n'est pas encore formée. L'environnement au sens large au sein duquel l'enfant évolue les premières années de sa vie est donc crucial pour l'acquisition de la vertu, pour la formation d'une raison vertueuse. Or ce que constate Sénèque, c'est que sur la voie de l'accomplissement progressif de l'humain, l'enfant rencontre bien plus d'obstacles que d'appuis⁵¹. Les influences pernicieuses du milieu sont si fortes qu'il n'y a pas d'individu dans les faits qui puisse éviter de contracter une maladie de l'âme avant même que la raison ait pu parvenir à se former pleinement⁵². Ainsi, « on n'est pas libre, je le répète, d'aller le droit chemin. Nos parents nous fourvoient ; nos serviteurs nous dépravent. [*Non licet, inquam, ire recta uia ; trahunt in prauum parentes, trahunt serui*] »⁵³. C'est de là qu'il vient que la maladie de l'âme est première.

2.2. La malformation de la raison : l'acquisition de fausses croyances

Sénèque met donc en cause l'environnement éducatif que constituent la nourriture, les parents, les éducateurs, il les accuse notamment d'implanter dans

grecque, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p.527.

⁴⁹ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 55 : « La voix de l'animal est de l'air qui subit le choc de l'inclination ; celle de l'homme est articulée et elle est émise par la pensée, comme dit Diogène ; elle arrive à sa perfection à quatorze ans. ».

⁵⁰ LAURAND Valéry, « L'enfance chez les stoïciens. Histoire d'un ratage », in *Archives de Philosophie*, Paris, Centre Sèvres, N°80, 2017, pp.677-698.

⁵¹ LAURAND Valéry, « L'enfance chez les stoïciens », *op.cit.*, pp.677-698.

⁵² HADOT Ilsetraut, *Sénèque, op.cit.*, p.281.

⁵³ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 94, 54.

l'enfant les germes de la passion par un excès d'affection et de soins. Il écrit ainsi que « l'affection des autres nous vaut, avec de bons souhaits, une mauvaise leçon [*illorum amor male docet bene optando*] »⁵⁴. Mais comment cela se fait-il que les soins prodigués dès la naissance implantent dans l'âme de l'enfant les germes de la passion et non ceux de la vertu ? L'affection et les soins sont synonymes de sensations de chaleur et de douceur, comme en atteste ce témoignage de Calcidius⁵⁵ :

« Puisque, alors qu'on est à peine au début de sa vie et séparé du ventre maternel, survient la naissance avec quelque douleur : c'est que l'on passe d'un état où l'on était entouré de chaleur et d'humidité au froid et à la sécheresse de l'air. À cette douleur et au froid que ressentent les enfants s'oppose, sous le prétexte de la médecine, la prévenance de l'art des sages-femmes : ainsi réchauffent-elles avec de l'eau chaude les nouveaux-nés et leur appliquent-elles des substituts et des imitations du sein maternel, lesquels, par la chaleur qu'ils produisent, apportent au corps tendre et relâché plaisir et repos. Donc des deux sensations, tant celle de la douleur que celle du plaisir, naît une sorte d'opinion naturelle, selon laquelle tout bien est doux et agréable, tandis que ce que la douleur apporte est un mal et est à éviter. »

Si l'enfant acquiert progressivement la raison par un passage continu de la sensation à la raison, les sensations qu'il a dans sa petite enfance sont cruciales. Ce que l'enfant perçoit en premier lieu de son environnement est ce qui affecte son corps⁵⁶. Le nouveau-né éprouve les choses avec plaisir ou douleur, il vit sa venue au monde comme un déchirement, le froid et la faim le font pleurer. Or les soins que l'enfant reçoit ne font que conforter et renforcer ces impressions immédiates. Dès lors, l'opinion s'installe en lui que le plaisir que procurent chaleur et douceur est un bien et que la douleur du froid – contre laquelle on le protège – est un mal. L'excès de soins que les enfants reçoivent est donc à l'origine de fausses croyances, d'opinions selon lesquelles notamment sont des

⁵⁴ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 94, 53.

⁵⁵ Calcidius, *Commentaire sur le Timée*, 165 = SVF III 229.

⁵⁶ C'est la première étape de l'*oikeiōσις*. Voir notamment ce propos de Hiéroclès rapporté par Stobée (IV, 671, 7-673, 11 = LS 57 G) : « Chacun de nous est pour ainsi dire inscrit entier dans plusieurs cercles, les uns plus petits, les autres plus grands, les uns enveloppants, les autres enveloppés, selon leurs caractères différents et leur inégalité mutuelle. Le premier cercle, le plus proche, est celui que quelqu'un a tracé comme autour d'un centre qui serait sa propre pensée. Dans ce cercle sont compris le corps et tout ce qu'on perçoit pour le bénéfice du corps. ».

biens ou des maux un certain nombre de choses – notamment le plaisir et la douleur – qui sont en réalité des indifférents⁵⁷.

Pour éviter d'ancrer ces erreurs dans l'âme, il aurait fallu, selon les stoïciens, laisser l'enfant ressentir le froid⁵⁸ – au moins dans une certaine mesure. Les perceptions des enfants sont essentielles puisque c'est à partir d'elles que se forment les notions et prénotions. Certaines notions, et en particulier la notion du bien⁵⁹ se forment naturellement. L'enfant commence par acquérir la prénotion [πρόληψις] du bien comme conformité [καθήκον] à la nature, à partir de l'expérience qu'il fait des choses appropriées [καθήκοντα] à sa nature. Cette πρόληψις n'est que l'anticipation d'un concept : un cheminement part ensuite de ce vécu pour aboutir à la notion [ἔννοια] commune du bien. Cette évolution n'est pas le fait d'un discours dialectique, mais d'un raisonnement spontané connaturel à l'être raisonnable⁶⁰. L'erreur, l'opinion [δόξα] n'est introduite que lorsque les éducateurs viennent modifier les perceptions spontanées que l'enfant a du monde. On pourrait toutefois émettre une réserve et remarquer, à la suite de Michaël Frede⁶¹, que la tendance naturelle à la conservation de la vie que les hommes ont en commun avec les animaux pendant les premières années de leur vie⁶² semble conduire à faire de la vie et de la nourriture qui permet de vivre des biens, et qu'il faut bien pourtant que le jeune enfant soit nourri.

Du fait de cette confusion originelle entre les biens et les indifférents, la raison de l'enfant n'est pas droite, mais contient les germes de la passion,

⁵⁷ Voir Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 102 : « Les êtres bons sont les vertus, prudence, justice, courage, tempérance et autres ; les mauvais sont leurs contraires, imprudence, injustice et autres ; ne sont ni bons ni mauvais ceux qui ne sont ni avantageux ni nuisibles, comme la vie, la santé, le plaisir, la beauté, la force, la richesse, la réputation, la noblesse, ainsi que leurs contraires, la mort, la maladie, la peine, la laideur, la faiblesse, la pauvreté, l'obscurité, la basse naissance et choses semblables, comme disent Hécaton au septième livre « De la Fin », Apollodore dans sa « Morale » et Chrysippe. Ce ne sont pas là des biens mais des choses indifférentes, pourtant préférables ou non suivant leur espèce. ».

⁵⁸ LAURAND Valéry, « L'enfance chez les stoïciens », *op.cit.*, pp.677-698.

⁵⁹ Voir Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 53 = SVF II, 87 : « Il y a des notions naturelles comme le juste et le bien [φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν] ».

⁶⁰ GLIBERT-THIRRY Anne, « La Théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius », in *Revue philosophique de Louvain*, Louvain, Peeters, N°27, 1997, p.412.

⁶¹ FREDE Michael, « The Stoic Conception of Reason », *op.cit.*, p.60.

⁶² Voir Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 85 : « L'inclination première, selon eux [les stoïciens], c'est celle qu'a l'animal de se conserver, la nature l'attachant à lui-même dès le principe ».

i.e. des notions non droites. Elle est susceptible d'avoir des réactions disproportionnées, vis-à-vis des indifférents, et notamment de rechercher ardemment le plaisir et de fuir la douleur. Le πνεῦμα de l'âme est alors parcouru par des mouvements brusques, violents, trop puissants, ainsi qu'en témoignent la définition de la peine [ἡ λύπη] comme « une contraction déraisonnable [συστολή[.] ἄλογο[ς]] » rapportée par Diogène Laërce⁶³, ou encore celle du plaisir [ἡ ἡδονή] comme « un soulèvement déraisonnable à propos d'un objet qui semble souhaitable [ἄλογος ἔπαρσις ἐφ'αίρετῶ δοκοῦντι ὑπάρχειν] ». Certes, certains indifférents peuvent être recherchés, lorsqu'ils sont « préférables »⁶⁴, et d'autres évités, lorsque c'est possible, mais ils ne justifient pas des mouvements de l'âme aussi forts que ceux qu'ils peuvent occasionner lorsqu'ils sont confondus avec des biens. Dans les parties suivantes, nous étudierons assez précisément comment surviennent ces mouvements irrationnels ou déraisonnables. Il nous semble cependant important d'avoir en tête qu'ils trouvent leur origine dans ces fausses croyances ancrées dans l'âme dès l'enfance.

Dans l'âme, les opinions, les fausses croyances acquises dans l'enfance entrent en conflit avec les prénotions [προλήψεις], notamment avec celle du bien, qui sont justes mais confuses, qui ne sont que l'anticipation de concepts. Elles demandent à être thématisées, c'est-à-dire analysées, définies, et surtout organisées avec les autres notions de façon à constituer un tout cohérent. Lorsque c'est le cas, une certaine fermeté traduit la certitude et la rectitude de chacune des notions composant l'âme, mais aussi la force de leur harmonie, de leur parfaite cohérence. Cette cohérence produit une résistance qui dépasse la simple irréfutabilité de chaque notion et confère une solidité durable à l'ensemble⁶⁵.

⁶³ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 111-118. Voir aussi ces propos de Chrysippe que cite Galien (*Des doctrines d'Hippocrate et de Platon*, IV, 2, 1-6 = SVF III, 463 = LS 65 D) : « Car en définissant la peine [τὴν τε γὰρ λύπην ὀρίζομενος], il dit que [εἶναι φησιν] c'est "une contraction [μειώσιν ὑπάρχειν] devant ce qu'on pense être à éviter [ἐπὶ φευκτῶ δοκοῦντι]", et il dit que [θ' [εἶναι φησιν]] le plaisir est [τὴν ἡδονὴν ὑπάρχειν] "un gonflement [ἔπαρσιν] devant ce qu'on pense être à rechercher [ἐφ' αἰρετῶ δοκοῦντι]" ».

⁶⁴ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 102 : « Ce ne sont pas là des biens mais des choses indifférentes, pourtant préférables ou non suivant leur espèce. ».

⁶⁵ Voir ce propos de Chrysippe rapporté par Stobée (V, 906, 18-907, 5 = SVF III, 510 = LS 59 I) : « Chrysippe dit : "Celui qui progresse vers le sommet accomplit complètement toutes les fonctions propres et n'en délaisse aucune. Cependant, dit-il, la vie de cet homme n'est pas encore une vie heureuse, mais le bonheur vient s'y ajouter quand ces actions intermédiaires acquièrent en outre la fermeté, la continuité et qu'elles acquièrent une forme de solidité. », et les analyses de Thomas Bénatoui dans « Force, fermeté, froid : La dimension physique de la vertu stoïcienne », in *Philosophie antique. Problèmes, renaissances, usages*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, N°5, 2005, p.17.

Cette fermeté est celle de la science [ἐπιστήμη]⁶⁶, elle s'oppose à l'instabilité, à la faiblesse de l'âme qui ne parvient pas à se constituer en un tout cohérent du fait des opinions fausses et contradictoires ancrées en elle.

2.3. La malformation de la raison : le manque de fermeté de la tension du πνεῦμα

L'absence de fermeté de la raison mal-formée semble pouvoir être expliquée également par l'examen plus direct de l'influence des soins excessifs prodigués au corps qu'est l'âme dans l'enfance. Cet examen sera l'occasion de revenir sur les raisons pour lesquelles le manque de fermeté constitue quelque chose comme une prédisposition à la passion et fait obstacle à la vertu. Le témoignage de Calcidius que nous citons plus haut indique ainsi que la chaleur et la douceur prodiguées par les soins ont pour effet un relâchement du corps. Le relâchement du corps et en l'occurrence de la tension du πνεῦμα serait donc caractéristique de l'absence de vertu, contrairement à la fermeté, qui serait caractéristique de la vertu et serait provoquée par le froid. Revenons un moment sur ce qui fonde une telle parenté entre les opposés que sont le chaud et le froid, le vice et la vertu. Tertullien⁶⁷ rapporte que l'âme elle-même

⁶⁶ Voir l'analogie de Zénon entre la science et le poing rapportée par Cicéron (*Premiers académiques*, II, 145) : « Zénon le démontrait par des gestes. Il montrait sa main ouverte, les doigts étendus : "Voici la représentation", disait-il ; puis il contractait légèrement les doigts : "Voici l'assentiment." Puis il fermait la main et serrait le poing, en disant : "Voici la compréhension" ; c'est d'ailleurs d'après cette image qu'il a donné à cet acte un nom qui n'existait pas auparavant, celui de *catalépsis* ; puis avec la main gauche, qu'il approchait, il serrait fortement le poing droit en disant : "Voici la science que personne ne possède sinon le sage." » et ces définitions de la science rapportées par Stobée (II, 73, 16-74, 3 = SVF III, 112 = LS 41 H) : « Le savoir scientifique est une cognition sûre et que la raison ne peut ébranler. En second lieu, c'est un système de telles *epistêmata*, comme la [cognition] rationnelle des choses particulières qui existe chez l'homme vertueux. C'est en troisième lieu un système d'*epistêmata* techniques, qui possède de lui-même une stabilité complète, comme en possèdent les vertus. En quatrième lieu, c'est un habitus, capable de recevoir les impressions, qui est inébranlable par la raison, et qui consiste, disent-ils, en tension et puissance. ».

⁶⁷ Tertullien, *De l'âme*, 25 = SVF II, 805 : « Ils ajoutent que la semence de l'homme déposée dans le sein de la femme, et mise en mouvement par une impulsion naturelle, se convertit en la substance solide de la chair. Cette dernière, en venant à la lumière, toute fumante encore de la chaleur du corps, et liquéfiée par elle, est frappée par le froid de l'air comme le fer embrasé que l'on trempe dans l'eau froide, reçoit à l'instant même la force animée et rend des sons articulés. Cette opinion est partagée par les Stoïciens, par Cénésidème, et quelquefois même par Platon ». Voir aussi Plutarque, *Des contradictions des stoïciens*, XLI, 1052f-1053a : « L'embryon dans le ventre de la mère, pense-t-il [Chrysippe], se nourrit par nature comme la plante ; mais une fois qu'il est mis au monde, son souffle vital est refroidi et trempé dans l'air ; et il devient animal ; et ce n'est pas sans raison que ce souffle a pris le nom d'âme. ».

est formée à la suite d'un coup de froid. La naissance de l'âme est donc le fait d'un refroidissement brutal, elle résulte d'une rupture qualitative, d'un effet de seuil. Le froid, caractéristique de l'air composant l'âme, mais aussi de l'air environnant dans lequel l'âme se trouve plongée brutalement, est donc lié à la naissance de l'âme. Mais comment comprendre son lien avec la vertu, qui n'intervient qu'une fois la raison formée ? L'âme est constituée non seulement d'air, mais aussi de feu, la parenté de la vertu avec le froid plutôt qu'avec la chaleur n'a donc rien d'évident. La tension caractéristique de la vertu est d'ailleurs définie par Cléanthe comme une « pulsation de feu » [πληγή πυρός]⁶⁸. De manière générale dans le corpus stoïcien, l'action propre au bien et à la vertu est souvent comparée à celle de la chaleur⁶⁹. L'action du bien est notamment comparée par Cicéron⁷⁰ à la lumière du soleil.

Tout cela rend difficile un rapprochement entre l'action de la vertu et celle du froid. Cette difficulté était connue de l'Antiquité, elle a été soulevée de façon polémique par Plutarque⁷¹ à propos même du rapport entre le froid et

⁶⁸ Plutarque, *Des contradictions des stoïciens*, VII, 1034d : « Cléanthe, dans les *Commentaires physiques*, après avoir dit que l'effort est un choc du feu [πληγή πυρός ὁ τόνος ἐστί], qui s'appelle force et puissance quand il est capable de produire des impressions dans l'âme [ὁ δὲ Κλεάνθης ἐν ὑπομνήμασι φυσικοῖς εἰπὼν ὅτι πληγή πυρός ὁ τόνος ἐστί, κἀν ἱκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα, ἰσχύς καλεῖται καὶ κράτος] ».

⁶⁹ Voir Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 103 = SVF III, 117 : « Comme le propre de la chaleur est d'échauffer non de refroidir, le propre du bien est d'être avantageux et non nuisible ». Cette comparaison ne signifie rien d'un rôle de la chaleur dans le bien et la vertu puisqu'elle a pour visée de faire comprendre le sens d'une action propre. On peut cependant remarquer que l'avantageux et le non nuisible y sont analogues à l'échauffement.

⁷⁰ Cicéron, *Des fins des biens et des maux*, III, 45 : « De même que la lumière d'une lampe s'obscurcit et pâlit devant l'éclat du soleil, de même qu'une goutte de miel se perd dans l'étendue de la mer Egée, ou un liard dans les richesses de Crésus, ou un pas sur la route qui mène d'ici jusqu'à l'Inde, de même, si la fin des biens est telle que les Stoïciens le disent, toute la valeur que les Péripatéticiens attribuent aux choses du corps doit s'obscurcir, se couvrir et disparaître devant la splendeur et la grandeur de la vertu. ».

⁷¹ Plutarque, *Des contradictions des stoïciens*, XLI, 1052f-1053a : « L'embryon dans le ventre de la mère, pense-t-il [Chryssippe], se nourrit par nature comme la plante ; mais une fois qu'il est mis au monde, son souffle vital est refroidi et trempé dans l'air ; et il devient animal ; et ce n'est pas sans raison que ce souffle a pris le nom d'âme. Mais lui-même se contredit en disant que l'âme est un souffle plus rare et plus ténu que la nature végétative. Car comment pourrait-il, de dense, devenir têtue et rare en se refroidissant et en se resserrant ? Qui plus est, comment, s'il déclare que l'être animé naît par refroidissement, peut-il voir dans le soleil un être animé, puisqu'il est de feu et qu'il provient d'une émanation qui se transforme en feu ? Car il dit au premier livre *De la nature* : "Telle est la transformation du feu : par l'intermédiaire de l'air, il se change en eau, et tandis que de l'eau la terre prend son essence, l'air s'exhale en vapeurs ; quand il devient plus ténu, c'est l'éther qui se répand en cercle autour du monde ;

l'animation. Il formule ainsi un paradoxe que l'on peut résumer ainsi : comment le corps le plus chaud et le plus subtil qu'est l'âme peut-il être produit par un refroidissement et une condensation ? Jean-Baptiste Gourinat⁷² a proposé une solution assez convaincante consistant à dire que l'âme est analogue à la vapeur produite lorsque l'on trempe un métal brûlant dans l'eau froide pour le durcir. Une solution similaire pourrait être trouvée à propos de l'acquisition de la vertu. Thomas Bénatouil⁷³ remarque que cette analogie entre l'action du froid dans la naissance de l'âme et dans l'acquisition de la vertu permet d'ailleurs de rendre compte du paradoxe stoïcien selon lequel le passage du vice à la vertu se fait d'un coup et non progressivement, de la même façon que l'âme se forme d'un seul coup à la naissance.

Les analyses de Thomas Bénatouil et Jean-Baptiste Gourinat, bien qu'elles concluent probablement un peu plus que ce que les textes ne permettent d'affirmer avec certitude, sont cohérentes avec les propriétés strictement physiques du froid mentionnées dans d'autres textes ne relevant pas de la psychologie⁷⁴, et notamment avec l'idée qu'il est à l'origine d'une fermeté proprement physique dans les corps, et pas seulement métaphorique comme pourrait le

mais c'est de la mer que les astres, ainsi que le soleil tirent leurs feux." Qu'y a-t-il de plus contraire à l'inflammation que le refroidissement, à la raréfaction que la condensation ? Refroidissement et condensation produisent l'eau et la terre à partir du feu et de l'air ; inflammation et condensation transforment l'élément humide et terrestre en feu et en air. Pourtant il donne comme principe de l'animation tantôt l'animation tantôt l'inflammation, tantôt le refroidissement. ».

⁷² GOURINAT Jean-Baptiste, *Les Stoïciens et l'âme*, op.cit., pp.33-34.

⁷³ BENATOUÏL Thomas, « Force, fermeté, froid : La dimension physique de la vertu stoïcienne », in *Philosophie antique. Problèmes, renaissances, usages*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, N°5, 2005, p.23.

⁷⁴ Voir Plutarque, *De primo frigido*, 946b = SVF II, 407 (traduction citée par Thomas Bénatouil) : « Mais le froid engendre dans le corps des affections et des transformations qui ne sont pas moindres que celles produites par la chaleur. En effet, beaucoup de choses aussi se durcissent, se condensent ou s'épaississent sous l'effet du froid. De plus, ce par quoi [il produit] solidité et résistance n'est pas inerte mais puissant et ferme : [cette qualité] comprime et unifie par sa force dotée de tension. » et 948D-E, 949B = SVF II, 430 = LS 47 T : « Puisque le feu est à la fois chaud et brillant, la nature opposée au feu doit être en même temps froide et obscure ; car le froid s'oppose au chaud comme le sombre au brillant, et de même que l'obscur embrouille la vue, le froid embrouille le toucher, alors que la chaleur désembrouille la sensation de celui qui la touche, de même que la brillance désembrouille celle de celui qui la voit. L'obscur primordial, dans la nature, est donc aussi le froid primordial. Que l'air soit l'obscur primordial, cela n'a pas échappé non plus aux poètes [...]. De plus, la congélation, qui est de tous les effets du froid sur les corps le plus fort et le plus violent, est un phénomène où l'eau subit et où l'air agit ; car par elle-même l'eau est fluide, sans compacité ni consistance, mais elle se rigidifie et se condense lorsqu'elle est comprimée par l'air sous l'effet de sa froideur. ».

suggérer l'analogie de Zénon entre le poing et la science⁷⁵, même si peu de textes évoquent cette physique de l'âme et le rôle que l'air et le froid y jouent. La fermeté de l'âme signifierait donc ainsi à la fois une fermeté morale, c'est-à-dire l'acquisition définitive de la vertu, une certitude cognitive, c'est-à-dire l'acquisition définitive de la science, et un élément strictement physique de solidité, de rigidité⁷⁶. Puisqu'ontologiquement l'âme n'est pas une réalité d'un autre ordre que le corps, ainsi que nous avons commencé par le rappeler, la puissance mentale et morale du sage peut être pensée sur un modèle physique.

La raison qui s'est mal-formée dans l'enfance est donc caractérisée par son état de relâchement. Or si l'âme est trop molle, si sa tension est trop lâche, elle devient perméable au monde extérieur, et se laisse aller à tous les indifférents qu'elle tend à confondre avec des biens qui se présentent à elle. Or pour les stoïciens, la vertu consiste en une stabilité trouvée dans les mouvements qui traversent l'âme⁷⁷. Sénèque définit cette stabilité auquel il donne le nom courant de tranquillité de la façon suivante :

« Nous allons donc chercher comment l'âme peut avoir une démarche égale et avancer d'un cours heureux, comment elle peut s'accorder sa propre estime et envisager avec contentement tout ce qui lui appartient, comment elle peut éprouver une joie ininterrompue et persister dans cet état paisible, sans s'exalter ni se déprimer : ce sera là la tranquillité. »⁷⁸

La distinction entre trouble et tranquillité de l'âme n'épuise donc pas la distinction entre mouvement et immobilité mais correspond plutôt à une distinction entre deux types de mouvements⁷⁹, l'un agité et irrégulier, l'autre stable, exprimée par la métaphore de l'oiseau en vol que rapporte Galien :

« Soit un oiseau dans les hauteurs qui semble rester au même endroit. Faut-il dire qu'il est immobile, comme s'il se trouvait suspendu d'en haut, ou bien qu'il se meut d'un mouvement vers le haut dans l'exacte mesure où le poids de son corps l'entraîne vers le bas ? Il me semble que cette seconde

⁷⁵ Voir note 66.

⁷⁶ BENATOUIL Thomas, « Force, fermeté, froid », *op.cit.*, pp.17-19.

⁷⁷ Il ne faudrait pas croire, à cause d'une apparente convergence doctrinale entre épicurisme, stoïcisme et pyrrhonisme, que la tranquillité de l'âme peut se concevoir *privativement* dans le stoïcisme comme une absence de trouble au sens d'une absence de mouvement.

⁷⁸ Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, II, 4.

⁷⁹ MORICE Juliette, « Mouvement de l'âme et mouvement cosmique : L'éthique des voyages chez Sénèque », *Fabula / Les colloques*, Penser le mouvement : <http://www.fabula.org/colloques/document2559.php>, page consultée le 12 avril 2021.

description est plus exacte. Il est sûr que si on le prive de sa vie ou de la tension de ses muscles, on le verra rapidement tomber à terre, ce qui montre clairement qu'il contrebalançait la tendance vers le bas, connaturelle au poids de son corps, par le mouvement vers le haut résultant de la tension de son âme. »⁸⁰

Les stoïciens pensent l'état vertueux sur le modèle de l'activité immobile et intérieure du vol stationnaire⁸¹.

Ce type d'activité stable et tranquille suppose une certaine fermeté, une force de résistance, sans laquelle l'oiseau ne manquerait pas d'être perturbé par les courants d'air extérieurs. C'est précisément cette fermeté qui fait défaut à l'âme lorsque le *τόνος* de son âme est trop lâche. Dès lors, non seulement l'âme ainsi mal-formée confond les biens et les indifférents, mais elle peut être attirée trop violemment vers les indifférents, puisque l'état de son âme ne lui donne pas la force de résister. L'âme se trouve dans un état d'hypersensibilité et d'hypperréactivité aux changements extérieurs, une porosité beaucoup trop importante à l'environnement plus ou moins immédiat, de laquelle résulte une impossibilité à se maintenir dans un état de vol stationnaire, pour reprendre la métaphore de Galien⁸². Cicéron rapporte ainsi que « Le caractère vicieux est une disposition ou un état d'inconstance et de désaccord de la vie tout entière avec elle-même »⁸³.

Le manque de fermeté de l'âme et la présence en elle de *δόξα*, d'opinions fausses, expliquent la généralisation et même la primauté de la maladie de l'âme. Ils sont en effet à l'origine d'une prédisposition de l'âme à la passion. Dans les parties suivantes, nous verrons précisément comment ces deux éléments interviennent dans la formation des passions. Avant cela, il nous faut examiner comment cette prédisposition à la passion est entretenue, renforcée, aggravée après l'enfance. Nous nous demanderons également si des spécificités idiosyncrasiques apparaissent, et si oui à quel moment.

⁸⁰ Galien, *Du mouvement musculaire*, IV, 402, 12-403, 10 = SVF II, 450 = LS 47 K.

⁸¹ En cela, le mouvement de l'âme vertueuse peut être conçu sur le modèle du mouvement des corps célestes, auquel de fait elle participe puisque la tension continue et régulière du souffle épouse le mouvement régulier et équilibré du *κόσμος*. Ainsi que l'a montré Victor Goldschmidt, de la physique à l'éthique, et en particulier, du mouvement cosmique au mouvement de l'âme, il n'y a pas un saut mais une continuité. Voir GOLDSCHMIDT Victor, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953, 233 p.

⁸² MONTEILS-LANG Laetitia, « Identité et intensité dans l'ancienne Stoa », in *Cahiers philosophiques*, Paris, Vrin, N°151, 2017, p.56.

⁸³ Cicéron, *Tusculanes*, IV, 29 = SVF III 425.

3. La prédisposition à la passion : entre communauté et idiosyncrasie

3.1. La mise en commun des maux dans la société et la question du genre de vie

Aux origines d'une certaine prédisposition à la passion se trouve l'influence de l'environnement proche de l'enfant, ainsi que nous venons de le montrer. A mesure que l'enfant grandit et devient adulte, l'environnement dont il a conscience s'élargit, selon le mouvement de *οἰκειωσις*⁸⁴. La raison malformée se caractérisant par une porosité à l'environnement, prend alors une importance toute particulière. Selon les influences sous lesquelles se place l'individu dans la suite de sa vie, la malformation initiale peut ne jamais être corrigée, et la perversion de la raison se poursuivre. Ces influences néfastes pour la raison tout au long de la vie sont davantage présentes sous la plume de Sénèque que dans les écrits des premiers stoïciens qui nous sont parvenus. Cela invite également à se demander dans quelle mesure il faut tenter de se soustraire à leur influence.

Nous avons montré que la malformation originelle de l'âme est causée par les premières interactions de l'enfant avec ses proches. Par la suite, la société est en quelque sorte à l'homme adulte ce qu'étaient les parents et la nourrice à l'enfant, puis l'éducateur malhabile à l'adolescent, soit une source d'idées fausses et de mauvais exemples de comportements. *Le populus* prend ainsi un sens très négatif sous la plume de Sénèque. Il écrit :

« Au reste, pourquoi les vices de la société se rencontrent-ils chez l'individu ? C'est que la société les dépose en lui. On démoralise son prochain et, ce faisant, on se démoralise. Après avoir appris le mal, on l'enseigne. Ainsi s'est constituée cette corruption collective, qui a concentré en elle toute

⁸⁴ Voir la suite du texte de Hiéroclès (Stobée, IV, 671, 7-673, 11) cité plus haut : « Chacun de nous est pour ainsi dire inscrit entier dans plusieurs cercles, les uns plus petits, les autres plus grands, les uns enveloppants, les autres enveloppés, selon leurs caractères différents et leur inégalité mutuelle. Le premier cercle, le plus proche, est celui que quelqu'un a tracé comme autour d'un centre qui serait sa propre pensée. Dans ce cercle sont compris le corps et tout ce qu'on perçoit pour le bénéfice du corps. Ce cercle est, peut-on dire, le plus petit, et il s'en faut de peu qu'il touche son propre centre. Le second après celui-ci est plus éloigné du centre, enveloppe le premier et contient parents, frères, femme et enfants. Après cela, il y en a un troisième dans lequel on trouve oncles et tantes, grands-pères et grands-mères, neveux, nièces et cousins. Ensuite, celui qui enveloppe les autres parents, qui est suivi par celui des membres du dème, ensuite le cercle de ceux de la tribu, ensuite celui des concitoyens, et de la même manière pour le reste : celui des habitants des villes voisines, celui des membres du même peuple. ».

cette science perverse que chacun porte en soi. [*Et ideo in singulis uitia populorum sunt quia illa populus dedit. Dum facit quisque peiorem, factus est : didicit deteriora, dein de docuit, effectaque est ingens illa nequitia congesto in unum quod cuique pessimum scitur.*] »⁸⁵

Ce que l'on pourrait appeler l'effet de masse décuple, selon Sénèque, le mal individuel. Le peuple, la foule [*magna*] est un collectif formé non de sages mais de personnes à la raison défaillante. Au sein de cette multitude ne peuvent donc se transmettre que des maux, des vices, de sorte que chacun en vient à avoir une raison constituée non seulement de ses erreurs, de ses préjugés, mais aussi ceux des autres. Il convient alors de fuir cette société. Ainsi que l'affirme Sénèque :

« on a déjà beaucoup fait pour la santé de son âme en rompant avec les précheurs d'insanités, en fuyant la promiscuité de la vie sociale, foyer de corruption naturelle [*Magna pars sanitatis est hortatores insaniae reliquisse et ex isto coitu inuicem noxio procus abisse.*] »⁸⁶.

Les précheurs d'insanités [*hortatores insaniae*] désignent probablement les prétendus philosophes et autres savants prétendant dispenser savoir et conseils de vie. Si Sénèque les mentionne explicitement, il semble d'une certaine façon les associer tout de même à la foule de ces voix proférant et répandant l'erreur.

On pourrait alors penser qu'il faut choisir de vivre loin de la société pour guérir son âme⁸⁷. La question des genres de vie a fait couler beaucoup d'encre, nous nous contenterons de quelques remarques relatives à son incidence sur la prédisposition à la passion et l'affermissement de la raison. Sénèque a formulé des réponses divergentes à la question du mode de vie favorisant la santé de l'âme⁸⁸.

⁸⁵ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 94, 54.

⁸⁶ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 94, 69.

⁸⁷ Voir aussi Musonius Rufus, traité XI : « Quels sont les moyens de subsistance appropriés pour un philosophe ? ».

⁸⁸ Margaret Graver a notamment analysé assez précisément la tension qui peut exister entre le traité *Sur le loisir* et les *Lettres à Lucilius*. Voir GRAVER Margaret, « Seneca and the *Contemplatio Ceri de Otio* and *Epistulae Morales* », in BENATOUÏL Thomas, BONAZZI Mauro (dir.), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leyden, Brill, 2019, p.76. On peut également se demander si dans le traité *Sur le loisir*, Sénèque ne s'oppose pas au précepte des anciens stoïciens prônant la participation à la vie politique. Il semble cependant qu'il n'en est rien, ainsi que l'a montré Valéry Laurand. En effet, le loisir stoïcien est une continuation par d'autres moyens de la participation politique. L'*otium* est par nature politique parce que philosopher, étudier la nature, ne conduit à rien d'autre qu'à élargir son âme aux dimensions du monde. Voir LAURAND Valéry, « Théorie de l'action politique », in *La Politique stoïcienne*,

Il recommande ainsi à Lucilius de ne pas se rendre aux bains de Baïes⁸⁹ – lieu de rassemblement de la foule, de plaisir et de débauche – alors qu'il se permet lui-même un séjour en ce même lieu⁹⁰, il recommande l'étude philosophique, la σχολή, dans le traité *Sur le loisir*, et conseille la vie mixte à Sérénus dans *De la tranquillité de l'âme*. Pour comprendre ces recommandations divergentes, il semble que l'on peut suivre les analyses d'Ilsetraut Hadot⁹¹, et distinguer les points de vue thérapeutique et doctrinal.

D'un point de vue thérapeutique, il semble presque nécessaire de commencer par se soustraire aux idées fausses, contre lesquelles la raison sans fermeté ni résistance ne peut se défendre, et donc de s'éloigner de la foule. C'est ce que Sénèque conseille à Lucilius. Mais en faisant cela, il s'adresse avant tout à un individu qui n'est pas encore suffisamment avancé vers la sagesse. Lui, au contraire, en raison de son progrès plus avancé, peut aller mettre à l'épreuve sa fermeté au contact des nuisances de la foule⁹². Une attitude intermédiaire

Paris, Presses Universitaires de France, 2005, pp.121-146.

⁸⁹ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 51, 2-4 : « "Quoi donc ? Aucun lieu mérite-t-il une aversion déclarée ?" Point du tout ; mais, comme tel vêtement sied mieux que tel autre au sage, à l'homme de bien, et comme, sans avoir d'aversion pour aucune couleur, il estime que telle convient mal à qui fait profession de tempérance, de même la contrée peut, elle aussi, faire rebrousser le sage ou celui qui tend vers la sagesse, comme étrangère aux bonnes mœurs. Voilà pourquoi, pensant à une retraite, jamais il ne choisira Canope, encore qu'aucun règlement dans Canope n'interdise la tempérance, ni Baïes non plus : elle s'est mise à l'auberge des vices. [...] Tout autant qu'à notre corps, nous devons à notre personne morale de lui choisir un séjour bien sain. Je ne voudrais pas loger dans un quartier de bourreaux ; pas davantage au milieu des tavernes. [*Quid ergo ? ulli loco indicendum est odium ?*] "Minime : sed quemadmodum aliqua uestis sapienti ac probi uero magis conuenit quam aliqua, nec ullum colorem ille odit, sed aliquem parum putat aptum esse frugalitatem professo : sic regio quoque est, quam sapiens uir aut ad sapientiam tendens declinet tamquam alienam bonis moribus. Itaque de secessu cogitans numquam Canopum eliget, quamuis neminem Canopus esse frugi uetet, ne Baias quidem : deuersorium uitiorum esse coeperunt. [...] Non tantum corpori, sed etiam moribus salubrem locum eligere debemus : quemadmodum intr tortores habitare nolim, sic ne inter popinas quidem. »

⁹⁰ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 56, 1 : « Que je meure, si le silence est aussi nécessaire qu'il le paraît au recueillement et à l'étude. Me voici au milieu d'un vrai charivari. Je suis logé juste au-dessus d'un établissement de bains ; et maintenant représente-toi tout ce que peut la voix humaine pour exaspérer les oreilles. [*Peream, si est tam necessarium quam uidetur silentium in studia seposito. Ecce undique me uarius clamor circumsonat : supra ipsum balneum habito. Propono nunc tibi omnia genera uocum, quae in odium possunt aures adducere*] ».

⁹¹ HADOT Ilsetraut, *Sénèque*, op.cit., p.237.

⁹² Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 56, 3-5 : « "Tu es de fer, vas-tu me dre, ou tu es sourd, si tu ne perds pas la tête parmi tant de clameurs variées, dans un pareil tintamarre ; vois notre ami Chrysippus, à qui la salutation journalière fait endurer la mort." Pour moi, je le garantis,

pourrait consister à rester au contact de la société, tout en ayant « un surveillant qui de temps à autres nous tire par l'oreille, dissipe les rumeurs de l'opinion et proteste contre les engouements du vulgaire [*aliquis custos et aurem subinde peruellat abigatque rumores et reclamet populis laudantibus*] »⁹³. Le philosophe, le directeur de conscience, peut aider un élève plus avancé à conserver la distance requise à l'égard des opinions erronées, à se soustraire à la société tout en restant physiquement présent. Les recommandations dépendent donc des circonstances, des besoins spécifiques de l'individu pour son amélioration morale, ainsi que le relève Margaret Graver⁹⁴. La démarche de Sénèque, en tout cas dans ses lettres et dialogues, consiste à s'adapter aux situations particulières des personnes à qui il s'adresse à un moment particulier de leur vie⁹⁵, de même qu'il adapte son propre mode de vie aux circonstances qui le concernent à un moment donné.

Ces raisonnements thérapeutiques sont probablement des prolongements de Sénèque par rapport aux thèses du premier stoïcisme, même s'il est très difficile d'affirmer cela avec certitude. D'un point de vue doctrinal – c'est celui auquel semblent se cantonner dans leurs écrits les anciens stoïciens –, la forme de vie importe peu pour la santé de l'âme en tant que telle puisque seule la raison droite peut garantir la santé, la tranquillité de l'âme. La vie *bonne* semble être la vie mixte⁹⁶, même si l'investissement dans la sphère publique est

ce brouhaha ne me trouble pas plus que la vague ou une chute d'eau [*"O te, inquis, ferreum aut surdum, cui mens inter tot clamores tam uarios, tam dissonos constat, cum Chrysippum nostrum assidua salutatio perducit ad mortem."* At mehercules ego istum fremitum non magis curo quam fluctum aut deiectum aquae] [...]. Au reste, je me suis dorénavant si bien aguerri à toutes ces misères que j'endurerais jusqu'à la voix terriblement stridente d'un chef de manœuvre marquant aux rameurs la mesure. Je force mon âme à se concentrer sur elle-même, sans diversion vers l'extérieur. Tout peut bien retentir au dehors, pourvu que le dedans soit sans tumulte, pourvu que le désir et la crainte ne se gourment pas, pourvu que l'avarice et le faste fassent bon ménage et se laissent l'un l'autre en paix. A quoi bon le silence de la contrée entière, dès lors que grondent les passions ? [*Sed iam me sic ad omnia ista duravi, ut audire uel pausarium possim uoce acerbissima remigibus modos dandem. Animum enim cogo sibi intentum esse nec auocari ad externa : omnia licet foris resonent, dum intus nihil tumultus sit, dum inter se non rixentur cupiditas et timor, dum auaritia luxuriaque non dissideant nec altera alteram uexet. Nam qui prodest totius regionis silentium, si affectus fremunt ?*].

⁹³ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 94, 55.

⁹⁴ GRAVER Margaret, « Seneca and the *Contemplatio Ceri* », *op.cit.*, p.75.

⁹⁵ HADOT Ilsetraut, *Sénèque, op.cit.*, p.239.

⁹⁶ Voir Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 130 : « Il y a trois genres de vie, la contemplative, la pratique et la raisonnable ; c'est la vie raisonnable qu'il faut choisir ; car par nature l'animal raisonnable est apte à la contemplation et à la pratique. ».

par exemple conditionné à la qualité du régime politique⁹⁷. A un niveau plus structurel en effet, il semble que l'on peut inclure le régime politique parmi les facteurs environnementaux ayant une incidence sur l'état de susceptibilité à la passion de l'âme. Sénèque affirme ainsi qu'un bon régime avec de bonnes lois est un facteur de santé, de vertu, et qu'au contraire, on constate « de mauvaises mœurs partout où les lois sont mauvaises »⁹⁸. Cet élément politique a une incidence similaire à celle de la société : les mauvaises lois instillent dans les âmes de fausses croyances, qui prédisposent aux mêmes vices les âmes peu fermes et ne parviennent pas à pervertir la raison du sage.

3.2. L'aspect idiosyncrasique de la prédisposition à la passion

On a avancé l'idée que la perméabilité, la porosité à l'environnement des âmes mal-formées et prédisposées à la passion provoque quelque chose comme une uniformisation des vices⁹⁹. Il nous semble que l'on doit tout de même se

⁹⁷ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 121 : « Le sage participera, disent-ils, à la vie politique [πολιτεύεσθαι], si rien ne l'en empêche, comme le dit Chrysippe dans le premier livre des *Genres de vie*, et il contiendra les vices et encouragera à la vertu. ». La cité est donc un comme un indifférent auquel il vaut mieux, en règle générale, apporter tous ses soins. Cependant ainsi que le mentionne la deuxième partie de la citation, la πολιτεία d'une cité peut être trop dégradée pour que le philosophe puisse y participer. Voir sur ce point LAURAND Valéry, « Théorie de l'action politique », *op.cit.*, pp.121-146. Il est notamment possible de considérer qu'il était impossible à Sénèque de s'engager de nouveau dans la politique romaine au moment où il écrit son traité *Sur le loisir*. Voir notamment CIZEK Eugen, *L'époque de Néron et ses controverses idéologiques*, Leiden, Brill, 1972, 440 p.

⁹⁸ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 94, 38.

