

La fonction thérapeutique du logos selon Chrysippe

Autor(en): **Voelke, André-Jean**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): - **(1981)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-870808>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA FONCTION THÉRAPEUTIQUE DU LOGOS SELON CHRYSIPPE

Selon Cicéron, «les stoïciens, et notamment Chrysippe, se donnent une peine excessive pour établir une analogie entre les maladies de l'âme et celles du corps»¹. Plusieurs fragments grecs attestent que cette analogie tient effectivement une place de premier plan dans la pensée de ce maître de l'ancien stoïcisme. Elle entraîne à sa suite une analogie non moins importante entre l'art de soigner l'âme et celui de soigner le corps : (Il n'est vrai), «ni (que) pour soigner les maladies du corps il existe un art appelé médecine mais (que) pour les maladies de l'âme il n'existe pas également un art, ni (que) le second doit le céder au premier tant sous le rapport de l'étude des cas particuliers que sous celui de leur soin»².

Chrysippe n'est certes pas le premier à développer cette analogie : dans l'antiquité l'idée que le philosophe doit traiter l'âme à l'aide d'une thérapeutique conçue sur le modèle de l'art médical est un lieu commun. Mais cette fonction thérapeutique de la philosophie s'exerce selon des modalités fort diverses, et l'apparente banalité des formules qui se retrouvent chez la majorité des philosophes dissimule la spécificité des procédés propres à chacun.

Dans le cas de Chrysippe, la thérapeutique de l'âme est liée à une conception du langage qui est l'un des apports les plus originaux de l'ancien stoïcisme. Mais le fait que la première se rattache à la psychologie et à la morale, tandis que la seconde ressortit à la logique, dissimule l'existence de ce lien, qui n'a pas encore été – à ma connaissance du moins – suffisamment mise en lumière.

Commençons par préciser la nature du mal auquel la thérapeutique philosophique va s'appliquer. Ce mal est appelé *pathos* et l'on remarquera avec Cicéron que ce terme pourrait se traduire par «maladie» (*morbis*)³. Mais, de même que l'auteur latin préfère le rendre par *perturbatio* pour éviter d'aller contre l'usage, je reprendrai la traduction habituelle «passion».

Selon les stoïciens, la passion est une altération de la partie directrice de l'âme ou *hégémonikon*. Cette altération a son origine

dans une défaillance volontaire de la raison qui, au lieu de rester fidèle à sa propre nature et de s'attacher avec fermeté à ses propres normes, juge d'une manière erronée⁴. La passion peut donc être caractérisée sommairement comme un jugement défectueux dont nous portons l'entière responsabilité⁵.

Mais ce résumé de la doctrine communément prêtée aux stoïciens n'exprime pas suffisamment la position propre de Chrysippe, telle qu'elle était développée dans son traité *Des Passions*, dont le quatrième et dernier livre portait le titre de *Thérapeutikos*⁶.

Selon Chrysippe, toute passion comporte deux jugements erronés. Par le premier nous nous prononçons sur la nature d'un fait, par le second sur l'attitude que nous devons adopter à son égard⁷ : nous éprouvons une passion lorsque nous jugeons à tort d'une part que tel fait est un bien ou un mal, d'autre part qu'il convient d'en être affecté. La tristesse, par exemple, est à la fois l'opinion qu'un grand mal nous frappe présentement et qu'il est légitime de nous tourmenter à son sujet. Aux yeux de celui qui éprouve la passion, le second jugement est la conséquence du premier : dans le cas de la tristesse, le mal paraît tel que «celui qui souffre estime qu'il lui faut souffrir»⁸. Mais pour le philosophe le second jugement «s'ajoute» au premier⁹ sans en être une suite nécessaire, et il peut en être dissocié.