⁹⁹ Notons que cette uniformisation provient aussi en partie de caractéristiques géographiques et climatiques de la région où vivent les sociétés, où se situent les différentes cités. Ainsi, dans le *Traité du destin* (chapitre 7), Cicéron prétend rapporter les propos de Chrysippe concernant l'influence des éléments géographiques, climatiques sur la constitution des individus, et affirme que : « Nous voyons quelle différence il y a entre les qualités des pays : les uns sont salubres, d'autres malsains ; dans les uns, les gens sont lymphatiques et débordants d'humeurs ; dans les autres, ils sont secs et maigres, et il y a bien d'autres caractères qui distinguent au plus haut un lieu d'un autre. A Athènes, l'atmosphère est subtile, d'où vient, pense-t-on, la finesse d'esprit des Athéniens ; elle est épaisse à Thèbes et c'est pourquoi les Thébains sont gras et vigoureux. ». Chrysippe fait apparemment appel à l'influence des caractéristiques du lieu de naissance et/ou de vie, non seulement sur la constitution physique des individus, mais aussi sur leur psychisme. Sénèque tient un propos du même ordre dans le traité *Sur la colère* (II, XV, 5) : « C'est pourquoi le plus souvent l'empire a été aux mains des peuples qui jouissent d'un climat plus doux. Ceux qui sont exposés aux glaces du Nord ont des natures farouches, et, comme le dit le poète, "en tout semblables à leur ciel". [*Fere itaque imperia penes eos fuere populos qui mittiore caelo utuntur. In frigora septentrionemque uergenibus immansueta ingenia sunt, ut ait poeta suoque simillima caelo.*] ». Ce type de thèse est un lieu commun de l'Antiquité, il est présent en premier lieu dans

demander si chacun n'est pas prédisposé à la passion d'une façon spécifique, découlant de son histoire individuelle. Comprendre cette prédisposition spécifique suppose de revenir sur la formation de l'âme puisque les stoïciens concevaient quelque chose comme ce que l'on appellerait aujourd'hui la transmission du patrimoine génétique. Contrairement à Aristote, les stoïciens considèrent que lors de la procréation se rencontrent et se mélangent deux semences toutes deux actives¹⁰⁰. Des caractéristiques individuelles héritées des parents apparaissent donc dès le stade embryonnaire « selon les

le traité hippocratique *Des airs, des eaux et des lieux*. Dans la doctrine stoïcienne, compte tenu de la nature corporelle de l'âme, de l'air présent dans sa composition, et des échanges permanents qu'elle a avec les flux aériens « extérieurs », l'existence d'une telle causalité semble s'expliquer assez facilement. Si l'air de l'atmosphère est subtil ou au contraire épais, alors le souffle de l'âme, par les échanges d'air qu'il a avec l'extérieur, deviendra lui aussi davantage subtil ou dense. Ce qui surprend, c'est l'importance que Chrysippe semble accorder à ces causes, comme si la vertu des Thébains était compromise du seul fait des caractéristiques de leur lieu de naissance et de vie. Cette importance nous semble être à relativiser, parce qu'elle tient probablement en partie à l'argument propre de Cicéron. Dans les chapitres précédents, 5 et 6, il a soutenu contre Posidonius l'idée qu'une explication purement naturelle est valable et a rejeté comme de simples hasards les cas où la destinée rationnelle serait impliquée. Dans les chapitres suivants, 7 et 8, il évoque les cas qui mettent en avant la causalité mécanique plutôt que celle intentionnelle. Il laisse alors penser, dans l'intérêt de son argumentation, que l'influence causale générale de tels facteurs conditionne la possibilité de chacun d'accéder à la vertu de façon mécanique. D'une part, il y a peut-être là l'influence du médio-stoïcisme, puisque chez Panétius puis Posidonius, l'explication de la formation du caractère moral sera de plus en plus dépendante de paramètres environnementaux. Voir VEILLARD Christelle, *Les Stoïciens II : Le stoïcisme intermédiaire (Diogène de Babylonie, Panétius de Rhodes, Posidonius d'Apamée)*, Paris, Les Belles Lettres, La République des savoirs, 2015, p.153. D'autre part, ces thèses chez Chrysippe sont au contraire à mettre en regard avec la conception stoïcienne du monde comme un tout organisé dont toutes les parties sont liées entre elles par le πνεῦμα divin universel. Les caractéristiques locales prennent sens dans leur rapport à la totalité. Contrairement à ce que soutient Cicéron, les caractéristiques individuelles – fussent-elles la conséquence apparente de caractéristiques physiques de l'environnement – s'inscrivent dans un cadre causal téléologique et dépendent d'une sorte de super-psychologie cosmique. Cela signifie que les variations atmosphériques forment une partie de la structure téléologique dans laquelle les âmes sont assignées à des régions avec un degré de densité atmosphérique ou de raréfaction approprié au caractère moral ou intellectuel qu'elles possèdent. Voir SEDLEY David, « Chrysippus on psychophysical causality », *op.cit.*, pp.319-321.

¹⁰⁰ Aetius, *Placita* (= Pseudo-Plutarque, *Vies et opinions des philosophes*), V, 11, 3-4 = SVF II, 749 : « Les Stoïciens : du corps entier et de l'âme est tiré le sperme et les marques et les traits de la ressemblance se forment des parents mêmes (ἐκ τῶν αὐτῶν γενῶν τοῦς τύπους καὶ τοῦς χαρακτῆρας) ; comme un peintre formerait avec les mêmes couleurs l'image de ce qu'il regarde. La femme aussi émet de la semence (Προῖσθαι δὲ καὶ τὴν γυναῖκα σπέρμα) : et si la semence de la femme l'emporte, l'enfant sera semblable à la mère ; si c'est celle du père, l'enfant ressemblera au père. » (texte cité par Valéry Laurand). Voir LAURAND Valéry, « L'enfance chez les stoïciens », *op.cit.*, pp.677-698.

bouillonnements dans ces mélanges de tous les éléments mélangés en même temps [κατὰ τοὺς ἐν ταῖς μίξεσι βρασμοὺς ἅμα πάντων σειομένων] »¹⁰¹. Némésius rapporte le propos suivant :

« Cléanthe compose le syllogisme suivant : nous naissons, dit-il, semblables à ceux qui nous ont engendrés non seulement selon le corps, mais aussi selon l'âme, en ce qui concerne les passions, les dispositions et les caractères [ὅμοιοι τοῖς γονεῦσι γινόμεθα κατὰ τὸ σῶμα ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν τοῖς πάθεσι, ταῖς ἡθέσει, ταῖς διαθέσεσι]. Or, le semblable et le dissemblable, c'est du corps [que cela se dit], non pas de ce qui est incorporel : l'âme est donc un corps. »¹⁰²

On a là une autre démonstration du caractère corporel de l'âme, et il y a dans ce passage l'idée que l'enfant est semblable – au moins en partie, ou pourrait-on dire par défaut – à ses parents en ce qui concerne le caractère et les dispositions. Némésius procède à un raccourci en indiquant que l'enfant naît aussi semblable à ses parents concernant les passions puisqu'il ne peut être question de passions tant que l'enfant ne soit devenu un être rationnel – les passions étant une perversion de la raison. Là où Némésius dit juste, c'est que les dispositions et le caractère semblent orienter les individus à avoir telle passion plutôt que telle autre.

La prédisposition à la passion semble inscrite dans l'âme comme une virtualité dans l'attente de son expression ou de sa répression. Si elles se trouvent encouragées dans l'enfance, d'une part par la mal-formation de la raison, qui prédispose à la passion en général, d'autre part par la fréquentation des parents¹⁰³, qui vient confirmer ce qui a été transmis par l'hérédité, alors l'individu sera semblable à ses parents en ce qui concerne les passions. Il y aurait donc quelque chose comme une inégalité naturelle à l'égard des passions¹⁰⁴, mais qui ne condamne pas pour autant à la passion¹⁰⁵. Sénèque écrit ainsi que « ce

¹⁰¹ Origène, *Evang. Ioannis*, XX, 5 = SVF II, 747 (texte cité par Valéry Laurand).

¹⁰² Némésius = SVF I, 518 (texte cité par Valéry Laurand).

¹⁰³ Voir notamment ce passage de Plutarque (*Contradictions des stoïciens*, XLI 1053c-d = SVF II 806), qui prend place dans un argument très polémique : « Mais pour prouver que l'âme est née tardivement, il use de la ressemblance de mœurs et de caractères que les enfants ont avec les parents. ».

¹⁰⁴ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, *op.cit.*, p.320.

¹⁰⁵ La *Lettre 11 à Lucilius* semble remettre en question cette idée exprimée dans le traité *Sur la colère* puisque Sénèque y affirme qu'aucune sagesse n'élimine les défauts naturels des corps ou de l'âme. Il y aurait donc une résistance psychique à la sagesse et à la vertu venant du donné biologique. Voir sur ce point PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, *op.cit.*, p.330. Sénèque ajoute cependant que ces défauts, s'ils ne s'éliminent pas par l'art s'adoucissent. Il nous

ne sont là que des prédispositions ou des causes ; le plus important est l'habitude ; car si elle est profonde, elle entretient le vice. [*Sed omnia ista initia causaeque sunt ; plurimum potest consuetudo, quae si grauis est ali uitium.*] »¹⁰⁶. Ainsi, s'« il est sans doute difficile de changer la nature et [si] l'on ne peut transformer les éléments dont l'homme a été une fois pour toutes constitué à sa naissance [*Naturam quidem mutare difficile est, nec licet semel mixta nascentium elementa conuertere*] »¹⁰⁷, avoir conscience de ces prédispositions permet de les réprimer doucement et progressivement dans le temps, de façon à ce qu'elles ne puissent trouver à s'exprimer sous forme de passions¹⁰⁸.

Les caractéristiques idiosyncrasiques gagnent donc à être prises en compte dans le choix d'un mode de vie visant à se défaire de la prédisposition à la passion, et au contraire, de se disposer progressivement, par un travail sur soi, à la vertu. Cela rappelle la façon dont la diététique médicale antique se soucie de régler ses prescriptions sur les dispositions corporelles individuelles du patient¹⁰⁹. On peut se demander si Sénèque prend davantage en compte ces

semble que l'on pourrait alors comprendre cette lettre à partir de ce que nous montrerons en deuxième partie, à savoir qu'il y a des premiers mouvements de l'âme, des pré-passions, auxquelles même le sage ne peut échapper. Il ne s'agirait alors pas de passions.

¹⁰⁶ Sénèque, *Sur la colère*, II, XX, 2.

¹⁰⁷ Sénèque, *Sur la colère*, II, XX, 2.

¹⁰⁸ Sénèque développe particulièrement cette idée à la suite de ce que nous avons cité, ainsi (Sénèque, *Sur la colère*, II, XX, 2-4) : « il est bon de savoir cela pour défendre aux natures chaudes le vin que Platon refuse aux enfants, disant qu'il ne faut pas ranimer le feu avec du feu. Il ne faut pas non plus les gorger de nourriture, car cela gonfle le corps, et l'esprit s'enfle avec le corps. Que le travail les exerce sans aller jusqu'à la fatigue, afin de diminuer, sans l'épuiser, la chaleur et de leur laisser jeter leur écume. Les jeux aussi leur feront du bien, car un plaisir modéré délasse et calme les esprits. Avec les tempéraments plus humides, plus secs ou froids il n'y a pas de danger de colère, mais on a à redouter des vices plus graves, la peur, l'obstination, la mélancolie, le découragement, les soupçons. Aussi faut-il assouplir et réchauffer ces natures et leur donner de l'entrain. Et comme il faut user de tels remèdes contre la colère et de tels autres contre la tristesse et employer des traitements non seulement dissemblables, mais contraires, nous ferons toujours porter nos efforts sur le vice le plus développé. [*in hoc nosse profuit ut calentibus ingeniis subtrahas uinum, quod pueris Plato negandum putat et ignem uetat igne incitari. Ne cibis quidem implendi sint ; distendentur enim corpora et animi cum corpore tumescent. Labor illos citra lassitudinem exercent, ut minuat, non ut consumatur calor nimisque ille feruor despumet. Lusus quoque proderunt ; modica enim uoluptas laxas animos et temperat. Umidiioribus siccioribusque et frigidis non est ab ira periculum, sed maiora uitia metuenda sunt, pauor et difficultas et desperatio et suspiciones. Mollienda itaque fouendaque talia ingenia et in laetitiam euocanda sunt. Et quia aliis contra iram, aliis contra tristitiam remediis utendum est nec dissimillimis tantum ista, sed contrariis curanda sunt, semper ei occurremus quod increuerit.*] ».

¹⁰⁹ Voir le traité hippocratique *Du régime*, notamment le paragraphe 32 sur la prise en compte

particularités que les anciens stoïciens. Il n'est pas évident de répondre par l'affirmative, dans la mesure où Chrysippe et probablement avant lui Zénon ont tout de même procédé à une typologie assez précise des différentes passions, de leurs spécificités, de leurs causes propres.

Nous avons montré que, par la sociabilité, les fausses croyances et la susceptibilité aux passions se communique entre les âmes poreuses au τόπος peu ferme. Les mêmes maux, les mêmes passions se rencontrent alors chez la plupart des hommes. Mais il semble que l'on ne peut parvenir à extirper ces maux sans prendre en compte la façon dont ils se développent selon ses particularités psychiques. Cependant cet élément caractérologique, idiosyncrasique devient assez rapidement secondaire dans la psychologie stoïcienne. Les différences psychologiques sont principalement prises en compte dans une phase de « diagnostic » consistant à identifier le point de départ à partir duquel cheminer vers la vertu et les faiblesses propres de l'individu¹¹⁰. La psychologie stoïcienne n'est pas d'un point de vue doctrinal une « psychologie différentielle » parce que le bonheur est à trouver en soi-même, dans la meilleure partie de soi¹¹¹, c'est-à-dire dans la raison, qui est commune non seulement à tous les hommes mais à tout l'univers régi par elle. Vivre selon la raison, ce serait donc d'une certaine façon renoncer à son point de vue personnel et à des intérêts

des proportions variables des éléments dans la santé du corps pour l'élaboration d'un régime, et le paragraphe 35 sur les proportions des éléments composant l'âme et les soins à apporter en vue de l'intelligence et de la santé mentale et contre la folie. Voir également sur les caractéristiques idiosyncrasiques qui requièrent des besoins physiologiques spécifiques ce trope rapporté par Sextus Empiricus (*Esquisses pyrrhoniennes*, I, 36-37) : « Que la nature est un continuum traversant toutes les créatures. Mais Démophon, le maître d'hôtel d'Alexandre le Grand, se réchauffait à l'ombre et grelottait de froid au soleil. Aristote nous apprend qu'Andron d'Argos pouvait traverser le désert sans boire d'eau. ».

¹¹⁰ Voir notamment l'échange avec Sérénus au début du *De la tranquillité de l'âme*.

¹¹¹ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 23, 6 : « Mon bien-aimé Lucilius, je t'en conjure, prends le parti qui peut seul garantir le bonheur. Disperse, foule aux pieds les splendeurs du dehors, les promesses de celui-ci, les profits à tirer de celui-là ; tourne ton regard vers le bien véritable ; sois heureux de ton propre fonds. Mais ce fonds, quel est-il ? Toi-même, et la meilleure partie de toi-même. [*Fac, oro te Lucili carissime, quod unum potest praestare felicem : dissice et conculca ista, quae extrinsecus splendent, quae tibi promittuntur ab alio uel ex alio : ad uerum bonum specta et de tuo gaude. Quid est autem hoc "de tuo" ? Te ipso et tui optima parte.*] », ou encore *Lettres à Lucilius*, 41, 1-2 : « Dieu est près de toi ; il est avec toi : il est en toi. Oui, Lucilius : un auguste esprit réside à l'intérieur de nous-mêmes, qui observe et contrôle le mal et le bien de nos actions. Comme nous l'avons traité il nous traite. Homme de bien, aucun ne l'est, en vérité dans l'intervention de Dieu. [*prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili : sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum obseruator et custos : his prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Bonus uero uir sine deo nemo est*] ».

égoïstes afin de les soumettre aux lois communes de la Nature pour consentir à la volonté de la Raison universelle¹¹². La prise en compte des particularités individuelles, si elle a son importance au plan thérapeutique, s'efface au fur et à mesure de l'instruction pour faire place aux normes qui transcendent l'individu et sont censées s'étendre à tout et tous de la même manière contraignante parce qu'elles se fondent sur les lois cosmiques¹¹³.

3.3. A propos de la prédisposition à la passion

Nous avons montré que paradoxalement – *i.e.* malgré la naturalité de la vertu en droit – la maladie de l'âme est première. Cet état de maladie prend la forme de ce que nous avons appelé une prédisposition à la passion. Celle-ci se manifeste chez la plupart des hommes par des symptômes similaires du fait d'une part de l'éducation dispensée assez uniformément à la plupart des enfants, d'autre part des interactions sociales entre les individus adultes. Cependant la prédisposition à la passion de chacun a la marque de ses caractéristiques propres, elle comprend une part d'idiosyncrasie. Nous allons revenir un moment sur l'état de l'âme qu'est cette prédisposition à la passion. Galien rapporte qu'elle est, selon Chrysippe,

« comparable aux corps qui sont disposés à contracter des fièvres, des diarrhées ou quelque chose de ce genre pour une cause peu importante et aléatoire [γὰρ ἀνάλογον τοῖς ἐπιτηδείοις σώμασιν εἰς πυρετοῦς ἐμπίπτειν ἢ διαρροίας ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον ἐπὶ μικρᾶ καὶ τυχούσῃ προφάσει] »¹¹⁴.

Ce témoignage de Galien atteste de ce que Chrysippe envisage bien quelque chose comme le fait d'être familier, disposé [ἐπιτήδειος] à tomber [ἐμπίπτειν] malade, à contracter certaines maladies.

Galien rapporte ensuite une critique de Posidonius qui est l'occasion de questionnements sur ce que signifie précisément cette prédisposition à la maladie psychique.

« Posidonius critique cette comparaison : l'âme de ces hommes, dit-il, ne devrait pas être comparée à ces corps, mais à ceux qui sont simplement en bonne santé. Car que l'on contracte une fièvre pour des causes importantes ou non, cela ne fait pas de différence dans le fait d'en être affecté ni dans celui d'être amené à quelque affection que ce soit. Les corps diffèrent

¹¹² HADOT Ilsetraut, *Sénèque, op.cit.*, p.189.

¹¹³ *Ibid.*, p.70.

¹¹⁴ Galien, *Des doctrines d'Hippocrate et de Platon*, V, 2, 3-7 = Posidonius fr.163 = LS 65 R.

les uns des autres par le fait que certains sont enclins à tomber malades, et les autres non. Ainsi Chrysippe, dit-il, avait tort de comparer la santé de l'âme avec celle du corps, tout en comparant la maladie de l'âme avec la condition du corps qui tombe aisément malade ; car l'esprit du sage est de toute évidence exempt d'affection, alors qu'aucun corps n'en est exempt. [Καὶ μέμφεται γε ὁ Ποσειδώνιος αὐτοῦ τὴν εἰκόνα· χρεῖνα γάρ φησιν οὐ τούτοις ἀλλὰ τοῖς ἀπλῶς ὑγιαίνουσι σώμασιν εἰκάσαι τὴν τῶν φαύλων ψυχὴν· εἶτε γὰρ ἐπὶ μεγάλοις αἰτίοις εἶτ' ἐπὶ μικροῖς πυρέττοιεν οὐδὲν διαφέρειν ὡς πρὸς τὸ πάσχειν τε αὐτὰ καὶ εἰς πάθος ἄγεσθαι καθ' ὅτι οὖν, ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν εὐέμπτωτα εἶναι τὰ δὲ δύσπρωτα διαφέρειν ἀλλήλων. οὐκ οὖν ὀρθῶς εἰκάζεσθαι φησιν ὑπὸ τοῦ Χρυσίππου τὴν μὲν ὑγιείαν τῆς ψυχῆς τῇ τοῦ σώματος ὑγιείᾳ, τὴν δὲ νόσον τῇ ῥαδίως εἰς νόσημα ἐμπίπτουσῃ καταστάσει τοῦ σώματος ἀπαθῆ μὲν γὰρ γίνεσθαι ψυχὴν τὴν τοῦ σοφοῦ δηλονότι, σῶμα δ' οὐδὲν ὑπάρχειν ἀπαθές.] »¹¹⁵

Cette critique de Posidonius est particulièrement intéressante pour nous parce que Posidonius n'y exprime pas l'une de ses thèses mais entreprend de montrer que la comparaison de Chrysippe n'est pas la plus pertinente pour exprimer la pensée de Chrysippe lui-même. Posidonius considère ainsi qu'il n'est pas pertinent de préciser que la prédisposition à la maladie de l'âme est une prédisposition à être malade du fait d'une petite cause, d'une cause survenue par hasard [ἐπὶ μικρᾷ καὶ τυχούσῃ].

Il a raison dans la mesure où, ainsi qu'il le rappelle, selon Chrysippe lui-même, « l'esprit du sage est de toute évidence exempt d'affection [ἀπαθῆ μὲν γὰρ γίνεσθαι ψυχὴν τὴν τοῦ σοφοῦ δηλονότι] ». Toute âme susceptible de tomber malade est une âme prédisposée à la maladie, alors que tout corps est susceptible de tomber malade mais n'est pas pour autant prédisposé à la maladie. Il estime donc qu'il serait

« plus exact de comparer l'âme des mauvais "soit à la santé du corps avec une prédisposition à tomber malade" [...] "soit à la maladie elle-même", puisque ces états sont soit une sorte d'habitus pathologique, soit déjà un habitus de maladie [δικαιότερον προσεικάζειν τὰς τῶν φαύλων ψυχὰς ἢ τοι τῇ σωματικῇ ὑγιείᾳ ἐχούσῃ τὸ εὐέμπωτον εἰς νόσον [...] ἢ αὐτῇ τῇ νόσῳ, εἶναι γὰρ ἢ τοι νοσῶδη τινὰ ἕξιν ἢ ἤδη νοσοῦσαν.] »¹¹⁶

Là où Posidonius voit juste, c'est que la prédisposition à la passion est en effet déjà un état de maladie¹¹⁷. Un homme dont l'âme est susceptible de passion

¹¹⁵ Galien, *Des doctrines d'Hippocrate et de Platon*, V, 2, 3-7 = Posidonius fr.163 = LS 65 R.

¹¹⁶ Galien, *Des doctrines d'Hippocrate et de Platon*, V, 2, 3-7 = Posidonius fr.163 = LS 65 R.

¹¹⁷ INWOOD Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, op.cit., p.144.

est déjà malade, ou dans un état que l'on pourrait qualifier de pathogène – puisqu'il serait littéralement faux de dire pathologique –, avant que ne survienne dans son âme une passion particulière. Posidonius relève également à juste titre que la maladie développée suite à cette disposition n'est pas aléatoire. C'est ce qui lui fait conclure que

« la maladie de l'âme n'est pas, ainsi que Chrysippe le supposait, comparable au désordre pathologique du corps par lequel celui-ci est amené à tomber dans des fièvres irrégulières et non périodiques [ἡ νόσος τῆς ψυχῆς ἔοικεν οὐχ ὡς ὁ Χρύσιππος ὑπέιληφε τῇ νοσῶδει καχεξία τοῦ σώματος, καθ' ἣν ὑποφέρεται ρεμβώδεσιν οὐχί περιοδικοῖς οἷα τ' ἐμπίπτειν πυρετοῖς], [...] la maladie corporelle est un habitus déjà malade, mais la maladie dont parle Chrysippe est plus semblable à une prédisposition aux fièvres [ἡ δὲ ὑπὸ τοῦ Χρυσίππου λεγομένη νόσος εὐεμπτωσία μᾶλλον ἔοικεν εἰς πυρετούς]. »¹¹⁸

En préférant comparer la prédisposition à la passion à une prédisposition aux fièvres [εὐεμπτωσία εἰς πυρετούς], plutôt qu'à la possibilité de tomber dans des fièvres irrégulières et non périodiques [περιοδικοῖς οἷα τ' ἐμπίπτειν πυρετοῖς], Posidonius insiste sur le caractère prévisible des passions. On a tel type de fièvre dans telle ou telle circonstance, de la même façon que l'on a un comportement passionnel dans tel type de circonstances : dans les deux cas, la disposition [κατάστασις] à la maladie engendre régulièrement le même phénomène dans les mêmes circonstances parce qu'elle découle des fausses croyances de l'âme, de sa faiblesse, des caractéristiques – propres ou communes avec d'autres – de la raison mal-formée de l'individu. Sa critique insiste donc sur un aspect existant et important de la pensée de Chrysippe. Un témoignage de Stobée va dans le même sens :

« La prédisposition à la maladie est une tendance en direction de la passion, en direction de l'une des fonctions contraires à la nature, comme la dépression, l'irascibilité, la malveillance, la facilité à s'emporter et autres choses de ce genre. »¹¹⁹

Revenons un moment sur les termes grecs employés pour désigner cette prédisposition. Dans les citations rapportées par Galien figurent notamment les termes ἔξις et κατάστασις, parmi d'autres expressions imagées, la terminologie n'y semble pas déterminée très précisément. Pourtant, il semble que d'un point de vue catégoriel, la vertu et le vice relèvent de la διάθεσις – soit un terme

¹¹⁸ Galien, *Des doctrines d'Hippocrate et de Platon*, V, 2, 3-7 = Posidonius fr.163 = LS 65 R.

¹¹⁹ Stobée, II, 93, 1-13 = SVF III, 421 = LS 65 S.

dont la racine est plus proche de κατάστασις – et non de l'ἔξις¹²⁰. Diogène Laërce affirme ainsi que, si l'on distingue les ἔξεις, les διαθέσεις et ce qui n'est ni l'une ni l'autre [τὰ δ'οὔθ'ἔξεις οὔτε διαθέσεις], les dispositions sont les vertus : « Διαθέσεις μὲν αἱ ἀρεταί »¹²¹. Sur ce point, un témoignage de Simplicius est intéressant à examiner, il y fait un certain nombre de remarques concernant l'usage que les stoïciens font des termes ἔξις, σχήσις et διάθεσις, qui se trouve être très différent de celui d'Aristote.

« Il vaut la peine de comprendre aussi l'usage des Stoïciens concernant ces termes. Aux yeux de certains, ils pensent, à l'inverse d'Aristote, que le caractère [διάθεσις] est plus stable que l'habitus [ἔξις]. Il y a bien de quoi alimenter un tel soupçon ; cependant, ce n'est pas sur la stabilité ou le manque de stabilité que les Stoïciens fondent la différence entre ces notions, mais sur d'autres caractères. En effet, ils disent que les habitus peuvent s'intensifier et se relâcher, alors que les caractères ne peuvent ni s'intensifier ni se relâcher. C'est pourquoi ils disent que la rectitude d'un bâton, même si elle se transforme aisément en ce sens qu'on peut le courber, est un caractère ; car on ne saurait relâcher ou intensifier la rectitude elle-même, et elle n'est pas susceptible de plus ou de moins ; c'est pourquoi elle est un caractère. Pour la même raison, les vertus sont des caractères, non à cause de leur stabilité particulière, mais parce qu'elles ne peuvent s'intensifier ni s'accroître. »¹²²

Ce texte mentionne l'élément essentiel permettant de conclure de façon certaine que les vices et les vertus sont des διαθέσεις, à savoir que la distinction entre le vice et la vertu est binaire, puisque selon les stoïciens, la vertu ne tolère aucune gradation. On pourrait objecter que la διάθεσις vicieuse, qui correspond à la prédisposition aux passions, n'a ni la fermeté ni la stabilité indéfectible de la vertu. Mais il semble que l'on peut aussi assez facilement considérer l'instabilité du τόπος de l'âme comme une caractéristique permanente. Cicéron rapporte ainsi que « Le caractère vicieux est une disposition ou un état d'inconstance et de désaccord de la vie tout entière avec elle-même »¹²³. L'inconstance ou l'instabilité semblent bien pouvoir être envisagées comme des dispositions. Le témoignage de Simplicius semble également aller en ce sens lorsqu'il mentionne l'exemple du bâton, qui se caractérise certes par sa rectitude mais aussi par la possibilité d'une certaine courbure.

¹²⁰ MONTEILS-LANG Laetitia, « Identité et intensité dans l'ancienne Stoa », *op.cit.*, p.57.

¹²¹ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 98.

¹²² Simplicius, *Sur les Catégories d'Aristote*, 237, 25-238, 20 = SVF II, 393 = LS 47 S.

¹²³ Cicéron, *Tusculanes*, IV, 12, 29 = SVF III 425.

3.4. La passion comme conjonction d'une διάθεσις et d'une πρόφασις

Nous avons conclu les raisonnements précédents sur l'idée que la prédisposition, la susceptibilité à la passion correspond, d'un point de vue catégoriel, à la διάθεσις de l'âme, quand bien même de fait, elle était désignée par d'autres termes et expressions également dans les textes. Jackie Pigeaud¹²⁴ fait également le choix de parler de diathèse [διάθεσις] pour désigner cette prédisposition à la passion, fruit des différents facteurs que sont l'hérédité, le lieu de vie, et surtout l'éducation, les interactions sociales, le mode de vie. Remarquons que le terme apparaît également dans le corpus médical et notamment hippocratique, dans lequel il est liée à la théorie des humeurs¹²⁵, et renvoie à un état présent, un tempérament qui incline vers une maladie spécifique. La mobilisation de ce terme d'origine médicale nous semble intéressante pour comprendre comment est formée une passion ponctuellement. La διάθεσις constitue en effet un facteur causal important des passions, mais elle ne permet pas à elle seule de rendre compte du déclenchement ponctuel d'une passion, il ne la « déclenche » pas. Selon Chrysippe en effet, toute cause n'entraîne pas nécessairement son effet¹²⁶.

Revenons sur ce point à ce qu'affirmait Chrysippe et que nous citons plus haut, à savoir que l'âme prédisposée à la passion est

« comparable aux corps qui sont disposés à contracter des fièvres, des diarrhées ou quelque chose de ce genre pour une cause peu importante et aléatoire [γὰρ ἀνάλογον τοῖς ἐπιτηδείοις σώμασιν εἰς πυρετοῦς ἐμπίπτειν ἢ διαρροίας ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον ἐπὶ μικρᾷ καὶ τυχοῦσῃ προφάσει] »¹²⁷.

Il nous semble que dans leur critique, Posidonius et/ou Galien n'ont pas compris, ou feignent de ne pas comprendre, pourquoi Chrysippe évoque le fait que la maladie du corps, comme celle de l'âme est déclenchée par une « cause peu importante et aléatoire » [ἐπὶ μικρᾷ καὶ τυχοῦσῃ]. Il nous semble que ce n'est

¹²⁴ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, op.cit., p.319.

¹²⁵ JOUANNA Jacques, « La Théorie des quatre humeurs et des quatre tempéraments dans la tradition latine (Vindicien, Pseudo-Soranos) et une source grecque retrouvée », in *Revue des Etudes grecques*, Paris, Les Belles Lettres, N°118, 2005, pp.138-167.

¹²⁶ Voir Clément d'Alexandrie, *Mélanges*, VIII, 9, 33, 1-9 = SVF II, 351 = LS 55 I : « Quand les causes "préliminaires" sont supprimées, l'effet subsiste, alors qu'une cause "sustentatrice" est celle dont l'effet dure autant qu'elle est présente et disparaît elle-même. La cause sustentatrice est aussi appelée cause "complète" de façon synonyme, puisqu'elle est par elle-même, d'une façon qui se suffit à elle-même, productrice de l'effet. ».

¹²⁷ Galien, *Des doctrines d'Hippocrate et de Platon*, V, 2, 3-7 = Posidonius fr.163 = LS 65 R.

pas sans raison. L'état pathogène qu'est la διάθεσις constitue le « terrain » sur lequel se développera la passion si se présente une « petite cause » [πρόφασις]. Le terme de πρόφασις lui-même n'est pas présent comme tel dans le corpus stoïcien, mais Jackie Pigeaud fait le choix de l'employer parce qu'il est complémentaire du concept de διάθεσις dans la pensée médicale grecque. Dans le corpus médical antique, il traduit d'abord l'idée d'un prétexte. Mais ainsi que Fernand Robert¹²⁸ l'a bien montré, il peut aussi être employé pour désigner ce qui a tout l'air d'être la cause la plus vraie. Galien, dans son commentaire du livre I des *Epidémies* d'Hippocrate¹²⁹ affirme qu'Hippocrate se sert de ce mot pour trois emplois : au sens d'une cause alléguée mensongèrement, d'où l'idée de prétexte, au sens d'une cause visible, et au sens d'une cause tout court. Ce terme nous paraît pertinent pour décrire la conception stoïcienne de la genèse de la passion, si l'on considère que la πρόφασις est avant tout une cause, qu'elle est extérieure, visible, mais n'est pas la seule cause et pas la cause principale d'un événement psychique. Jackie Pigeaud fait le choix intéressant de traduire πρόφασις par l'expression « petite cause », qui renvoie assez bien l'idée d'une cause ponctuelle et « déclenchante », et qui fait écho au fragment de Chrysippe.

A l'origine de la passion, il y aurait donc la rencontre entre une διάθεσις particulière et une – ou éventuellement plusieurs – πρόφασις¹³⁰. L'enjeu est alors de comprendre l'articulation, la conjonction¹³¹ de ces deux causes dans le processus de formation de la passion. On peut s'appuyer pour cela sur ce texte de Clément d'Alexandrie exposant la théorie stoïcienne des causes :

« Quand les causes "préliminaires" sont supprimées, l'effet subsiste, alors qu'une cause "sustentatrice" est celle dont l'effet dure autant qu'elle est présente et disparaît quand elle disparaît elle-même. La cause sustentatrice est aussi appelée "cause complète" de façon synonyme, puisqu'elle est par elle-même, d'une façon qui ne se suffit à elle-même, productrice de l'effet. »¹³²

Les causes préliminaires correspondent à la caractérisation de la πρόφασις, elles sont des causes « déclenchantes ». La cause sustentatrice ou complète peut elle être identifiée avec la διάθεσις. Dans la production d'un événement donné interviennent donc ces deux types de causes qui se différencient par

¹²⁸ ROBERT Fernand, « Prophasis », in *Revue des Etudes Grecques*, 1976, N°89, pp.317-342.

¹²⁹ XVII, I, p.52, I, 6.

¹³⁰ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme, op.cit.*, p.290

¹³¹ BRUNSCHWIG Jacques, « Les Stoïciens », *op.cit.*, p.547

¹³² Clément d'Alexandrie, *Mélanges*, VIII, 9, 33, 1-9 = SVF II, 351 = LS 55 I.

leur chronologie et par le rapport qu'elles entretiennent avec l'effet : les causes préliminaires déclenchent la production de l'effet, mais ne le déterminent pas en tant que tel ; c'est la cause sustentatrice qui contrôle et informe la nature et le déroulement de l'effet¹³³. Cicéron expose une partition des causes en deux types assez similaire au paragraphe 41 du *Traité du destin*, il écrit en effet que « parmi les causes, dit-il [Chrysippe], les unes sont parfaites et principales, les autres auxiliaires et prochaines ». Si ce modèle binaire est assez fonctionnel et pertinent pour comprendre la passion, il nous faut signaler que la théorie stoïcienne des causes établit des distinctions plus fines, de sorte qu'il y a non pas deux types de facteurs causaux mais quatre¹³⁴.

Plusieurs auteurs rapportent un exemple *a priori* chrysippéen de la façon dont ces différentes causes interagissent et s'articulent concrètement. Ainsi chez Cicéron, dans la suite du *Traité du destin* cité plus haut :

« Chrysippe revient à son cylindre et à son cône qui ne peuvent commencer à se mouvoir s'ils ne sont poussés ; mais, l'impulsion donnée, c'est, pour le reste, par sa propre nature que le cylindre roule et que le cône tourne. "De même, dit-il, que, en poussant le cylindre, on lui a fait commencer son mouvement, mais on ne lui a pas donné la propriété de rouler, de même la représentation imprimera, certes, et marquera sa forme dans l'âme, mais notre assentiment sera en notre pouvoir ; poussé de l'extérieur, comme on l'a dit du cylindre, il se mouvra par sa force propre et par sa nature. Si une chose se produisait sans cause antécédente, il serait faux de dire que tout arrive par le destin ; mais s'il est vraisemblable que tout ce qui arrive à une cause antécédente, quelle raison apporter pour ne pas reconnaître que tout arrive par le destin, pourvu que l'on comprenne bien la distinction et la différence entre les causes ?" »¹³⁵

¹³³ BRUNSCHWIG Jacques, « Les Stoïciens », *op.cit.*, p.547.

¹³⁴ Voir Clément d'Alexandrie, *Mélanges*, VIII, 9, 33, 1-9 = SVF II, 351 = LS 55 I : « Si cette cause est significative d'une activité complète, la cause "auxiliaire" signifie assistance et fonction de service venant à l'aide de l'autre. Si donc rien n'en résulte, on ne l'appellera même pas cause auxiliaire ; mais s'il en résulte quelque chose, elle devient bien cause de ce qui en résulte effectivement, c'est-à-dire de ce qui vient à être présent quand son effet apparaissait, manifestement présent quand l'effet est manifeste, invisiblement présent quand l'effet est invisible. La cause "coopérante" est encore une espèce du genre des causes, comme le soldat coopérant est un soldat, la recrue coopérante une recrue. Alors que la cause auxiliaire aide la cause sustentatrice de manière à intensifier l'effet de cette dernière, la cause coopérante ne correspond pas au même concept, car il peut y avoir cause coopérante sans cause sustentatrice. En effet, la cause coopérante se conçoit en collaboration avec une autre cause, qui n'est pas non plus capable de produire l'effet par elle-même ; elles ne sont causes qu'en collaboration. »

¹³⁵ Cicéron, *Traité sur le destin*, 42-43.

Dans cet exemple, une poussée vient déclencher le mouvement du cylindre, c'est la cause préliminaire, la πρόφασις. Mais, si suite à cette poussée, le cylindre roule, et s'il continue à rouler sans que l'on continue à le pousser, c'est en raison de sa nature propre, de sa forme de cylindre, de la capacité à rouler [volubilitas] qu'elle implique. Le cylindre ne se meut pas n'importe comment mais de cette façon déterminée et non d'une autre. S'il s'était agi d'un cône, le volume n'aurait pu faire que des cercles sur lui-même et le pousser plus ou moins fort n'y aurait rien changé¹³⁶. Sa forme propre est donc la διάθεσις, la cause principale de sa rotation comme *modus* particulier de mise en mouvement¹³⁷. La poussée qu'est la cause préliminaire vient seulement permettre au cylindre d'exercer sa capacité inhérente à rouler.

La conjonction διάθεσις-πρόφασις explique le début de ce que nous avons appelé le processus pathogène. Nous verrons que, l'homme étant un être beaucoup plus complexe qu'un cylindre, et surtout l'homme étant un agent, la rencontre de ces deux types de causes ne permet pas à elle seule de rendre compte du déclenchement d'une passion puisque celle-ci ne se produit pas de façon mécanique mais requiert un assentiment de la raison.

II. Erreur et προπάθεια au commencement du processus pathogène.

Nous avons montré que la passion n'est possible qu'en raison d'une malformation initiale de la raison qui se manifeste principalement de deux façons – liées entre elles – : une confusion des biens et des indifférents et une instabilité de la tension qui se traduit par une porosité aux influences venues de l'extérieur. Sénèque écrit ainsi que

« Nos manquements procèdent de deux causes : ou l'âme recèle des tentatives vicieuses, que les opinions malsaines lui ont fait contracter, ou, même si l'erreur ne la domine pas, elle incline à l'erreur et bien vite sur la pente où l'engagement des représentations fausses elle trouve sa perdition. [Duo sunt, propter quae delinquimus : aut inest animo prauis opinionibus malitia contracta aut, etiam si non est falsis occupatus, ad falsa procliuus est et cito specie quo non oportet trahente corrumpitur.] »¹³⁸

¹³⁶ SEDLEY David, « Les Dieux et les hommes », in GOURINAT Jean-Baptiste, BARNES Jonathan (dir.), *Lire les stoïciens*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p.93.

¹³⁷ BRUNSCHWIG Jacques, « Les Stoïciens », *op.cit.*, p.547.

¹³⁸ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 94, 13. Voir aussi Galien, *Des doctrines d'Hippocrate et de*

Nous allons commencer par revenir sur ces représentations fausses, qui ont, nous semble-t-il, le rôle de πρόφασις dans le processus causal de la genèse de la passion. Si sa conjonction avec la διάθεσις ne suffit pas à causer une passion, elle donne cependant lieu à des phénomènes physiques et psychiques manifestant déjà un certain trouble de la rationalité. Cette rencontre marque le début du processus pathogène de court terme – qui peut, *a priori*, déboucher ou non sur une passion. Nous allons examiner dans cette deuxième partie le processus pathogène de court terme qui précède la passion à proprement parler et tenterons de montrer que la façon dont l'âme réagit à une représentation-πρόφασις ne peut être comprise que si l'on prend en compte la susceptibilité préalable de l'âme à la passion, l'état pathogène premier, cette διάθεσις que nous évoquions en première partie.

1. La représentation-πρόφασις produit de la propension à l'erreur de la raison

1.1. Une erreur d'évaluation au commencement du processus pathogène

Nous avons soutenu que le processus pathogène de court terme commence à partir d'une cause déclenchante que nous avons trouvé pertinent de rapprocher de la notion de πρόφασις pour en comprendre le rôle causal. Cela signifie que les passions et autres affects irrationnels de l'âme ne sont pas des pulsions « aveugles », mais des états intentionnels, c'est-à-dire qu'elles sont fondamentalement éprouvées à propos de quelque chose, elles sont des réactions, de la même manière que le mouvement initial de l'action est une réaction¹³⁹. Les passions se produisent suite à une perception sensible ou à la réactualisation d'une pensée¹⁴⁰ : dans les deux cas, elles se produisent suite à une représentation rationnelle – car le vivant rationnel se représente les choses dans les termes des concepts constituant sa raison. Il semble que d'une certaine façon, la représentation sensible dépend elle-même déjà des concepts par lesquels

Platon, IV, 6, 2-3 = SVF III, 473 = LS 65 T : « 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 ».

¹³⁹ BRENNAN Tad, *The Stoic Life : Emotions, Duties and Fate*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p.86.

¹⁴⁰ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 51 : « Suivant eux, les représentations sont les unes sensibles, les autres non sensibles ; sont sensibles celles qui sont perçues par un ou plusieurs organes des sens, non sensibles, celles qui sont perçues par la pensée ».

la raison forme sa représentation de l'objet. Une représentation rationnelle inclut alors en elle ce que nous pouvons en exprimer, *i.e.* que nous pensons qu'une chose est telle ou telle ou que nous nous demandons ce qu'elle est¹⁴¹. Alors le type de représentations que nous avons dépend de ce que nous pensons des choses, de comment nous les évaluons. Les représentations formées dépendent donc de façon très directe de la raison particulière, individuelle qui les forme, et pas seulement de l'objet extérieur¹⁴².

Cela pose problème parce que la sensation est critère de vérité dans la doctrine stoïcienne. Ainsi Cicéron rapporte que Zénon

« considérait les sens comme dignes de confiance, parce que, comme je l'ai déjà dit, il tenait la cognition qu'ils effectuaient pour vraie et fidèle, non qu'elle saisisse toutes les propriétés de la chose, mais parce qu'elle ne laisse de côté rien de ce qui peut tomber sous sa portée, et aussi parce que la nature nous l'a donnée comme la norme du savoir scientifique et comme le principe d'elle-même »¹⁴³.

Il semble donc que même chez le non-sage, la perception sensorielle a une valeur gnoséologique. Les stoïciens conçoivent que toutes les représentations sensorielles ne sont pas des φαντασία καταληπτικά, *i.e.* des représentations toujours absolument correctes du fait de trois caractéristiques – elles proviennent d'un objet réel ; elles reproduisent tous les caractères propres à l'objet dont elle provient ; elles sont telles qu'elles ne pourraient pas provenir d'un objet qui ne serait pas strictement celui dont elle provient¹⁴⁴. Les stoïciens reconnaissent que toutes les représentations ne sont pas cataleptiques, qu'« il y a en effet [des représentations] qui, bien qu'elles proviennent de ce qui existe, ne ressemblent pas à ce qui existe », et d'autres qui ne proviennent pas de quelque chose d'existant, les production imaginative [φανταστικά]¹⁴⁵. Intéressons-nous cependant non à ces représentations qui relèvent de l'imagination ou de l'illusion des sens, mais à celles qui sont supposées être cataleptiques, à celles par lesquelles une situation réelle est perçue.

Il semble que même les représentations reproduisant fidèlement un objet ou une situation se trouvent dépendre de la diathèse de l'âme, des concepts qui composent la raison, ce qui semble remettre en question la sensation comme

¹⁴¹ GOURINAT Jean-Baptiste, *Les Stoïciens et l'âme*, *op.cit.*, p.66.

¹⁴² FREDE Michael, « The Stoic Conception of Reason », *op.cit.*, p.58.

¹⁴³ Cicéron, *Académiques*, I, 41-42 = SVF I, 60 = LS 41 B.

¹⁴⁴ Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, 248 = LS 40 E.

¹⁴⁵ Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, VII, 56 = SVF II 88 et 249.

critère de vérité. Carlos Lévy¹⁴⁶ propose de résoudre cette difficulté en considérant que les perceptions sensorielles des non-sages sont correctes mais donnent naissance à des δόξα qui expriment à la fois l'état de l'âme du sujet et son incapacité à comprendre la signification véritable de l'objet. C'est en effet ce que semble indiquer ce texte de Sextus Empiricus :

« Le savoir scientifique est une cognition qui est sûre, ferme et que la raison ne peut ébranler. L'opinion est un assentiment faible et faux. La cognition est ce qui est dans l'entre-deux, c'est l'assentiment propre à une impression cognitive ; et une impression cognitive, selon eux, est une impression qui est vraie, et telle qu'elle ne saurait devenir fausse. De ces trois états, ils disent que le savoir scientifique ne se trouve que chez les sages, que l'opinion ne se trouve que chez les mauvais, que la cognition est commune aux deux groupes, et qu'elle est le critère de la vérité. »¹⁴⁷

Sextus rapporte comment le sceptique Arcésilas objectait aux stoïciens et plus particulièrement à Zénon que selon eux la même réalité est opinion chez le sot et science chez le sage. Et en effet d'une certaine façon, la κατάληψις du non-sage est de l'ignorance non parce qu'elle ne perçoit pas bien l'objet x mais parce que cette perception est intégrée dans un réseau conceptuel instable qui ne permet pas l'intellection de ce qu'est x dans le monde et relativement à lui. Carlos Lévy¹⁴⁸ est donc amené à soutenir que la δόξα zénonienne est le devenir des κατάληψεις quand elles ne sont pas le fait de l'âme du sage. Zénon, dans son texte exposant la métaphore de la connaissance comme une main qui se referme¹⁴⁹, réserve en effet la κατάληψις au seul sage.

¹⁴⁶ LEVY Carlos, « Le concept de *doxa* des Stoïciens à Philon d'Alexndrie : essai d'étude diachronique », in BRUNSCHWIG Jacques, NUSSBAUM Martha, *Passions and Perception : Studies in Hellenistic Philosophy of mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p.258.

¹⁴⁷ Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, VII, 151-157 = LS 41 C.

¹⁴⁸ LEVY Carlos, « Le concept de *doxa* des Stoïciens à Philon d'Alexndrie », *op.cit.*, p.252.

¹⁴⁹ Cicéron, *Académiques*, II, 145 = SVF I, 66 = LS 41 A : « Pourtant vous dites que personne ne sait rien, sinon le sage. Zénon le démontrait par des gestes. Il montrait sa main ouverte, les doigts étendus : "Voici la représentation", disait-il ; puis il contractait légèrement les doigts : "Voici l'assentiment". Puis il fermait la main et serrait le poing, en disant : "Voici la compréhension" ; c'est d'ailleurs d'après cette image qu'il a donné à cet acte un nom qui n'existait pas auparavant, celui de *catalêpsis* ; puis avec la main gauche, qu'il approchait, il serrait fortement le poing droit en disant : "Voici la science, que personne ne possède sinon le sage." ». Il n'est d'ailleurs pas fait mention dans ce texte de la δόξα, puisqu'il n'y a pas dans le stoïcisme de faculté spécifiquement productrice de δόξα, de puissance doxastique de l'âme. Celle-ci n'est qu'un dysfonctionnement d'un système conçu pour être parfait, c'est ce système qui est décrit par cette métaphore.

Le texte de Sextus Empiricus sur lequel s'appuie Carlos Lévy mentionne l'assentiment, c'est-à-dire le moment où est jugée vraie ou fausse la représentation intégrée dans le système conceptuel de l'âme. Ce jugement, l'assentiment, semble se faire κατάληψις chez le sage et δόξα chez le non-sage. Nous identifions cependant la petite cause qui déclenche le processus pathogène un peu avant, dans la δόξα en devenir, la représentation formée au moment de l'intégration de la perception sensible – ou de la pensée – au système conceptuel de l'âme, mais à laquelle l'assentiment n'a pas encore été donné. Ainsi par exemple, Sénèque¹⁵⁰ situe la cause première [*prima causa*] de la colère dans la représentation d'une injustice, d'une offense, d'une d'iniuria, et il indique que celle-ci n'a pas encore été accréditée [*credendum*]. Par cette représentation – qui se distingue de ce qui est perceptible sensoriellement –, l'objet ou la situation sont saisis sous un angle subjectif, la φαντασία est non seulement ce qui apparaît aux sens, mais aussi déjà une interprétation de ce qui apparaît¹⁵¹. Dans le cas d'une représentation qui initie un processus pathogène, l'objet ou la situation font l'objet d'un jugement de valeur, d'une estimation, et ils se trouvent, du fait des concepts composant l'âme, être considérés comme ayant de l'importance pour l'individu. Il n'y a processus pathogène à court terme puis éventuellement passion que parce que, suite à la perception sensorielle d'un objet présent ou à la mobilisation par la pensée d'un objet absent, la raison forme une représentation de cet objet comme étant un bien ou un mal, donc comme étant souhaitable ou à éviter. Martha Nussbaum¹⁵², même si l'on peut discuter certains points de son interprétation, a vu de façon assez juste que le caractère déraisonnable des passions vient de ce qu'elles découlent d'une représentation des objets comme étant doués d'une valeur injustifiée – puisqu'ils sont des indifférents, au mieux des préférables.

Janine Fillion-Lahille¹⁵³ soutient que la passion ne découle pas dans la doctrine stoïcienne d'erreurs ou d'inadvertances commises par la raison mais d'un comportement auquel on souscrit. Il nous semble pourtant qu'à l'origine

¹⁵⁰ Sénèque, *Sur la colère*, II, XXXII, 2-3 : Nous devons donc combattre les causes les premières ; or la cause de la colère est l'opinion qu'on nous a offensés, opinion qu'il ne faut pas facilement accréditer en nous. [*Contra primas itaque causas pugnare debemus ; causa autem iracundiae opinio iniuriae est, cui non facile credendum est.*] ».

¹⁵¹ SANDBACH Francis Henry, « Phantasia Katalèptikè », in LONG Anthony A., *Problems in Stoicism*, Londres, The Athlone Press, 1971, p.13.

¹⁵² NUSSBAUM Martha, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, University Press, 1994, p.105.

¹⁵³ FILLION-LAHILLE Janine, *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris, Klincksieck, 1984, pp.74-76.

de la passion, il y a bien quelque chose de l'ordre d'une erreur spontanée d'évaluation¹⁵⁴, même si celle-ci n'est en effet pas directement la cause de la passion mais seulement du déclenchement du processus pathogène – nous verrons plus loin de quelle façon l'individu souscrit ensuite au comportement suggéré par la représentation de sorte que le processus aboutit effectivement à une passion¹⁵⁵. Cette erreur, cette représentation erronée ne provient pas de rien, elle est causée par les opinions fausses qui sont ancrées dans la raison, qui la constituent. La diathèse pathogène de l'âme entraîne une façon – plus ou moins systématique¹⁵⁶ – de former des représentations erronées des objets, elle est à l'origine de ce que la raison « incline à l'erreur » [*ad falsa procliuis est*]¹⁵⁷. En effet, suite à la perception ou à la pensée d'un objet dont l'âme a par ailleurs la croyance qu'il s'agit d'un bien ou d'un mal, la raison ne revient pas spontanément à la prénotion [πρόληψις] du bien afin de réaliser que cette croyance est fausse et de conclure que l'objet représenté n'est pas *réellement* souhaitable ou à éviter¹⁵⁸.

Si la raison n'était constituée que de notions vraies, thématiques avec certitude et harmonisées entre elles, si elle avait la fermeté de la science, alors la diathèse de l'âme serait saine et non pathogène, les indifférents ne seraient pas confondus avec des biens ou des maux, ils ne seraient donc pas considérés comme souhaitables ou à éviter, et la représentation de tels objets ne déclencherait aucun processus pathogène. Un être humain normatif n'a pas de réponse affective pour les objets extérieurs qui lui sont indifférents et qu'il ne reconnaît pas comme des biens ou des maux¹⁵⁹. Il n'y a erreur que parce qu'il y a propension à l'erreur

¹⁵⁴ BLAKELEY Donald, « Stoic Therapy of the Passions », in BOUDOURIS Konstantinos, *Hellenistic Philosophy*, vol. II, Athènes, 1993, p.38.

¹⁵⁵ Voir *infra*, III.1.

¹⁵⁶ La formation de représentations erronées considérant certains indifférents comme des biens et des maux semble selon les cas se fonder de façon quelque peu hasardeuses sur certaines opinions fausses – parmi d'autres – présentes dans l'âme, ou au contraire prendre appui de façon davantage systématique sur un ensemble de jugements stables plus généraux [νοσηματα]. Voir sur ce point NUSSBAUM Martha, *The Therapy of Desire*, op.cit., p.388.

¹⁵⁷ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 94, 13.

¹⁵⁸ Epictète, dans ses *Entretiens* (I, 22) montre ainsi que dans la confrontation qui oppose Achille à Agamemnon dans l'*Iliade*, les deux guerriers ont la même prénotion du devoir, il écrit ainsi : « l'un dit qu'il ne faut pas rendre Chryséïs à son père, l'autre qu'il faut la rendre ». Cependant il estime qu'Achille applique mal cette notion et se laisse dominer par la représentation du butin qui lui est dû.

¹⁵⁹ GRAVER Margaret, *Stoicism and emotions*, Chicago, Chicago University Press, 2007, p.87.

préalable. Mais ainsi que nous avons commencé par le montrer¹⁶⁰, la maladie de l'âme est *de facto* première, le sage n'est pas vertueux de façon première mais par apprentissage de la vertu, ou désapprentissage du vice. L'évaluation spontanée de ces objets comme des biens ou des maux est donc difficilement évitable. Ainsi selon Sénèque, et il prétend sur ce point mobiliser la pensée de Zénon, même une fois l'âme soignée, quelque chose de la pathologie perdure. Il écrit dans le *Sur la colère* : « comme dit Zénon, même quand la blessure est guérie, la cicatrice demeure [*ut dicit Zenon, etiam cum uulnus sanatum est, cicatrix manet*] »¹⁶¹. Ainsi la primauté de la maladie de l'âme, le fait que la santé soit toujours une maladie guérie semble avoir pour conséquence que l'on continue à former de façon en quelque sorte réflexe des évaluations erronées. Le sage continue à ressentir quelque chose à l'égard des choses qui sont habituellement l'objet de passions, même s'il n'a pas de passions¹⁶².

Atteste également de l'idée que le sage lui-même a spontanément les mêmes représentations erronées que le non-sage un témoignage important d'Aulu Gelle dans les *Nuits attiques*. Il relate l'épisode d'une tempête en mer spectaculaire et l'attitude d'un philosophe stoïcien face à celle-ci, il décrit comment cet homme paraissait avoir peur et être effrayé¹⁶³. Il est ensuite allé questionner ce philosophe à propos de sa réaction. Ce dernier cite alors le fragment n°9 du livre V des *Entretiens* d'Epictète, dont Aulu Gelle affirme d'ailleurs qu'il est en accord avec les écrits de Zénon et Chrysippe¹⁶⁴. Ce fragment d'Epictète, tel que le cite Aulu Gelle, indique que :

¹⁶⁰ Voir *supra* I.1.

¹⁶¹ Sénèque, *Sur la colère*, I, XVI, 7.

¹⁶² GRAVER Margaret, *Stoicism and emotions*, *op.cit.*, p.87.

¹⁶³ Aulu Gelle, *Nuits attiques*, XIX, 1, 5-6 : « Je le cherchais alors des yeux [le philosophe qui avait un grand succès dans l'enseignement du stoïcisme], désirant savoir, dans de si grands dangers et dans ce fracas du ciel et de la mer, quel était l'état de son âme et s'il était exempt de peur et d'effroi. Et là nous voyons un homme effrayé et épouvanté, ne poussant il est vrai aucun gémissement comme tous les autres ni aucun cri de cette sorte, mais ne différant pas beaucoup des autres par l'altération de son teint et de son visage. [*Eum tunc in tantis periculis inque illo tumultu caeli marique requirebam oculis scire cupiens, quoniam statu animi et an interritus intrepidusque esset. Atque ibi hominem conspiciamus pauidum et exterritum ploratus quidem nullos sicuti ceteri omnes nec ulla eiusmodi uoces cientem, sed coloris et uultus turbatione non multum a ceteris differentem.*] ».

¹⁶⁴ Aulu Gelle, *Nuits attiques*, XIX, 1, 14 : « Et là, devant nous, il tira de son sac le livre V des *Entretiens* du philosophe Epictète qui, mis en ordre par Arrien, s'accordent avec les écrits de Zénon et de Chrysippe, il n'y a pas de doute. [*Atque ibi coram ex sarnicula sua librum protulit Epicteti philosophi quintum διαλέξων, quae ab Arriano digestas congruere scriptis Ζήνωνος et Chrysippi non dubium est.*] ».

« Les vues de l'esprit que les philosophes appellent φαντασίαι (images) desquelles l'esprit de l'homme, dès la première apparence de l'objet arrivant à l'âme, reçoit une impulsion, ne sont pas du ressort de la volonté ni du jugement, mais par une force qui leur est propre elles se portent chez les humains pour se faire connaître. [*Visa animi, quas φαντασίας philosophi appellant, quibus mens hominis prima statim specie accidentis ad animum rei pellitur, non uoluntaris sunt neque arbitraria, sed ui quadam sua inferunt sese hominibus noscitanda.*] »¹⁶⁵

Par l'emploi du participe *falsa*, Aulu Gelle signifie de façon tout à fait intéressante que le sage lui-même est concerné par la primauté du faux, de l'erreur. Le sage ne donne pas son assentiment à ces fausses représentations – qui ne deviennent donc pas des δόξα –, mais cela ne l'empêche pas d'en subir la puissance¹⁶⁶. Aulu Gelle indique en effet que ces représentations [φαντασίαι] ont une force propre par lesquelles elles se portent à la connaissance, à la conscience de l'âme, force qui ne relève ni de la volonté ni du jugement. On peut faire l'hypothèse que cette force vient de ce qu'elle éveille spontanément en l'âme, du fait des croyances actuelles ou passées de la raison.

D'autres interprétations ont été soutenues. Ainsi, puisqu'Aulu Gelle dit de cette représentation [*visa animi* ; φαντασία] qu'elle est dotée d'une force [*vis*] propre, que l'âme en « reçoit une impulsion [*pellitur*] » – le terme impulsion est peut-être un peu fort pour traduire le verbe *pello*, mais marque l'idée bien présente dans le texte que la force de la représentation provoque un mouvement, une agitation dans l'âme –, on a pu se demander si les affections et réactions visibles du sage que décrit Aulu Gelle¹⁶⁷ ne sont pas causées

¹⁶⁵ Aulu Gelle, *Nuits attiques*, XIX, 1, 15.

¹⁶⁶ Aulu Gelle, *Nuits attiques*, XIX, 1, 19 : « Et ils disent qu'il y a cette différence entre l'esprit de celui qui est étranger à la sagesse et celui du sage, que l'homme étranger à la sagesse croit que les objets sont véritablement tels qu'ils lui sont apparus à la première impulsion donnée à son esprit, cruels et rudes [...] le sage au contraire [...] retient la position et l'énergie de l'avis qu'il a toujours eu sur des images de cette sorte, comme n'étant pas absolument redoutables, mais exerçant la terreur par un faux visage et une épouvante sans réalité. [*Atque hoc inter insipientis sapientisque animum differre dicunt, quod insipientis, qualia sibi esse primo animi sui pulsu uisa sunt saeua et aspera [...] sapiens autem [...] statum uigoremque sententiae suae retinet, quam de huiusmodi uisis semper habuit ut de minime metuendis, sed fronte falsa et formidine inani territantibus*] ».

¹⁶⁷ Aulu Gelle, *Nuits attiques*, XIX, 1, 17 : « C'est pourquoi quand un son terrifiant ou du ciel ou d'un écroulement, ou la soudaine annonce de je ne sais quel danger ou qu'il s'est produit quelque autre chose de cette sorte, il est nécessaire que l'âme du sage soit aussi quelques instants remuée et contractée et pâlisce, non qu'elle ait conçu d'avance l'opinion qu'il y a quelque mal, mais parce que certains mouvements rapides et irréfléchis prennent de

de façon strictement physique par la force exceptionnelle de certaines représentations marquantes¹⁶⁸. Cela revient d'une certaine façon à refuser aux représentations un accès privilégié à l'âme : la représentation subie par le sage n'indiquerait rien d'autre qu'elle-même, elle serait maintenue à l'état de pur phénomène et la réaction qu'elle provoque – qui ressemble à de la peur, Aulu Gelle lui-même s'y est trompé en décrivant le philosophe dans la tempête comme « un homme effrayé et épouvanté » – s'expliquerait par la puissance du choc psychologique provoqué par la réception de la *φαντασία*. Michael Frede¹⁶⁹ propose ainsi de concevoir chaque représentation comme atteignant l'âme avec plus que son contenu propositionnel, c'est-à-dire avec une modalité de réception par l'âme non-propositionnelle qu'il appelle force hormétique. Cette réaction pro-pathologique, c'est-à-dire précédant la passion, ne posséderait alors aucune réalité psychologique, pour reprendre la formule d'Olivier D'Jerenian¹⁷⁰, qui oppose sur ce point le témoignage d'Aulu Gelle aux écrits de Sénèque sur lesquels nous allons revenir¹⁷¹.

Pourtant la force de la représentation qui permet de mettre l'âme en mouvement et d'y provoquer une agitation réelle et visible ne semble pas sans lien avec son contenu, et ce même dans le fragment d'Épictète tel que le rapporte Aulu Gelle. Elle semble au contraire liée à son caractère erroné : il ne s'agit pas seulement de la représentation sensible d'une tempête mais de la représentation de cette tempête comme étant un danger, une menace de mort, en dernière instance un mal. Une représentation neutre, indifférente pour le sujet ne serait pas dotée d'une force telle. L'objet, l'événement représenté, prend pour le sujet

vitesse la fonction de l'esprit et de la raison. [*Propterea cum sonus aliquis formidabilis aut caelo aut ex ruina aut repentinus nescio cuius periculi nuntius uel quid aliud est eiusmodi factum, sapientis quoque animum paulisper moueri et contrahi et pallescere necessum est non opinione alicuius mali praecepta, sed quibusdam motibus rapidis et inconsultis officium mentis atque rationis praevententibus*] » ?

¹⁶⁸ D'JERENIAN Olivier, « Deux théories stoïciennes des affections préliminaires », in *Revue de philosophie ancienne*, Bruxelles, Ousia, Tome XXXII, 2004, p.255.

¹⁶⁹ FREDE Michael, « The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul », in SCHOFIELD Malcolm, STRIKER Gisela, *The Norms of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp.93-110.

¹⁷⁰ D'JERENIAN Olivier, « Deux théories stoïciennes des affections préliminaires », *op.cit.*, p.256.

¹⁷¹ Même si le texte de Sénèque, sur lequel nous allons revenir, évoque des mouvements de l'âme qui supposent des processus cognitifs complexes, il nous semble qu'une telle opposition n'est pas pleinement justifiée par les textes. Nous allons montrer que le témoignage d'Aulu Gelle mentionne des réactions physiologiques provoquées par la représentation d'une situation de danger, et non simplement par l'aspect non-propositionnel de la représentation.

une importance qu'il ne devrait pas avoir – du fait des croyances qui sont par ailleurs ancrées dans son âme, ou des croyances qui ont été les siennes auparavant – et cette importance se traduit physiquement par la force du mouvement qui parcourt l'âme. L'agitation de l'âme alors provoquée est liée au contenu de la représentation, même si elle ne découle pas d'une attitude réfléchie à son égard. Cela est possible parce qu'une représentation est un mouvement de la raison¹⁷² du fait de ce que l'on appelle le monisme rationaliste stoïcien, qui désigne le fait que lors de l'acquisition de la raison, c'est le tout de l'âme qui est devenu raison. Il n'y a pas de partie irrationnelle de l'âme, dès lors, chaque mouvement de l'âme est un mouvement de la raison, la simple représentation porte déjà la marque de l'activité rationnelle puisque les représentations des animaux rationnels, *i.e.* les hommes, diffèrent des représentations des animaux non-rationnels en ce qu'elles sont des pensées [νόησις]¹⁷³.

1.2. Un élément au statut intermédiaire, une représentation impulsive ?

Au commencement du processus pathogène, il y a donc une erreur dans l'évaluation de l'importance qu'une situation, un objet – soit présent et perçu sensiblement, soit absent et mobilisé par la pensée – a pour nous. Cependant déterminer la nature de l'événement psychique qui manifeste cette erreur spontanée n'est pas si évident qu'il y paraît à première vue. Aulu Gelle emploie les termes *visa animi* et φαντασία, et l'on peut en effet considérer qu'il s'agit d'une représentation rationnelle [φαντασία λογική] qui comporte l'idée d'un bien ou d'un mal présent ou futur – qui peut prendre la forme d'un danger, d'une offense, d'une grande opportunité... Cependant les représentations qui impliquent une forme d'évaluation ou d'appréciation pratique ont une dimension intentionnelle essentielle, ainsi que l'a fait remarquer Martha Nussbaum¹⁷⁴. Le jugement de valeur semble donc pouvoir être considéré comme un dynamisme en direction de l'objet considéré comme un bien – ou s'écartant de l'objet considéré comme un mal –, et de ce fait on pourrait se demander s'il ne prend pas déjà la forme d'une impulsion [ὁρμή] plutôt que celle d'une représentation [φαντασία]¹⁷⁵.

¹⁷² PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, *op.cit.*, p.327.

¹⁷³ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 51.

¹⁷⁴ NUSSBAUM Martha, *The Therapy of Desire*, *op.cit.*, p.380.

¹⁷⁵ ILDEFONSE Frédérique, « La Psychologie de l'action : représentation, impulsion et assentiment », in GOULET CAZÉ Marie-Odile, (dir.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Vrin, 2011, p.7.

Il y a en effet également dans le témoignage d'Aulu Gelle l'idée que cette représentation est à l'origine d'un mouvement dans l'âme doté d'une certaine force. Pourtant, le fait qu'une chose immédiatement intéressante parce qu'elle est ou semble appropriée suscite de façon automatique une action déterminée caractérise normalement l'activité de l'animal et non celle de l'être animé rationnel qu'est l'homme. L'attitude décrite par Stobée dans le témoignage suivant dépeint ainsi le caractère naturel et spontané du comportement *animal* :

« ce qui met en mouvement l'impulsion n'est rien d'autre, disent-ils [les stoïciens], qu'une représentation de ce qui convient, capable de déclencher tout de suite une impulsion vers ce convenable [Τὸ δὲ κινουὺν τὴν ὀργὴν οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλῆ φαντασίαν ὀρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν]. »¹⁷⁶

Thomas Bénatouïl¹⁷⁷ propose cependant de rapprocher le comportement animal du comportement humain dans une certaine mesure. Il comprend le terme grec αὐτόθεν d'une façon un peu différente de la traduction plus commune que nous avons citée, en le rattachant à τοῦ καθήκοντος même si l'adverbe n'est pas enclavé, et considère alors que l'expression signifie « ce qui convient immédiatement ». Il avance alors que l'homme aussi aurait des représentations indiquant « ce qui convient immédiatement », qui seraient déjà des formes d'inclinations du fait du caractère immédiatement intéressant et important de l'objet représenté pour le sujet. Le caractère approprié, intéressant de la chose perçue serait signalé à même la représentation et non déduit au moyen d'un raisonnement puisque les φαντασίαι de l'homme sont rationnelles [λογικά].

De ce fait, à la suite d'Anthony Long¹⁷⁸ et pour reprendre l'expression de Stobée¹⁷⁹, on pourrait considérer la représentation erronée déclenchant le processus pathogène comme une représentation impulsive [φαντασία ὀρμητική], c'est-à-dire comme un mouvement réel et puissant de l'âme mais qui n'est pas à proprement parler une activité de l'ὄρμη comme faculté de l'impulsion. Mais

¹⁷⁶ Stobée, *Ecl.*, 86, 17 = SVF III, 169 (traduction citée par Thomas Bénatouïl).

¹⁷⁷ BENATOUÏL Thomas, *La Pratique du stoïcisme. Recherche sur la notion d'usage [χρήσις] de Zénon à Marc Aurèle*, Université Paris XII-Val de Marne – UFR de Lettres et de Sciences Humaines, Doctorat, Créteil, 2002, p.56.

¹⁷⁸ LONG Anthony A., « Arius Didymus and Stoic ethics », in FORTENBAUGH W. William, *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New York, Routledge, 1983, p.118.

¹⁷⁹ Stobée, *Ecl.*, 86, 17 = SVF III, 169.

comment distinguer ce qui relève de la « faculté » de l'impulsion de ce qui relève de la « faculté »¹⁸⁰ de la représentation ? L'impulsion et la représentation, comme toutes les activités de l'âme, se traduisent physiquement par un mouvement du πνεῦμα. En somme, suite à la perception sensorielle ou à la pensée d'un objet dont la raison a par ailleurs la croyance fautive [δόξα] que c'est un bien, se forme un mouvement du πνεῦμα qui prend la forme d'une contraction [συστολή]¹⁸¹ ou d'une décontraction [ἐπάρσις] – si l'objet est présent, selon qu'il est souhaitable ou non – et d'une inclination [ὄρεξις] ou d'un recul [ἔκκλισις] – si l'objet est absent et mobilisé par la pensée, et de même selon qu'il est souhaitable ou non¹⁸². La frontière entre représentation et impulsion est assez floue, elle se situe sur un *continuum*. Ainsi que le fait remarquer Julia Annas¹⁸³, le concept d'impulsion [ὄρμη] est souvent mentionné de façon cou-

¹⁸⁰ Il n'est en fait pas évident qu'il existe des δυνάμεις stables et indépendantes hors des activités de l'âme. Au XIX^{ème} siècle notamment, ont eu lieu des débats pour déterminer si les anciens stoïciens concevaient des facultés de l'âme durables ou un monisme radical dans lequel il n'existerait aucun pouvoir au-delà de ceux exercés à un moment donné. Un texte du *Sur l'âme* de Jamblique (cité par Stobée, voir *Ecl.*, 1.367-8) a pu amener à penser que certains pouvoirs de l'âme opèrent en conjonction avec une partie spécifique du πνεῦμα corporel, même s'il n'est pas évident qu'il faille dans ce texte lier pouvoirs et parties de l'âme. Max Pohlenz a par exemple soutenu qu'il est au contraire important de les distinguer. Voir POHLENZ Max, *Die Stoa, Tome 1 : Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992 [première édition 1948], p.117. Cela l'a amené à soutenir que l'esprit n'a pas de différenciations durables, qu'il n'y a pas de pouvoirs de l'âme exceptée la raison elle-même, et que toutes les activités de la raison ne sont que des mouvements fugaces de l'esprit. Sextus Empiricus (*Contre les professeurs*, VII, 237) rapporte en effet que les stoïciens parlent des représentations, des impulsions et des assentiments comme d'altérations [ἐτεροιώσεις] de l'âme. Alors les caractéristiques et activités mentales ne sont rien d'autre que des déterminations circonstancielles d'un seul esprit, et la première disposition est complètement supprimée à chaque transformation. Mais il n'est pas évident que de l'inexistence de lien entre les parties du πνεῦμα et les facultés de l'âme il faille conclure que rien ne perdure entre les occurrences des activités de la raison. Brad Inwood a ainsi soutenu que la distinction entre ἔξις et διάθεσις que nous évoquions plus haut (voir supra I.3.c.) atteste de ce que plusieurs activités de la raison sont aussi décrites comme des dispositions durables. Voir INWOOD Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, *op.cit.*, p.31. Chaque δύναμις consisterait alors en un état de tension du πνεῦμα de l'âme. Il semble tout à fait crédible en effet que les qualités [ποιὰ] individuent la matière de façon durable, si elles ne sont pas des dispositions purement relationnelles [πρὸς τι πῶς ἔχοντα], des « dispositions momentanées » selon la formule de André-Jean Voelke. Voir VOELKE André-Jean (dir.), « Les Origines stoïciennes de la notion de volonté », in *Revue de Théologie et de philosophie*, Genève, Droz, 1969, Vol.19, p.8

¹⁸¹ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 116.

¹⁸² GOURINAT Jean-Baptiste, *Les Stoïciens et l'âme*, *op.cit.*, pp.84-87.

¹⁸³ ANNAS Julia, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, University of California Press, 1992, p.89.

plée avec celui de représentation [φαντασία], l'impulsion est le pouvoir actif et réactif de l'âme qui lui permet de ne pas simplement prendre des informations à propos du monde – ce que permet la φαντασία – mais aussi de se mouvoir et d'agir en son sein en réaction à ces informations. La tendance ou la représentation impulsive à l'origine du processus pathogène contient un jugement de valeur qui lui confère une dimension intentionnelle à l'égard du prédicat. Elle est déjà une réaction sans être pourtant une action dans le monde. Si elle est une impulsion, elle est une impulsion inachevée, ou encore une impulsion non transitive, pour reprendre une formule de Frédérique Ildefonse¹⁸⁴ ; si elle est une représentation, elle est une représentation impulsive ou intentionnelle. Il y a un certain flottement dans la désignation de ce mouvement de l'âme.

L'existence du mouvement au statut intermédiaire qu'est la φαντασία ὀρηκτική n'est en fait pas étonnante, ainsi que le souligne Thomas Bénatouïl¹⁸⁵, si l'on prête attention aux objectifs de l'analyse stoïcienne. Celle-ci décrit et tente de décomposer un processus continu qui conduit d'un objet perçu à une action – ou à une passion. Ce processus – pathogène s'il aboutit à une passion – passe par les événements psychologiques que sont la représentation et l'impulsion, mais une phase intermédiaire censée joindre ces événements intervient et assure le fonctionnement du dynamisme – sans les dispenser pour autant du laisser-passer de l'assentiment, sur lequel nous reviendrons plus loin¹⁸⁶. Ainsi, leur hybridation dans le concept de représentation impulsive, si elle n'est peut-être pas le fait des premiers stoïciens, ni même de stoïciens ultérieurs, est une solution subtile qui permet de recueillir à l'intérieur de la représentation les premiers élans de l'impulsion qui sont antérieurs à l'assentiment. Selon Thomas Bénatouïl toujours, il est alors tout à fait vraisemblable que différents auteurs aient souligné, en décrivant la φαντασία ὀρηκτική, les uns l'adjectif, les autres le nom. Thomas Bénatouïl rappelle que le fait de distinguer avec précision des phases dans le processus psychologique conduisant à l'action – et en l'occurrence à la passion – est moins une exigence analytique neutre que l'un des enjeux de la dispute qui a notamment opposé les stoïciens à la Nouvelle Académie. Les débats entre les deux écoles ont fréquemment porté sur la façon de disséquer des continuités naturelles, de situer leurs inflexions et surtout leurs validations. Et selon lui, il est souvent dans l'intérêt et le projet même du stoïcisme de jouer la fluidité contre la dissection que pratiquent systématiquement les académiciens.

¹⁸⁴ ILDEFONSE Frédérique, « La Psychologie de l'action », *op.cit.*, p.57.

¹⁸⁵ BENATOUÏL Thomas, *La Pratique du stoïcisme*, *op.cit.*, p.56.

¹⁸⁶ Voir infra III.1.

2. Un premier émoi dans l'âme : l'impulsion préliminaire, les *προπαθείαι*

2.1. Une impulsion préliminaire précédant la passion et l'assentiment

Plusieurs textes font bel et bien état d'une impulsion au commencement du processus pathogène. Que celle-ci soit identifiée à la représentation erronée ou qu'elle soit causée par elle et lui succède¹⁸⁷, elle marque fondamentalement le fait que l'évaluation spontanée à l'origine de la passion n'est pas froide et neutre¹⁸⁸. Elle concerne, ainsi que nous venons de le montrer, un objet considéré par l'individu comme le concernant et ayant de l'importance pour lui. De ce fait, cette erreur n'est pas émotionnellement, affectivement neutre, elle n'est pas une représentation *plate* mais un mouvement, une tendance, une impulsion, elle traduit déjà un certain émoi de l'âme. Nous avons vu qu'il est possible de proposer une explication de cet émoi, de l'affection préalable à la passion que subit l'âme en faisant appel à la seule notion de représentation, en la comprenant comme une *φαντασία ὀρμητική*. Cette explication permet de maintenir une cohérence avec l'ordre *a priori* orthodoxe¹⁸⁹ des événements psychiques composant le processus pathogène qui mène à la passion – représentation, assentiment, impulsion –, selon lequel l'assentiment précède l'impulsion et en est la condition, et l'impulsion est un effet de l'assentiment.

Cependant il y a un intérêt pour la compréhension de la genèse de la passion à insister sur la mise en *mouvement* initiale de l'âme et à examiner les textes – dont l'explication par la *φαντασία ὀρμητική* ne permet pas de vraiment rendre compte – qui mentionnent une impulsion immédiatement consécutive à la représentation et préalable à l'assentiment. Frédérique Ildefonse¹⁹⁰

¹⁸⁷ Nous avons conclu la sous-partie précédente sur l'idée qu'il y a en fait un mouvement continu. Une façon simple de le comprendre consiste à considérer qu'une représentation [*φαντασία*] d'un objet ou d'une situation affecte la partie directrice et y produit immédiatement une impulsion signifiant le sens et l'importance que cet objet ou cette situation a spontanément pour la raison. Voir ILDEFONSE Frédérique, « La Psychologie de l'action », *op.cit.*, p.57.

¹⁸⁸ NUSSBAUM Martha, *The Therapy of Desire*, *op.cit.*, p.380.

¹⁸⁹ Voir Cicéron, *Académiques*, II, 108 = SVF II, 73 : « Les stoïciens disent en effet que les sensations elles-mêmes sont des assentiments, et que puisque l'impulsion est la conséquence de ces assentiments, l'action les suit ; mais si les représentations sont supprimées, tout est supprimé [*dicunt enim Stoici sensus ipsos adsensus esse, quos quoniam adpetitio consequatur, actionem sequi ; tolli autem omnia si visa tollantur*]. ».

¹⁹⁰ ILDEFONSE Frédérique, « La Psychologie de l'action », *op.cit.* p.14. Son relevé est *a priori* exhaustif. Le relevé est le suivant : Stobée *Ecl* 86, 17 = SVF III, 169 ; Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 113, 18 = SVF III, 169 ; Origène, *De principiis*, III, 1, 2-4 = SVF III, 988 = LS 53 A ; Plutarque,

a proposé un relevé de ces textes, et a d'ailleurs montré que certains d'entre eux s'accordent en réalité avec l'ordre orthodoxe des événements psychiques¹⁹¹. Les textes les plus conséquents consacrés à cette impulsion préalable sont le témoignage d'Aulu Gelle déjà évoqué, ainsi que le traité *Sur la colère* de Sénèque, et certaines de ses lettres. Avant de les examiner assez précisément, nous nous pencherons sur des textes de Stobée et de Plutarque qui permettent de mettre au jour, à partir d'une étude du lexique, une distinction entre deux types d'impulsions. Cette distinction entre les impulsions – et plus généralement les réactions affectives qui peuvent être regroupées sous le concept englobant de *προπάθεια*, nous y reviendrons – précédant la passion et celles la suivant est en fait fondamentale.

Dans les différents textes dans lesquels il en est fait mention, l'impulsion préliminaire n'est pas identifiée à la passion mais s'en distingue fondamentalement, de sorte que l'*impetus* précédant l'assentiment ne signifie pas un abandon ou un renversement de l'ordre habituel ou orthodoxe – représentation, assentiment, impulsion –, mais l'introduction d'une autre impulsion, d'une tendance, d'un mouvement préliminaire, entre la représentation et l'assentiment. C'est comme s'il y avait deux impulsions d'une nature un peu différente intervenant à deux étapes différentes du processus pathogène. Pour étayer cette hypothèse, Frédérique Ildefonse¹⁹² s'est appuyée notamment sur un texte de Stobée¹⁹³ distinguant apparemment entre des impulsions-tendances [ὄρμαι] et des impulsions pratiques [ὄρμαι πρακτικά], et seules les secondes envelopperaient un élément moteur et impliqueraient un passage

Contre les stoïciens, 47, 1057a = SVF III, 177.

¹⁹¹ Il s'agit notamment de ce passage du *Traité sur le destin* (40 = SVF II, 974) de Cicéron : « *Si omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente; et, si adpetitus, illa etiam, quae adpetitum secuntur, ergo etiam adsensiones.* », dont la traduction aux Belles Lettres semble en effet situer l'impulsion avant l'assentiment : « Si tout est fatal, tout est l'effet d'une cause antérieure ; et si l'impulsion est un effet, également ce qui suit l'impulsion ; donc l'assentiment aussi. ». Cependant Frédérique Ildefonse a montré que ce passage ne remet pas en doute la séquence classique représentation – assentiment si l'on suit la traduction récente d'Isabelle Koch : « Et si la cause de l'impulsion ne dépend pas de nous, l'impulsion elle-même n'est pas non plus en notre pouvoir ; s'il en est ainsi, ce qui est produit par l'impulsion ne dépend pas de nous non plus ; donc ni les assentiments ni les actions ne sont en notre pouvoir. ». Voir ILDEFONSE Frédérique, « La Psychologie de l'action », *op.cit.*, p.18.

¹⁹² ILDEFONSE Frédérique, « La Psychologie de l'action », *op.cit.*, p.36.

¹⁹³ Stobée, II, 7, 9, p.88, 2 = SVF III, 171 : « Toutes les impulsions sont des assentiments, mais les impulsions pratiques contiennent en plus le principe du mouvement. [Πάσας δὲ τὰς ὄρμας συγκαταθέσεις εἶναι, τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν.] » (traduction citée par Frédérique Ildefonse).

effectif à l'action, ou en l'occurrence à la passion. Cependant le passage de Stobée mobilisé est complexe et il est possible de le comprendre autrement. Ainsi pour Gisela Stiker¹⁹⁴, l'adjectif πρακτικὰς vient expliquer le terme ὁρμὰς : il ne détermine pas un groupe distinct d'impulsions, mais signifie que toutes les impulsions sont pratiques. Il nous semble surtout que ce passage n'évoque pas les impulsions préliminaires qui précèdent l'assentiment. En effet, il commence par identifier impulsion et assentiment, de sorte qu'il n'est donc pas évident qu'il identifie les éventuelles impulsions non pratiques aux impulsions préliminaires.

Pour appuyer l'hypothèse d'une distinction entre deux types d'impulsions, Frédérique Ildefonse¹⁹⁵ développe également une réflexion philologique très convaincante à partir de la langue de Plutarque. Ce dernier argumente de la façon suivante dans un texte polémique :

« l'impulsion ne consentit pas à devenir assentiment, pas plus qu'elle n'accepta que la perception soit le point de départ qui fait pencher la balance, mais il apparut de manière manifeste que l'impulsion menait d'elle-même à l'action, sans avoir besoin d'approbation [οὐχ ὑπήκουσεν ἡ ὁρμή γενέσθαι συγκατάθεσις οὐδὲ τῆς ῥοπῆς ἀρχὴν ἐδέξατο τὴν πρόσθεσιν, ἀλλ'ἔξ ἑαυτῆς ἀγωγὸς ἐπιτὰς πράξεις ἐφάνη, μὴ δεομένη τοῦ προστίθεσθαι.] »¹⁹⁶

Il faut commencer par remarquer que, de façon évidente, ce texte n'exprime pas une thèse stoïcienne. Plutarque rapporte ici *a priori* un argument stoïcien – éventuellement repris par les épicuriens pour étayer l'une de leurs thèses – et entreprend d'en montrer l'invalidité pour défendre le point de vue des Académiciens. Or dans l'argument stoïcien qu'il mobilise initialement, Plutarque fait mention d'un élément impulsif préalable à l'assentiment qui découle immédiatement de la représentation et qui selon la thèse stoïcienne ne mène pas à l'action – la thèse académicienne qu'il défend affirme l'inverse. Dans ce texte, Plutarque emploie pour désigner cette impulsion préalable le substantif ἡ ὁρμή et ἡ ῥοπή. Dans un autre texte¹⁹⁷, Plutarque mentionne également des impulsions préliminaires qui ne font que commencer, initier les

¹⁹⁴ STIKER Gisela, « Sceptical Strategies », in *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p.78.