Cette dissociation permet de le soumettre à une critique qui entraînera la suppression de la passion¹⁰, même si le premier jugement subsiste. Sans doute pourrait-on penser qu'il vaut mieux délivrer l'âme en lui enseignant qu'elle se fait une fausse opinion de l'objet de sa passion. Mais, à en croire les *Tusculanes*, si un tel discours est «plus utile» – sans doute parce qu'il remédie à la fois à l'erreur initiale et à la passion – «il réussit rarement et ne doit pas s'appliquer au vulgaire». Selon ce texte, «le traitement assuré et spécifique, c'est d'enseigner que les passions sont par elles-mêmes des vices et n'ont rien de naturel ou de nécessaire»¹¹. Du fait que tous les philosophes s'accordent, en dépit de leurs divergences, à refréner les passions en elles-mêmes, Cicéron déclare qu'ils peuvent tous recourir à une telle méthode, qui consiste à «parler non de la nature de ce qui trouble l'âme, mais du trouble en lui-même»¹². Mais ailleurs il précise que les péripatéticiens, les épicuriens et les cyrénaïques préconisent d'autres méthodes, et que même les stoïciens divergent d'avis sur la question : «Certains pensent que le seul devoir du consolateur est de montrer que ce qu'on croit un mal n'en est pas un, tel est le point de vue de

Cléanthe (...) Mais Chrysippe estime que le point principal dans une consolation, c'est d'enlever à celui qui s'afflige l'opinion qu'il s'acquitte d'un devoir légitime et auquel il est tenu»¹³.

La méthode dont nous traitons maintenant est donc à proprement parler celle de Chrysippe, et selon plusieurs témoignages concordants c'est dans son *Thérapeutikos* que le philosophe en recommandait l'usage. Une telle méthode permet de soigner ceux qui souffrent des passions même s'ils n'adhèrent pas à la conception stoïcienne du bien et même si cette conception est fautive : «Même si le bien est le plaisir et que tel est l'avis de celui qui est dominé par la passion, il n'en faut pas moins lui porter secours et lui montrer que, même pour ceux qui ont placé le bien et la fin dans le plaisir, toute passion est un état discordant»¹⁴.

Ces propos de Chrysippe semblent inspirer un passage de Cicéron : «Dans le cas du désir pris en lui-même, lorsque la seule chose qui importe est sa suppression, il ne faut pas chercher si ce qui provoque le désir est un bien ou non, mais il faut supprimer le désir lui-même. De la sorte, que le souverain bien soit la beauté morale, ou le plaisir, ou la conjonction des deux, ou les trois fameux genres de biens – et même si l'objet du désir trop violent était la vertu elle-même – c'est dans tous les cas le même discours qui doit s'appliquer à détourner du désir»¹⁵. L'hypothèse paradoxale sur laquelle se termine la phrase évoque une objection de Posidonius dans sa polémique contre Chrysippe : si la grandeur d'un bien amène à penser qu'il est «convenable et légitime» d'éprouver une passion à son égard, comment les sages n'en éprouveraient-ils pas pour la beauté morale, qui est un bien insurpassable ? – «Or nous ne voyons pas que la chose se produise»¹⁶.

Certes Chrysippe ne pouvait admettre la possibilité d'une telle forme de passion : pour lui, la passion ne tend jamais au bien. Pourtant rien n'empêche de penser que dans l'exposé de sa thérapeutique il envisageait aussi cette hypothèse. Le témoignage d'Origène nous apprend en effet qu'il se proposait d'appliquer sa méthode dans tous les cas, quelles que fussent les opinions philosophiques défendues par ceux auxquels il venait en aide et sans trop se préoccuper de la vérité de ces opinions : «Il ne faut pas, au moment où l'ardeur des passions culmine, se soucier à l'excès de l'opinion préalablement suivie par celui que la passion affecte, de peur qu'en passant son temps à réfuter intempestivement les opinions qui se sont au préalable emparées de son âme on ne perde la possibilité de le soigner»¹⁷. Cette perspective thérapeutique

n'excluait donc aucune hypothèse quant à l'objet de la passion. Envisageant le désir et le plaisir, elle embrassait non seulement les cas où ces passions sont provoquées par des objets considérés vulgairement et à tort comme des biens, mais aussi celui où leur objet serait le bien véritable. De même elle pouvait s'appliquer au cas où l'objet de la tristesse ou de la peur serait un mal véritable, telle la privation de toute vertu¹⁸. Ainsi elle faisait réellement abstraction de tout jugement quant à l'objet de la passion pour ne prendre en considération que le trouble lui-même et y porter remède en s'adaptant aux opinions du patient. Comme le dit Origène, «Chrysippe, dans son livre sur la thérapeutique des passions, s'efforce (...) de soigner selon les différentes doctrines ceux qui sont la proie des passions»¹⁹.