¹⁹⁵ ILDEFONSE Frédérique, « La Psychologie de l'action », *op.cit.*, p.42.

¹⁹⁶ Plutarque, *Contre Colotès*, 22, 1122a11-1122b3.

¹⁹⁷ Plutarque, *Animine an corporis affectiones sint peiores*, 3 : « αἱ γὰρ ὁρμαὶ τῶν πράξεων ἀρχαί, τὰ δὲ πάθη σφοδρότητες ὁρμῶν ».

actions, qu'il désigne également au moyen du substantif αἱ ὄρμαι. Il les oppose aux mouvements impulsifs plus forts [σφοδρότητες] des passions.

Or les impulsions passionnelles sont désignées dans ces deux textes au moyen du participe présent du verbe ὀρμάω et non au moyen du substantif qui désigne dans ces deux textes les impulsions préliminaires. Frédérique Ildefonse reprend à ce propos les remarques d'Albert Yvon dans l'introduction à sa traduction du *De fato* de Cicéron. Il y constatait que le substantif grec ἡ ὀρμή a deux sens quelque peu distincts : celui de la tendance de l'être résultant de sa nature propre qui se produit de façon automatique et sans requérir d'assentiment de la raison, et celui d'un mouvement par lequel l'être se porte réellement vers un objet et qui est un phénomène volontaire découlant de l'assentiment. Lorsqu'il est question de ce second sens, Albert Yvon remarque que sont le plus souvent employées différentes formes verbales d'ὀρμάω¹⁹⁸. Il rapproche cette nuance dans l'emploi des termes grecs de l'emploi par Cicéron de deux termes latins distincts pour traduire le grec : lorsqu'il est employé dans le premier sens, ἡ ὀρμή est traduit en latin par Cicéron par le terme *adpetitus*, alors que lorsqu'il est employé dans le deuxième sens – ou qu'une forme verbale d'ὀρμάω est employée –, il est traduit par *adpetitio* – ou par *adpetitus* au pluriel¹⁹⁹.

Les proses de Plutarque et de Cicéron constituent donc un argument important en faveur de l'idée qu'il y a une impulsion précédant l'assentiment, et que celle-ci se distingue de l'impulsion ultérieure à l'assentiment que constitue ensuite la passion – sur laquelle nous reviendrons plus loin²⁰⁰. Il est fait mention d'une telle impulsion de façon explicite et non polémique chez Sénèque, notamment dans la *Lettre 113 à Lucilius* :

¹⁹⁸ Frédérique Ildefonse remarque qu'Alexandre d'Aphrodise fait le même usage du substantif ἡ ὀρμή et des formes verbales d'ὀρμάσθαι dans le *Traité sur le destin*, 14, p.183, 8-15 = SVF II, 980. Voir ILDEFONSE Frédérique, « La Psychologie de l'action », *op.cit.*, p.61.

¹⁹⁹ Ainsi le *Traité sur le destin*, 40 = SVF II, 974 : « Et si la cause de l'impulsion ne dépend pas de nous, l'impulsion elle-même n'est pas non plus en notre pouvoir ; s'il en est ainsi, ce qui est produit par l'impulsion ne dépend pas de nous non plus ; donc ni les assentiments ni les actions ne sont en notre pouvoir. [*Si omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente ; et, si adpetitus, illa etiam, quae adpetitum secuntur, ergo etiam adsensiones.*] » et *Académiques*, II, 108 = SVF II, 73 : « Les stoïciens disent en effet que les sensations elles-mêmes sont des assentiments, et que, puisque l'impulsion est la conséquence de ces assentiments, l'action les suit ; mais si les représentations sont supprimées, tu est supprimé [*dicunt enim Stoici sensus ipsos adsensus esse, quos quoniam adpetitio consequatur, actionem sequi ; tolli autem omnia si visa tollantur.*] ».

²⁰⁰ Voir infra III.1.c.

« L'animal rationnel, quel qu'il soit, ne fait rien s'il n'a été d'abord excité par la représentation de quelque chose, s'il n'a ensuite pris un élan et si ensuite l'assentiment n'a pas confirmé cet élan. [*Omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicujus rei inritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum.*] »²⁰¹

On a pu tenter de justifier cet ordre de la séquence psychique par le fait que Sénèque, dont les écrits feraient montre d'un certain éclectisme doctrinal²⁰², ne défendrait pas une vue orthodoxe de l'ancien stoïcisme dans cette lettre²⁰³. Cela n'est cependant pas une explication pleinement satisfaisante et il nous semble plus intéressant de prendre au mot cette mention d'un *impetus* précédant l'assentiment, et de la rapprocher des premiers mouvements de l'âme évoqués dans le traité *Sur la colère*²⁰⁴. Plusieurs commentateurs²⁰⁵ ont en effet proposé d'identifier les mouvements précédant l'assentiment mentionnés dans ces deux textes. Cela nous semble justifié, ces deux textes renvoient visiblement à une même réalité pro-pathologique, à cette réserve près que la *Lettre* 113 mentionne de façon assez précise un élan, alors que les mouvements mentionnés dans le traité *Sur la colère* sont beaucoup plus divers, ils englobent l'*impetus* de la *Lettre* 113 parmi d'autres affections préliminaires de l'âme. Le concept englobant de προπάθεια – dont il est peu probable qu'il ait été élaboré comme tel par les stoïciens eux-mêmes – est très fonctionnel pour rendre compte de ces mouvements de l'âme divers précédant la passion dont fait état le traité *Sur la colère*.

²⁰¹ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 113, 18 = SVF III, 69.

²⁰² Voir note 13.

²⁰³ STEVENS John A., « Preliminary Impulse in Stoic Psychology », in *Ancient Philosophy*, New York, Routledge, N°20, 2000, p.139.

²⁰⁴ Sénèque dans le *Traité sur la colère* que nous examinerons plus loin emploie les expressions suivantes pour désigner ces premiers mouvements : *primus pulsus* (II.1-4), *primus ictus* (II, II, 2 et II, IV, 2 [avec la flexion *primum ictum*]), *fortuitum motum* (II, III, 1), *prima agitatio* (II, III, 5), *primus motus non uoluntarius* (II, IV, 1).

²⁰⁵ Voir notamment HOLLER Ernst, *op.cit.*, p.22 et BURELLE Mathieu, « Nussbaum et la théorie stoïcienne des passions », in *Philosophiques*, Ottawa, Société de philosophie du Québec, Vol.47, 2020, p.106.

2.2. La προπάθεια comme concept englobant

Mais pourquoi introduire le concept de προπάθεια et d'où vient-il ? En premier lieu, il permet de distinguer clairement cette première impulsion préliminaire de l'impulsion : celle qui suit l'assentiment. Nous avons vu que ces deux mouvements sont bien distincts et de nature différente : employer deux termes distincts pour les désigner permet de gagner en clarté. Le terme grec προπάθεια est d'origine médicale et renvoie aux premiers « symptômes » d'une maladie²⁰⁶. On n'en relève aucune occurrence dans les *Stoicorum Veterum Fragmenta* édités par von Arnim, et aucune des 131 références du TLG n'est stoïcienne. C'est Origène²⁰⁷ – dont les propos sont rapportés par son disciple Arius Didyme – qui, le premier, fait usage de ce terme comme d'un concept psychologique, et le sens qu'il lui donne semble synonyme des « premiers mouvements » de Sénèque. Origène semble avoir trouvé dans la προπάθεια un concept utile lui permettant de distinguer entre des mouvements affectifs spontanés et involontaires et les passions [πάθη], sur lesquelles les agents exercent leur autorité au moins dans une certaine mesure. Cette distinction dont nous avons déjà relevé la présence dans certains témoignages du stoïcisme amène à penser que le concept et éventuellement la terminologie de la προπάθεια sont développés sous les auspices de la psychologie morale stoïcienne. Origène était par ailleurs très bien informé des théories stoïciennes de l'action et de la réponse émotionnelle, il avait lu le traité de Chrysippe *Sur les passions* et a plus généralement employé assez libéralement la terminologie technique stoïcienne dans son exégèse biblique²⁰⁸.

Ces auspices stoïciens semblent confirmés par le fait qu'une forme de jugement ou d'impulsion préliminaire à la passion est mentionnée dans les témoignages de Cicéron ou de Plutarque que nous avons mentionnés. De ce fait, plusieurs commentateurs ont été amenés à soutenir qu'une théorie des affections préliminaires a été élaborée par les premiers stoïciens. Margaret Graver²⁰⁹ notamment soutient de façon assez radicale que, si les termes

²⁰⁶ D'JERENIAN Olivier, « Deux théories stoïciennes des affections préliminaires », *op.cit.*, p.226.

²⁰⁷ *Contre Celse*, in *Psaumes*, 4,5 = PG 12,1144a.

²⁰⁸ LAYTON Richard, « Propatheia : Origen and Didymus on the origin of the passions », in *Vigiliae Christianae*, Leyde, Brill, Vol.54, 2000, pp.262-265.

²⁰⁹ GRAVER Margaret « Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic προπαθεια », in *Studies in Philo of Alexandria*, Vol. 5 : « Philo of Alexandria and Post-Aristotelian

originaux par lesquels cette réalité était désignée ont de toute évidence été perdus, la προπάθεια n'est pas une invention tardive de l'époque impériale mais au contraire une pièce maîtresse de la théorie stoïcienne des passions dont l'origine remonterait au moins à Chrysippe. Elle s'appuie en premier lieu sur un argument textuel : la large distribution géographique des auteurs plus tardifs mobilisant le concept de προπάθεια et qui semblent en avoir une connaissance indépendante. Selon elle²¹⁰, sa présence dans la tradition d'Alexandrie dont font partie Origène et Aulu Gelle, et chez le Juif Philon²¹¹ ne peut être imputée à la seule influence de Sénèque, comme le soutient par exemple Richard Sorabji²¹².

Parmi les textes mobilisés pour arguer d'une théorisation de la προπάθεια par les premiers stoïciens – outre ceux mentionnant littéralement une impulsion avant l'assentiment cités plus haut – figure en premier lieu le fragment de Chrysippe²¹³ qui compare l'homme passionné à un coureur – d'autant que

Philosophy », Leyde, Brill, 1999, pp.197-222.

²¹⁰ GRAVER Margaret, *Stoicism and emotions*, op.cit., p.88.

²¹¹ On relève en effet l'emploi du terme προπάθεια dans *Quaestiones in Genesim (fragmenta)*, livre I, fragment 79 : « Ἐλπίς ἐστι προπάθειά τις, χαρὰ πρὸς χαρᾶς, ἀγαθῶν οὐσα προσδοκία. ».

²¹² SORABJI Richard, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp.66-69.

²¹³ Galien, *Des doctrines d'Hippocrate et de Platon*, IV, 2, 10-18 = SVF III, 462 = LS 65 J : [Chrysippe, livre I du traité *Des passions*] « D'abord nous devons garder à l'esprit qu'un animal rationnel suit la raison naturellement, et agit en accord avec la raison comme si elle était son guide. Souvent, néanmoins, il se dirige vers certaines choses et s'éloigne de certaines autres d'une manière différente, poussé à l'excès en désobéissant à la raison. Les deux définitions [c'est-à-dire les définitions des passions à la fois comme "irrationnelles" et comme "impulsions excessives"] se réfèrent à ce mouvement : le mouvement contraire à la nature qui se produit irratiionnellement de cette manière, et l'excès dans les impulsions. Car cette irrationalité doit être comprise comme "désobéissance à la raison" et la "rejetant" ; par référence à ce mouvement, nous parlons, même dans le langage ordinaire, de gens "poussés" et "mus sans raison ni jugement". Ce que nous entendons par là n'est pas comme si quelqu'un était mû par erreur, en négligeant quelque chose qui est en accord avec la raison, mais nous nous référons principalement au mouvement dont ces expressions donnent une description sommaire, puisqu'il est dans la nature de l'animal rationnel de se mouvoir mentalement, non de cette manière, mais en accord avec la raison [...]. Cela explique aussi l'expression l'"excès de l'impulsion", puisque les gens dépassent la proportion propre et naturelle de leurs impulsions. Ce que je veux dire peut être rendu plus intelligible de la manière suivante. Quand quelqu'un marche en accord avec son impulsion, les mouvements de ses jambes ne sont pas excessifs, mais en proportion avec l'impulsion, de sorte qu'il peut s'arrêter ou changer d'allure quand il veut. Mais quand les gens courent en accord avec leur impulsion, il n'en est plus de même. Le mouvement de leurs jambes excède leur impulsion, de sorte qu'ils sont emportés et incapables de changer facilement, dès qu'ils ont commencé à le faire.

Sénèque a fait sienne cette comparaison au livre I du *Traité sur la colère*²¹⁴ et qu'elle constitue comme un préambule à sa théorie des premiers mouvements développée au début du livre II. On a pu considérer²¹⁵ que la possibilité d'une réponse préliminaire inévitable, presque mécanique et ne faisant pas l'objet d'une évaluation morale stricte découle de la présence dès le premier stoïcisme d'une inertie psychologique, qui serait exprimée notamment par cette comparaison du coureur. Cette inertie pourrait expliquer en effet que même le sage, dont la raison est pourtant désormais dépouillée de fausses croyances, connaisse un premier mouvement affectif spontané, réflexe, trace d'un mouvement pneumatique habituel passé.

Pour étayer sa thèse, Margaret Graver mobilise plusieurs autres textes dans lesquels il est question plus explicitement d'une réaction affective ne découlant pas d'un assentiment. Elle évoque notamment la critique acerbe de Plutarque à l'égard des distinctions lexicales – selon lui artificielles – des stoïciens. Il écrit ainsi :

« Mais quand ils sont convaincus d'erreur par leurs larmes, leur tremblement, leur changement de couleur, et que néanmoins ils ne parlent pas de chagrin ni de peur, mais de componction et de confusion, quand ils appellent par euphémisme ardeurs leurs passions, ils semblent avec leur vocabulaire fabriquer des justifications et des échappatoires plus dignes de sophistes que de philosophes. [ὅταν δὲ δακρῶσις ἐλεγχόμενοι

Quelque chose de semblable arrive, je pense, dans le cas des impulsions, du fait qu'elles vont au-delà de la proportion rationnelle. Le résultat, c'est que lorsque quelqu'un a l'impulsion, il n'obéit pas à la raison. L'excès de la course est appelé "contraire à l'impulsion", mais l'excès dans l'impulsion est appelé "contraire à la raison". Car la proportion d'une impulsion naturelle est ce qui s'accorde avec la raison et ne va que jusqu'où la raison trouver juste d'aller. ».

²¹⁴ Sénèque, *Sur la colère*, I, VII, 4 : « Certaines choses au début sont en notre pouvoir ; plus tard leur force nous entraîne et ne nous permet plus de rétrograder. L'homme précipité dans un abîme n'est plus maître de ses mouvements, et il ne peut ni arrêter ni retarder sa chute ; mais cette impulsion irrévocable supprime en lui toute réflexion, tout regret et il ne peut plus ne pas parvenir là où il aurait pu ne pas aller. Il en est de même de l'esprit : s'il est jeté dans la colère, l'amour ou d'autres passions, il ne lui est plus permis d'en arrêter l'élan ; il lui faudra se laisser entraîner et rouler de tout son poids jusqu'au fond de l'abîme par la pente naturelle du vice. [*Quarundam rerum initia in nostra potestate sunt, ulteriora nos ui sua rapiunt nec regressum reliquunt. Vt in praeceps datis corporibus nullum sui arbitrium est nec resistere morariue deiecta potuerunt, sed consilium omne et paenitentiam irreuocabilis praecipitatio abscedit et non licet eo non petuere quo non ire licuisset, ita animus, si in iram, amorem aliosque se proiecit affectus, non permittitur reprimere impetum ; rapiat illum oportet et ad imum agat pondus suum et uitiorum natura procliuis.*] ».

²¹⁵ INWOOD Brad, « Seneca and psychological dualism », *op.cit.*, p.176.

καὶ τρόμοις καὶ χροῶς μεταβολαῖς ἀντὶ λύπης καὶ φόβου δηγμοὺς τινας καὶ συνθροήσεις λέγωσι καὶ προθυμίας τὰς ἐπιθυμίας ὑποκορίζονται, σοφιστικὰς δοκοῦσιν οὐ φιλοσόφους διακρούσεις καὶ ἀποδράσεις ἐκ τῶν πραγμάτων μηχανᾶσθαι διὰ τῶν ὀνομάτων.] »²¹⁶

Ce texte indique que les stoïciens distinguaient certaines réactions affectives des passions, et que cette distinction se traduisait dans le lexique employé pour désigner ces réactions. Ils parleraient ainsi de morsures ou componctions [δηγμοὺς], de confusions [συνθροήσεις], plutôt que de parler de chagrin et de peur. Cette distinction – purement verbale et artificielle selon Plutarque – nous semble pouvoir être identifiée à celle que l'on peut faire entre la προπάθεια et le πάθος. De son point de vue critique, Plutarque considère que ces nuances sont des justifications, des échappatoires [διακρούσεις ; ἀποδράσεις]. Cela semble signifier que les morsures et les confusions – ces termes sont d'ailleurs d'ordre physique – n'avaient pas pour les stoïciens la même signification morale que les passions, qu'elles fournissaient une raison, comme dans le témoignage d'Aulu Gelle, aux manifestations affectives, émotionnelles que l'on peut observer chez tout un chacun, y compris chez les sages, et qui ne peuvent être considérées comme des passions.

Ainsi lorsqu'on entreprend d'étudier les réponses émotionnelles spontanées précédant la passion, la première difficulté qui se présente est textuelle et lexicale, et il est difficile de la résoudre de façon certaine. Nous pouvons cependant conclure qu'il est fort probable que la « théorie de la προπάθεια » trouve son origine ou du moins son inspiration dans les écrits des premiers stoïciens. Cela est d'autant plus probable que ces affections préliminaires ont leur importance dans le processus de genèse de la passion. Ainsi, le début du livre II du traité *Sur la colère* de Sénèque est le texte dans lequel on trouve la description la plus complète des προπαθείαι, et c'est dans ce livre également que Sénèque mène une réflexion précise et approfondie sur la genèse de la passion. Jackie Pigeaud²¹⁷ et d'autres commentateurs ont considéré qu'en cela Sénèque – et les philosophes alexandrins – auraient retrouvé l'originalité de la pensée stoïcienne. Il semble tout de même assez probable que Sénèque ait prolongé, complété, amendé la façon dont le premier stoïcisme a envisagé les premiers mouvements de l'âme, quand bien même il ne sort pas cette notion de nulle part et ne déforme pas fondamentalement la doctrine dont il

²¹⁶ Plutarque, *De la vertu morale*, 449a.

²¹⁷ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, op.cit., p.324.

a hérité²¹⁸. Le terme προπάθεια quant à lui permet d'englober sous un même concept l'ensemble des mouvements de l'âme formés spontanément suite à la représentation d'un objet considéré comme un bien ou un mal, sans statuer précisément quant à leur nature – jugement, représentation impulsive, impulsion, réflexe corporel... – mais en signalant à la fois leur caractère affectif, émotionnel – le terme est formé à partir de la même racine que πάθος et παθεῖν – et le fait qu'ils précèdent logiquement et chronologiquement la passion – marqué par le préfixe προ-.

2.3. Rendre compte de la diversité : définir la προπάθεια

Cependant les événements psychiques répondant à la caractérisation – à savoir un mouvement précédant la passion et l'assentiment formé spontanément suite à la représentation d'un bien ou d'un mal – de ce concept englobant sont très divers. Alors comment définir la προπάθεια ? Ou ce qui revient au même, comment justifier l'évocation par Sénèque d'éléments très divers voire dissemblables sous une même bannière dans le traité *Sur la colère* ? Le concept est difficile à cerner dans la mesure où il ne désigne pas – a priori du moins – un événement psychique d'un type unique. Cela se constate en premier lieu si l'on examine les exemples donnés par Sénèque dans le traité *Sur la colère*. Il y énumère une variété étonnante de phénomènes. On peut globalement constater que sont mentionnés à la fois des mouvements de l'ordre du réflexe que l'on pourrait dire anté-rationnels – Margaret Graver propose le terme anglais *subrational*²¹⁹ –, et des mouvements de l'âme requérant l'application de concepts ou de processus linguistiques.

Ainsi dans la première catégorie que nous avons identifiée, Sénèque évoque des affects relevant du mimétisme puisqu'il fait allusion à ces réactions de rire ou de larmes qui se communiquent, sans nécessairement que l'on connaisse les raisons du rire ou des larmes de la personne qui nous communique sans le vouloir son affection. La raison se trouve comme court-circuitée. Il écrit ainsi :

« de là vient que l'on rit en voyant rire les autres, qu'une foule affligée nous attriste, que les combats des autres nous échauffent. [*id es quod arridemus ridentibus et contristat nos turba marrentium et efferuescimus ad aliena certamina.*] » (traduction modifiée, il nous paraissait plus pertinent de traduire le verbe *rideo* par rire que par sourire)²²⁰

²¹⁸ GRAVER Margaret, *Stoicism and emotions*, op.cit., p.94.

²¹⁹ *Ibid.*, p.95.

²²⁰ Sénèque, *Sur la colère*, II, II, 5.

Sénèque évoque également des réactions de l'ordre du réflexe provoqué par l'habitude. Ces réactions supposent au départ un raisonnement complexe, mais à force de répétition, elles en viennent à se produire *simplement*, sans que ce raisonnement soit consciemment mobilisé à chaque occurrence de la réaction. Une fois encore, le raisonnement est court-circuité.

« Ainsi le vieux guerrier, en pleine paix et sous la toge, tressaille au bruit du clairon ; ainsi le cheval de bataille dresse l'oreille au cliquetis des armes ; et ne dit-on pas qu'Alexandre portait la main à son épée, quand il entendait le musicien Xénophante ? [*Sic enim militaris uiru in media pace iam togati aures tuba suscitatur equosque castrenses erigit crepitus armorum. Alexandrum aiunt Xenophanto canente manum ad arma misisse.*] »²²¹

Le mimétisme et l'habitude apparaissent comme deux cas paradigmatiques, des phénomènes que tout un chacun a déjà expérimentés et se représente facilement. Le recours à ces exemples rend donc le propos de Sénèque compréhensible pour chacun et renforce l'efficacité de son argumentation. Ces deux phénomènes font en quelque sorte figure de cas particuliers du phénomène plus général que sont les manifestations émotionnelles très brusques, rapides, simples quant à leur formation et qui prennent de vitesse le raisonnement conscient. Sénèque donne quelques exemples plus généraux :

« une pâleur subite, des larmes qui échappent, l'excitation géniale, un soupir profond, l'éclat soudain des yeux, ou toute autre émotion semblable [*pallorem et lacrimas procidentis et irritationem umoris obsceni altumue suspirium et oculos subito acriores aut quid his simile*] »²²²

On pourrait également inclure dans cette première catégorie les réflexes strictement physiques :

« Tous les mouvements involontaires sont insurmontables et inévitables, exemples : le frisson quand on nous asperge d'eau froide, le dégoût de certains contacts ; [...] le vertige frappe ceux qui regardent des abîmes [*Omnes enim motus qui non uoluntate nostra fiunt inuicti et ineuitabiles sunt, ut horror frigida aspersis, ad quosdam tactus aspernatio ; [...] sequiturque uertigo praerupta cernentis*]. »²²³

²²¹ Sénèque, *Sur la colère*, II, II, 6.

²²² Sénèque, *Sur la colère*, II, III, 2.

²²³ Sénèque, *Sur la colère*, II, II, 1.

Ces réflexes physiques ne supposent en fait pas de raisonnement du tout : le frisson provoqué par l'eau froide ne relève pas de l'inertie pneumatique de l'âme au même titre que les affects anté-rationnels. Il implique les sens, la perception du froid, mais celle-ci n'a pas besoin de remonter à la conscience de l'hégémonique pour que le frisson se produise. Son mode de déclenchement semble analogue à celui des affects anté-rationnels qui court-circuitent la raison, à ceci près que les affects que nous avons évoqués précédemment impliquent de façon latente et inconsciente un raisonnement qui n'est pas mobilisé sur le moment, alors que les réflexes physiques n'ont jamais rien nécessité de tel. Il nous semble que Sénèque les mobilise sur le mode de l'analogie. Il introduit en effet cette liste en évoquant « tous les mouvements involontaires » [*omnes motus qui non uoluntate*]. Ces réflexes physiques sont des exemples ne relevant pas des passions préliminaires²²⁴. Sénèque les mentionne car ils constituent une façon imagée et parlante de se représenter le fonctionnement, le déclenchement des προπαθείαι anté-rationnelles.

Sénèque évoque des réactions qui à première vue semblent s'apparenter aux affections anté-rationnelles que nous venons d'évoquer, mais qui supposent en réalité une mobilisation beaucoup plus importante des capacités cognitives de l'âme, et ne peuvent reposer sur un court-circuit total de la raison. Il est tout à fait étonnant que ces réactions se trouvent, dans le texte de Sénèque, mêlées, intercalées parmi les réflexes purement physiques. Ainsi, le passage coupé dans la citation précédente mentionne ces deux exemples : « de mauvaises nouvelles font dresser les cheveux ; des mots grossiers font monter la rougeur au visage [*ad peiores nuntios subriguntur pili et rubor ad improba uerba suffunditur*] »²²⁵. La rougeur du visage ou le hérissément des poils pourraient sembler s'apparenter au frisson causé par le froid ou au vertige, mais il n'en est rien. Sont mentionnés dans ces deux exemples des « mauvaises nouvelles » et des « mots grossiers » : il y a donc, à l'origine de ces deux réactions un jugement de valeur, celui que nous exposons plus tôt, par lequel la raison, spontanément, du fait qu'elle est constituée par certaines croyances et qu'elle constitue le tout de l'âme, forme la représentation de telle nouvelle comme mauvaise, de tel mot comme déshonnête, honteux, etc. Ces réactions sont donc difficilement réductibles à de simples réflexes corporels, elles sous-tendent des sophistications cognitives et sociales considérables²²⁶.

²²⁴ INWOOD Brad, « Seneca and psychological dualism », *op.cit.*, p.178.

²²⁵ Sénèque, *Sur la colère*, II, II, 1.

²²⁶ INWOOD Brad, « Seneca and psychological dualism », *op.cit.*, p.174.

Sénèque mentionne peu après d'autres exemples de ces premiers mouvements qui mobilisent de telles sophistications. Ainsi :

« C'est ainsi que les plus braves pâlisent généralement en prenant les armes ; au signal du combat les genoux des plus ardents guerriers tremblent, le cœur d'un grand général bat avant le choc des deux armées et l'orateur le plus éloquent, lorsqu'il se recueille pour parler, sent ses extrémités se glacer. [*Itaque et fortissimus plerumque uir dum armatur expalluit et signo pugnae dato ferocissimo militi paulum genua tremuerunt et magno impertori antequam inter se acies arietarent cor exsiluit et oratori eloquentissimo dum ad dicendum componitur summa riguerunt.*] »²²⁷

Il s'agit à chaque fois d'une réaction corporelle qui est la conséquence immédiate d'un événement, d'un objet, d'une situation se présentant à l'âme et dont la raison croit par ailleurs qu'elle a une importance positive ou négative pour l'individu, qu'elle le concerne, ainsi le danger du combat à venir pour lequel on prend les armes. Cette croyance est cependant mobilisée de façon automatique, réflexe, elle ne court-circuite pas la raison qui est le tout de l'âme, mais elle court-circuite le raisonnement conscient et réfléchi.

Le témoignage d'Aulu Gelle évoque lui aussi ce type de réactions. Le fragment d'Épictète qu'il cite indique la chose suivante :

« C'est pourquoi quand un son terrifiant ou du ciel ou d'un écroulement, ou la soudaine annonce de je ne sais quel danger ou qu'il s'est produit quelque autre chose de cette sorte, il est nécessaire que l'âme du sage soit aussi quelques instants remuée et contractée et pâlisse, non qu'elle ait conçu d'avance l'opinion qu'il y a quelque mal, mais parce que certains mouvements rapides et irréfléchis prennent de vitesse la fonction de l'esprit et de la raison. [*Propterea cum sonus aliquis formidabilis aut caelo aut ex ruina aut repentinus nescio cuius periculi nuntius uel quid aliud est eiusmodi factum, sapientis quoque animum paulisper moueri et contrahi et pallescere necessum est non opinione alicuius mali praecepta, sed quibusdam motibus rapidis et inconsultis officium mentis atque rationis praevententibus.*] »²²⁸

On a bien ici des réactions qui « prennent de vitesse la fonction de l'esprit et de la raison [*quibusdam motibus rapidis et inconsultis officium mentis atque rationis praevententibus*] », qui court-circuitent la réflexion puisque la raison

²²⁷ Sénèque, *Sur la colère*, II, III, 3.

²²⁸ Aulu Gelle, *Nuits attiques*, XIX, 1, 17.

n'a pas « conçu d'avance l'opinion qu'il y a quelque mal, mais parce que certains mouvements rapides et irréflechis [*opinioe alicuius mali praecepta*] ». Mais ces réactions, si elles sont décrites dans les termes physiques, pneumatiques du remuement, de la contraction et de la pâleur [*moveri et contrahi et pallescere*], ne sont pas pour autant anté-rationnelles : elles sont déclenchées par le fait que le son entendu est « terrifiant [*formidabilis*] », que quelque chose s'écroule [*ruina*], qu'il y a un « danger [*periculi*] », même si l'identification de ces éléments effrayants ou dangereux ne repose pas sur un raisonnement conscient et réfléchi.

Sénèque donne des exemples de réactions relevant de cette deuxième catégorie dont l'aspect cognitif est immédiatement manifeste. C'est sur ce point qu'il est possible, dans une certaine mesure, de distinguer – si ce n'est d'opposer, ainsi que le fait notamment Olivier D'Jerenian²²⁹ – son propos du témoignage d'Aulu Gelle. Ce dernier, ainsi que nous l'avons montré, ne fait pas seulement état de la force des images, les réactions qu'il mentionne ont bien un aspect cognitif, mais il ne cite pas des événements psychiques aussi complexes que ceux que mentionne Sénèque dans le traité *Sur la colère*. Il cite en effet des réactions liées à un certain contenu narratif lorsqu'il écrit : « Ces émotions s'éveillent même au spectacle et à la lecture de l'histoire ancienne. [*Hic subit etiam inter ludicra scaenae spectacula et lectiones rerum uetustarum.*] »²³⁰.

Nous avons passé en revue les différentes réactions considérées comme des προπάθειαι dans les textes de Sénèque et d'Aulu Gelle. Certes les exemples sont divers, ainsi que cela a été beaucoup souligné par les commentateurs, mais ces réactions semblent toutes – sauf les réflexes purement physiques – avoir ceci en commun qu'elles constituent une réaction à un jugement de valeur spontané, elles sont un ou des mouvements dans l'âme avec des manifestations perceptibles de l'extérieur. Cela signifie que parfois ce qui semble être physiologique – des poils qui se hérissent, des larmes, un soupir – découle en réalité d'un événement psychique. C'est précisément ce qu'ont en commun²³¹ les affects variés

²²⁹ D'JERENIAN Olivier, « Deux théories stoïciennes des affections préliminaires », *op.cit.*, p.256.

²³⁰ Sénèque, *Sur la colère*, II, II, 3.

²³¹ Brad Inwood, à partir du travail plus ancien d'Ernst Holler, a proposé la liste suivante des points commun entre les différentes réactions considérées comme des προπάθειαι, comme comme des « premiers mouvements » par Sénèque : le sage lui-même y est sujet (1) ; elles sont provoquées directement par les παντασία (2) ; elles ne sont « soignables » que par l'habitude (3) ; et elles relèvent de la partie rationnelle de l'homme (4). Voir INWOOD Brad, « Seneca and psychological dualism », *op.cit.*, p.178. Ces points communs constituent une synthèse des éléments que nous avons mentionnés à propos de l'impulsion

que sont les différentes προπαθείαι : ils sont sous-tendus par une évaluation spontanée et rapide de l'objet perçu ou mobilisé par la pensée, de sorte qu'ils ne remplissent pas le critère fondamental des passions, ils ne découlent pas d'un assentiment, ils ne sont pas réfléchis²³². Ainsi l'apparente diversité des exemples donnés par Sénèque s'explique en premier lieu par le but de son argumentation : il trace les contours d'une classe d'affects, définie par sa différence avec la passion²³³.

L'apparente diversité vient de ce que la προπάθεια n'est pas définie au niveau phénoménal par ses manifestations. Les προπαθείαι peuvent en effet consister en des réactions identiques à des passions réelles. Olivier D'Jerenian²³⁴ analyse assez précisément ce problème en relevant dans le texte de Sénèque trois types de réactions donnant lieu aux mêmes modifications physiologiques observables : la réaction corporelle involontaire, la réaction psychologique involontaire, et la réaction psychologique volontaire. Par exemple un frisson peut être différemment causé : par le contact d'une eau froide – c'est le réflexe purement physique que nous avons décrit plus haut –, par la vision subite d'Hannibal devant les remparts²³⁵ – c'est une προπάθεια –, par l'assentiment erroné donné à une représentation effrayante – c'est cette fois une passion. L'argumentation de Sénèque, comme celle d'Épictète rapportée par Aulu Gelle cherche au fond à montrer que le physiologique ne permet pas de démontrer le psychologique. Aulu Gelle commence ainsi par suggérer que la physiologie, en tant qu'elle est phénoménologiquement perceptible, *signifie* la pathologie, la présence de la passion. Sa réaction pendant la tempête est de chercher le philosophe des yeux pour voir s'il a peur ou non²³⁶. Dans un second temps, il revient sur

préliminaire, et qui sont généralisables aux mouvements de l'âme que sont les προπαθείαι dans leur ensemble.

²³² LAYTON Richard, « Propatheia : Origen and Didymus on the origin of the passions », *op.cit.*, p.281.

²³³ Cela ce que rejoint ce que nous disions plus haut à propos des deux types d'impulsions : s'il y a une impulsion préliminaire, ainsi que l'affirment certains témoignages, il est fondamental de la distinguer de l'impulsion principale identifiée à la passion ou lui succédant.

²³⁴ D'JERENIAN Olivier, « Deux théories stoïciennes des affections préliminaires », *op.cit.*, pp.233-235.

²³⁵ Sénèque, *Sur la colère*, II, III, 5.

²³⁶ Aulu Gelle, *Nuits attiques*, XIX, 1, 5-6 : « Je le cherchai alors des yeux, désirant savoir, dans de si grands dangers et dans ce fracas du ciel et de la mer, quel était l'état de son âme et s'il était exempt de peur et d'effroi. Et là nous voyons un homme effrayé et épouvanté [*Eum tunc in tantis periculis inque illo tumultu caeli marisque requirebam oculis scire cupiens,*

cette première idée fautive et prend acte de son erreur, il expose la conception d'Épictète. On pourrait y voir, en suivant toujours Olivier D'Jerenian²³⁷, une réfutation subtile du sophisme de « l'affirmation du conséquent » qui établit une relation d'équivalence logique $a \Leftrightarrow b$ là où il n'y a qu'une relation d'implication $a \Rightarrow b$. Un état physiologique ne prouve donc rien d'autre que lui-même puisque les mêmes symptômes peuvent avoir des causes différentes.

2.4. Les προπάθεια : manifestations visibles d'un phénomène d'abord inconscient

Il y a évidemment certaines caractéristiques phénoménales propres à la passion que l'on ne peut confondre avec ces réactions préliminaires spontanées. Ce qui ressort des descriptions d'Aulu Gelle et de Sénèque, c'est que les réactions involontaires sont plus rapides et que leur effet est plus bref²³⁸. Au contraire, les passions que sont la peur ou la colère, si elles sont souvent accompagnées d'une modification physiologique strictement identique à la προπάθεια, consistent en une action beaucoup plus complexe qui ne peut être confondue avec un réflexe. Sénèque écrit ainsi :

« On n'a jamais douté que la peur ne provoque la fuite et la colère, l'agression ; vois donc si tu penses qu'on puisse attaquer ou esquiver sans l'assentiment de l'esprit [*Numquam dubium est quin timor fugam habeat, ira impetum : uide ergo an putes aliquid sine assensu mentis aut peti posse aut cauere*] »²³⁹

Alors la passion se distingue de la προπάθεια par le fait qu'elle consiste avant tout en un *comportement* spécifique. Par ailleurs, la προπάθεια est antérieure à la passion, on peut donc conclure qu'*a priori*, les premières manifestations physiologiques non accompagnées d'action concrète sont celles de la προπάθεια, même si ces mêmes manifestations perdureront voire s'amplifieront ensuite avec la passion.

Ces premières manifestations, en tant qu'elles sont visibles, extérieurement perceptibles, sont aussi ce par quoi on perçoit le commencement du processus

quonam statu animi et an interritus intrepidusque esset. Atque ibi hominem conspicimus parridum et exterritum ploratus] ».

²³⁷ D'JERENIAN Olivier, « Deux théories stoïciennes des affections préliminaires », *op.cit.*, p.234.

²³⁸ *Ibid.*, p.251.

²³⁹ Sénèque, *Sur la colère*, II, III, 4.

pathogène, ce par quoi on en *prend conscience*. Le mouvement de l'âme qui initie le processus pathogène peut sans cela passer relativement inaperçu, et ce précisément parce qu'il ne nécessite pas d'assentiment, qu'il n'a pas été pensé, réfléchi, *voulu*. Il est le résultat de la rencontre entre une πρόφασις et la διάθεσις de l'âme, il est un événement pré-conscient résultat du donné, de l'état de l'âme et des circonstances extérieures. Sénèque décrit de la façon suivante sa démarche dans le *Sur la colère* :

« 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'inconscient. [*quaerimus enim ira utrum iudicio an quemadmodum pleraque quae intra nos insciis nobis oriuntur.*] »²⁴⁰

Les phénomènes qui ne sont pas voulus naissent dans l'inconscient [*insciis*], au sens simple de non-conscience. L'existence de cet inconscient montre que l'on n'assiste pas à tout ce qui se passe en nous, de sorte que certains mouvements sont perçus d'abord par les signes qu'ils provoquent et qui alertent. C'est un état de fait, et on ne peut que se montrer attentif aux signes traduisant l'état – éventuellement pathogène – de notre âme. A l'origine de la compréhension du processus pathogène qui donne lieu à la passion, il y a la découverte de l'inconscient au sens simple de non-conscience²⁴¹.

Jackie Pigeaud²⁴² montre cependant qu'il y aussi une forme d'inconscience dont on est responsable : on aurait dû être vigilant et prendre connaissance d'une certaine réaction qui se manifestait par des signes visibles auxquels on n'a, à tort, pas prêté attention. Cette deuxième forme d'inconscience *coupable* existe parce que les προπαθείαι auraient pu et dû amener à la conscience – alerter sur – ce qui se passe dans l'âme. D'une certaine façon, on pourrait considérer en suivant Jackie Pigeaud que la maladie de l'âme n'est à l'origine que l'absence de surveillance de soi-même. Sénèque engage bel et bien dans le traité *Sur la colère* à être attentif et vigilant à l'égard de ce qui vient de notre corps et de notre âme²⁴³, il écrit ainsi : « Il est bon de connaître sa maladie

²⁴⁰ Sénèque, *Sur la colère*, II, I, 1.

²⁴¹ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, op.cit., p.326.

²⁴² *Ibid.*, p.329.

²⁴³ Voir AZIZA-SHUSTER Evelyne, *Le Médecin de soi-même*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972. L'autrice rapproche ce propos de Sénèque du traité de Plutarque *De sanitae tuenda* qui insiste sur la nécessité pour chaque corps d'avoir conscience de son corps, de le percevoir. Il faut cependant selon Sénèque se garder de tomber dans l'extrême inverse et de se

et d'en enrayer la marche avant qu'elle se développe [*Prodest morbum suum nosse et vires eius antequam spatientur opprimere*] »²⁴⁴. Cette connaissance est celle des signes venant avant la maladie [*signa praecurrunt*], et par lesquels elle est reconnaissable avant même de survenir. Ainsi :

« Le mieux est donc aux premiers symptômes du mal de se soigner, de laisser à ses propres paroles le moins de liberté possible et d'en contenir le flux. Car il est facile de surprendre ses passions à leur naissance ; les maladies ont leurs signes précurseurs. [*Optimum et itaque ad primum mali sensum mederi sibi, tum uerbis quoque suis minimum libertatis dare et inhibere impetum. Facile est autem affectus suos, cum primum oriuntur, deprendere : morborum signa praecurrunt*] »²⁴⁵

Ainsi que le relève Sénèque cependant, ces signes précurseurs ne sont pas les mêmes pour tous. Ainsi, « Tous ne sont pas vulnérables de la même façon ; aussi faut-il connaître son point faible, pour le protéger davantage. [*Non omnes ab eadem parte feriuntur ; scire itaque oportet quid in te imbecillum sit, ut id maxime protegas*] »²⁴⁶. Cela fait écho à l'aspect idiosyncrasique de la prédisposition à la passion que nous relevions en première partie²⁴⁷.

Ces réflexions nous amènent à l'idée que les προπάθεια ont ce que l'on pourrait appeler une fonction d'alerte : à la façon des premiers symptômes d'une maladie, elles signifient et signalent qu'un processus pathogène a débuté dans l'âme. Dès lors, nommer ces réactions n'a rien d'artificiel, contrairement à ce qu'a pu affirmer Plutarque, mais aide l'individu qui les subit à en prendre conscience dès qu'elles surviennent en son âme. Il s'agit de déceler les signes de la venue prochaine de la passion avant la passion elle-même pour se préparer à l'éviter. Cette fonction d'alerte de la προπάθεια est présente dans le traité *Sur la colère*, mais aussi *via* la forme littéraire de la tragédie. De par son caractère visuel²⁴⁸, le théâtre est un lieu de mise en scène privilégié des

laisser engloutir par son corps en lui prêtant une attention trop importante. Dans la *Lettre 78 à Lucilius*, il affirme ainsi qu'il faut séparer l'âme du corps dans la maladie physique, et que les ignorants qui n'en sont pas capables souffrent davantage en cas de maladie.

²⁴⁴ Sénèque, *Sur la colère*, III, X, 4.

²⁴⁵ Sénèque, *Sur la colère*, III, X, 1-2.

²⁴⁶ Sénèque, *Sur la colère*, III, X, 4.

²⁴⁷ Voir *supra* I.3.b.