Ainsi, pour Chrysippe, la thérapeutique des passions ne se confond pas avec un enseignement qui conduirait l'âme de la folie à la sagesse ou – ce qui reviendrait au même – du vice à la vertu. Selon l'exposé oratoire du livre IV des *Tusculanes*, il est vrai, la guérison «réside dans la seule vertu»²⁰. Mais l'exposé technique de la doctrine limite la portée de cette affirmation en distinguant deux formes de santé de l'âme. La première s'identifie à la vertu de tempérance ou en est une suite indissociable, et n'appartient de la sorte qu'au sage. «Mais il existe une certaine santé de l'âme que l'on rencontre même chez l'insensé lorsque le traitement médical fait disparaître le trouble de la pensée»²¹. C'est cette forme de santé que Chrysippe se propose de rétablir par sa thérapeutique. Le champ d'application de cette méthode fait donc l'objet d'une délimitation précise et ne recouvre pas celui de la morale dans son ensemble.

L'exposé des *Tusculanes* ne permet pas de saisir clairement le mode d'action du traitement préconisé par Chrysippe. Fort heureusement Galien nous a transmis un texte du philosophe qui apporte des indications décisives : «Une fois que le temps a fait son œuvre et que l'ardeur de la passion se relâche, on peut espérer que le *logos*, s'infiltrant et prenant pour ainsi dire possession de la place, présente l'absurdité de la passion (*παριστάναι τὴν τοῦ πάθους ἀλογίαν*).» Dans cette phrase, Chrysippe envisage, semble-t-il, un retour spontané à la raison. Mais quelques lignes plus haut il emploie une formule semblable pour rappeler comment Achille, las de ses propres pleurs, entreprend de consoler Priam (*Iliade*, XXIV 513 ss.) : «Il s'élança pour l'exhorter en lui présentant (*παριστάς*) l'absurdité de son chagrin»²². Et, dans un texte cité plus haut, Chrysippe disait en termes voisins de ceux-ci : «Il faut

montrer (παραδεικτέον) que toute passion est un état discordant» (cf. n. 14).

Qu'elle intervienne spontanément ou sous l'action d'autrui, la thérapeutique consiste donc à «présenter» (*paristanai*) ou «montrer» (*paradeiknunai*) le caractère irrationnel et discordant de la passion. Cette opération mobilise le *logos*, et l'on peut certes y voir un retour spontané à la raison ou une mise à la raison. Mais ces formules dissimulent la complexité du processus, liée elle-même à la complexité du *logos*. Celui-ci est en effet raison et discours: raison agissant sous les espèces du discours, discours pénétré de raison.

Considérons de plus près l'emploi des verbes *paristanai* et *paradeiknunai*. Ces termes nous invitent à examiner la théorie stoïcienne de la représentation. Celle-ci recourt en effet à un vocabulaire très proche, où l'on trouve le verbe *paristanai* et l'un de ses dérivés, l'adjectif *parastatikos*, ainsi que le verbe *deiknunai*.

Pour Chrysippe, le terme *phantasia* – habituellement traduit par «représentation» – dérive de *phôs*, la lumière²³. Telle la lumière, la représentation a en effet le pouvoir de montrer, de faire apparaître. Ce pouvoir comporte deux aspects: «Comme la lumière se montre elle-même en même temps que les objets qui sont en elle, la représentation se montre (δείκνυσιν) elle-même en même temps que l'objet qui l'a produite»²⁴. Pour caractériser ce double pouvoir de monstration, Sextus Empiricus emploie l'adjectif *parastatikos* («apte à présenter»): la *phantasia* est «une affection de l'être vivant apte à se présenter elle-même en même temps que l'objet étranger»²⁵.