²⁴⁸ Il faut en effet avoir en tête que le théâtre de Sénèque a été sinon écrit, du moins pensé pour la scène, pour un lecteur qui se représente au fur et à mesure une scénographie imaginaire. Voir KUGELMEIER Christoph, « Seneca's Tragedies and the Theatres of their Time : Opportunities or Obstacles for Staging », in *Pallas. Revue d'études antiques*, Toulouse,

προπάθεια dans la mesure où celles-ci se manifestent extérieurement dans la physionomie des personnages d'une façon relativement reconnaissable. Remarquons que contrairement Aristote²⁴⁹, les stoïciens ne considèrent pas que les émotions ressenties lors du spectacle tragique relèvent de la passion, mais précisément de la προπάθεια²⁵⁰. Le théâtre ne présentant pas de risque moral, Sénèque peut se permettre de présenter ses thèses par ce *medium*. Il trouve même un intérêt à cela dans la mesure où il conçoit que l'efficacité du discours peut être amplifiée par le respect de certaines règles de composition, l'usage d'artifices langagiers, musicaux ou scéniques. Administrer au mieux la philosophie suppose pour Sénèque de faire siennes, lorsque c'est nécessaire, les différentes techniques artistiques pour parler au plus grand nombre et notamment à ceux qui sont très peu avancés sur la voie de la sagesse²⁵¹. La poésie

Presses Universitaires du Mirail, N°38, 1992, pp.59-81.

²⁴⁹ Voir par exemple *Poétique*, 1455a30-34 : « En effet, du fait que les poètes sont de même nature que nous, ceux-là sont les plus persuasifs qui entrent dans les passions, et il apparaît vraiment en proie à la détresse, celui qui sait se mettre dans la détresse, et vraiment en proie à la colère celui qui sait s'emporter. Aussi l'art de poésie appartient-il à des hommes naturellement bien doués ou à des hommes exaltés : dans le premier cas ils sont aptes à se façonner à leur gré en personnages, dans le second ils sont aptes à s'abandonner au délire poétique. ».

²⁵⁰ Sénèque l'affirme dans le *Sur la colère* (II, II, 4) : « Quelquefois un chant, un rythme entraînant, le son martial des trompettes nous excitent ; l'esprit sème devant une peinture horrible et l'appareil lugubre des plus justes supplices [*Cantus nos nonnumquam et citata modulatio instigat Martiusque ille tubarum sonus ; mouet mentes et atrox pictura et iustissimorum suppliciorum tristis aspectus*] ». Sénèque exempte les réponses émotionnelles à l'expérience littéraire et dramatique de tout caractère volontaire et de jugement moral en se fondant sur le fait que l'artificialité de l'expérience nous conduit à suspendre nos facultés critiques. C'est cette sorte de détachement qui rend possible la sympathie imaginative avec les sentiments des personnages représentés essentielle à l'expérience artistique. Cette proximité aux personnages qui fait ressentir des émotions, sans pour autant qu'il s'agisse de passions négatives, permet d'inculquer plus facilement la connaissance morale aux spectateurs. Voir INWOOD Brad, « Seneca and psychological dualism », *op.cit.*, pp.177-178.

²⁵¹ Pour divers maux et pour divers patients, il existe divers remèdes et il sied au sage, comme le ferait un médecin face à un corps malade, de prescrire le genre et la dose de philosophie qui sera à même de soulager chaque âme en particulier. Les différentes formes littéraires n'entretiennent pas, pour Sénèque du moins, des rapports conflictuels mais de complémentarité. Il s'agit de trouver la forme, le moyen d'administrer la philosophie et donc le type de philosophie qui parle à chacun, *i.e.* qui soit compréhensible par lui et ait cette action de thérapie de l'âme que vise la philosophie. Il écrit ainsi ans la *Lettre 64 à Lucilius* (64, 7) : « Suppose qu'on nous ait laissé des recettes pour guérir les maux d'yeux ; je n'ai plus à en chercher d'autres, mais à employer celles que je connais suivant le cas et la circonstance. Telle chose ramollit les tumeurs de l'œil ; telle autre diminue le gonflement des paupières ; ceci détourne le feu subit de la fluxion, cela rend la vue plus perçante. Il faut broyer ces drogues, choisir le moment, mesurer les doses pour chaque mal. Les remèdes de l'âme ont été trouvés

serait ainsi plus efficace en matière de transmission des connaissances à la foule²⁵², soit pour rompre la dynamique vicieuse de la généralisation du vice qui y règne habituellement et que nous avons décrite plus haut²⁵³. Il semble que Sénèque donne raison, dans une certaine mesure²⁵⁴, à la thèse de Martha Nussbaum²⁵⁵ selon laquelle la forme du traité philosophique n'est pas toujours la plus adéquate pour exposer le processus régissant la naissance et le développement des passions²⁵⁶.

par les anciens ; quand et comment les appliquer, c'est là notre tâche, notre étude à nous. ».

²⁵² Sénèque écrit ainsi dans la *Lettre 108 à Lucilius*, (108, 9-10) : « Car, comme le disait Cléanthe, de même que notre souffle rend un son plus éclatant, lorsqu'il circule tout du long de l'étroit canal d'une trompette d'où il jaillit enfin par un plus large orifice, ainsi la rigoureuse contrainte du vers confère à la pensée plus d'éclat. Les mêmes choses sont plus distraitement écoutées, moins frappantes, tant que la prose les exprime ; quand le rythme s'y ajoute et qu'une noble pensée est astreinte à la régularité d'un mètre précis, la même pensée devenue sentence se dégage comme brandie d'un bras déployé. », ou encore dans la *Lettre 6 à Lucilius* (6, 2) : « Il vaut mieux venir regarder l'action sur la scène, car, premièrement, les gens croient davantage leurs yeux que leurs oreilles et, deuxièmement, la route qui mène vers la sagesse est longue par le chemin de l'enseignement, mais très courte et efficace par le biais d'exemples. ».

²⁵³ Voir *supra* I.3.a.

²⁵⁴ La démarche de Sénèque ne consiste tout de même pas à n'écrire que de la poésie tragique parce que ce serait la meilleure façon de rendre compte des passions et de les prévenir chez les lecteurs et/ou spectateurs. Il a plutôt tendance à importer certains outils poétiques dans ses écrits plus strictement philosophiques, et notamment dans ses *Lettres*. Celles-ci constituent en effet une forme littéraire et philosophique tout à fait intéressante qui s'inscrit pleinement dans cette idée qu'il faut adapter la façon d'administrer les préceptes et principes philosophiques à son interlocuteur, à ses particularités, à sa situation et à son avancée sur le chemin de la sagesse.

²⁵⁵ NUSSBAUM Martha, *La Connaissance de l'amour. Essais sur la philosophie et la littérature*, trad. CLAVEL Solange, Paris, Les Editions du Cerf, 2010 [première édition 1990], p.17.

²⁵⁶ Que Sénèque ait probablement d'une certaine façon tiré profit de la forme poétique pour transmettre et exprimer au mieux son point de vue philosophique ne signifie pas que son théâtre serait « engagé » ou *au service* de sa philosophie. En suivant Jean-Pierre Aygon, nous considérerons la portée philosophique du théâtre de Sénèque avec une certaine mesure : elle n'empêche pas l'univers fictif du théâtre de Sénèque d'être le lieu d'une réelle autonomie poétique et de présenter un intérêt esthétique indéniable. Voir AYGON Jean-Pierre, « L'imagination dans les tragédies de Sénèque. Illusions des sens, fantasmes, rêves », in *Cahiers philosophiques*, Paris, Vrin, N°159, 2019, p.9. La poésie tragique de Sénèque n'est donc pas plus une défense de son œuvre philosophique qu'elle n'est un simple divertissement. Les commentateurs se sont abondamment interrogés sur la nature du théâtre de Sénèque et la façon dont il faut le comprendre. On a pu en faire une lecture proprement théâtrale et esthétique, en faisant abstraction de tout tenant et aboutissant idéologique, et en se dispensant – voire en refusant – de considérer l'éclairage que jette sur elles l'œuvre parénétiq. On a également pu en faire une lecture « philosophique », allant jusqu'à considérer que le théâtre de Sénèque serait un théâtre « engagé » prêchant

En apparentant dans une certaine mesure son style et la structure de ses tragédies à certains aspects de la doctrine stoïcienne, Sénèque semble exprimer, incarner dans des personnages le processus pathogène, la genèse de la passion, mais aussi signaler les moments décisifs où éviter cette dernière est encore possible. Contrairement à la façon dont d'autres poètes ont pu construire leur tragédies, Sénèque ne remet pas ses personnages à leur destin, aux mains de la fatalité, il met au contraire en lumière la responsabilité des protagonistes dans le mouvement du destin qui les emporte²⁵⁷. Il représente dans ses tragédies les premiers mouvements précédant les passions et leurs manifestations visibles, et les signale par l'avertissement d'un autre personnage. Ainsi dans la scène d'exposition de *Phèdre*, aux vers 130-135, alors que l'action ne s'est pas engagée et que tout reste en principe possible²⁵⁸, Phèdre se confie : elle souffre d'un mal intérieur dans lequel elle reconnaît les prémisses du mal héréditaire de sa lignée, l'amour monstrueux. La nourrice, qui a perçu les signes de la passion naissante de Phèdre, lui répond :

Epouse de Thésée, illustre progéniture de Jupiter, ces abominations, chasse-les bien vite de ton coeur pur ; éteins ces flammes et à un sinistre espoir ne te montre point docile : si tout aussitôt on a résisté et expulsé l'amour, salut et victoire sont acquis ; mais si avec des caresses on a nourri son doux mal, il est trop tard pour refuser de porter le joug sous lequel on s'est mis.

*Thesea conjunx, clara progenies Jovis,
nefanda casto pectore exturba ocus,
extingue flammam neve te dirae spei
praebe obsequentem : quisquis in primo obstitit
pepulitque amorem, tutus ac victor fuit ;
qui blandiendo dulce nutritivum malum,
sero recusat ferre quod subit jugum.*

Il nous semble que ces quelques vers dépourvus de vocabulaire technique contiennent certains éléments fondamentaux concernant la genèse de la

le stoïcisme, une sorte de prolongement de l'entreprise parénétiqque qui est la raison d'être de l'oeuvre philosophique. On trouve une description de ces deux positions radicales dans l'ouvrage de Joachim Dingel, *Seneca und die Dichtung* (Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1974, pp.11-14), l'auteur soutenant lui-même la seconde position. L'approche de Martha Nussbaum, si elle tend davantage vers la seconde position, permet en fait de ne pas poser le dilemme en termes aussi abrupts, elle nous amène à considérer que ces interprétations se rejoignent et se superposent plutôt qu'elles ne s'excluent.

²⁵⁷ AYGON Jean-Pierre, « L'imagination dans les tragédies de Sénèque », *op.cit.*, p.9.

²⁵⁸ ARMISEN-MARCHETTI Mireille, « Pour une lecture plurielle des tragédies de Sénèque : l'exemple de Phèdre, v.130-135 », in *Pallas. Revue d'études antiques*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, N°38, 1992, p.380.

passion. Il faut s'y opposer dès le début du processus pathogène, avant même qu'il n'y ait passion à proprement parler, faute de quoi on ne pourra plus rien faire après. Il faut résister [*obstitit*] aux premières agitations de l'âme jusqu'à ce qu'elles cessent, les expulser [*pepulit*]. Si la passion se développe et prend possession de l'âme, c'est que d'une certaine façon on y a consenti, que l'on s'est montré docile [*obsequentem*], qu'on a entretenu cette dynamique pathogène qui est apparue en nous, qu'on l'a nourrie par des caresses [*blandiundo dulce nutrit malum*].

Cette réplique est prononcée par la nourrice : elle endosse en quelque sorte le rôle du philosophe face à son disciple, on pourrait voir dans cette scène le spectacle d'une « direction de conscience ». Celle-ci échoue au demeurant : la mise en garde n'est pas entendue, Phèdre cède à la passion naissante en elle, conformément à ce qu'exige le mythe²⁵⁹. La tragédie ne représente en effet jamais l'évitement de la passion mais toujours l'emportement, la chute. Il nous semble intéressant d'évoquer un passage des *Troyennes* qui illustre comment le basculement vers la passion peut être subtilement non seulement mis en scène, mais inséré dans la construction de l'intrigue, provoqué sciemment par un personnage qui a tout intérêt à faire sombrer un autre dans la passion – il démontre alors par son intervention décisive dans le processus pathogène sa parfaite maîtrise des mécanismes présidant à la naissance des passions, et les révèle au lecteur-spectateur. Sénèque utilise la complexité et l'ambiguïté des signes physiologiques dans la construction de l'intrigue des *Troyennes* ; il montre également ce que peut révéler ce langage du corps lorsqu'il est bien maîtrisé. Deux types d'*indicia* transparaissent dans l'attitude d'Andromaque alors qu'elle est captive des Grecs : certains sont volontairement produits – ceux du *dolor* – et ont pour but de faire croire à Ulysse qu'elle pleure la mort de son fils, ainsi au vers 615 : *maeret, illacrimat, gemit*, alors que d'autres sont involontaires et laissent penser qu'elle a peur, ainsi au vers 616 : *sed huc et illuc anxios gressus refert*, ou au vers 617 : *missasque uoces aure sollicita excipit*. Ulysse suppose que les signes de peur signifient que son fils risque quelque chose, et donc qu'il est toujours vivant et qu'elle ment en affirmant qu'il est mort et en faisant croire qu'elle le pleure. Il utilise alors la ruse et met en place une expérience pour vérifier son hypothèse : il accroît la peur de la mère en lui révélant à quel supplice l'enfant serait soumis s'il était encore en vie. Alors les *indicia* de peur s'intensifient²⁶⁰. Il nous semble qu'Andromaque était

²⁵⁹ ARMISEN-MARCHETTI Mireille, *op. cit.*, p.383.

²⁶⁰ AYGON Jean-Pierre, « Les Tragédies de Sénèque : cohérence dramaturgique, mise en

parcourue des premiers mouvements caractéristiques de la peur, et qu'elle s'efforçait de ne pas s'abandonner à eux : elle n'était pas encore sujette à la passion, mais ses prémisses agitaient son âme. En faisant mine de lui donner des raisons supplémentaires d'avoir peur, Ulysse provoque l'abandon d'Andromaque dans la passion qui menaçait et qui devient manifeste. Elle n'est plus capable de résister et consent à ressentir la peur qui menaçait.

Dans le cas d'Andromaque comme dans le cas de Phèdre, deux faits apparemment contradictoires sont mis en évidence. Dans ces deux situations dramatiques, Sénèque identifie de façon assez explicite le moment précédant la passion, où les signes avant-coureurs, les προπαθείαι – sont présents, visibles. La prise de conscience de ces signes, de l'état pathogène de l'âme qu'ils traduisent semble une condition *sine qua non* pour éviter la passion, c'est ce qu'affirme la nourrice de Phèdre, c'est ce que sait Andromaque. En théorie alors tout est possible, c'est ce qui fait qu'il y a bien une intrigue dramatique qui tient en haleine et fait vibrer. Pourtant l'intrigue est tragique : le personnage qui a été alerté, qui a pris conscience des prémisses de sa passion sombre toujours. Sénèque représente la poursuite irrésistible du processus pathogène jusqu'à la passion dans la suite des pièces. Cela va totalement à l'encontre de l'idée que l'on peut réellement faire cesser le processus pathogène et éviter la passion, si on a bien été alerté par ses prémisses.

Doit-on alors considérer qu'une fois le processus pathogène initié, la passion survient irrémédiablement ? Les textes de Sénèque et d'Aulu Gelle affirment pourtant le contraire, et s'appuient pour cela sur le constat que le sage apathique a des προπαθείαι. Pour comprendre l'irrésistibilité de la passion, il nous faudra donc revenir²⁶¹ à ce qui distingue fondamentalement l'âme du sage de l'âme de l'homme lambda, de celle de l'homme malade, à savoir non seulement une certaine propension à l'erreur à l'origine de ces représentations impulsives erronées et προπαθείαι, mais aussi une absence de fermeté du τόπος de l'âme. La προπάθεια a bien un rôle d'alerte, mais encore faut-il que l'âme ait la force de résister.

scène et interprétation 'stoïcienne' », in *Pallas. Revue d'études antiques*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, N°95, 2014, pp.13-32.

²⁶¹ Voir infra III.2.b.

3. Déconstruire le supposé dualisme de Sénèque, distinguer les différents troubles de la raison.

Avant de passer à la troisième partie de ce travail et d'examiner comment se fait le passage – qui paraît irrésistible – de la *προπάθεια* au *πάθος*, il nous faut revenir un moment sur les écrits et la pensée de Sénèque, que nous avons beaucoup mobilisés dans cette partie. Si l'on considère en effet qu'il n'est pas fidèle à la doctrine orthodoxe des anciens stoïciens, alors nos conclusions ne peuvent valoir que pour sa pensée propre. Un élément fondamental de la doctrine stoïcienne orthodoxe – nous verrons pour quelles raisons – est notamment que la passion est un affect consenti par un jugement imputable à la raison, et dont elle porte la responsabilité. Or cet élément semble remis en question par l'idée que la passion est irrésistible, qui émerge de l'étude des tragédies de Sénèque ainsi que du traité *Sur la colère*. Une façon de résoudre cette difficulté – qui ne nous paraît cependant pas convaincante – consiste à dire que Sénèque introduit un certain dualisme psychologique, et qu'alors à l'origine de cette dynamique irrésistible il y aurait une partie ou une faculté irrationnelle de l'âme, et non la raison. Il nous semble cependant que cette difficulté est soluble en termes monistes, et que c'est ainsi que la résout Sénèque, du moins en ce qui concerne le *Sur la colère* et ses tragédies. Examinons donc les raisons pour lesquelles on lui a attribué un dualisme psychique, et celles pour lesquelles il nous semble infondé.

3.1. Le supposé dualisme de Sénèque : la fonction des images

Il est globalement admis qu'il y aurait une inclination platonicienne chez les auteurs du médio-stoïcisme, et notamment chez Posidonius, sous la forme de l'introduction d'une faculté, si ce n'est d'une partie irrationnelle de l'âme, et donc d'un dualisme psychologique²⁶². La position de Sénèque par rapport

²⁶² On a en effet considéré que les médio-stoïciens, et en particulier Posidonius, ont abandonné le monisme psychologique pour une analyse de la psychologie humaine qui envisage l'existence de pouvoirs non-rationnels de l'âme, avec l'idée qu'il y a des phénomènes importants qui ne peuvent pas être expliqués sans postuler plus d'un pouvoir dans l'âme. De ce fait, on a voulu voir dans cette révision des signes d'influence platonicienne. Voir INWOOD Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, op.cit., p.131. Galien (*Des doctrines de Platon et d'Hippocrate*, V, 5n, 21 = LS 65 M) rapporte ainsi que, selon Posidonius, « l'impulsion est quelquefois engendrée comme le résultat d'un jugement de la partie raisonnante de l'âme, mais souvent aussi comme le résultat du mouvement de la partie passionnelle », ou encore que (*Des doctrines de Platon et d'Hippocrate*, IV, 3, 3 = LS 65 K) « Posidonius ne considère les passions ni comme des jugements ni comme le résultat de jugements, mais

à cette thèse n'est pas évidente à déterminer. Certains de ses textes semblent présenter ce que l'on a coutume d'appeler une tendance platonisante, dans la lignée de la critique que Posidonius – du moins tel que Galien le cite et l'interprète – a adressée au monisme de Chrysippe. Sénèque décrit en effet dans certaines *Lettres à Lucilius* une division de l'hégémonique qui ne semble pas compatible avec le monisme orthodoxe²⁶³. Ainsi le début de la *Lettre 92* indique qu'il y a à l'intérieur de la partie directrice « l'irraisonnable et le raisonnable [*inrationalis et rationalis*] »²⁶⁴.

Qu'en est-il du traité *Sur la colère* sur lequel nous nous sommes appuyés dans les développements précédents à propos de la *προπάθεια*. Certains

comme des effets de la faculté ardente et de la faculté désirante de l'âme, suivant en tout point la doctrine ancienne ». Mais Posidonius parle d'une faculté passionnelle plutôt que d'une partie irrationnelle. Il n'a donc apparemment pas considéré ces facultés comme des parties distinctes spatialement de l'âme auxquelles il assignerait des localisations séparées, il réaménagerait la psychologie stoïcienne sans en trahir la physiologie. Voir notamment SCHINDLER Karl, *Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen insbesondere bei Panaitios und Poseidonios und ihre Verwendung bei Cicero*, Diss. München, 1934, p.48. On a ainsi pu soutenir que Galien a voulu voir chez Posidonius un dualisme proche de celui de Platon parce que cela appuyait sa position, alors que ce n'est pas exactement ce que Posidonius ne s'étant pas tant éloigné de la philosophie des premiers stoïciens. Certains travaux plus récents tendent donc à considérer que la tradition doctrinale est beaucoup plus uniforme dans la durée que certains savants de la fin du XIX^{ème} siècle et de la première moitié du XX^{ème} siècle ont voulu l'admettre, si l'on peut déceler quelques différences elles ne se situent pas au niveau des doctrines fondamentales mais dans les conséquences que l'on en tirait ou bien par rapport à des questions tout à fait secondaires. Voir notamment HADOT Ilsetraut, *Sénèque, op.cit.*, p.140. Christelle Veillard conclut que l'hypothèse la plus satisfaisante pour rendre compte des accusations de dualisme à l'égard de Posidonius consiste à considérer que, pour protéger l'explication chrysippéenne contre les lacunes criantes et les objections destructrices dont elle fait l'objet, Posidonius a introduit des éléments nouveaux trop vite compris comme autant de désaveux par Galien, soucieux de renverser la thèse stoïcienne pour établir la vérité de la position platonicienne. Voir VEILLARD Christelle, *Les Stoïciens II, op.cit.*, p.166. Il semble donc que Galien procède tout de même à des ajouts conséquents, notamment en parlant d'une faculté irrationnelle de l'âme.

²⁶³ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme, op.cit.*, p.316.

²⁶⁴ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 92, 1. La citation complète est la suivante : « l'âme a pour sous-ordres certaines parties d'elle-même qui, affectées aux fonctions de mouvement et de nutrition, ne nous sont données qu'au bénéfice de la partie essentielle. Cette partie essentielle contient l'irraisonnable et le raisonnable ; le premier obéit au second, qui seul, sans être subordonné à rien, subordonne tout à lui. [*in animo esse partes ministras, per quas mouemur alimurque, propter ipsum principale nobis datas. In hoc principal est aliquid irrationalis, est et rationalis. Illud huic seruit, hoc unum est, quod alio refertur, sed omnia ad se refert.*] ».

commentateurs²⁶⁵ ont soutenu que le livre II serait d'inspiration posidonienne, contrairement au livre I qui serait d'inspiration chrysipéenne. Il nous semble au contraire qu'ainsi que l'ont soutenu notamment Brad Inwood²⁶⁶ et Jackie Pigeaud²⁶⁷, il n'y a pas d'opposition majeure entre les deux premiers livres, et que l'ouvrage dans son ensemble défend une thèse moniste. Le monisme de l'âme est clairement établi et adopté au livre I du *Traité sur la colère*. Sénèque y soutient qu'il y a un fossé net entre les bêtes brutes et les animaux rationnels²⁶⁸, *i.e.* les hommes, et situe l'origine des passions dans la raison :

« Car l'esprit n'occupe pas une place à part, et il n'observe pas du dehors les passions pour les empêcher d'aller plus loin qu'il ne faut ; mais lui-même devient passion et pour cette raison ne peut appeler à son secours cette force utile et salutaire qu'il a déjà livrée et réduite à l'impuissance [*Neque enim sepositus est animus et extrinsecus speculatur affectus ut illos non patiatul ultra quam oportet procedere, sed in affectum ipse mutatur affectus non potest utilem illam vim et salutarem proditam iam infirmatamque reuocare*] »²⁶⁹

Il est cependant étonnant de remarquer que juste après avoir écrit ceci, Sénèque affirme à propos de la passion :

« La première chose à faire, dis-je, c'est d'écarter l'ennemi des frontières ; quand il fait invasion et pénètre dans la place, il n'accepte pas les réserves d'un captif. [*In primis, inquam, finibus hostis arcendus est ; nam cum intravit et portis se intulit, modum a captivis non accipit.*] »²⁷⁰.

Dans ce passage ainsi que dans les paragraphes qui suivent, Sénèque use d'une métaphore militaire qui externalise « l'ennemi » qu'est la passion et le réifie. Cette façon de parler de la passion semble impliquer un certain dualisme psychologique. A plusieurs reprises, y compris dans le livre I – il n'y a donc pas lieu d'opposer ces deux livres –, les πάθη sont l'objet d'une externalisation et d'une objectivation. Sénèque écrit ainsi que la colère « ferme l'oreille aux conseils de la raison [*rationali consiliisque praeclusa*] »²⁷¹. Doit-on déduire de ce

²⁶⁵ Voir par exemple Voir FILLION-LAHILLE Janine, *Le De Ira de Sénèque*, *op.cit.*, p.45.

²⁶⁶ INWOOD Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, *op.cit.*, p.129

²⁶⁷ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, *op.cit.*, p.316.

²⁶⁸ Voir Sénèque, *Sur la colère*, I, III, 3-8.

²⁶⁹ Sénèque, *Sur la colère*, I, VIII, 2.

²⁷⁰ Sénèque, *Sur la colère*, I, VIII, 2.

²⁷¹ Sénèque, *Sur la colère*, I, I, 2.

type de formules et de ces images que la passion est une entité produite par une faculté irrationnelle de l'âme venant envahir la raison ?

Il nous semble que l'on peut suivre Brad Inwood²⁷² et considérer ces images et métaphores comme des distorsions par Sénèque de sa propre doctrine, comme des concessions faites à l'opposant péripatéticien²⁷³ permettant d'établir un socle verbal commun²⁷⁴ et rendant possible le débat. Aristote et Théophraste sont en effet cités à plusieurs reprises dans les paragraphes qui suivent la métaphore militaire, ces paragraphes s'opposent à leur thèse d'une utilité de la colère. Or pour démontrer cette thèse, Aristote mobilisait un motif militaire, que Sénèque rapporte²⁷⁵, et dont il montre l'impertinence et le caractère infondé : « Le bon soldat obéit aux plans du chef ; les passions s'entendent aussi mal à obéir qu'à commander [*Hic erit utilis miles qui scit parere consilio ; affectus quidem tam mali ministri quam duces sunt*]. »²⁷⁶. Sénèque retourne contre son adversaire cette métaphore militaire dans laquelle la passion est vue comme un ennemi envahissant : il argumente à partir d'elle contre la position péripatéticienne selon laquelle la colère peut être positive si elle reste modérée. Ces éléments de langage ne l'empêchent donc pas de défendre des thèses psychologiques et éthiques parfaitement orthodoxes, *i.e.* monistes. De même, la formule de la *Lettre 92 à Lucilius* que nous citons, est introduite par le verbe *convenire* qui pourrait signifier que le dualisme apparent de cette lettre est une position convenue pour la discussion, un point de départ partagé, un accord conventionnel ou dialectique²⁷⁷. En somme, il ne faut pas attribuer à Sénèque une

²⁷² INWOOD Brad, « Seneca and psychological dualism », *op.cit.*, p.171.

²⁷³ Sénèque, *Sur la colère*, I, VII, 1 : « Ne faut-il pas, quoique la colère ne soit pas naturelle, l'accueillir parce qu'il lui est souvent arrivé d'être utile ? Elle exalte et stimule le cœur ; sans elle, le courage à la guerre n'accomplit pas de magnifiques exploits ; il faut qu'une flamme de colère l'anime, que cet aiguillon active les audacieux et les lance dans les périls. Aussi certains pensent qu'il faut modérer la colère, non la supprimer, et, après en avoir retranché l'excès, la ramener à un degré où elle puisse servir, mais conserver ce sans quoi toute activité languira, toute force et toute vigueur morale se relâchera. [*Numquid, quamvis non sit naturalis ira, assumenda est, quia utilis saepe fuit ? Extollit animos et incitat ; nec quicquam sine illa magnificum in bello fortitudo gerit, nisi hinc flamma subdita est et hic stimulus peragitavit misitque in pericula audaces. Optimum itaque quidam putant temperare iram, non tollere, eoque detracto quod exundat ad salutarem modum cogere, id uero retinere sine quo languebit actio et uis ac uigor animi resoluetur.*] ».

²⁷⁴ INWOOD Brad, « Seneca and psychological dualism », *op.cit.*, p.171.

²⁷⁵ Sénèque, *Sur la colère*, I, IX, 2.

²⁷⁶ Sénèque, *Sur la colère*, I, IX, 3.

²⁷⁷ INWOOD Brad, « Seneca and psychological dualism », *op.cit.*, p.162.

tendance vers le dualisme sur la base de ce type de dispositifs rhétoriques²⁷⁸. Certes, Sénèque écrit dans un environnement influencé par les idées platoniciennes et il est prêt à accorder sa position avec ces idées pour convaincre plus facilement de certains points de son éthique, mais ces concessions ne sont faites qu'à partir du standard technique de la psychologie stoïcienne.

Les images que Sénèque emploie lui permettent également de rendre sa description des passions plus vivante. Il s'exprime lui-même sur l'emploi des figures de langage. Il écrit dans la *Lettre 59 à Lucilius* que l'effet d'une bonne *imago* ou *translatio* peut compenser notre faiblesse comme lecteurs et écrivains et nous amener face à la réalité que l'on essaie de décrire²⁷⁹. Cela rejoint ce que nous disions plus haut sur les avantages des techniques poétiques pour la transmission des dogmes philosophiques. C'est donc probablement dans ce but que Sénèque a recours à des images dans le traité *Sur la colère*, mais aussi dans certaines *Lettres à Lucilius*. Il nous semble par exemple que la personnification – également militaire – de la *Lettre 37*²⁸⁰ serait à tort interprétée comme

²⁷⁸ Notre démarche en affirmant cela s'inscrit dans une certaine mesure dans la continuité des thèses de George Lakoff et Mark L. Johnson concernant la façon d'interpréter les métaphores et plus généralement les images. Les images sont bien une question de pensée, et pas seulement de langue, mais la compréhension du sens qu'elles portent ne doit pas se fonder seulement sur l'usage littéral. Voir LAKOFF George, JOHNSON Mark L., *Metaphors We Live By*, Chicago, Chicago University Press, 1980, 242 p.

²⁷⁹ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 59, 6 : « Je trouve chez toi, il est vrai, des métaphores qui, sans offrir rien de trop hardi, ont couru bravement leur chance. Je trouve des comparaisons. Veut-on nous les interdire, comme un privilège concédé seulement aux poètes, ce serait avouer qu'on n'a lu aucun des maîtres anciens, qui étaient d'un temps où l'on ne se piquait pas encore d'une éloquence à grand effet. Ils s'énonçaient simplement, avec l'unique ambition de se faire comprendre ; et pourtant ils fourmillent de rapprochement imagés. Or, j'estime que nous philosophes nous avons besoin de l'image, non pour les mêmes raisons que les poètes, mais afin qu'elle serve de point d'appui à l'humaine faiblesse et mette l'orateur comme l'auditeur en contact avec la réalité. [*Inuenio tamen translationes uerborum ut non temerarias ita quae periculum sui fecerint ; inuenio imagines, quibus si quis nos uti uetat et poetas illas solis iudicat esse concessas, neminem mihi uideatur ex antiquis legisse, apud quos nondum captabatur plausibilis oratio : illi, qui simpliciter et demonstrandae rei causa eloquebantur, parabolis referti sunt, quas existimo necessarias, non ex eadem causa qua poetas, sed ut inbecillitatis nostrae adminicula sint, ut et dicentem et audientem in rem praesentem adducant.*] ». Suite à cela, Sénèque évoque une comparaison militaire de Sextus dont il a été frappé à la lecture.

²⁸⁰ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 37, 1-2 : « La plus puissante des chaînes te rive à la sagesse : tu as promis en ta présence un homme de bien ; tu es enrôlé, tu as prêté serment. Ce sera se moquer de toi que de dire : le service sera doux, facile. Ne t'y laisse pas prendre. Le plus noble et le plus infâme des engagements comportent la même formule : "Endurer le feu, les fers, la mort par le glaive." A l'endroit de ceux qui louent à l'arène leurs bras, qui mangent et boivent ce qu'ils doivent rendre en donnant leur sang, on se précautionne en sorte que, même contre leur gré,

le signe d'une attitude dualiste vis-à-vis de la relation entre les entités et localisations des passions et de la raison. Elle doit plutôt être considérée comme la marque d'une présentation délibérément vive et vivante de la passion. Sur ce point, Sénèque innove peut-être par rapport aux premiers stoïciens – dont le style était réputé ardu, mais nous savons en fait peu de choses de la forme que prenaient les traités du premier stoïcisme. Brad Inwood souligne que nous est parvenu un poème de Cléanthe, et qu'il est tout à fait probable que de nombreux travaux de Chrysippe et de Zénon aient eu une forme littéraire, que les doxographes ont ensuite considérée comme un dispositif littéraire non pertinent²⁸¹. Dans tous ces cas, cela n'implique pas que Sénèque soutient un dualisme psychologique. Il n'est pas certain que ces explications fassent disparaître toute suspicion de dualisme dans certaines *Lettres à Lucilius*, mais elles ôtent, nous semble-t-il, toute ambiguïté au traité *Sur la colère*.

L'expression vivante de la prose de Sénèque ne doit pas conduire à supposer que la raison et les passions relèvent d'entités distinctes. La presque-personnification dont la passion fait l'objet dans ce traité ne signifie pas à elle seule apparemment à une doctrine psychologique autre que moniste. En somme, la thèse de Brad Inwood²⁸² – selon laquelle on ne trouve pas de preuve claire d'un dualisme platonicien dans la théorie psychologique de Sénèque mais plutôt une certaine ouverture à évoquer ce dualisme quand cela convient à ses buts – nous semble assez raisonnable concernant le traité *Sur la colère*. Sénèque étend et adapte la théorie psychologique stoïcienne, mais il ne la pousse pas vers le dualisme.

3.2. Le supposé dualisme de Sénèque : l'irrationalité des προπαθείαι

L'existence des προπαθείαι a également pu être considérée comme une preuve du supposé dualisme psychologique de Sénèque, dans la mesure où elles se

ils souffrent ces épreuves ; de toi, on attend que tu souffres librement et de bon cœur. A eux il est loisible de mettre bas les armes, de tenter la pitié du peuple. Toi, tu ne jetteras pas tes armes, tu ne demanderas pas la vie, ton devoir est de mourir debout, vaincu. [*Quod maximum uinculum est ad bonam mentem, promisisti uirum bonum, sacramento rogatus es. Deridebit te, si quis tibi dixerit mollem esse militiam et facilem, nolo te depici. Eadem honestissimi huius illius turpissimi auctoramenti uerba sunt : "Vri, uinciri ferroque necari." Ab illis, qui manus harenae locant et edunt ac bibunt, quae per sanguinem reddant, cauetur, ut ista uel inuiti patiantur : a te, ut uolens libensque patiaris. Illis licet arma summittere, misericordiam populi temptare : tu neque summittes nec uitam rogabis : recto tibi inuictoque moriendum est.] ».*

²⁸¹ INWOOD Brad, « Seneca and psychological dualism », *op.cit.*, p.156.

²⁸² *Ibid.*, pp.164-160.

forment sans requérir l'assentiment de la raison. Leur absence dans les textes de première main de l'ancien stoïcisme s'en trouverait ainsi justifiée. Il semble en effet possible de les identifier à l'élément irrationnel mentionné dans la *Lettre 92*. Le livre I du *Traité sur la colère* semble inviter à cette identification puisque Sénèque y écrit :

« Le meilleur est d'écarter immédiatement les premières excitations de la colère, d'en arracher les germes, et d'être attentif à ne pas se laisser gagner par elle. [*Optimum est primum irritamentum irae protinus spernere ipsisque repugnare seminibus et dare operam ne incidamus in iram.*] »²⁸³

Dans ce passage, Sénèque affirme explicitement la nécessité pour la raison de s'opposer aux προπαθείαι, de les faire cesser dans l'âme, de ne pas se laisser aller à elles. C'est à la suite de ce propos qu'il développe la métaphore-personnification militaire que nous avons évoquée et qui semblait distinguer des parties dans l'âme. Il y a donc à ce moment-là un conflit, une opposition dans l'âme, entre la raison droite instance de jugement et l'élément irrationnel que constituent les προπαθείαι. Mais il ne s'agit pas d'un conflit entre deux entités distinctes de l'âme : les mouvements de l'âme auxquels s'oppose la raison ne sont pas des forces psychiques relevant d'une partie distincte de l'âme mais les premiers *irritamentum* de la colère, et ce conflit dans l'âme est un état de fait ponctuel et somme toute très court.

Il est donc justifié de considérer ces premiers *irritamentum*, les προπαθείαι, comme un élément irrationnel dans l'âme. Cela ne signifie pas cependant que leur existence impliquerait que Sénèque se distingue des premiers stoïciens par son dualisme psychologique. On ne peut avancer cette conclusion que si l'on considère que les mouvements irrationnels ou déraisonnables de l'âme ne peuvent être produits que par une partie ou une faculté irrationnelle de l'âme distincte de la raison. Or un problème similaire se pose pour la passion, qui est un affect déraisonnable, et qui est selon les stoïciens, y compris les premiers stoïciens, un affect qui trouve son origine dans la raison. Dès lors, l'existence des mouvements irrationnels que sont les προπαθείαι ne suffit pas pour déduire un dualisme psychologique, ou alors cela signifie que l'on prend position – comme l'ont fait Galien et peut-être Posidonius²⁸⁴ – contre la possibilité de rendre compte des émotions non rationnelles dans un cadre moniste, et contre la position stoïcienne dite orthodoxe. La doctrine stoïcienne prétend

²⁸³ Sénèque, *Sur la colère*, I, VIII, 1.

²⁸⁴ Voir note 262.

en effet rendre compte de la passion par la perversion de la raison et non par une partie ou une faculté irrationnelle distincte de la raison. Cet état de fait est paradoxal, nous y reviendrons plus en détail dans la partie suivante. Pour ce qui est des προπαθείαι, elles sont donc bien des mouvements irrationnels, mais elles sont aussi des mouvements de la raison : c'est ce premier paradoxe qu'il s'agit maintenant de comprendre.

L'absence de rationalité se dit en plusieurs sens – tous exprimés par le grec ἄλογος –, nous allons nous appuyer pour les distinguer sur la typologie qu'a proposée Brad Inwood²⁸⁵. Nous avons déjà vu que²⁸⁶ les προπαθείαι, à leur commencement, lorsqu'elles n'ont pas passé le seuil de la conscience, peuvent être dites anté-rationnelles en ce sens que l'âme elle-même ne les a pas encore perçues. Elles ne sont alors même pas des affects à proprement parler, si l'on considère qu'une affection de l'âme doit être ressentie. Ces pré-affects ne sont pas rationnels en ce sens qu'ils ne peuvent même pas être mis en mots dans une forme appropriée pour l'analyse et l'approbation ou la réprobation par la raison. Cependant cette phase est très courte, bien vite les προπαθείαι deviennent perceptibles, elles passent le seuil de la conscience et peuvent être décrites. En témoignent les descriptions qu'en font Sénèque et Aulu Gelle. Les προπαθείαι sont donc rationnelles en ce sens minimal – le troisième identifié par Brad Inwood – qu'elles peuvent être formulées en termes de λεκτά²⁸⁷, que la réaction à laquelle elles donnent lieu peut être décrite adéquatement par l'usage du langage intentionnel.

Il est paradoxal de qualifier les προπαθείαι d'affections rationnelles – fût-ce en un sens très minimal –, et pourtant c'est bien parce que l'âme de l'homme est une et rationnelle qu'il existe des affections psychologiques préliminaires issues des seules représentations mentales. Le caractère dogmatique de certaines représentations involontaires, comme celle de l'offense, tient à la nature exclusivement rationnelle de l'âme humaine. Nous avons en effet montré que les affections préliminaires sont causées par ou identifiées à des représentations rationnelles – impulsives –, des évaluations spontanées. L'existence des προπαθείαι est donc une conséquence paradoxale du monisme rationaliste et

²⁸⁵ INWOOD Brad, « Seneca and psychological dualism », *op.cit.*, pp.166-167.

²⁸⁶ Voir *supra* II.2.c.

²⁸⁷ Les λεκτά, ou encore les exprimables, sont ce qui est signifié par ce que nous disons et ce qui est susceptible d'être exprimé à propos de toute représentation, c'est-à-dire à la fois la façon dont nous nous représentons les choses et le rapport que nous entretenons avec ces choses, qui fait en quelque sorte partie de la représentation. Voir Sextus, Empiricus *Contre les professeurs*, VIII, 11-12 = LS 33 B.

non un phénomène venant le remettre en question. On ne peut rendre pleinement compte de la possibilité des προπάθειαι que si l'on comprend qu'elles sont formées par la raison, fût-ce de façon automatique, spontanée et irréflichte. Ces affections ne sont donc rationnelles qu'au sens où elles sont des mouvements de la raison et peuvent être décrites au moyen du langage. Elles sont irrationnelles si l'on donne un sens plus fort à la rationalité, si l'on considère qu'elle qualifie des actions autonomes initiées par l'agent et non seulement des mouvements qui sont le résultat de l'influence de forces externes sur la diathèse de l'âme. Elles ne sont pas produites par la raison en tant qu'elle est capable de raisonner, mais elles sont bien une agitation du souffle qui la constitue.

C'est précisément parce que les προπάθειαι sont un élément irrationnel en ce sens faible qu'elles peuvent se trouver en opposition dans l'âme avec la raison droite. La passion au contraire est une perversion totale de la raison. Sénèque écrit ainsi :

« Car si elle commence à nous emporter, nous aurons peine à revenir dans la bonne voie, parce que la raison ne compte plus, une fois qu'une passion s'est introduite en nous et que nous lui avons laissé volontairement quelque pouvoir ; elle agira désormais comme bon lui semblera, et non comme on le lui permettra. [*Nam si coepit ferre transuersos, difficilis ad salutem recursus est, quoniam nihil rationis est ubi semel affectus inductus est iusque illi aliquod uoluntate nostra datum est : faciet de cetero quantum uolet, non quantum permiseris.*] »²⁸⁸

S'il y a une opposition au sein de l'âme, celle-ci ne peut être qu'entre l'élément raisonnable et rationnel au sens fort qu'est la raison droite et l'élément irrationnel que sont les προπάθειαι. Ainsi, si la passion est néfaste quelle que soit son intensité, contrairement à ce que pensent les péripatéticiens, c'est précisément parce qu'avec elle la raison droite n'est plus. L'âme tout entière devient la passion, c'est pour cette raison qu'il ne peut y avoir conflit. Le conflit, la coexistence dans l'âme des προπάθειαι et de la raison dure très peu de temps : c'est le moment d'une hésitation, le moment où sont possibles encore – en théorie – la vertu et le vice, la maladie et la santé, celui où l'âme peut encore basculer dans le πάθος tout comme se préserver du πάθος.

Ainsi, bien loin d'impliquer une remise en question du monisme rationaliste de Sénèque, l'existence d'un conflit – très bref – dans l'âme entre rationalité et irrationalité conforte plutôt le premier constat que l'on tirait de

²⁸⁸ Sénèque, *Sur la colère*, I, VIII, 1.

l'étude croisée du traité *Sur la colère* et de certains passages des tragédies de Sénèque, à savoir que les προπαθείαι constituent une alerte, signalent l'instant du choix où vertu comme vice, maladie comme passion peuvent encore advenir. L'examen précis des textes évoquant le début du processus pathogène, les mouvements de l'âme précédant la passion nous laisse donc sur deux problèmes essentiels : celui – formulé plus haut – de l'irrésistibilité de la poursuite du processus pathogène jusqu'à la passion alors que celle-ci est censée découler d'un jugement autonome de la raison, et celui, apparu au fil des derniers développements, selon lequel il faut paradoxalement rendre compte de ce qui est ἄλογος, la passion, par le λόγος, la raison.

III. Le basculement irrémédiable dans la passion.

Après avoir examiné la façon dont la raison est mal-formée et prédisposée à la passion sur le long terme, puis la façon dont débute le processus pathogène et dont se manifestent les premiers émois, nous allons maintenant tenter de comprendre ce qui se passe au moment où se produit le basculement dans la passion, « la chute rapide des vices sur des pentes funestes [*in procliuia uitiorum decursus*] »²⁸⁹. La passion est, dans la doctrine moniste stoïcienne, une perversion de la raison elle-même : il s'agit donc une fois de plus de comprendre comment rendre compte de ce qui est ἄλογος par le λόγος lui-même. De la même façon que l'on ne comprend la possibilité des affects irrationnels que sont les προπαθείαι qu'en prenant en compte la propension à l'erreur causée par les fausses croyances ancrées dans la raison dès l'enfance puis tout au long de la vie, nous allons montrer que l'on ne peut comprendre la formation de l'affect déraisonnable qu'est le πάθος, et son caractère irrésistible, inévitable, qu'en prenant en compte d'une part les événements psychiques qui l'ont précédé dans l'âme – en l'occurrence la représentation erronée et les προπαθείαι –, et d'autre part le manque de fermeté du τόνος de l'âme.

1. *Rendre compte de l'ἄλογος par le λόγος : la démission de la raison actée par l'assentiment*

1.1. *Rendre compte des différentes formes d'ἄλογος par le λόγος*

Ainsi que nous l'avons déjà relevé, les stoïciens entendent rendre compte des différents troubles de la rationalité sans sortir du cadre psychologique

²⁸⁹ Sénèque, *Sur la colère*, II, I, 1.

rationaliste²⁹⁰. Si l'âme est raison de part en part, alors toutes les affections de l'âme, y compris les passions elles-mêmes ont, pour reprendre la formule de Sénèque²⁹¹, la raison pour parent, et non une autre partie irrationnelle qui tirerait l'âme dans une direction contraire à la raison, comme a pu le soutenir Posidonius, ou du moins comme Galien a considéré que le soutenait Posidonius²⁹². S'il n'y a pas de pouvoir constitué pouvant s'opposer à la raison et nuire à son fonctionnement, alors un tel pouvoir se constitue dans et par la raison elle-même. L'opération irrationnelle de l'âme au sens de contraire à la raison n'est pas une de ses caractéristiques constitutives, mais plutôt le résultat d'une mauvaise gestion de la rationalité²⁹³. Les mêmes forces qui constituent la raison peuvent mener à la sagesse, à la vertu tout comme à la passion, à la folie, au vice – le moment de la προπάθεια que nous avons exposé plus haut ouvre ces possibles ; celui de la passion les referme, il désigne et constitue une voie. Sénèque exprime cette idée dans son traité *Sur la colère* lorsqu'il écrit : « 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 mal »²⁹⁴, et Plutarque rapporte dans son traité *De la vertu morale* que déjà selon les stoïciens de la période hellénistique :

« la partie passionnée et irrationnelle ne se distingue de la partie rationnelle par aucune distinction intrinsèque à la nature de l'âme, mais que la même partie de l'âme (qu'ils appellent pensée et partie directrice) devient vertu et vice en ce qu'elle se renverse du tout au tout et se change dans les passions et les altérations de son habitus ou de son caractère, et qu'elle ne contient rien d'irrationnel en elle-même. »²⁹⁵

Cicéron rapporte également que « tandis que les anciens pensaient que les passions étaient naturelles et n'avaient rien à voir avec la raison et qu'ils

²⁹⁰ GLIBERT-THIRRY Anne, « La Théorie stoïcienne de la passion », *op.cit.*, p.417.

²⁹¹ Voir Sénèque, *Sur la colère*, II, 3, 4.

²⁹² Galien a vu dans le fait que le λόγος puisse se détourner de lui-même une contradiction irrécusable, une faille dans la théorie de Chrysippe. Il ne conçoit pas que le désaveu de la raison puisse encore être en un sens minimal un phénomène de la raison. Il considère qu'affirmer cela est une manière détournée d'admettre dans l'âme un élément irréductible à la raison. Voir GLIBERT-THIRRY Anne, « La Théorie stoïcienne de la passion », *op.cit.*, p.411. Galien a ainsi attribué à Posidonius une position proche de la sienne, mais il est possible qu'il ait jugé et reformulé la théorie de Posidonius à la lumière de ses propres intuitions philosophiques. Voir note 262.

²⁹³ BLAKELEY Donald, « Stoic Therapy of the Passions », *op.cit.*, p.39.

²⁹⁴ Sénèque, *Sur la colère*, I, VIII, 3.

²⁹⁵ Plutarque, *De la vertu morale*, 440E-441D = LS 61 B.

plaçaient le désir dans une partie de l'âme et la raison dans une autre, Zénon était en désaccord avec cette conception »²⁹⁶. Dans ce témoignage, il évoque ensemble deux paradoxes de l'explication stoïcienne des passions : celui du naturalisme de la vertu alors même que la maladie de l'âme est première et généralisée parmi les hommes – dont nous avons rendu compte en première partie – ; et celui que nous venons de formuler selon lequel l'affect déraisonnable qu'est la passion relève de la raison. Le nom de Zénon cité par Cicéron indique que ces paradoxes étaient déjà présents dans la doctrine du fondateur de l'école. L'une des définitions que Zénon donne de la passion – un mouvement de l'âme déraisonnable et contraire à la nature [ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις] »²⁹⁷ – atteste également de ce que la passion est caractérisée par son opposition à la fois à la nature et à la raison. Le lien entre les deux paradoxes vient de ce que pour un vivant rationnel, « suivre la nature, c'est vivre selon la raison »²⁹⁸.

Ainsi la προπάθεια et le πάθος sont deux affects trouvant leur origine dans la raison tout en étant contraires à la raison, chacun en un sens différent. Nous avons déjà expliqué en quel sens la προπάθεια est irrationnelle. Reste à examiner ce que signifie la déraisonnabilité de la passion par rapport à l'irrationalité de la προπάθεια et à clarifier la terminologie employée dans ce travail. Tout comme la προπάθεια, la passion est rationnelle en ce sens qu'elle peut être décrite au moyen du langage intentionnel, au moyen de λεκτά, mais aussi, contrairement à la προπάθεια, en ce sens qu'elle est produite activement, consciemment²⁹⁹ et pourrait-on dire volontairement³⁰⁰ par la raison – c'est le

²⁹⁶ Cicéron, *Académiques*, I, 39.

²⁹⁷ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 110.

²⁹⁸ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 86 = SVF III, 178. Au contraire, pour un vivant non rationnel, vivre selon la nature, c'est « se gouverner suivant l'impulsion ».

²⁹⁹ Nous avons montré plus haut que l'on prend conscience des προπαθειαι après leur formation dans l'âme, quand celles-ci ont déjà une certaine force et se manifestent par des signes visibles.

³⁰⁰ L'emploi de la notion de volonté est problématique parce qu'on ne trouve chez les Grecs *a priori* aucune notion correspondant pleinement à notre notion moderne de volonté. Cependant, André-Jean Voelke a considéré d'une façon tout à fait intéressante que la *uoluntas* latine présente notamment chez Cicéron et chez Sénèque correspond à ce qu'exprime l'assentiment. Cicéron écrit ainsi que (*Seconds Académiques*, I, 40 = SVF I, 61) « l'assentiment est en notre pouvoir et volontaire ». Voir VOELKE André-Jean (dir.), « Les Origines stoïciennes de la notion de volonté », *op.cit.*, p.4. Remarquons donc que la *uoluntas* de Sénèque ne peut de ce fait pas constituer un argument en faveur d'un dualisme de Sénèque, elle est, ainsi que le souligne Rist, parfaitement réductible au monisme stoïcien. Voir RIST John Michael, *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p.230.

premier sens en lequel un affect peut être dit rationnel qu'a identifié Brad Inwood dans la typologie mentionnée plus haut³⁰¹. Les passions ne sont donc pas irrationnelles comme les *προπαθείαι*. Mais elles ne sont pas rationnelles au sens le plus fort – le deuxième identifié par Brad Inwood³⁰² – : elles ne reflètent pas un usage correct de la raison. Elles ne suivent pas la raison *droite*³⁰³, elles sont *déraisonnables*³⁰⁴. Le terme nous semble traduire assez bien le fait que la raison souffre d'un exercice impropre de ses propres pouvoirs³⁰⁵, et permet de distinguer les affects déraisonnables des affects *irrationnels*. Ainsi la passion ne peut être jugée correcte relativement au standard de la raison divine. Ce sens fort de la rationalité est normatif bien plus que descriptif, il ne décrit que l'activité psychique du sage. Or le sage est un *exemplum* moral, il représente un devoir être³⁰⁶.

On mobilise donc une seconde fois la distinction entre une situation de fait et une situation de droit afin de comprendre un paradoxe au cœur de la doctrine stoïcienne des passions : celui selon lequel le *λόγος* humain peut devenir *ἄλογος* alors même qu'il est un fragment du *λόγος* universel. La situation de l'âme dans le *κόσμος* constitue chez le vivant rationnel le fondement physique du principe éthique qui enjoint à se conformer à la nature universelle³⁰⁷ : normativement, la raison de l'homme ne fait qu'un avec la raison droite. Le monde extérieur échappe à l'homme, il est régi par la providence divine,

³⁰¹ Voir supra II.3.b.

³⁰² INWOOD Brad, « Seneca and psychological dualism », *op.cit.*, p.166.

³⁰³ Cicéron, *Tusculanes*, IV, 11 : « Voici donc la définition de Zénon : le trouble, qu'il appelle *pathos*, est "un mouvement de l'âme qui s'écarte de la *droite* raison et qui est contraire à la nature". »

³⁰⁴ Anthony Long et David Sedley, et à leur suite Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, traduisent *ἄλογος* par irrationnel [*irrational* en anglais] même lorsque ce terme caractérise la passion. Ce passage de Stobée (II, 88, 8-90, 6 = SVF III, 378, 389 = LS 65 A) précise bien cependant que lorsqu'il est employé à propos des passions, le terme « "irrationnel" [*ἄλογος*] équivaut à "qui désobéit à la raison" ». Il a donc bien un sens particulier.

³⁰⁵ BLAKELEY Donald, « Stoic Therapy of the Passions », *op.cit.*, p.35.

³⁰⁶ LAYTON Richard, « Propatheia : Origen and Didymus on the origin of the passions », *op.cit.*, p.263.

³⁰⁷ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 87-88 = SVF III, 4, à propos de Chrysippe « la fin s'énonce : "vivre en suivant la nature", c'est-à-dire selon sa propre nature et selon celle de l'univers, ne faisant rien de ce que défend la loi commune, c'est-à-dire la droite raison qui circule à travers toute chose et qui est identique à Zeus, le chef du gouvernement de l'univers ; et la vertu de l'homme heureux et le cours facile de la vie, c'est ceci même d'agir toujours selon l'accord du démon qui est en chacun de nous avec la volonté du gouverneur de l'univers. ».

mais il lui appartient d'adhérer au λόγος divin qui le régit, de vouloir que se produise réellement ce qui doit se produire³⁰⁸. La passion est déraisonnable en ce qu'elle vient rompre cette adhésion à l'ordre universel, ce qui revient à rompre l'harmonie intérieure de l'homme avec le λόγος divin en lui. Cette harmonie a pu être décrite comme une symétrie [συμμετρία] : celle-ci désigne précisément l'accord entre la Nature universelle et la nature individuelle de l'agent³⁰⁹. La passion est une opération du λόγος par laquelle il introduit une dissymétrie, par laquelle il s'écarte de lui-même et tourne le dos au meilleur de ce qu'il peut être³¹⁰. Il faut donc comprendre qu'en ce qui concerne l'homme, le λόγος désigne à la fois une faculté et le fonctionnement idéal de cette faculté, il désigne la raison telle qu'elle est dans cet individu-ci ou dans celui-là et la raison telle qu'elle doit être, il désigne la raison du commun, de la foule et la raison du sage³¹¹.

La prose de Sénèque – qui, parce qu'elle personnifie et réifie la passion semble en faire une force extérieure à la raison, mais dont nous avons montré qu'elle n'entre pas en contradiction avec le monisme rationaliste, même si ce mode d'expression n'était peut-être pas celui des premiers stoïciens – est intéressante à examiner sur ce point car il nous semble qu'elle exprime de façon originale l'idée orthodoxe selon laquelle la passion est une perversion de la raison elle-même. En effet, si ce paradoxe – selon lequel la colère et plus généralement la passion, « quoiqu'elle soit l'ennemie de la raison, ne peut naître pourtant que là où il y a place pour la raison [*nam cum sit inimica rationi, nusquam tamen nascitur nisi ubi rationi locus est*] »³¹² – remonte au premier stoïcisme, il nous semble que la prose de Sénèque en signale la résolution. Par des métaphores et/ou des personnifications, et notamment par le motif militaire récurrent, Sénèque signale l'opposition entre la raison droite et la passion qu'est devenue la raison pervertie. Alors l'apparente réification du πάθος qui le fait apparaître comme une entité externe admise dans la citadelle de l'âme n'est qu'une façon d'affirmer que la raison perd le contrôle et l'autorité de l'âme et le cède à ce qui apparaît comme un ennemi externe parce que la passion est contraire à la nature de l'âme en droit, à la nature divine en elle, à sa vraie nature. Les images qu'utilise Sénèque dans sa prose sont un moyen d'exprimer la définition de la

³⁰⁸ INWOOD Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, *op.cit.*, p.172.

³⁰⁹ Voir cette formule de Zénon (Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 87 = SVF I, 179 = LS 63C) : « vivre en accord, c'est-à-dire selon une raison une et consonante ».

³¹⁰ INWOOD Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, *op.cit.*, p.157.

³¹¹ GLIBERT-THIRRY Anne, « La Théorie stoïcienne de la passion », *op.cit.*, p.411

³¹² Sénèque, *Sur la colère*, I, III, 4.

passion comme raison pervertie et ses conséquences : il ne reste plus de raison une fois qu'elle s'est transformée en une forme corrompue d'elle-même qui est la passion³¹³. Il écrit ainsi dans le *Sur la colère* que l'esprit « lui-même devient passion et pour cette raison ne peut appeler à son secours cette force utile et salutaire qu'il a déjà livrée et réduite à l'impuissance »³¹⁴.

On a souligné ce qu'il y a de paradoxal à considérer la passion comme un phénomène de la raison. Pourtant il nous semble que ce paradoxe ne s'explique pas – ou pas seulement – par la nécessité pour les stoïciens que ne s'effondrent pas les principes au fondement de leur doctrine, et en l'occurrence le monisme rationaliste, et pour permettre d'inscrire la passion dans le cadre plus général de leur théorie de l'action, comme l'affirme par exemple Brad Inwood³¹⁵. Affirmer que la passion plie la raison elle-même à sa logique, qu'elle a contraint à suivre sa dynamique propre, qu'elle la fait cesser d'être, c'est conférer une force considérable à la passion, et plus généralement aux émotions. L'explication moniste des passions dit quelque chose de leur puissance. Au fond, il serait plus facile d'éviter la passion ou de la faire cesser, si elle ne prenait pas totalement possession de la raison, si cette dernière pouvait lutter pour reprendre le contrôle de l'âme.

Mais la raison ne se trouve pas d'un seul coup sans secours, réduite à l'impuissance, elle s'engage progressivement dans cette direction. Elle commence par développer une propension à l'erreur et un *τόνος* peu ferme, ainsi que nous l'avons montré en première partie. Suite à une représentation ayant fonction de *πρόφασις*, ce que nous avons appelé un processus pathogène est initié dans la raison, il se manifeste par des *προπαθείαι*. Il constitue déjà une déviation par rapport à la droite raison mais ne signe pas encore la fin du contrôle de la raison sur elle-même. Ce processus progressif est décrit par Sénèque lui-même dans le traité *Sur la colère* :

« Voilà comment les passions naissent, se développent et s'exagèrent. Il y a un premier mouvement involontaire, sorte de préparation et de menace de la passion ; un second accompagné d'un désir qu'on peut dompter : c'est l'idée qu'il faut que je me venge, puisque j'ai été lésé, et qu'un tel doit être puni, puisqu'il a commis un crime ; le troisième est déjà désordonné : il veut se venger non pas s'il le faut, mais de toute façon ; il triomphe de la raison. [*Et ut scias quemadmodum incipiant affectus aut crescant efferantur,*

³¹³ INWOOD Brad, « Seneca and psychological dualism », *op.cit.* p.170.

³¹⁴ Sénèque, *Sur la colère*, I, VIII, 2.

³¹⁵ INWOOD Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, *op.cit.*, p.129.

est primus motus non uoluntarius, quasi praeparatio affectus et quaedam comminatio ; alter cum uoluntate non contumaci, tamquam oporteat hunc poenas dare cum scelus fecerit ; tertius motus est iam imponens, qui non si oportet ulcisci uult sed utique, qui rationem euicit.] »³¹⁶

On ne peut penser un affect contraire à la nature et à la raison dans le cadre d'une doctrine naturaliste et rationaliste qu'en l'envisageant comme le résultat d'un processus ayant débuté avant cet affect lui-même. La passion commence avec le troisième mouvement évoqué par Sénèque, qui « triomphe de la raison ».

1.2. *L'assentiment, une rupture entre la représentation et la προπάθεια et le πάθος ?*

Malgré la progressivité décrite par Sénèque dans le passage que nous venons de citer, il semble que les προπάθεια ne se situent pas dans une relation de continuité avec le πάθος. Cette discontinuité est ce qui explique que la passion soit un affect actif dont on porte la responsabilité. Essayons de comprendre pourquoi. Avoir des προπάθεια ne conduit pas irrémédiablement à la passion : le témoignage d'Aulu Gelle en atteste, du moins en ce qui concerne le sage. Remarquons que ce contre-exemple est incarné par la personne qui incarne l'*exemplum* moral et ce qui est en droit, et non par une personne lambda qui n'a pas encore atteint la sagesse : c'est le sage qui est en mesure d'observer ses προπάθεια sans sombrer dans la passion. Malgré tout, l'existence de cette possibilité en droit constitue une preuve que les προπάθεια ne donnent pas lieu systématiquement et mécaniquement à la passion. Cette discontinuité s'explique par la différence de nature entre ces deux affects, dont nous venons de rendre compte au moyen notamment de la distinction entre l'irrationalité et la déraisonnabilité. L'un se produit de façon réflexe et automatique, l'autre suppose l'intervention de la raison consciente, réfléchie, volontaire de la raison³¹⁷, l'un est simple [*simplex*], l'autre est complexe [*compositus et plura continens*], il nécessite plusieurs événements psychiques, il « ne peut se produire que si l'esprit a donné son adhésion aux sentiments qui l'animent [*haec non possunt fieri, nisi animus eis quibus tangebatur assensus est*] »³¹⁸.

³¹⁶ Sénèque, *Sur la colère*, II, IV, 1.

³¹⁷ Sénèque écrit ainsi dans le traité *Sur la colère* en II, 3 qu'« il n'est pas possible qu'on discute de la vengeance et du châtement à l'insu de l'esprit [*neque enim fieri potest ut de ultione et poena agatur animo nesciente*] ».

³¹⁸ Sénèque, *Sur la colère*, II, I, 4-5 : « L'élan instinctif est simple, l'autre est fait d'éléments

Cette adhésion par laquelle la raison se détourne d'elle-même est actée par l'assentiment [συγκατάθεσις ; *assensu mentis*]³¹⁹, qui marque la rupture entre ces deux moments se succédant chronologiquement dans le processus pathogène.

C'est l'assentiment qui manifeste le fait que « la passion consiste non pas à être ému par l'idée que fait naître un objet, mais à s'y abandonner et à suivre ce mouvement fortuit [*affectus est non ad oblatas rerum speries moueri, sed permittere se illis et nunc fortuitum motum prosequi*] »³²⁰. Dans ce propos de Sénèque, il y a à la fois l'idée – que nous exprimions au moyen de la notion de πρόφασις, de petite cause – que pour déclencher le processus pathogène il faut une occasion ; et celle – exprimée par le concept d'assentiment [συγκατάθεσις ; *assensu mentis*] que nous examinons désormais – que l'on se livre, que l'on s'abandonne, que l'on souscrit à cette petite cause. Cette petite cause est chez Sénèque « l'idée que fait naître un objet », qu'il nous semble raisonnable d'identifier à la représentation formée au moment où l'objet est intégré dans le système conceptuel de l'âme. Ainsi même chez un auteur qui envisage l'existence des mouvements précédant la passion que sont les προπαθείαι, c'est à la représentation initiant le processus pathogène que l'assentiment est donné. On pourrait donc considérer que l'assentiment ne tient pas compte de la προπάθεια, que la προπάθεια et le πάθος se situent sur deux chaînes causales distinctes formées à partir de la représentation-πρόφασις. Cela semble signifier que les προπαθείαι elles-mêmes n'ont pas de postérité psychologique, que le πάθος constitue une réaction à la représentation indépendante des προπαθείαι qui ont eu lieu avant lui.

Quel sens alors donner à l'antériorité de la προπάθεια ? Cette antériorité est indiquée par l'étymologie, puisque le terme προ-πάθεια signifie littéralement ce qui se passe avant la passion. Sénèque qualifie également les προπαθείαι de préludes à la passion [*principia proludentia affectibus*]³²¹. L'antériorité de la προπάθεια est avant tout un constat factuel : une passion est généralement précédée de premiers mouvements. Elle semble venir simplement de ce que

complexes : compréhension d'une idée, indignation, condamnation, vengeance ; or tout cela ne peut se produire que si l'esprit a donné son adhésion aux sentiments qui l'animent. [*Ille simplex est, hic compositus et plura continens ; intellexit aliquid, indignatus est, damnauit, ulciscitur : haec non possunt fieri, nisi animus eis quibus tangebatur assensus est.*] ».

³¹⁹ GOULET CAZÉ Marie-Odile, « A propos de l'assentiment stoïcien », in GOULET CAZÉ Marie-Odile, (dir.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Vrin, 2011, p.73.

³²⁰ Sénèque, *Sur la colère*, II, III, 1.

³²¹ Sénèque, *Sur la colère*, II, II, 5.

la différence de nature des deux réactions les inscrit dans deux temporalités différentes, et induit des délais de déclenchement différents. La προπάθεια en tant que réaction-réflexe, se forme immédiatement après le choc provoqué dans l'âme par la représentation. Au contraire, le πάθος suppose quelque chose comme un délai de réflexion : le contenu de la représentation est un appel qui engage le sujet à donner une réponse active qui ne peut être instantanée. C'est ce qui expliquerait que ces deux réactions se succèdent toujours dans cet ordre. L'antériorité de la προπάθεια serait donc chronologique et non génétique³²², et serait justifiée par la rapidité et le caractère premier de la réaction qu'elle constitue. L'idée d'un processus pathogène aboutissant à la passion ne doit donc pas être comprise comme une succession de mouvements de l'âme s'enchaînant de façon continue et inévitable. En droit du moins il n'en est pas ainsi.

Cette discontinuité théorique est incarnée par l'assentiment. Elle est possible parce que contrairement à la προπάθεια, l'assentiment puis le πάθος ne sont pas provoqués automatiquement par la représentation. L'assentiment n'est pas un simple mouvement passif du τόπος. Par lui, la raison s'engage et engage son devenir. Il manifeste et mobilise la capacité des vivants rationnels à ne pas simplement percevoir ce qui les entoure pour y réagir adéquatement, ce dont sont capables également les vivants irrationnels, mais à aussi se présenter à eux-mêmes leurs propres actions, c'est ce que Thomas Bénatouïl³²³ a appelé la réflexivité de l'action. Celle-ci permet une distance critique, elle donne la capacité de trier, de juger les représentations formées spontanément par la raison – parfois fausses ou erronées du fait d'une raison mal-formée – et de ne se fier qu'à celles estimées justes pour agir. Dans l'âme rationnelle, les impressions impulsives perdent leur force décisive sur les impulsions, elles ne sont pas opératives. Les êtres humains rationnels agissent pour des raisons et non de façon *instinctive*³²⁴.

L'assentiment existe du fait d'une scission entre la représentation et l'action³²⁵, et vient combler l'écart ainsi formé. Il est une relation d'intentionnalité qui vient s'intercaler entre ces deux pôles³²⁶, là où chez l'animal il y a automaticité³²⁷. Il atteste d'une rupture qui rend le vivant rationnel responsable de

³²² D'JERENIAN Olivier, « Deux théories stoïciennes des affections préliminaires », *op.cit.*, p.239.

³²³ BENATOUÏL Thomas, *La Pratique du stoïcisme*, *op.cit.*, pp.61-63

³²⁴ FREDE Michael, « The Stoic Conception of Reason », *op.cit.*, p.61.

³²⁵ *Ibid.*, p.50.

³²⁶ BLAKELEY Donald, « Stoic Therapy of the Passions », *op.cit.*, p.34.

³²⁷ ILDEFONSE Frédérique, « La Psychologie de l'action », *op.cit.*, p.50

ses actions. Sans cette rupture, une cause occasionnelle pourrait engendrer directement une passion. L'assentiment qui est « en notre pouvoir » [*in nostra potestate* ; ἐφ' ἡμῖν]³²⁸ est ce qui permet que la responsabilité morale ne soit pas court-circuitée³²⁹, que la passion relève de l'éthique, de la sphère de la moralité et pas simplement d'une physique de l'âme et des émotions. En atteste ce texte d'Alexandre d'Aphrodise :

« ces mouvements [ceux des vivants rationnels] se produisent à travers l'impulsion et l'assentiment, alors que les mouvements des autres se produisent du fait du poids, de la chaleur ou de quelque autre cause, ils disent que ce mouvement est au pouvoir des animaux, mais ils ne disent pas que chacun de ces autres mouvements est "au pouvoir de" la pierre ou du feu. »³³⁰

La προπάθεια est dépourvue de signification morale parce qu'elle est subie par l'âme, parce qu'elle n'est pas en son pouvoir, et que l'on ne peut espérer que l'atténuer par l'habitude avec le temps³³¹. Au contraire, on est en théorie en mesure de donner comme de ne pas donner son assentiment, on est de ce fait responsable de ce qu'on le donne, l'assentiment a donc une signification *morale*.

Cela ne signifie pas que l'assentiment se situe hors de toute chaîne causale, mais que, puisque toute cause n'entraîne pas nécessairement son effet³³², « la représentation n'est pas la cause complète de l'assentiment »³³³, ainsi que

³²⁸ Cette expression est très fréquente. On peut citer à titre d'exemple ce passage de Cicéron (*Tusculanes*, IV, 14) : « Mais ils pensent que toutes les passions dérivent du jugement et de l'opinion ; c'est pourquoi ils les définissent avec tant de soin, pour que l'on comprenne non seulement combien elles sont répréhensibles mais à quel point elles sont en notre pouvoir. ».

³²⁹ BRUNSCHWIG Jacques, « Sur une façon stoïcienne de ne pas être », in BRUNSCHWIG Jacques (dir.), *Etudes sur les philosophies hellénistiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p.397.

³³⁰ Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, 13, 3-5 = SVF II 980.

³³¹ Voir Sénèque, *Sur la colère*, II, IV, 2 : « Le premier choc ne se peut éviter avec l'aide de la raison, pas plus que les réflexes dont nous avons parlé : ainsi le bâillement se gagne, les yeux se ferment quand on y dirige brusquement les doigts contre eux ; la raison n'y peut rien, l'habitude peut-être et une attention continuelle les atténuent. Le second mouvement, que la réflexion fait naître, disparaît à la réflexion. ».

³³² Voir Clément d'Alexandrie, *Mélanges*, VIII, 9, 33, 1-9 = SVF II, 351 = LS 55 I : « Quand les causes "préliminaires" sont supprimées, l'effet subsiste, alors qu'une cause "sustentatrice" est celle dont l'effet dure autant qu'elle est présente et disparaît elle-même. La cause sustentatrice est aussi appelée cause "complète" de façon synonyme, puisqu'elle est par elle-même, d'une façon qui se suffit à elle-même, productrice de l'effet. ».

³³³ Plutarque, *Des contradictions des stoïciens*, 49 = SVF II, 997. La citation complète rapporte

le rapporte Plutarque. Elle en est la cause prochaine et non la cause principale, ainsi que l'explique ce passage du *Traité sur le destin* de Cicéron :

« Quant à cette thèse que les assentiments viennent de causes antécédentes, il pense expliquer facilement ce qu'il en est : bien que, en effet, l'assentiment ne puisse avoir lieu que sous le choc d'une représentation, comme cette représentation en contient la cause prochaine et non la principale »³³⁴

La capacité à donner et à refuser son assentiment manifeste, selon la formule de Jacques Brunschwig³³⁵, la capacité de l'homme à jouer du côté des causes et pas seulement du côté des effets. Que Cicéron rapporte cet argument dans le *Traité sur le destin* n'est pas anodin. Le destin pourrait en effet constituer un obstacle à la responsabilité.

On trouve dans ce texte de Cicéron l'idée que le destin, en un certain sens, désigne la trame des causes prochaines, préliminaires et/ou auxiliaires, c'est-à-dire qu'il désigne les représentations qui constituent les occasions des actions mais n'en sont pas les causes parfaites. Ainsi :

« C'est pourquoi il [Chrysippe] réplique ainsi au raisonnement que je viens d'exposer : "Si tout arrive par le destin, la conséquence est que tout arrive par des causes antécédentes, non pas par des causes principales et parfaites, mais aussi par des causes auxiliaires et prochaines. Si celles-ci ne sont pas en notre pouvoir, il n'en suit pas que la volonté ne soit pas en notre pouvoir. La conséquence serait bonne si nous disions que tout arrive par des causes parfaites et principales, de telle manière que, ces causes n'étant pas en notre pouvoir, la volonté ne serait plus alors en notre pouvoir." »³³⁶

L'existence du destin – compris en ce sens – ne suffit donc pas à rendre compte des passions. Il faut pour cela faire appel aux causes parfaites et principales qui sont la manière dont l'agent réagit aux représentations par laquelle le destin

un argument de Chrysippe attestant de cette rupture, de ce que la représentation n'est pas la seule cause de l'assentiment et ne suffit donc pas à engendrer action et passion : « Pour démontrer que la représentation n'est pas la cause complète de l'assentiment, il [Chrysippe] dit que les sages qui créent des représentations fausses seraient nuisibles si les représentations étaient la cause complète des assentiments ; car souvent les sages usent, envers les méchants, de représentations fausses, et ils introduisent dans leur esprit une représentation qui est vraisemblable mais qui ne produit pas nécessairement l'assentiment ; car alors elle serait cause de jugement faux et d'erreur. ».

³³⁴ Cicéron, *Traité sur le destin*, 42.

³³⁵ BRUNSCHWIG Jacques, « Les Stoïciens », *op.cit.*, p.549.

³³⁶ Cicéron, *Traité sur le destin*, 41.

se manifeste à lui, et qui se manifeste par l'assentiment que donne ou refuse l'agent. L'assentiment apparaît donc comme le concept technique permettant de rendre compte de ce que l'impression-*πρόφασις* et plus généralement les causes constituant la trame causale extérieure à l'individu ne sont pas des causes parfaites, qu'elles constituent quelque chose comme une occasion d'agir conformément à ce qu'il est. Le destin, ainsi compris, n'est donc pas ce qui nous contraint à agir comme nous le faisons³³⁷. Ainsi, l'introduction de l'assentiment – mouvement actif, conscient et autonome de la raison – entre la *προπάθεια* et le *πάθος*, ou entre la représentation-*πρόφασις* et le *πάθος* est ce qui permet que le vivant rationnel soit tenu pour responsable de ses passions.

1.3. *L'assentiment : un double jugement ou une impulsion, définir la passion*

Nous avons soulevé le fait que nous sommes responsables de nos passions parce qu'elles découlent d'un assentiment de la raison. Revenons plus précisément sur la nature de ce mouvement de l'âme. Dans la langue ordinaire, donner son assentiment désigne à l'origine le fait d'être d'accord avec quelqu'un et évoque l'idée d'un scrutin où l'on dépose le même suffrage qu'un autre votant. La représentation qui précède l'assentiment peut être comparée au moment, dans un procès, où l'on écoute les différentes parties en présence sans prononcer encore de jugement³³⁸. L'assentiment est donc un jugement [*κρίσις*] qui vient approuver ou non une représentation, c'est-à-dire la juger vraie ou fausse. La raison s'engage dans ce jugement : par lui elle accorde foi [*adjungere fidem*] à la représentation pour reprendre la formule de Cicéron³³⁹. Si elle donne à tort son assentiment, elle se désengage, elle signe

³³⁷ SEDLEY David, « Les Dieux et les hommes », *op.cit.*, p.93, Voir également ce qu'Aulu Gelle (VII, 2, 6-13 = LS 62 D) rapporte de la façon dont Epictète s'oppose à un report de la responsabilité sur le destin ainsi compris : « il [l'assentiment] n'est pas tel qu'il puisse se produire sans l'ébranlement d'une force extérieure (il ne peut être provoqué que par une représentation), et Chrysippe revient à son cylindre et à son cône qui ne peuvent commencer à se mouvoir s'ils ne sont poussés ; mais, l'impulsion donnée, c'est, pour le reste, par sa propre nature que le cylindre roule et que le cône tourne. ».

³³⁸ VOELKE André-Jean, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 23.

³³⁹ Cicéron *Académiques* I, 40-41 = LS 40 B = SVF I, 55, 61, 60 : « Il [Zénon] a apporté beaucoup de changements dans la troisième partie de la philosophie. Tout d'abord, il a dit un certain nombre de nouveautés sur les perceptions sensibles elles-mêmes, en estimant qu'elles se constituent à partir d'une sorte de choc porté de l'extérieur [...], mais en ajoutant à ces impressions reçues, en quelque sorte, par les sens, l'assentiment de l'esprit, qu'il veut situer en nous et rendre volontaire. Il ne considère pas toutes les impulsions comme dignes de confiance, mais seulement celles qui

sa démission : c'est la passion. Cependant la passion se caractérise par un certain comportement, elle n'est pas un simple penchant ou une disposition à faire quelque chose, mais une impulsion [ὄρμη] transitive qui est directement à l'origine d'une action³⁴⁰. Comment le jugement qu'est l'assentiment provoque-t-il l'action ?

L'assentiment engage l'âme dans des actions et plus généralement dans un comportement passionnels parce qu'il est un jugement particulier qui possède une dimension de résolution et de décision³⁴¹. Cela signifie qu'il cause une impulsion qui lui est immédiatement consécutive. Quelle forme prend un tel jugement ? Nous avons vu que la représentation déclenchant le processus pathogène est celle d'une situation, d'un événement ou d'un objet présent ou à venir considéré comme nous concernant personnellement et comme étant un bien ou comme un mal pour nous. Suite à cela, il semble que nous nous représentons également une manière de nous comporter par rapport à ce bien ou ce mal³⁴². S'ajoute donc à la première représentation celle d'une réaction que l'on se considère appropriée [καθηκον] à la situation telle qu'on se la représente³⁴³. Cicéron, à propos du chagrin, écrit ainsi : « à cette opinion d'un grand mal, s'ajoute encore l'opinion qu'il est nécessaire, qu'il est juste et qu'il est de notre devoir de supporter avec peine le mal qui survient »³⁴⁴. Il y a passion lorsque l'on donne son assentiment à la représentation – qui devient alors une δόξα – selon laquelle il est juste que l'on soit peiné de la présence ou de la venue prochaine de ce mal qui faisait l'objet de la première représentation. Sénèque donne une description assez similaire des deux opinions en jeu dans le chagrin – en l'occurrence occasionné par un deuil – dans la *Consolation à Marcia* puisqu'il mentionne la perte d'un être cher considérée comme un grand mal et l'idée qu'il convient de souffrir de cette perte et de la pleurer. Dans le traité *Sur la colère* également,

ont un pouvoir particulier pour rendre clairs leurs objets. ».

³⁴⁰ COOPER John M, *Reason and Emotions : Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p.453.

³⁴¹ GOURINAT Jean-Baptiste, *Les Stoïciens et l'âme*, op.cit., p.83.

³⁴² GLIBERT-THIRRY Anne, « La Théorie stoïcienne de la passion », op.cit., p.409.

³⁴³ Du fait de l'emploi fréquent du terme καθηκον dans le corpus stoïcien, Thomas Bénatouil propose de considérer que la δόξα formée par l'approbation de cette seconde représentation prend une forme du type « il convient que je ». Il n'est pas nécessaire selon lui de supposer une tournure impérative, comme cela a pu être soutenu – par Brad Inwood notamment. Voir BENATOUÏL Thomas, *La Pratique du stoïcisme*, op.cit., p.199.

³⁴⁴ Cicéron, *Tusculanes*, III, 62.

il identifie à l'origine de cette passion « ces deux sentiments qu'on n'aurait pas dû être blessé et qu'on doit être vengé [*nec laedi se debuisse et uindicari debere*] »³⁴⁵.

Il semble donc que l'on donne son assentiment à deux représentations, c'est-à-dire que l'assentiment constitue un double jugement, une double approbation. A partir de ce constat, Sénèque comme Cicéron identifient deux types de thérapie selon que l'on tente d'éviter ou de faire cesser l'une ou l'autre des deux opinions. Selon Cicéron cependant, les anciens stoïciens n'ont pas tous favorisé la même méthode. Ainsi :

« Tel est donc l'office des consolateurs : supprimer complètement le chagrin, ou bien l'adoucir, ou bien en retrancher le plus possible, ou bien l'arrêter et ne pas permettre qu'il s'étende davantage, ou bien le faire passer sur d'autres objets. Il en est qui pensent que l'office unique du consolateur, c'est de supprimer complètement le mal : tel est l'opinion de Cléanthe. [...] 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 obligatoire. »³⁴⁶

Ce texte indique d'une part qu'en ne supprimant que la deuxième croyance, *i.e.* en maintenant son assentiment à l'idée qu'un grand mal nous touche, mais en retirant son assentiment à l'idée qu'il est juste d'en être peiné, on ne supprime pas complètement le mal. Reste en effet une δόξα dans l'âme. Mais il indique aussi d'autre part que l'on peut éviter ou soigner la passion de cette façon, c'est-à-dire en nécartant que la seconde opinion selon laquelle « en s'affligeant, on s'acquitte d'un devoir juste et obligatoire ». André-Jean Voelke considère qu'en usant de cette méthode et en considérant qu'elle accomplit le plus important, Chrysippe s'intéresse aussi à la façon dont on peut soigner des personnes qui ne sont ni des sages ni à proprement parler des « progressants »³⁴⁷. C'est pour cette méthode qu'opte d'ailleurs Sénèque dans sa *Consolation à Marcia*³⁴⁸.

³⁴⁵ Sénèque, *Sur la colère*, II, 1, 3.

³⁴⁶ Cicéron, *Tusculanes*, III, 75-76.

³⁴⁷ VOELKE André-Jean, *La Philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique*, Paris, Cerf, Vestigia, 1993, pp.75-76.

³⁴⁸ Voir notamment I,7 : « Tout ce que vous pouviez pleurer d'un si bon fils, vous l'avez pleuré ; le reste est à l'abri du sort et pour vous plein de charmes, si vous savez jouir de ce fils, si ce qu'il y eut en lui de plus précieux est bien compris par vous. », et ce qui suit. Sénèque n'affirme pas que Marcia n'aurait pas dû pleurer son fils, mais qu'elle l'a suffisamment pleuré désormais, que sa perte n'est pas un si grand mal qu'elle commande le chagrin éternel.

Chrysippe a apparemment identifié la passion à ces deux δόξαι, puisqu'il considère la passion comme un jugement, ainsi que le rapporte notamment Diogène Laërce³⁴⁹. Plusieurs commentateurs³⁵⁰ ont de ce fait qualifié sa conception de la passion d'intellectualiste, par opposition à celle de Zénon. Galien rapporte ainsi la chose suivante :

« Sur ce point [c'est-à-dire en soutenant que les passions sont des jugements³⁵¹], [Chrysippe ; ὁ Χρύσιππος,] est en conflit avec Zénon, avec lui-même et avec beaucoup d'autres Stoïciens, qui ne considèrent pas que les jugements de l'âme eux-mêmes soient des passions, mais qui identifient celles-ci avec les résultats des jugements : les contractions irrationnelles, les rétractions, les afflictions, les gonflements et les expansions. [καὶ γὰρ Ζήνωνι κατὰ γε τοῦτο καὶ ἑαυτῷ καὶ πολλοῖς ἄλλοις μάχεται τῶν Στωϊκῶν, οἱ οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς τῆς ψυχῆς ἀλλὰ καὶ τὰς ἐπὶ ταύταις ἀλόγους συστολάς καὶ ταπεινώσεις καὶ δῆξεις ἐπάρσεις τε καὶ διαχύσεις ὑπολαμβάνουσιν εἶναι τὰ τῆς ψυχῆς πάθη.] »³⁵²

Dans ce passage, Galien semble considérer que pour Chrysippe la passion est identifiée à l'assentiment, et non à l'impulsion qu'il engendre, alors que pour Zénon la passion est identifiée à l'impulsion qui suit l'assentiment.

Il est fort probable que Zénon et Chrysippe aient chacun mis l'accent sur des aspects différents de la passion³⁵³. Il nous semble cependant que l'opposition ainsi formulée n'est pas confirmée par les autres témoignages dont nous disposons rapportant les définitions stoïciennes de la passion. Ainsi, Diogène Laërce affirme que « selon Zénon, la passion est un mouvement de l'âme déraisonnable et contraire à la nature, ou bien une inclination exagérée [ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήωνα ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὀρμὴ πλεονάζουσα] »³⁵⁴. Stobée³⁵⁵ rapporte une définition similaire et l'attribue

³⁴⁹ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 111 : « Ils [les stoïciens] croient que les passions sont des jugements, comme le dit Chrysippe au traité "Des passions" ».

³⁵⁰ Voir notamment POHLENZ Max, *Die Stoa, op.cit.*, p.249.

³⁵¹ « Ὅποταν δ'ἐφεξῆς ἐπισκεπτήται πότερα κρίσεις τινὰς ἢ κρίσεισιν ἐπόμεινα χρῆ νομίζειν εἶναι τὰ πάθη, καθ'ἑκάτερα μὲν ἀποχωρεῖ τῶν παλαιῶν, πολὺ δὲ μᾶλλον ἐν τῷ τὸ φαυλότερον ἠγεῖσθαι. ».

³⁵² Galien, *Des Doctrines d'Hippocrate et de Platon*, IV, 3, 2-5 = Posidonius fr. 34 = LS 65 K.

³⁵³ John Rist considère que Chrysippe procède à un raffinement verbal de la théorie de Zénon. Voir RIST John Michael, *Stoic Philosophy, op.cit.*, pp.30-31.

³⁵⁴ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 110.

³⁵⁵ Stobée II, 88, 8-90 = SVF III, 378, 389 = LS 65 A : [Les Stoïciens] disent que la passion est une impulsion excessive et qui débœit aux ordres de la raison, ou un mouvement de l'âme

plus généralement aux stoïciens. Cicéron, dans un passage des *Tusculanes*³⁵⁶, semble considérer que Zénon identifie la passion à une opinion, donc à une forme d'assentiment donné à tort. Enfin, Galien lui-même³⁵⁷ évoque deux définitions contradictoires retenues par Chrysippe, qui correspondent aux deux mentionnées par Stobée et Diogène Laërce, à savoir que la passion est un mouvement déraisonnable – *a priori* identifiable au jugement qu'est l'assentiment – et une impulsion excessive [ὄρμη πλεονάζουσα]. Comment les passions pourraient-elles être à la fois un – double – assentiment et une impulsion ? Galien³⁵⁸ accusait déjà Chrysippe de contradiction pour avoir maintenu ces deux définitions.

On peut proposer de résoudre cette difficulté à partir de ce texte de Cicéron :

« Ils [les stoïciens] 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 frein. »³⁵⁹

Ce texte distingue, de la même façon que Galien lorsqu'il évoquait la supposée divergence entre Chrysippe et Zénon, les passions – les jugements et opinions – des « effets des passions » – à savoir les impulsions, décrites ici en termes physiques, même si Cicéron attribue ce propos aux stoïciens en général et non à Chrysippe en particulier. Cependant il indique également que les « effets des passions » sont « contenus » dans les jugements et opinions, de la même façon que les passions. Anne Glibert-Thirry³⁶⁰ a soutenu que Galien lui-même³⁶¹ lève la contradiction qu'il dénonce, et qu'il faut pour cela considérer que, comme le sous-entend également Cicéron, les ὄρμαι et les συνκαταθέσεις constituent

irrationnel et contraire à la nature ».

³⁵⁶ Il écrit en effet dans les *Tusculanes*, en III, 75, en rapportant la pensée de Zénon : « le chagrin est l'opinion d'un mal présent, accompagnée de l'idée qu'on est obligé d'ajouter : "un mal récent" ».

³⁵⁷ Galien, *Des doctrines d'Hippocrate et de Platon*, IV, 2, 10-18 = SVF III, 462 = LS 65 J.

³⁵⁸ Galien IV, 11, M = Posidonius F 34 : « [Chrysippe] se met en contradiction avec lui-même, en pensant tantôt que les passions se produisent sans raison et sans jugement, tantôt en affirmant non seulement que les passions succèdent aux jugements mais cela même qu'elles sont jugements. ».

³⁵⁹ Cicéron, *Tusculanes* IV, 15 = SVF III, 380.

³⁶⁰ GLIBERT-THIRRY Anne, « La Théorie stoïcienne de la passion », *op.cit.*, p.407.

³⁶¹ Galien, IV, 11, M = Posidonius F 34.

les jugements [κρίσεις] que sont les passions. Cela revient à considérer que la passion n'est ni l'assentiment, ni l'impulsion à laquelle il donne lieu, mais qu'elle est un jugement qui synthétise en lui ces deux étapes fondamentales du phénomène passionnel. Anne Glibert-Thierry³⁶² lie cette interprétation au monisme de Chrysippe. Il aurait pour conséquence que les jugements de la raison sont déjà un mouvement de la pensée vers un faire, ils ne se distingueraient donc pas fondamentalement des ὀρμαί. Le λόγος instance de jugement se meut lui-même, il n'y a pas dans le sujet d'autre ὀρμή que la raison qui se donne à elle-même son propre mouvement en donnant son assentiment.

On peut en effet considérer que le monisme physicaliste de Chrysippe a pour conséquence ultime³⁶³ qu'il devient impossible de dissocier le jugement de l'impulsion qu'il engendre – que Cicéron désignerait comme les « effets de la passion ». La passion serait alors constituée par ce recto-verso indissociable constitué par le jugement et le mouvement de la contraction ou de dilatation à l'origine de la réaction passionnelle et tous deux formeraient un tout indissociable³⁶⁴. Cela revient à se demander si l'assentiment qui engage l'âme dans des actions et plus généralement un comportement passionnel peut être assimilé à une impulsion. Un passage de Stobée rapporte en effet que « toutes les impulsions sont des assentiments, mais les impulsions pratiques contiennent en plus le principe du mouvement »³⁶⁵. Nous reviendrons sur la suite de ce texte car elle pose d'autres problèmes³⁶⁶. Il semble qu'à partir de ce propos, on pourrait considérer, comme le fait notamment Martha Nussbaum³⁶⁷, que l'assentiment est identifié à la passion par Chrysippe parce qu'il a déjà une dimension kinétique ou conative, qu'il n'y a pas d'impulsion le suivant, ou plutôt que l'impulsion est ce jugement nous portant vers les choses ou nous en éloignant. L'excès de l'impulsion qu'est la passion correspond alors à l'importance trop grande accordée à un l'objet de la représentation dans le jugement : ce seraient deux façons d'exprimer le même excès.

De façon un peu plus modérée, et plus proche des textes dans lesquels il est question d'une impulsion succédant au jugement, il semble que l'on peut

³⁶² GLIBERT-THIRRY Anne, « La Théorie stoïcienne de la passion », *op.cit.*, p.408.

³⁶³ Max Pohlenz a ainsi affirmé que Chrysippe est allé au bout de son monisme, de « seine streng monische Psychologie ». Voir POHLENZ Max, *Die Stoa*, *op.cit.*, p.143.

³⁶⁴ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, *op.cit.*, p.267.

³⁶⁵ Stobée, II, 7, 9, p.88, 1-6 = SVF III, 171 (traduction citée par Frédérique Ildefonse).

³⁶⁶ Voir *infra* III.2.a.

³⁶⁷ NUSSBAUM Martha, *The Therapy of Desire*, *op.cit.*, p.371.

considérer avec Jacques Brunschwig³⁶⁸ que l'impulsion pratique issue de l'assentiment va jusqu'à lui être identique parce qu'il engage immédiatement une action effective. Anthony Long considère également que, de façon assez indifférente, les impulsions que constituent les passions et plus généralement les actions sont la conséquence d'assentiments ou sont elles-mêmes des actes d'assentiment³⁶⁹. Cette relative indifférence quant à savoir s'il faut identifier impulsion et assentiment ou traiter l'impulsion comme le résultat de l'assentiment tient d'après Brad Inwood³⁷⁰ à ce que ces deux événements mentaux se produisent ensemble ou quasiment. Il est alors probable que Zénon ait mis l'accent sur cette distinction, sur le fait que l'assentiment est cause de l'impulsion, alors que Chrysippe aurait mis en évidence la conjonction constante de l'assentiment et de l'impulsion qui amène à les identifier. Cette relative indifférence tient aussi dans le fait que leurs « objets » coïncident partiellement. Frédérique Ildefonse³⁷¹ a en effet montré de façon assez convaincante que le prédicat vers lequel est dirigée l'impulsion est une partie de la proposition qui reçoit l'assentiment. La notion latine de *uoluntas* pourrait constituer un prolongement de cette quasi-assimilation entre la *συγκατάθεσις* et l'*ὄρμη*. Elle aurait permis notamment à Sénèque de « jouer la fluidité contre la dissection »³⁷², et d'unifier sous une même notion ce que le grec exprime par ces deux concepts³⁷³.

2. Τόνος faible, προπάθεια, assentiment : une chaîne irrésistible vers le πάθος ?

La nature du mouvement de l'âme qu'est l'assentiment – qui est identifié à la passion ou la précède de peu, qui signe en tout cas la démission de la raison – n'est donc pas évidente à déterminer. Il semble que l'on peut proposer une conclusion analogue à celle proposée plus haut suite à la difficulté à déterminer si la *πρόφασις* est une représentation, une représentation impulsive, une tendance, une impulsion non transitive, etc., et considérer que

³⁶⁸ BRUNSCHWIG Jacques, « Sur une façon stoïcienne de ne pas être », *op.cit.*, pp.397.

³⁶⁹ LONG Anthony A., « Stoic Psychology », in ALGRA Keimpe, BARNES Jonathan, MANSFELD Jaap, SCHOFIELD Malcolm (dir.), *The Cambridge History of Hellenistic philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 pp.560-584.

³⁷⁰ INWOOD Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, *op.cit.*, p.131.

³⁷¹ ILDEFONSE Frédérique, « La Psychologie de l'action », *op.cit.*, pp.22-33.

³⁷² BENATOUIL Thomas, *La Pratique du stoïcisme*, *op.cit.*, p.56.

³⁷³ BOURBON Marion, « De l'objet du *telos* au sujet de la *uoluntas* », *op.cit.*, pp.59-72.

l'on a affaire à un processus continu pouvant être décomposé analytiquement de différentes manières, chacune de ces manières insistant sur un aspect particulier du phénomène. L'assentiment, contrairement à la représentation impulsive, et contrairement à la *προπάθεια*, est un mouvement du *λόγος* qui est en notre pouvoir, nous sommes donc théoriquement en mesure de le donner ou de ne pas le donner, et de ce fait sommes responsables de nos passions. Nous avons vu que l'assentiment marque en droit une rupture avec les mouvements qui le précèdent dans le processus pathogène. Il intervient tout de même après ceux-ci, en aval dans le processus pathogène, et il nous semble que dans l'âme peu ferme du non-sage, cela a une incidence, que la rupture n'est pas si marquée qu'elle le devrait. C'est sur quoi nous allons désormais nous interroger. Comment se fait-il que l'assentiment ne marque pas réellement la rupture qu'il est supposé marquer, qu'il soit donné irrésistiblement ?

2.1. Réintégrer la *προπάθεια* à la chaîne causale de la passion ?

Nous allons revenir sur la démonstration de Frédérique Ildefonse que nous venons d'évoquer parce qu'elle a d'autres conséquences concernant la succession des étapes du processus pathogène. En fait, pour montrer que le prédicat vers lequel est dirigée l'impulsion identifiée à la réaction passionnelle est une partie de la proposition qui reçoit l'assentiment, Frédérique Ildefonse mobilise également l'impulsion préliminaire à la passion que nous évoquions plus haut, et dont – ainsi que nous avons relevé – le déclenchement de la passion semble *a priori* indépendant. Dans cette démonstration, Frédérique Ildefonse étudie assez précisément le texte de Stobée dont nous avons cité la première phrase plus haut :

« Toutes les impulsions sont des assentiments, mais les impulsions pratiques contiennent en plus le principe du mouvement. A vrai dire autres sont les objets des assentiments et autres les visées des impulsions. Les assentiments portent sur des propositions, tandis que les impulsions visent des prédicats, ceux qui sont contenus en quelque sorte dans les propositions. »³⁷⁴

Ce témoignage pose problème parce qu'il semble contradictoire : comment les impulsions peuvent-elles être des assentiments et dans le même temps différer à ce point des assentiments que ces derniers portent sur des propositions alors

³⁷⁴ Stobée II, 7, 9, p.88, 1-6 = SVF III, 171.

que les impulsions visent des prédicats³⁷⁵ ? Remarquons tout d'abord avec Jacques Brunschwig³⁷⁶ que la seule thèse selon laquelle l'objet de l'impulsion est un prédicat ne pose pas problème³⁷⁷. Le prédicat, quand bien même il est un λεκτόν et donc un incorporel, ne se réduit pas à un phénomène grammatical dans une phrase : il possède également une référence extra-linguistique. Le caractère incorporel du prédicat n'implique donc pas une irréalité ou une déréalisation de l'action³⁷⁸.

Frédérique Ildefonse³⁷⁹ avance l'idée que le fait que l'impulsion soit dite viser un prédicat [κατηγορημα]³⁸⁰ – et non une proposition [ἀξιωμα] – doit être mis en relation avec sa définition comme un λεκτόν incomplet que rapporte Diogène Laërce :

« Le prédicat est ce qui se dit de quelque chose, ou encore : une chose coordonnée à une ou plusieurs autres (selon Apollodore), ou encore : un exprimable incomplet coordonné à un cas direct pour engendrer une proposition. »³⁸¹

Pour qu'une impulsion soit pratique [πρακτική], transitive, pour qu'elle découle sur une action ou une passion, il faut que lui ait été associé un sujet. Ceci est vrai tant de l'impulsion donnant lieu à l'action, à la passion que de l'impulsion préliminaire qui découle directement de la représentation et qui est soumise

³⁷⁵ Cicéron rapporte également que les impulsions passionnelles visent des prédicats dans les *Tusculanes* (IV, 21) : « le désir a pour objet des manières d'être (appelées *katégorēmata* par les dialecticiens) qui renvoient à une ou plusieurs choses ; on désire avoir de l'argent, obtenir des honneurs. ».

³⁷⁶ BRUNSCHWIG Jacques, « Sur une façon stoïcienne de ne pas être », *op.cit.*, pp.393.

³⁷⁷ George Kerferd s'étonne notamment de ce que l'impulsion tout en étant une impulsion à faire quelque chose dans le monde réel soit en même temps un mouvement de l'esprit en direction d'un incorporel [λεκτόν] qu'est le prédicat. Voir KERFERD George B., « Two Problems Concerning Impulses », in FORTENBAUGH W. William, *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New York, Routledge, 1983, pp.86-98.

³⁷⁸ En attestent notamment, ainsi que le remarque très justement Jacques Brunschwig, les exemples canoniques d'incorporels, rapportés par Sextus Empiricus (*Contre les professeurs*, IX, 211 = SVF II, 341). On pourrait citer par exemple le corps-couteau est qui est cause pour le corps-chair d'un effet incorporel, celui d'être coupé.

³⁷⁹ ILDEFONSE Frédérique, « La Psychologie de l'action », *op.cit.*, p.24

³⁸⁰ Cette idée est d'ailleurs confirmée par un autre passage de Stobée (II, 7, 11 p.97, 22-98, 1 = SVF III, 91) qui indique que « Les choix, les désirs, les volitions se rattachent à des prédicats, de même aussi que les impulsions » (traduction citée par Frédérique Ildefonse).

³⁸¹ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 64 = SVF II, 183.

au crible de l'assentiment. Ainsi, selon Frédérique Ildefonse³⁸², l'impulsion préliminaire, l'impulsion non-transitive précédant la passion que nous évoquons plus haut et qui constitue l'un des événements psychiques que l'on peut désigner comme une *προπάθεια* est intransitive parce qu'aucun sujet ne lui a encore été associé. Elle est le produit de la seule représentation d'un bien ou d'un mal, le sujet ne l'a pas endossée en première personne. Frédérique Ildefonse³⁸³ considère donc que l'assentiment n'est pas directement – ou pas seulement – donné à la représentation-*πρόφασις*. Il est donné – ou il est aussi donné – à l'impulsion préliminaire provoquée par cette représentation. Il est, comme l'affirmait déjà Emile Bréhier³⁸⁴, une adhésion à un certain faire, à une manière d'agir. L'assentiment vient associer au prédicat que vise l'impulsion un cas droit, un sujet : il unit le sujet de l'énonciation et le sujet de l'énoncé, et forme ainsi une proposition [ἄξιωμα], un *λεκτόν* complet. L'assentiment constitué par la proposition ainsi formée est un moment dynamique décisif. L'action, en l'occurrence la passion, s'ensuit ensuite en effet de manière irrésistible. L'assentiment se fait lui-même action, impulsion – transitive – dirigée vers le même prédicat que l'impulsion préliminaire.

La lecture que propose Frédérique Ildefonse substitue à l'idée que l'on donne son assentiment à deux représentations de façon à former deux *δόξαι*, l'idée que l'on donne son assentiment à une représentation et une impulsion préliminaire³⁸⁵. Cela nous semble pertinent dans la mesure où les textes cités – celui de Cicéron notamment³⁸⁶ – n'évoquent pas deux représentations mais deux opinions : il n'est donc pas impossible que la première *δόξα* consiste à affirmer la vérité de la représentation et la seconde la justesse de l'action suggérée

³⁸² ILDEFONSE Frédérique, « La Psychologie de l'action », *op.cit.*, p.33.

³⁸³ *Ibid.*, p.31.

³⁸⁴ BREHIER Emile, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1962, [première édition : 1908], p.19.

³⁸⁵ Sa façon de décrire l'assentiment, et de considérer que celui-ci consiste à former une proposition à partir d'un prédicat, suggère que l'assentiment n'est donné qu'à l'impulsion préliminaire. Cependant l'impulsion préliminaire est formée en réaction à la représentation et elle suggère une action appropriée à cette représentation. Donner son assentiment à cette impulsion suppose donc de considérer comme vraie la représentation supposée provoquer cette réaction. De plus, la représentation étant une « image », une *φαντασία*, elle n'est pas une proposition. On aurait donc un double assentiment, et donc bien deux opinions [*δόξαι*] : celle selon laquelle « il est vrai que x » et celle selon laquelle « par conséquent, il convient que je y ».

³⁸⁶ Cicéron, *Tusculanes*, III, 62 : « à cette opinion d'un grand mal, s'ajoute encore l'opinion qu'il est nécessaire, qu'il est juste et qu'il est de notre devoir de supporter avec peine le mal qui survient ».

par la représentation impulsive ou impulsion préliminaire. Remarquons que, si la passion peut être identifiée à l'assentiment qui est lui-même assimilé à l'impulsion qu'il engendre immédiatement, cela signifie qu'elle consiste en ces deux δόξαι, formées l'une à partir d'une représentation, l'autre à partir d'une impulsion préliminaire. Lorsque la passion a lieu, elle englobe donc finalement l'ensemble des éléments précédant dans le processus pathogène. En étant complétés par l'assentiment, ces éléments pathogènes deviennent pathologiques et font partie du phénomène global qu'est la passion.

Cette interprétation concorde également davantage avec le texte de Sénèque décrivant la naissance de la passion comme la succession de trois mouvements que nous avons cité plus haut³⁸⁷. Sénèque indique que deux mouvements de l'âme précèdent l'assentiment. Le premier mouvement semble pouvoir correspondre à la représentation de l'objet ou de la situation comme un bien ou un mal – dans le cas de la colère à la représentation que l'on a subi une offense – formée spontanément du fait du système conceptuel pathogène de la raison. Mais sa description comme « un premier mouvement involontaire, sorte de préparation et de menace de la passion [*primus motus non uoluntarius, quasi praeparatio affectus et quaedam comminatio*] » pourrait également référer aux προπαθείαι anté-rationnelles. Le second mouvement évoqué peut être identifié de façon assez certaine à la représentation de la réaction qu'il convient d'avoir puisqu'il est décrit explicitement comme « l'idée qu'il faut que je me venge, puisque j'ai été lésé, et qu'un tel doit être puni, puisqu'il a commis un crime [*tamquam oporteat hunc poenas dare cum scelus fecerit*] ». Or de ce second mouvement, Sénèque dit qu'il est « accompagné d'un désir qu'on peut dompter [*cum uoluntate non contumaci*] ». La traduction de *uoluntate* par désir ne nous semble pas la plus pertinente car le désir est une passion, or ce second mouvement se situe avant la passion qui est initiée par le troisième mouvement. Elle trouve sa justification dans le fait que la *uoluntas* chez Sénèque caractérise habituellement l'assentiment donnant lieu à la passion. Il nous semble cependant que le terme n'a pas ici ce sens fort, mais indique que ce second mouvement incline vers une action, qu'il est déjà un mouvement en direction de l'objet – ou s'en éloignant. C'est donc cohérent avec l'idée que ce second mouvement serait une impulsion préliminaire non-transitive.

L'interprétation que nous venons d'exposer invite à réintégrer la προπάθεια dans la chaîne causale de la passion, à considérer qu'elle tombe également sous la coupe de l'assentiment, à donner un sens fort à la formule de Sénèque

³⁸⁷ Sénèque, *Sur la colère*, II, IV, 1.

selon laquelle les premiers mouvements constituent un prélude à la passion³⁸⁸. Elle revient en fait à considérer que l'impulsion préliminaire se transforme en impulsion passionnelle, c'est-à-dire qu'il n'y a en dernière instance qu'une seule ὁρμή qui se trouve interrompue ou suspendue le temps que lui soit donné l'assentiment de la raison³⁸⁹ – et que cet assentiment vient la modifier de sorte que de non transitive elle devienne transitive. C'est ce que soutient notamment Julia Annas³⁹⁰ : l'impulsion passionnelle, qu'elle appelle l'impulsion N°1, englobe selon elle l'impulsion N°2 – qui correspond à l'impulsion préliminaire – et l'assentiment. L'impulsion préliminaire constitue donc déjà le commencement de la passion. Cette idée pourrait être confirmée par Plutarque qui écrit que « les impulsions sont le commencement des actions [αἱ γὰρ ὁρμαὶ τῶν πράξεων ἀρχαί] »³⁹¹, si l'on suppose que les impulsions désignent ici les impulsions préliminaires, puisqu'elles sont ici distinguées des passions – ce qui n'est pas évident.

L'idée que la προπάθεια et le πάθος se situent sur deux chaînes causales distinctes et que la προπάθεια n'a pas d'incidence sur la survenue du πάθος se fonde en premier lieu, ainsi que nous le relevons plus haut³⁹², sur la description du déroulé des événements tel qu'il devrait avoir lieu en droit, tel qu'il a lieu dans l'âme du sage. Dans son cas en effet, la représentation d'un bien ou d'un mal présent ou à venir n'est pas approuvée, elle ne devient donc pas une δόξα. Alors la προπάθεια cesse d'elle-même, puisqu'étant une réaction spontanée à cette représentation, elle n'a plus de raison d'exister. Sénèque écrit ainsi que « le second mouvement, que la réflexion fait naître, disparaît à la réflexion. [Alter ille motus, qui iudicio nascitur, iudicio tollitur.] »³⁹³. Le sage n'a donc pas besoin de refuser son assentiment aux προπαθείαι, celles-ci cessent du seul fait qu'il le refuse à la représentation erronée. Considérer que les προπαθείαι

³⁸⁸ Sénèque, *Sur la colère*, II, II, 5 : « *principia proluentia affectibus* ».

³⁸⁹ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 113, 18 = SVF III, 69 : « L'animal rationnel, quel qu'il soit, ne fait rien s'il n'a été d'abord excité par la représentation de quelque chose, s'il n'a ensuite pris un élan et si ensuite l'assentiment n'a pas confirmé cet élan. [Omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicujus rei inritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum.] ».

³⁹⁰ ANNAS Julia, *Hellenistic Philosophy of Mind*, *op.cit.*, pp.97-98.

³⁹¹ Plutarque, *Si les affections du corps sont pires que celles de l'âme*, 3, 501c12. Nous suivons ici la proposition de traduction de John Stevens du terme ἀρχή – *principium* en latin – par commencement plutôt que par principe. Voir STEVENS John A., « Preliminary Impulse in Stoic Psychology », in *Ancient Philosophy*, New York, Routledge, N°20, 2000, p.147.

³⁹² Voir *supra* II.1.b.

³⁹³ Sénèque, *Sur la colère*, II, IV, 2.

font partie de la chaîne causale de la passion n'implique donc pas de considérer qu'elles condamnent à la passion. Elles tombent sous la coupe de l'assentiment comme « matière à usage » pour reprendre une formule d'Olivier D'Jerenian³⁹⁴, c'est-à-dire qu'elles ne déterminent pas à elles seules la suite des événements psychiques. Dans l'âme du sage qui est en mesure de ne pas céder à la passion, elles constituent une alerte, un avertissement, une menace [*comminatio*], une invitation à la prudence. L'homme lambda, le non-sage, le progressant, en revanche, ne refuse pas si simplement la représentation. Sa raison est donc amenée à entrer en conflit avec les προπαθείαι, cela donne lieu chez Sénèque aux descriptions d'un conflit interne à l'âme que nous évoquions plus haut, et à consentir à la fois à la représentation et à la προπάθεια. Reste à comprendre comment il se trouve que le non-sage consent, et, nous semble-t-il, consent irrésistiblement.

2.2. Les conséquences de la faiblesse du τόπος de la raison

Les προπαθείαι ont probablement pris chez Sénèque une importance dans le processus pathogène et dans la genèse de la passion qu'elles n'avaient pas chez les anciens stoïciens, et il est difficile de déterminer dans quelle mesure. L'importance des προπαθείαι dépend cependant de l'état de l'âme de celui qui les subit : nous avons montré qu'elle est sans incidence chez le sage³⁹⁵ alors qu'elle devient une étape décisive de la genèse de la passion chez le non-sage. Or cette différence vient d'une distinction – que l'on trouve déjà formulée dans l'ancien stoïcisme – entre la qualité de la raison du sage et celle du non-sage. L'ἀσθένεια, la faiblesse est en effet caractéristique de la raison mal-formée du non-sage. Elle se manifeste physiquement – ainsi que nous l'avons montré en première partie – par une absence de fermeté, quelque chose comme une mollesse du τόπος du πνεῦμα qui résulte de l'absence de cohérence entre les différentes notions et opinions composant la raison. Elle s'oppose à la fermeté caractéristique de la science.

L'harmonie, la cohérence des notions et opinions composant la raison semble donc être une condition de la santé, de la vertu de l'âme. Cicéron rapporte ainsi qu'au contraire,

« De même que la corruption du sang et l'excès d'humeur ou de bile font naître dans le corps les maladies et les malaises ; de même le trouble qui

³⁹⁴ D'JERENIAN Olivier, « Deux théories stoïciennes des affections préliminaires », *op.cit.*, p.228.

³⁹⁵ Voir *supra* II.1.b.

accompagne les opinions incorrectes et la contradiction de ces opinions entre elles dépouillent l'âme de sa santé et la troublent par des maladies. »³⁹⁶

L'harmonie de l'âme n'est pas, contrairement à ce que pense Galien³⁹⁷, une harmonie entre différentes parties de l'âme, mais une harmonie interne à la raison, entre les différents concepts et notions dont elle est formée, qui correspond à une harmonie avec le λόγος divin, avec la raison droite. Lorsque cette harmonie est absente, la raison est encline à donner son assentiment trop facilement à des représentations momentanées au lieu de rester attachée aux jugements vrais. Ces jugements vrais n'ont pas la force d'empêcher que l'assentiment ne soit donné parce qu'ils ne sont en elle que des πρόληψεις non thématiques et non une connaissance ferme et stable. L'assentiment ainsi donné est un « assentiment faible », ainsi que le rapporte Cicéron³⁹⁸, ou encore Stobée lorsqu'il écrit que « dans le cas de toutes les passions de l'âme, quand [les Stoïciens] les appellent des "opinions", "opinion" est utilisé à la place de "supposition faible" [ὑπολήψεις ἄσθηνοι] »³⁹⁹. Cet assentiment faible semble correspondre à la faiblesse de la volonté [*uoluntas*] que décrit Sénèque⁴⁰⁰. La faiblesse de la volonté, ou du τόνος, se traduit – ainsi que nous l'avions déjà relevé en première partie⁴⁰¹ – par une perméabilité importante aux événements extérieurs, puisque la raison n'est alors pas en mesure de se référer de

³⁹⁶ Cicéron, *Tusculanes*, IV, 23.

³⁹⁷ Galien, *Des doctrines d'Hippocrate et de Platon*, IV, 2, 20-25. Galien affirme cela après avoir rapporté la métaphore du coureur de Chrysippe. Il considère que la faculté irrationnelle est analogue au poids du coureur, nous y reviendrons.

³⁹⁸ Cicéron, *Tusculanes*, IV, 15 : « L'opinion, que nous avons introduite dans toutes les définitions antérieures, désigne chez eux un assentiment faible. ». L'idée d'un assentiment faible, assimilé à une croyance faible [ὑπολήψεις ἄσθηνος] a suscité de nombreux débats. Il nous semble que l'on peut s'avancer à dire que l'ὑπολήψεις ἄσθηνος désigne la forme que prend l'assentiment dans une âme dépourvue de cette tension qui caractérise la sagesse, elle est donc un assentiment susceptible d'erreur puisque donné avec précipitation – peut-être peut-on aller plus loin et dire qu'elle est un assentiment nécessairement erroné. Cette notion signale quoiqu'il en soit que l'assentiment peut prendre plusieurs formes : celles de l'opinion, du jugement, ou de la connaissance, selon qu'il est donné légitimement ou de façon inconséquente. Voir GOURINAT Jean-Baptiste, *Les Stoïciens et l'âme*, *op.cit.*, p.81.

³⁹⁹ Stobée, II, 88, 22-89, 3 = SVF III, 378 = LS 65 C.

⁴⁰⁰ Cicéron (*Tusculanes*, IV, 12.) indique en effet que la *uoluntas* est une tendance qui suppose une parfaite stabilité intérieure et la connaissance du bien véritable. On peut donc considérer avec André-Jean Voelke que la volonté – dont le lexique et la notion sont absents dans l'ancien stoïcisme – est associée à la tension de l'âme. Voir VOELKE André-Jean (dir.), « Les Origines stoïciennes de la notion de volonté », *op.cit.*, p.6.

⁴⁰¹ Voir *supra* I.2.c.

façon stable à des notions vraies. Elle est donc comme portée par les objets et événements qui se présentent à elle.

Cette perméabilité permet notamment de rendre compte des situations d'ἄκρασία⁴⁰², ces cas particulier de passions où l'on ne se tient pas à ses propres décisions et aux jugements que l'on considère par ailleurs comme vrais. Dans un cadre moniste, l'ἄκρασία du sage est inenvisageable, mais celle du non-sage s'explique par le fait que celui-ci est enclin à suivre les représentations se présentant à lui sans circonspection et sans examen sérieux de leur contenu. Ainsi, Ménélas, décidé à faire périr Hélène par le couteau pour la châtier de son crime, jette son arme parce qu'il est frappé d'admiration devant la beauté de sa femme⁴⁰³. Il s'éloigne donc de son jugement initial [ἀπέστη τῶν ἐξ ἀρχῆς κερκιμένων] pour suivre la représentation sensible qui vient de se présenter à lui, celle de la beauté d'Hélène. Anne Glibert-Thierry⁴⁰⁴ y voit un appétit morbide de se laisser envahir par ce qui se présente à nous et de s'y asservir. Cela permet de rendre compte de la connotation de passivité contenue dans le terme grec πάθος. C'est seulement en suivant la raison droite que l'on agit au sens vrai et propre du terme, que l'on ne se laisse pas agir par les événements se présentant à nous⁴⁰⁵. Cependant dans la mesure où l'on souscrit à cette passivité en donnant son assentiment, même s'il est faible [ἄστηνος], le caractère fondamentalement actif du πάθος n'est pas remis en question. En témoignent les deux exemples de Ménélas et de Médée que Chrysippe mobilisait et que Galien rapporte : ces deux personnages, tels que les met en scène Euripide⁴⁰⁶, sont tout à fait conscients de leur décision d'agir contre le jugement qu'ils ont formulé plus tôt.

Chez Sénèque, l'expérience du conflit intérieur est notamment décrite dans le *De la tranquillité de l'âme*, et elle est perçue comme le signe d'une *bona mens*⁴⁰⁷. Sérénus, qui décrit sa souffrance psychique, a suffisamment progressé pour sentir que son jugement va faillir, que c'est comme si la puissance de l'affectivité s'imposait comme contenu du jugement. Ainsi, à la vision du

⁴⁰² Voir notamment Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 2-3.

⁴⁰³ Galien, *Des doctrines de Platon et d'Hippocrate*, IV 6, 19-23.

⁴⁰⁴ GLIBERT-THIRRY Anne, « La Théorie stoïcienne de la passion », *op.cit.*, p.417.

⁴⁰⁵ INWOOD Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, *op.cit.*, p.163.

⁴⁰⁶ Galien indique que Chrysippe citait notamment les vers 1113-1114 de *Médée* : « Je sais bien les maux que je vais faire. / Mais ma colère est plus forte que mes résolutions [κακά μέλλω ὄραν οἷα μὲν μανθάνω καὶ / Βουλευμάτων ἐμῶν τῶν κρείσσων δὲ θυμῶς] ».

⁴⁰⁷ Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, II, 5.

luxue⁴⁰⁸ s'impose à lui trop fortement pour qu'il parvienne, sans s'en éloigner – nous suggérons plus haut que c'est une possibilité⁴⁰⁹ – à maintenir son âme dans le droit chemin. Rentré chez lui ensuite, la pensée, le souvenir du luxe perçu sensiblement juste avant vient le hanter, et provoque chez lui un regret : il ne s'en tient pas à sa décision de s'éloigner et de ne pas céder.

A l'origine de cette infidélité à soi-même se trouve bien la faiblesse du τόπος de la raison. L'âme grevée de l'intérieur, c'est le jugement même censé la soutenir qui s'en trouve alors affaibli⁴¹⁰. Galien rapporte ainsi que l'âme de Ménélas est « ἀσθενής καὶ ἄτονος »⁴¹¹, et que « [Chrysippe] dit qu'il y 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 raison »⁴¹². Pour Galien, Chrysippe témoigne contre lui-même en affirmant cela. Ce propos de Chrysippe – dont il est difficile de déterminer s'il est rapporté fidèlement ou quelque peu reformulé par Galien – semble en effet dissocier la tension de l'âme de la raison qui commande d'agir. Cela conduit Galien à considérer l'ἀσθένεια comme un élément irrationnel, extra-rationnel dans l'âme. Il conçoit le τόπος comme une faculté distincte de la raison qui s'oppose à elle et empêche l'agent d'agir correctement, une faculté qui serait analogue au poids du coureur dans la célèbre métaphore de Chrysippe⁴¹³.

Des commentateurs contemporains – parmi eux notamment Lambros Couloubaritsis⁴¹⁴ – ont également tenté de soutenir que la psychologie de Chrysippe est dualiste sur la base de l'existence de ce τόπος, dans lequel, comme

⁴⁰⁸ Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, I, 9.

⁴⁰⁹ Voir *supra* I.3.a.

⁴¹⁰ BOURBON Marion, « De l'objet du *telos* au sujet de la *uoluntas* », *op.cit.*, pp.59-72.

⁴¹¹ Galien (*Des doctrines de Platon et d'Hippocrate*, IV 6, 19-23) rapporte cet exemple issu de l'*Hélène* d'Euripide que citait Chrysippe lui-même.

⁴¹² Galien, *Des doctrines d'Hippocrate et de Platon*, IV, 6, 2-3 = SVF III, 473 = LS 65 T.

⁴¹³ Galien, *Des doctrines d'Hippocrate et de Platon*, IV, 2, 10-18 = SVF III, 462 = LS 65 J : « Quand quelqu'un marche en accord avec son impulsion, les mouvements de ses jambes ne sont pas excessifs, mais en proportion avec l'impulsion, de sorte qu'il peut s'arrêter ou changer d'allure quand il le veut. Mais quand les gens courent en accord avec leur impulsion, il n'en est plus de même. Le mouvement de leurs jambes excède leur impulsion, de sorte qu'ils sont emportés et incapables de changer facilement, dès qu'ils ont commencé à le faire. Quelque chose de semblable arrive, je pense, dans le cas des impulsions, du fait qu'elles vont au-delà de la proportion rationnelle. Le résultat, c'est que lorsque quelqu'un a l'impulsion, il n'obéit pas à la raison. L'excès de la course est appelé "contraire à l'impulsion", mais l'excès dans l'impulsion est appelé "contraire à la raison". Car la proportion d'une impulsion naturelle est ce qui s'accorde avec la raison et ne va que jusqu'où la raison trouve juste d'aller. ».

⁴¹⁴ COULOUBARITSIS Lambros, « La psychologie chez Chrysippe », *op.cit.*, pp.100-111.

Galien, ils ont vu une puissance intrinsèquement irrationnelle. Pour appuyer sa lecture, Lambros Couloubaritsis s'appuie notamment sur un fragment de Jamblique⁴¹⁵ indiquant que l'homme est un être vivant composé de réalités dissemblables. Ce texte établit selon lui une distinction parmi les fonctions de l'âme entre celles qui sont liées organiquement au corps qu'est l'âme, au substrat qu'il constitue, et celles qui en sont issues par le jeu des « parties » de l'âme comme la sensation, la représentation ou l'élan psychique, et qui relèvent des qualités du corps qu'est l'âme à un niveau supérieur. Il rappelle que Chrysippe fonde sa conception de l'âme sur un type de mélange qui associe l'unité et la dualité, à savoir la *μίξις*, dans lequel les qualités propres des éléments mélangés subsistent⁴¹⁶. Selon lui, les éléments fondamentaux qui composent l'âme, à savoir l'air et le feu, conservent leurs caractéristiques propres, et de ce fait sont à l'origine de mouvements ne relevant pas de l'âme en tant que composition seconde rationnelle, et pouvant donc être dits irrationnels. Or il nous semble qu'il y a ici un glissement injustifié, puisque Lambros Couloubaritsis évoque le mélange entre le corps et l'âme pour conclure à un dualisme de l'âme. En effet, le mélange relevant de la *μίξις* est celui entre l'âme – mélange d'air et de feu dans certaines proportions – et le reste du corps, et non celui entre les différents composants de l'âme.

Ces interprétations – tant de Galien que de Lambros Couloubaritsis – ne nous semblent pas fidèles à la pensée de Chrysippe, pour qui le *τόvoς* n'est pas extérieur à la raison mais en est au contraire la tension inhérente. De ce fait, tenter de disséquer et de distinguer les facultés du corps qu'est l'âme de ses capacités rationnelles n'est pas une démarche qui peut aboutir⁴¹⁷. Certes, Chrysippe reconnaît que c'est le *τόvoς* qui est cause de ce que l'on donne un assentiment faible. Mais cette faiblesse n'est pas une force intrinsèquement irrationnelle, elle résulte de la présence dans la *raison* d'opinions et notions conflictuelles, elle est la raison qui faiblit, qui est moindre. Il ne faut donc pas s'opposer à ce *τόvoς* comme on s'opposerait à une partie ou faculté

⁴¹⁵ Jamblique, *De l'âme*, cité par Stobée I, 367, 17-22 = SVF II 826 = LS 28 F : « Mais les philosophes qui descendent de Chrysippe et de Zénon, et tous ceux qui pensent que l'âme est un corps, rassemblent ses facultés comme autant de qualités dans le substrat, tout en posant l'âme comme une substance qui précède ces facultés comme leur substrat ; ils rassemblent ces deux composants dissemblables pour en faire une nature composée. ».

⁴¹⁶ Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange*, 216, 14-218, 6 = SVF II 473 = LS 48 C : « D'autres mélanges se font, dit-il, lorsque certaines substances et leurs qualités se propagent intégralement dans toute l'étendue les unes des autres, avec conservation dans un mélange de ce genre, des substances et des qualités initiales ; c'est ce type de mélange qui s'appelle proprement "mixture" ».

⁴¹⁷ SEDLEY David, « Chrysippus on psychophysical causality », *op.cit.*, p.327.

irrationnelle distincte de la raison, mais travailler à le transformer, à l'affermir afin d'amener la raison au mieux de ce qu'elle peut être et à faire disparaître toute possibilité de déraison. Cet affermissement consiste en l'éradication complète de toutes les opinions fausses et en la mise en cohérence, en l'harmonisation des notions composant la raison, en l'acquisition de la science en somme⁴¹⁸.

Mais tant que l'âme n'a pas acquis la science, la sagesse, son *τόνος* est faible et elle est perméable aux influences extérieures. De ce fait, même si au vu des textes, cette interrogation est quelque peu spéculative, il nous semble que l'on peut se demander si l'agitation provoquée dans une âme trop peu ferme par les *προπάθειαι* ne l'entraîne pas à donner son assentiment de façon irrésistible à la tendance qui parcourt le *πνεῦμα*. Nous avons montré que la *προπάθεια* ne cause pas directement le *πάθος*, puisque l'assentiment l'en sépare. Cependant, du simple fait qu'elle est chronologiquement antérieure au *πάθος* et qu'elle est un mouvement du *λόγος*, il nous semble que le *πάθος* ne peut en être totalement indépendant, puisque l'assentiment identifié à la passion ou la précédant de peu est un mouvement de ce même *λόγος*. Il faut donc un esprit bien entraîné, ferme – physiquement et dans ses connaissances, deux faces d'une même réalité – pour rejeter l'impulsion préliminaire et ses manifestations, pour faire cesser l'agitation, mais surtout pour ne pas laisser cette agitation interférer avec la décision de donner ou non son assentiment à la représentation ayant provoqué ce mouvement. L'âme dont le *τόνος* est déjà faible se trouve déstabilisée lorsqu'elle a subi le choc d'une représentation marquante et de l'agitation qu'elle a provoquée dans l'âme. Il n'y a donc rien d'improbable à ce que qu'existe une certaine continuité entre la *προπάθεια* et le *πάθος* dans les âmes dont la *διάθεσις* est pathogène. Elle est alors la manifestation d'une faiblesse du *τόνος*, le signe que l'assentiment ne résulte pas d'un réel examen critique et d'une prise de distance vis-à-vis de la représentation-*πρόφασις*, parce que la raison trop faible n'a pas eu la force de mener cet examen.

2.3. Repenser la responsabilité et le destin

Il nous semble que nous pouvons désormais compléter ce que nous avons avancé plus haut concernant ce que signifie la responsabilité que les stoïciens considèrent que les vivants rationnels ont de leurs passions. Nous avons montré que⁴¹⁹ le destin, compris comme la trame des causes prochaines, comme la succession des représentations qui se présentent à nous, ne nous contraint pas à agir et à réagir

⁴¹⁸ INWOOD Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, op.cit., p.165.

⁴¹⁹ Voir *supra* II.1.b.

comme nous le faisons⁴²⁰. Ce que nous venons de montrer cependant amène à penser que la perméabilité aux événements extérieurs des âmes manquant de fermeté livre les individus prédisposés aux passions aux sollicitations extérieures qui se présentent à eux parce qu'elle se traduit par une sorte d'hypersensibilité et d'hyperréactivité aux changements extérieurs. Aulu Gelle écrit ainsi :

« Bien qu'il soit vrai, dit-il, que toutes choses sont réunies et reliées par le destin du fait d'une certaine raison d'être nécessaire et première, néanmoins le degré de dépendance de notre esprit par rapport au destin dépend de ses qualités particulières. Car si notre esprit est originellement constitué par la nature de manière saine et bénéfique, toute cette force extérieure, résultant du destin, qui s'exerce sur lui glisse sur lui plutôt doucement et sans résistance. Mais s'il est grossier, ignorant, inepte, mal éduqué, alors même s'il ne subit que peu de pression, ou même aucune pression du tout, de la part d'un destin mauvais, il va néanmoins se plonger dans une méchanceté et des méfaits continuels, du fait de son ineptie et de son impulsion volontaire. »⁴²¹

L'idée selon laquelle la force extérieure que constitue le destin « glisse doucement et sans résistance » dans l'âme du sage nous semble pouvoir s'expliquer

⁴²⁰ Attestent de cette idée notamment ce propos rapporté par Origène (*De principiis*, III, 1, 4 = SVF II, 998) : « Si quelqu'un disait que l'incitation externe est telle qu'il est impossible de lui résister quand elle se produit de la sorte, qu'il soit attentif à ses propres passions et à ses propres émotions, afin qu'il discerne s'il ne produit pas un acquiescement, un assentiment et une inclination de la partie directrice de son âme vers cette chose en raison des moyens de persuasion qu'elle déploie. En effet, supposons une femme qui apparaît devant quelqu'un qui a décidé de pratiquer la tempérance et de s'abstenir de relations sexuelles, et qui l'invite à agir contre son dessein ; elle n'est pas une cause qui suffit à lui faire abandonner son dessein. C'est en effet parce qu'il a donné sa complète approbation aux chatouillements et à la douceur du plaisir, sans vouloir lui résister ni ratifier sa propre décision, qu'il pratique l'intempérance. Pour un autre, c'est l'inverse, quand les mêmes circonstances se produisent pour quelqu'un qui a reçu davantage d'instruction et qui s'est entraîné. Les chatouillements et les excitations se produisent, mais la raison, vu qu'elle a davantage fortifié, nourrie par l'étude, et affermie en direction du bien par les doctrines, ou du moins qu'elle est proche d'avoir été affermie, rejette les excitations et fait cesser le désir. », ainsi que ce qu'affirme Aulu Gelle (VII, 2, 6-13 = LS 62 D) : « De même, dit-il, que si tu pousses un cylindre de pierre sur un plan fortement incliné, tu as produit la cause et le commencement de son mouvement vers l'avant, mais que bientôt il roule vers l'avant, non plus du fait de ton impulsion, mais du fait que sa forme et sa disposition à rouler sont telles, de même l'ordre, la raison d'être et la nécessité du destin mettent en mouvement les types réels de causes et leurs commencements, mais l'impulsion délibérative de notre esprit et nos actions effectives sont contrôlées par notre volonté et notre intellect propres. ».

⁴²¹ Aulu Gelle, VII, 2, 6-13 = LS 62 D.

par la fermeté de sa connaissance, son accord avec le λόγος divin. Le sage est ainsi celui qui parvient à tendre suffisamment son âme pour épouser les événements sans les subir et pour évoluer librement dans les courants du destin⁴²². Au contraire, l'homme qui n'est pas un sage, et en particulier l'homme « grossier, ignorant, inepte, mal éduqué », est incapable de maintenir cette stabilité. Il sur-réagit aux événements extérieurs qui se présentent à lui, il se plie à l'idée que ces événements sont des maux pour lui – Cicéron parle d'un « destin mauvais » –, il ne les accepte pas, s'insurge contre eux, ses réactions sont passionnelles. En découle, selon Laetitia Monteils-Lang⁴²³, une forme de précarité du moi, mais aussi, une intériorité plus souvent conflictuelle du fait de son caractère hautement influençable.

Aulu Gelle ajoute la chose suivante :

« Et le fait même que cela se produise de cette manière est le résultat d'une séquence naturelle et nécessaire des choses, appelée "destin". Car c'est pour ainsi dire une règle que, selon une suite fatale, les mauvais esprits ne peuvent exister sans méchanceté ni méfaits. »⁴²⁴

Ainsi quand bien même le destin, compris comme la trame des causes prochaines, ne nous contraint pas à agir et à réagir comme nous le faisons, nous ne pouvons pas pour autant agir autrement que nous l'avons fait. Face à une représentation fautive, le sage ne donnera pas son assentiment, et le non-sage le donnera de façon irrésistible s'il n'a pas suffisamment affermi son âme, puisque : « les mauvais esprits ne peuvent exister sans méchanceté ni méfaits ». L'assentiment ne dépend pas de nous en ce sens que nous pourrions le donner ou le refuser de façon arbitraire et sans aucune raison. En reprenant la décomposition des causes des actions et passions en trois facteurs de David Sedley⁴²⁵, on peut considérer qu'une réaction saine était possible pour un agent ayant eu une réaction pathologique a) en tant qu'il est un être humain naturellement prédisposé à être vertueux et b) en tant que les circonstances extérieures ne l'empêchaient

⁴²² MONTEILS-LANG Laetitia, « Identité et intensité dans l'ancienne Stoa », *op.cit.*, p.56.

⁴²³ Laetitia Monteils-Lang remarque que ce constat conduit notamment à se demander comment il est alors possible d'identifier ce qui constitue en propre un homme quand son âme ne cesse d'osciller au gré des événements extérieurs, et dans quelle mesure l'insensé dont l'âme oscille au gré des sollicitations extérieures a seulement une identité morale. *Ibid.*, p.55.

⁴²⁴ Aulu Gelle, VII, 2, 6-13 = LS 62 D.

⁴²⁵ SEDLEY David, « Les Dieux et les hommes », *op.cit.*, p.94. Il s'appuie sur un passage de Diogène Laërce (*Vies et opinions des philosophes*, VII, 75 = LS 38 D) indiquant la définition stoïcienne d'une proposition possible est : « ce qui a) est susceptible d'être vrai ou b) n'est pas empêché par des facteurs externes d'être vrai ».

pas d'avoir un comportement vertueux. Mais en raison c) de l'état de son âme, cet agent ne pouvait en fait qu'avoir une réaction passionnelle. Le facteur c) est partie intégrante de la situation et rend l'action – ou en l'occurrence la passion – d'une certaine façon inévitable. Ainsi, alors même que l'homme est un être naturellement raisonnable et responsable de ses actes, il existe une perspective à partir de laquelle l'échec – à réagir sainement, ou à sauver l'enfant des flammes dans l'exemple original de David Sedley – doit être considéré comme nécessaire⁴²⁶. Le destin peut alors également être compris comme étant l'ensemble de ces trois facteurs, et donc comme contraignant l'individu à agir.

Cette façon d'évaluer la modalité de l'action en distinguant les trois facteurs permet cependant d'isoler le caractère moral des agents comme cause principale de leur comportement, elle montre que rien si ce n'est son caractère moral, n'a pu faire réagir cet individu au *stimulus* externe comme il l'a fait. Ce caractère – ou ce que nous avons appelé la *διάθεσις* – correspond à la forme intrinsèque du cylindre de l'exemple de Chrysippe. Mais un homme ayant plus de consistance ontologique qu'un cylindre, ce qu'il est à un instant t est suffisamment dense pour susciter toutes les actions et réactions du répertoire – vertueux comme pathologique – humain⁴²⁷. Ainsi que le suggère le texte d'Alexandre d'Aphrodise que nous citons plus haut⁴²⁸, c'est ce qui se produit par notre biais, c'est-à-dire par notre assentiment, puis par notre impulsion, qui est en notre pouvoir, même si nous ne pouvons agir autrement. L'assentiment peut être précipité, donné trop facilement, il n'en est pas moins en notre pouvoir à la différence de la représentation. Ainsi que l'affirme Jacques Brunschwig⁴²⁹, seul un être totalement privé de sa raison serait dégagé de la responsabilité de ses actes. Le fait que notre personnalité morale soit elle-même le résultat de notre histoire, de notre éducation, des habitudes que nous avons prises ne nous désresponsabilise pas.

C'est une conception de la responsabilité comme imputation : nos actes peuvent en dernière instance être imputés à la personne morale que nous

⁴²⁶ David Sedley dans le passage que nous évoquions développe l'exemple de l'échec à sauver un enfant des flammes. Il montre que la responsabilité de l'agent dans cet échec dépend du fait que le sauvetage était un résultat possible étant donné que a) l'agent est vivant et valide et b) il n'a pas été empêché par des circonstances externes comme une distance excessive ou une haute clôture. Mais en raison de son caractère, de sa lâcheté – qui constitue un facteur c) –, l'agent n'a pas sauvé l'enfant. *Ibid.*, p.94.

⁴²⁷ BRUNSCHWIG Jacques, « Les Stoïciens », *op.cit.*, p.549.

⁴²⁸ Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, 13, 3-5 = SVF II 980.

⁴²⁹ « Les Stoïciens », in CANTO-SPERBER Monique (dir.), *Philosophie grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p.549.

sommes et pour cette raison nous en sommes responsables. Les deux « moments » aux temporalités très différentes que constituent le fait de donner ou de refuser l'assentiment et le façonnement du caractère sur le long terme sont donc liés par la question de la responsabilité.

« En accord avec cela, il [Chrysippe] dit, et ce sont ses propres termes : 'C'est pourquoi les Pythagoriciens ont raison de dire 'apprends que les hommes ont choisi leurs propres troubles', entendant par là que le dommage qu'ils subissent est entre les mains de chacun, et que c'est en suivant leur impulsion, leur propre état d'esprit et leur propre disposition qu'ils font fausse route et subissent du dommage.' »⁴³⁰

Ce lien peut – et doit dans une perspective d'amélioration morale – faire l'objet d'une prise de conscience. L'attitude au quotidien, le mode de vie, les fréquentations influencent l'état d'esprit, la disposition de l'âme. C'est en les changeant, et en travaillant à acquérir la connaissance⁴³¹, à affermir sa raison⁴³² que le vivant rationnel peut espérer se libérer de ses passions.

Conclusion.

Décrire la façon dont la raison se (mal-)forme – initialement, puis tout au long de la vie si l'on ne se corrige pas – de façon à ce que sa διάθεσις pathogène la prédispose à la passion permet de rendre compte de ce constat paradoxal que la passion est à la fois contre nature et très fréquente, généralisée. Toute âme est disposée de façon innée à devenir rationnelle, mais si une mauvaise éducation

⁴³⁰ Aulu Gelle, VII, 2, 6-13 = LS 62 D.

⁴³¹ Saisir cognitivement une vérité, une règle d'action juste porte en effet l'implication qu'on sera capable d'agir selon elle. En revanche, avoir cette règle ou cette vérité à l'esprit, parmi une multitude d'opinions et de fausses croyances sans qu'elle s'en détache ne le permet pas. Certes la connaissance est suffisante pour agir et réagir de façon droite, et ne requiert pas de source de motivation non-rationnelle, mais la connaissance a ici un sens fort. Voir MITSIS Phillip, « Seneca on reason, rules and moral development », in BRUNSCHWIG Jacques, NUSSBAUM Martha, (dir.) *Passions and Perception : Studies in Hellenistic Philosophy of mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p.290.

⁴³² Cet affermissement passe notamment par l'étude de la dialectique, qui a pour fonction dans le stoïcisme de prémunir contre les erreurs dans la réception des représentations, et notamment d'éviter à la raison d'être ébranlée par des arguments faisant passer ces représentations pour ce qu'elles ne sont pas. Voir KUSAYAMA Kyoko, « The Meaning of Stoic Rationalism as Contrasted with that of Plato », in BOUDOURIS Konstantinos, *Hellenistic Philosophy*, vol.II, Athènes, 1993, 216 p. pp.92-93.

vient perturber ce processus naturel, alors ce n'est pas une raison droite qui se forme, mais une raison composée de fausses croyances, d'opinions. Seule une raison ainsi mal-formée initialement peut déraisonner. Or il semble que cette éducation fautive intervient nécessairement, irrésistiblement, de sorte que tout homme – y compris le sage – commence par être malade⁴³³. C'est donc seulement en remontant très en amont de la passion elle-même comme phénomène ponctuel que l'on peut comprendre comment rendre compte du second paradoxe soulevé, et expliquer la possibilité et l'existence de cet affect déraisonnable sans postuler l'existence d'une partie ou d'une faculté irrationnelle de l'âme.

Mais pour comprendre précisément ce qui se joue au moment de la genèse d'une passion, il a fallu examiner assez précisément ce que Jackie Pigeaud⁴³⁴ a appelé le « bouillon de culture » de la passion, soit les différents mouvements de l'âme, affects, qui précèdent la passion elle-même, et s'expliquent par l'état initialement pathogène de l'âme. Ainsi, du fait de la présence de fausses croyances en elle, la raison forme spontanément des représentations erronées à partir de ses perceptions sensibles. Elle se représente ainsi essentiellement comme des biens et des maux présents ou à venir des objets qui sont en réalité des indifférents, elle leur accorde trop d'importance. Ces représentations erronées parcourent alors l'âme avec plus de force que ne le feraient les représentations neutres d'objets indifférents, et provoquent ce que l'on peut considérer comme une représentation impulsive – soit comme la représentation d'une action adaptée à l'importance de cette situation –, ou comme une première impulsion, une impulsion non transitive, la deuxième hypothèse nous paraissant plus convaincante, ainsi que nous l'avons soutenu. Le choc, la force de ces représentations provoque de manière plus générale une agitation dans l'âme, ainsi que diverses manifestations physiques visibles. Ces mouvements – représentation et *προπαθείαι* – sont bien des mouvements de la raison – certes mal-formée –, mais ils sont spontanés, irréfléchis, ils sont irrationnels. Étudier le processus pathogène dans son ensemble plutôt que la seule passion, c'est donc aussi rendre compte de l'affectivité de manière plus générale.

⁴³³ Une difficulté se présente ici. Même sans éducation fautive mettant en cause les parents, la nourrice, le pédagogue de l'enfant, il semble que de fausses notions viennent s'inscrire inévitablement dans l'âme. En effet, la moralité est supposée prendre sa source dans les impulsions naturelles qui nous fournissent des indices utiles pour guider notre action. Or ces impulsions naturelles conduisent par exemple à considérer comme des biens la vie, la nourriture, comme des maux la faim, la mort...

⁴³⁴ PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, op.cit., p.326.

Dans l'âme ferme du sage, ces mouvements formés sans l'assentiment de la raison n'ont aucune postérité. Ils alertent sur le risque de passion, et le sage est alors en mesure de refuser son assentiment à la représentation fautive et de faire cesser l'agitation passagère et sans incidence. L'assentiment est donc en théorie le mouvement par lequel il est possible de mettre fin au processus pathogène avant qu'il aboutisse à une passion. Nous avons proposé de considérer que l'assentiment, s'il est déraisonnable, est rationnel au sens où il est produit consciemment et intentionnellement par la raison, contrairement aux mouvements le précédant. L'âme constituée d'opinions incohérentes entre elles, de *προλήψεις* non thématiques n'a en revanche pas la fermeté de la science comme l'âme du sage. Son *τόνος* est très peu ferme, l'individu se laisse déstabiliser par cette agitation, ces tendances à l'action, sa raison trop faible ne lui permet pas de résister : il donne irrésistiblement son assentiment. Il s'agit alors d'un double assentiment, à la représentation erronée initiale, et à l'impulsion préliminaire, et celui-ci, en tant qu'il donne lieu immédiatement à la réalisation de l'action à laquelle tendait l'impulsion préliminaire, signe la démission de la raison.

Nous avons donc montré que l'on explique que l'assentiment soit donné à tort par la raison elle-même par l'état pathogène de l'âme qui rend la poursuite du processus pathogène initié par la raison inévitable et irrésistible. On ne peut donc pas comprendre le phénomène psychique paradoxal qu'est la passion dans la doctrine stoïcienne en la réduisant à un événement ponctuel, localisé, dissocié de l'âme qui le produit et des événements psychiques qui le précèdent. Il serait fort simple d'éradiquer toute passion si les passions n'étaient que des jugements⁴³⁵. La passion est en fait l'ensemble des mouvements de l'âme pathogènes devenant pathologiques, d'où l'intérêt qu'il y a à examiner le processus pathogène dans son ensemble.

L'idée d'un processus pathogène irrésistible permet également de relativiser l'importance et l'enjeu de certains problèmes qui se posent lors de l'examen de la genèse de la passion. Ainsi, il n'est pas évident de déterminer la nature de certains mouvements psychiques, et en premier lieu de la passion elle-même : est-elle un jugement – l'assentiment – ou une impulsion ? Dans la mesure où l'assentiment est irrésistiblement suivi d'une impulsion-réaction, il en vient assez facilement à être lui-même identifié à cette impulsion qui lui est simultanée. Depuis son commencement, le processus pathogène est un *continuum* – que seul le sage est en mesure d'interrompre – dans lequel les différentes étapes se

⁴³⁵ VEILLARD Christelle, *Les Stoïciens II*, *op.cit.*, p.113

succèdent irrésistiblement, tant que le τόπος de l'âme n'a pas atteint la fermeté de la sagesse.

La compréhension de la formation des passions doit donc inviter l'élève stoïcien, le progressant à affermir son âme, c'est-à-dire à la fois à extirper de sa raison les fausses croyances, à transformer les *προλήψεις* en notions fermes et certaines, et, puisque du fait de son histoire des représentations erronées seront toujours formées spontanément par l'âme, à entraîner son âme à ne pas se laisser déstabiliser par les mouvements un peu brusques qui peuvent la parcourir, à faire cesser l'agitation sans la laisser avoir une incidence sur ses jugements. Cicéron écrit ainsi dans le *Traité des devoirs* :

« La vertu réside presque entièrement en trois conduites : d'abord se faire, sur chaque question, des idées vraies et nettes, bien voir leur cohérence entre elles, déterminer l'origine des choses et leurs causes ; ensuite contenir ces troubles de l'âme, que l'on nomme en grec *pathè*, et faire obéir nos inclinations (en grec *hormai*) à la raison ; enfin, régler avec tact nos rapports avec nos associés »⁴³⁶.

On pourrait tout de même se demander si le progressant qui n'a pas encore acquis la science peut avoir l'âme déjà suffisamment ferme pour interrompre également le processus pathogène. C'est ce que semble suggérer Sénèque, qui s'est davantage intéressé à la figure du progressant, à ses possibilités. Quoiqu'il en soit, les passions sont fondamentalement décrites comme des maladies à guérir. Elles ne sont évoquées que dans le but de permettre à celui qui les comprend d'agir sur elles. La connaissance doit soigner le malade, la connaissance des passions est avant tout une connaissance de l'action sur les passions⁴³⁷. L'intérêt de la philosophie antique à être analytiquement précise et instructive ne fait sens que si elle est tout autant efficace *thérapeutiquement* pour guérir l'âme et lui permettre d'atteindre le bonheur. En fait, pour la plupart de la philosophie ancienne, il est redondant de dire qu'elle doit avoir une valeur thérapeutique ou qu'elle fonctionne comme une thérapie⁴³⁸. Il est important d'avoir ce contexte en tête, même si ce n'est pas cet aspect thérapeutique qui nous a le plus intéressé dans ce travail.

⁴³⁶ Cicéron, *Sur les devoirs*, II, 18.

⁴³⁷ MOREAU Pierre-François, « Les Passions : continuités et tournants », *op.cit.*, p.4.

⁴³⁸ BLAKELEY Donald, « Stoic Therapy of the Passions », *op.cit.*, p.30.

Bibliographie.

- ANNAS Julia, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, University of California Press, 1992, 255 p.
- ARMISEN-MARCHETTI Mireille, « Pour une lecture plurielle des tragédies de Sénèque : l'exemple de Phèdre, v.130-135 », in *Pallas. Revue d'études antiques*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, N°38, 1992, pp.379-390.
- AUERBACH Erich, « De la *passio* aux passions », in *Le Culte des passions. Essai sur le XVII^{ème} siècle français*, Paris, Macula, 1998, pp. 51-81.
- AYGON Jean-Pierre, « Les Tragédies de Sénèque : cohérence dramaturgique, mise en scène et interprétation 'stoïcienne' », in *Pallas. Revue d'études antiques*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, N°95, 2014, pp.13-32.
- AYGON Jean-Pierre, « L'imagination dans les tragédies de Sénèque », in *Cahiers philosophiques*, Paris, Vrin, N°159, 2019, pp.9-25
- AZIZA-SHUSTER Evelyne, *Le Médecin de soi-même*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, 168 p.
- BENATOUÏL Thomas, *La Pratique du stoïcisme. Recherche sur la notion d'usage [χρησις] de Zénon à Marc Aurèle*, Université Paris XII-Val de Marne – UFR de Lettres et de Sciences Humaines, Doctorat, Créteil, 2002.
- BENATOUÏL Thomas, « Force, fermeté, froid : La dimension physique de la vertu stoïcienne », in *Philosophie antique. Problèmes, renaissances, usages*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, N°5, 2005, pp. 5-30.
- BENATOUÏL Thomas, BONAZZI Mauro (dir.), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leyden, Brill, 2019, 306 p.
- BESNIER Bernard, MOREAU Pierre-François, RENAULT Laurence (dir.), *Théories et critiques des passions I : Les Passions antiques et médiévales*, Paris, Presses Universitaires de France, Léviathan, 2003, 320 p.
- BLOCH Olivier, *Le Matérialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, 128 p.
- BOUDOURIS Konstantinos, *Hellenistic Philosophy*, vol.II, Athènes, Ionia Publications, 1993, 216 p.

- BOURBON Marion, « De l'objet du *telos* au sujet de la *uoluntas* : le destin stoïcien du vouloir », in *Cahiers philosophiques*, Paris, Vrin, N°151, 2017, pp.59-72.
- BREHIER Emile, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, 295 p.
- BREHIER Emile, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1962, [première édition : 1908], 72 p.
- BRENNAN Tad, *The Stoic Life : Emotions, Duties and Fate*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 340 p.
- BRUNSCHWIG Jacques, « Sur une façon stoïcienne de ne pas être », in BRUNSCHWIG Jacques (dir.), *Etudes sur les philosophies hellénistiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp.251-268.
- BRUNSCHWIG Jacques, NUSSBAUM Martha, (dir.) *Passions and Perception : Studies in Hellenistic Philosophy of mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 380 p.
- BURELLE Mathieu, « Nussbaum et la théorie stoïcienne des passions », in *Philosophiques*, Ottawa, Société de philosophie du Québec, Vol.47, 2020, pp.99-116.
- CANGUILHEM, *Le Normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, 300 p.
- CANTO-SPERBER Monique (dir.), *Philosophie grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, 885 p.
- CIZEK Eugen, *L'époque de Néron et ses controverses idéologiques*, Leiden, Brill, 1972, 440 p.
- COOPER John M., *Reason and Emotions : Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1999, 605 p.
- DEVINANT Julien, *Les Troubles psychiques selon Galien*, Paris, Les Belles Lettres, 2021, 715 p.
- DINGEL Joachim, *Seneca und die Dichtung*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1974, 347 p.

- D'JERENIAN Olivier, « Deux théories stoïciennes des affections préliminaires », in *Revue de philosophie ancienne*, Bruxelles, Ousia, Tome XXXII, 2004, pp.225-257.
- DUHOT Jean-Joël, « Le stoïcisme : une métaphysique de l'information ou le matérialisme impossible », in *Philosophie antique. Problèmes, renaissances, usages*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, N°5, 2005, pp.31-47.
- FILLION-LAHILLE Janine, *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris, Klincksieck, 1984, 359 p.
- FORTENBAUGH W. William, *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New York, Routledge, 1983, 258 p.
- GLIBERT-THIRRY Anne, « La Théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius », in *Revue philosophique de Louvain*, Louvain, Peeters, N°27, 1997, pp.393-435.
- GOLDSCHMIDT Victor, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953, 233 p.
- GOULET CAZÉ Marie-Odile, (dir.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Vrin, 2011, 560 p.
- GOURINAT Jean-Baptiste, « Eternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, Presses Universitaires de France, Vol. 127, 2002, pp.213-227.
- GOURINAT Jean-Baptiste, « La théorie stoïcienne de la matière : entre le matérialisme et une relecture "corporaliste" du Timée », in VIANO Cristina, *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Paris, Vrin, 2005, pp.37-61.
- GOURINAT Jean-Baptiste, « Les Polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens », in *Philosophie antique. Problèmes, renaissances, usages*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, N°12, 2012, pp.43-88.
- GOURINAT Jean-Baptiste, *Les Stoïciens et l'âme*, Paris, Vrin, 2017, 168 p.
- GOURINAT Jean-Baptiste, BARNES Jonathan (dir.), *Lire les stoïciens*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, 240 p.

- GRAVER Margaret « Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic προπαθείαι », in *Studies in Philo of Alexandria*, Vol. 5 : « Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy », Leyde, Brill, 1999, pp.197-222.
- GRAVER Margaret, *Stoicism and emotions*, Chicago, Chicago University Press, 2007, 272 p.
- GRIMAL Pierre, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, Fayard, 1991, 503 p.
- HADOT Ilsetraut, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014, 456 p.
- HAHM David E., « Self-Motion in Stoic Philosophy », in LENNOX James G, GILL Mary Louise (dir.), *Self-Motion : From Aristotle to Newton*, Princeton, Princeton University Press, 2017, pp.175-226.
- HOLLER Ernst, *Seneca und die Seelenteilungslehre und Affektpsychologie der Mittelstoa*, Diss. München, 1934, p.
- ILDEFONSE Frédérique, *Les Stoïciens I : Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Paris, Les Belles Lettres, La République des savoirs, 2000, 226 p.
- INWOOD Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 1985, 258 p.
- INWOOD Brad (dir.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 450 p.
- JOUANNA Jacques, « La Théorie des quatre humeurs et des quatre tempéraments dans la tradition latine (Vindicien, Pseudo-Soranos) et une source grecque retrouvée », in *Revue des Etudes grecques*, Paris, Les Belles Lettres, N°118, 2005, pp.138-167.
- KUGELMEIER Christoph, « Seneca's Tragedies and the Theatres of their Time : Opportunities or Obstacles for Staging », in *Pallas. Revue d'études antiques*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, N°38, 1992, pp.59-81.
- LAGREE Jacqueline, « Le Naturalisme stoïcien », Conférence prononcée au lycée Chateaubriand de Rennes le mardi 2 octobre 2001, mise en ligne le 3 octobre 2001 [<https://www.lycee-chateaubriand.fr/le-cru/wp-content/uploads/sites/3/2016/06/lagree.pdf>].

- LAKOFF George, JOHNSON Mark L., *Metaphors We Live By*, Chicago, Chicago University Press, 1980, 242 p.
- LAURAND Valéry, *La Politique stoïcienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, 160 p.
- LAURAND Valéry, « La Sympathie universelle : union et séparation », *in Revue de Métaphysique et de Morale*, N°4 : « Les Stoïciens et le monde », Paris, Presses Universitaires de France, 2005, pp.517-535.
- LAURAND Valéry, « L'enfance chez les stoïciens. Histoire d'un ratage », *in Archives de Philosophie*, Paris, Centre Sèvres, N°80, 2017, pp.677-698.
- LAYTON Richard, « Propatheia : Origen and Didymus on the Origin of the Passions », *in Vigiliae Christianae*, Leyde, Brill, Vol.54, 2000, pp.262-282.
- LONG Anthony A., *Problems in Stoicism*, Londres, The Athlone Press, 1971, 257 p.
- LONG Anthony A., « Stoic Psychology », *in* ALGRA Keimpe, BARNES Jonathan, MANSFELD Jaap, SCHOFIELD Malcolm (dir.), *The Cambridge History of Hellenistic philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp.560-584.
- LONG Anthony A., *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 427 p.
- MONTEILS-LANG Laetitia, « Identité et intensité dans l'ancienne Stoa », *in Cahiers philosophiques*, Paris, Vrin, N°151, 2017, pp.45-58.
- MONTEILS-LANG Laetitia, « La version stoïcienne du conflit de l'âme : entre intellectualisme moral et tragédie de la raison », *in Rationalité tragique, Zetesis - Actes des colloques de l'association*, N°1, 2010, 17 p. [https://zetesis.hypotheses.org/files/2015/04/1Monteils_Laeng.pdf, page consultée le 12 avril 2021].
- MORICE Juliette, « Mouvement de l'âme et mouvement cosmique : L'éthique des voyages chez Sénèque », *Fabula / Les colloques*, Penser le mouvement, 2015. [<http://www.fabula.org/colloques/document2559.php>, page consultée le 12 avril 2021].
- NUSSBAUM Martha, *La Connaissance de l'amour. Essais sur la philosophie et la littérature*, trad. CLAVEL Solange, Paris, Les Editions du Cerf, 2010 [première édition 1990], 589 p.

- NUSSBAUM Martha, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, University Press, 1994, 558 p.
- PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, 592 p.
- POHLENZ Max, *Die Stoa, Tome 1 : Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992 [première édition 1948], 490 p.
- PROST François, *Les Théories hellénistiques de la douleur*, Louvain, Peeters, Bibliothèque d'Etudes classiques, 2004, 376 p.
- REVERDIN Oliver, GRANGE Bernard, *Aspects de la philosophie hellénistique, neuf exposés suivis de discussions*, 1986, Vandoeuvres-Geneva, Fondation Hardt, 386 p.
- RIST John Michael, *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, 310 p.
- ROBERT Fernand, « Prophasis », in *Revue des Etudes Grecques*, 1976, N°89, pp.317-342.
- SCHINDLER Karl, *Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen insbesondere bei Panaitios und Poseidonios und ihre Verwendung bei Cicero*, Diss. München, 1934.
- SCHOFIELD Malcolm, STRIKER Gisela, *The Norms of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 287 p.
- SEDLEY David, « Les Origines du dieu stoïcien », trad. DELCOMINETTE Sylvain, in *Revue de philosophie ancienne*, Bruxelles, Ousia, Vol. 25, 2007, pp.3-59.
- SORABJI Richard, *Emotion and Peace of Mind : From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 512 p.
- STEVENS John A., « Preliminary Impulse in Stoic Psychology », in *Ancient Philosophy*, New York, Routledge, N°20, 2000, pp.139-168.
- STRIKER Gisela, « The role of oikeiosis in Stoic ethics », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 1983, pp.145-167.

- VEILLARD Christelle, *Les Stoïciens II : Le stoïcisme intermédiaire (Diogène de Babylone, Panétius de Rhodes, Posidonius d'Apamée)*, Paris, Les Belles Lettres, La République des savoirs, 2015, 272 p.
- VOELKE André-Jean, *La Philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique*, Paris, Cerf, Vestigia, 1993, 139 p.
- VOELKE André-Jean (dir.), « Les Origines stoïciennes de la notion de volonté », in *Revue de Théologie et de philosophie*, Genève, Droz, Vol.19, 1969, pp.1-22.
- VOELKE André-Jean, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, 216 p.
- WEIL Eric, « Remarques sur le "matérialisme" des Stoïciens », in *Mélanges Alexandre Koyré*, tome II : *L'Aventure de l'esprit*, Paris, Hermann, 1964, pp.556-572.

ANTIQUITAS • BYZANTIUM • RENASCENTIA

Herausgeber der Reihe:

Zoltán Farkas – László Horváth – Tamás Mészáros

ISSN: 2064-2369

I: Szepessy Tibor: *Bevezetés az ógörög verstanba*. Szerkesztette: Mayer Gyula. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-10-3. 266 p.

II: Kapitánffy István – Szepessy Tibor (szerk.): *Bevezetés az ógörög irodalom történetébe*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-08-0. 276 p.

III: Tóth Iván: *Alexandros Homérosa. Arrhianos-tanulmányok*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-03-5. 208 p.

IV: *Philologia Nostra. Bollók János összegyűjtött tanulmányai*. Szerkesztette: Mészáros Tamás. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-00-4. 516 p.

V: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland: Begegnungen zwischen Ost und West. Bibliotheca Byzantina 1*. Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-15-8. 375 p.

VI: Achilleus Tatios: *Leukippé és Kleitophón története*. Fordította: Szepessy Tibor. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-27-1. 151 p.

VII: Szepessy Tibor (szerk.): *Római költők antológiája*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-25-7. 575 p.

VIII: Maywald József – Vayer Lajos – Mészáros Ede: *Görög nyelvtan*. Szerkesztette: Mayer Gyula. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-31-8. 333 p.

IX: Jacqueline de Romilly – Monique Trédé: *Az ógörög nyelv szelleme*. Fordította: Vargyas Brigitta. Szerkesztette: Horváth László. TypoteX Kiadó, Budapest, 2014. ISBN: 978-963-2793-95-5. 135 p.

X: László Horváth (Hrsg.): *Investigatio Fontium. Griechische und lateinische Quellen mit Erläuterungen. Beiträge der Tagung Klassisches Altertum – Byzanz – Humanismus der XI. Ungarischen Konferenz für Altertumswissenschaft*. Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-33-2. 281 p.

XI: Horváth László: *Az új Hypereidés. Szövegkiadás, tanulmányok és magyarázatok*. TypoteX, Budapest, 2015. ISBN: 978-963-2798-18-9. 301 p.

XII: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland II. Studia Byzantino-Occidentalia. Bibliotheca Byzantina 2*. Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-36-3. 257 p.

XIII: János Nagyillés – Attila Hajdú – Gergő Gellérfi – Anne Horn Baroody – Sam Baroody (eds.): *Sapiens Ubique Civis. Proceedings of the International Conference on Classical Studies (Szeged, Hungary, 2013)*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-40-0. 424 p.

XIV: Zsuzsanna Ötvös: „*Janus Pannonius’s Vocabularium*”. *The Complex Analysis of the Ms. ÖNB Suppl. Gr. 45*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-41-7. 354 p.

XV: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland III. Studia Byzantino-Occidentalia. Bibliotheca Byzantina 3*. Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-44-8. 300 p.

XVI: Emese Egedi-Kovács (éd.): *Byzance et l’Occident II. Tradition, transmission, traduction*. Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-46-2. 236 p.

XVII: Ágnes Ludmann (ed.): *Mare nostrum. Studia Iberica, Italica, Graeca. Atti del convegno internazionale Byzanz und das Abendland – Byzance et l’Occident III (24-25 novembre 2014)*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-45-5. 186 p.

XVIII: Balázs Sára (Hrsg.): *Quelle und Deutung II. Beiträge der Tagung Quelle und Deutung II am 26. November 2014. (EC Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschriften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, I.II.)*. Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2015. [ISSN: 2064-969X]. ISBN: 978-615-5371-47-9. 159 p.

XIX: Dión Chrysostomos: *Tróját nem vették be. Fordította, előszóval és magyarázatokkal ellátta: Szepessy Tibor*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2016. ISBN: 978-615-5371-55-4. 172 p.

XX: Balázs Sára (Hrsg.): *Drei deutschsprachige Handschriften des Opusculum tripartitum des Johannes Gerson. Synoptische Ausgabe der Fassungen in den Codices StB Melk, Cod. 235, StB Melk, Cod. 570 und Innsbruck, ULB Tirol, Serv. I b 3. (Quelle und Deutung, EC-Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschriften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd. II.I.)*. Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2016. [ISSN: 2064-969X]. ISBN: 978-615-5371-66-0. 331 p.

XXI: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland IV. Studia Byzantino-Occidentalia. Bibliotheca Byzantina 4*. ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2016. ISBN: 978-615-5371-68-4. 271 p.

XXII: Emese Egedi-Kovács (éd.): *Byzance et l'Occident III. Écrits et manuscrits*. Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2016. ISBN: 978-615-5371-63-9. 333 p.

XXIII: Ágnes Ludmann (ed.): *Italia Nostra. Studi filologici italo-ungheresi*. Collegio Eötvös József ELTE, Budapest, 2016. ISBN: 978-615-5371-65-3. 275 p.

XXIV: Balázs Sára (Hrsg.): *Quelle und Deutung III. Beiträge der Tagung Quelle und Deutung III am 25. November 2015. (EC-Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschriften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd. I.III.)*. ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2016. [ISSN: 2064-969X]. ISBN: 978-615-5371-67-7. 202 p.

XXV: Dora E. Solti (ed.): *Studia Hellenica*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2016. ISBN: 978-615-5371-69-1. 132 p.

XXVI: Mészáros Tamás (szerk.): *Klasszikus ókor, Bizánc, humanizmus. A XII. Magyar Ókortudományi Konferencia előadásából.* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2017. ISBN: 978-615-5371-77-6. 189 p.

XXVII: Horváth László: *Középfaladó ógörög nyelvkönyv. Periergopenés – Szegény gyötrődő tanuló I.* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2017. ISBN: 978-615-5371-75-2. 339 p.

XXVIII: Farkas Zoltán – Horváth László – Mayer Gyula: *Kezdő és haladó ógörög nyelvkönyv. Periergopenés – Szegény gyötrődő tanuló II.* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2017. ISBN: 978-615-5371-83-7. 442 p.

XXIX: *Philologia Nostra II. Kapitánffy István válogatott tanulmányai.* Szerkesztette: Farkas Zoltán és Mészáros Tamás. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2017. ISBN: 978-615-5371-78-3. 512 p.

XXX: László Horváth – Erika Juhász (Hrsg.): *Investigatio Fontium II. Griechische und lateinische Quellen mit Erläuterungen.* Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2017. ISBN: 978-615-5371-76-9. 262 p.

XXXI: Philostratos: *A szofisták életrajzai.* Fordította és szerkesztette: Szepessy Tibor. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2018. ISBN: 978-615-5371-86-8. 198 p.

XXXII: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland V. Studia Byzantino-Occidentalia.* ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2018. ISBN: 978-615-5371-91-2. 196 p.

XXXIII: Balázs Sára (Hrsg.): *Quelle und Deutung IV. Beiträge der Tagung Quelle und Deutung IV am 23. November 2016. (EC-Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschriften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd. LIV.)* ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2018. [ISSN 2064-969X] ISBN 978-615-5371-90-5. 256 p.

XXXIV: Emese Egedi-Kovács (éd.) : *Byzance et l'Occident IV. Permanence et migration.* Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2018. ISBN : 978-615-5371-92-9. 288 p.

XXXV: Gellérfi Gergő: *Allúziós technika és műfaji hatások Iuvenalis szatíráiban*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2018. ISBN: 978-615-5371-95-0. 276 p.

XXXVI: *Studia Hellenica II. Horváth Endre válogatott tanulmányai*. Szerkesztette: Horváth László – Nakos Konstantinos – Solti Dóra. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2018. ISBN: 978-615-5897-07-8. 359 p.

XXXVII: Horváth László: *Az Öreg lovag*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2018. ISBN: 978-615-5897-13-9. 266 p.

XXXVIII: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland VI. Studia Byzantino-Occidentalia*. ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2019. ISBN: 978-615-5897-24-5. 278 p.

XXXIX: Balázs Sára (Hrsg.): *Quelle und Deutung V. Beiträge der Tagung Quelle und Deutung V am 19. April 2018. (EC-Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschriften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd. I.V.)*. ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2019. [ISSN: 2064-969X]. ISBN: 978-615-5897-28-3. 227 p.

XL: Emese Egedi-Kovács (éd.) : *Byzance et l'Occident V. Ianua Europae*. Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2019. ISBN: 978-615-5897-29-0. 230 p.

XLI: Alszászy Judit – Lina Basoucou – Solti Dóra: *Újgörög nyelvtan és gyakorlókönyv. Studia Hellenica III. Periergopenés – Szegény gyötrődő tanuló III*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2021. ISBN: 978-615-5897-34-4. 462 p.

XLII: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland VII. Studia Byzantino Occidentalia*. ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2021. ISBN: 978-615-5897-43-6. 404 p.

XLIII: Christine Ferlampin-Acher – Fabienne Pomel – Emese Egedi-Kovács (éds.): *Par le non conuist an l'ome. Études d'onomastique littéraire médiévale*. Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2021. ISBN: 978-615-5897-45-0. 448 p.

XLIV: *Sapiens ubique civis. I* (2020) Edited by: János Nagyillés, Gergő Gellérfi, Attila Hajdú, Tamás Jászay. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2021. ISSN 2732-317X. 196 p.

XLV: Emese Egedi-Kovács (éd.): *Byzance et l'Occident VI. Vestigia philologica*. Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2021. ISBN: 978-615-5897-46-7. 247 p.

XLVI: *Sapiens ubique civis*. 2 (2021) Edited by: János Nagyillés, Gergő Gellérfi, Attila Hajdú, Tamás Jászay. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2021. ISSN 2732-317X. 224 p.

XLVII: Balázs Sára (Hrsg.): *Quelle und Deutung VI. Beiträge der Tagung Quelle und Deutung VI am 27. November 2019*. EC-Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschriften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd. I.VI. ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2021. [ISSN 2064-969X] ISBN 978-615-5897-47-4. 197 p.

XLVIII: Balázs Sára (Hrsg.): *Do dar niuuhiit ni uuas enteo ni uuenteo... Ein synoptisches Lesebuch gotischer, althochdeutscher und altniederdeutscher Sprachdenkmäler zum Studium der älteren deutschen Sprachgeschichte*. EC-Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschriften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd. III.I. ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2021. [ISSN 2064-969X] ISBN 978-615-5897-48-1.

XLIX: Juhász Erika (szerk.): *Ελληνική Επανάσταση. A Függetlenség napja – tisztelegés a görög szabadságharc kétszázadik évfordulóján*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2022. ISBN 978-615-5897-50-4.

L: László Horváth (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland VIII*. ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2023. = *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 62 (2022)

LI: *Sapiens ubique civis*. 3 (2022) Edited by: János Nagyillés, Gergő Gellérfi, Attila Hajdú, Tamás Jászay. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2022. ISSN 2732-317X. 200 p.

LII: Julie Minas : *Troubles de l'âme, défaillances de la raison : deux études en philosophie hellénistique*. Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2022. ISBN 978-615-5897-56-6. 262 p.