Ces passages traitent de la représentation sensible. Mais chez les êtres doués de *logos* la représentation ne se réduit pas à la pure image sensible: elle porte la marque du *logos*, comme l'indique bien l'épithète *logikos*, qui s'applique à l'ensemble des représentations de ces êtres²⁶. Sous cette nouvelle forme, elle possède également le pouvoir de présenter son objet: «La *phantasia logikè* est celle dans laquelle il est possible de présenter (παραστήσαι) par le *logos* la chose représentée»²⁷. Replacée dans son contexte, cette mention du *logos* nous renvoie sans équivoque à sa fonction de discours, et nous sommes en droit de parler d'une représentation «discursive»²⁸. La proposition précédant la formule citée établit en effet un rapport entre cette représentation et le *lekton* ou «exprimable»: «Le *lekton* est ce qui existe en conformité avec une *phantasia logikè*»²⁹. La présentation désignée par le verbe *paristanai* est donc ici de l'ordre du discours, et dans ce contexte le

terme signifie «montrer par le langage, exposer, dire»³⁰. C'est là une acception courante chez Sextus Empiricus, qui utilise souvent *paristanai* comme synonyme de *légein* ou *phanai*³¹. Chez les anciens stoïciens, ce verbe est sans doute d'un usage moins fréquent³² et il a plus de force qu'un banal équivalent de «dire», mais il peut aussi désigner une présentation par le discours. Citons à cet égard la formule de Diogène de Babylone définissant la clarté du discours (*saphêneia*) comme une «manière de parler *présentant* (παριστᾶσα) intelligiblement la chose pensée»³³. Mais arrêtons-nous surtout à un fragment textuel de Chrysippe interprétant Homère : «Le poète *montre* (παρίστησιν) d'une manière surabondante que la partie rationnelle et la partie irascible résident dans ce lieu (*scil.* le cœur) (...)» Dans les lignes qui suivent, le philosophe introduit les thèses psychologiques qu'il prête à Homère par la forme ἐμφαίνει ὅτι (il fait voir que...) prise manifestement dans le même sens que παρίστησιν ὅτι³⁴. Ces rapprochements permettent d'affirmer que l'intervention du *logos* mentionnée dans les fragments de Chrysippe sur la thérapeutique des passions est une «présentation» ou «monstration» opérée par la voie du discours. C'est donc à bon droit que Cicéron assimile cette *ratio medendi* à une *oratio*³⁵.

Pour préciser la fonction de cette intervention, nous devons maintenant analyser de plus près le rapport entre la représentation discursive et le *lekton* ou «exprimable». La formule disant que le *lekton* existe «en conformité avec» une telle représentation marque sa dépendance par rapport à cette représentation : il en dépend dans son existence même. Cette existence du *lekton* est incorporelle, c'est celle d'un «signifié» (σημαινόμενον). L'identification des deux termes peut se fonder en particulier sur un passage bien connu de Sextus Empiricus distinguant la voix ou signifiant, l'objet extérieur désigné par la voix, et le signifié, c'est-à-dire «la chose même manifestée par la voix et que nous appréhendons comme existant par notre pensée»³⁶. De ces trois termes, poursuit le texte, «deux sont des corps, à savoir la voix et l'objet, un est incorporel, à savoir la chose signifiée, c'est-à-dire le *lekton*». On remarquera que le terme «chose» (*pragma*) appliqué au signifié ne désigne pas l'objet corporel, mais une chose incorporelle. Tel est également le cas dans un autre passage de Sextus définissant le «dire» comme «le fait de produire une voix capable de signifier la chose pensée»³⁷. Comme le passage précédent, celui-ci met en rapport le signifié et la pensée. Or d'autres textes permettent d'admettre l'identité de la pensée et de la représentation discursive.

sive³⁸, et l'on peut affirmer – sans développer davantage ce point ici – que dans le stoïcisme l'activité de la pensée est toujours d'ordre représentatif. Ainsi, lorsque l'on définit le signifié comme «la chose (...) que nous appréhendons comme existant par notre pensée», cela équivaut à dire qu'il existe par une représentation discursive.

Dans cette définition, il est vrai, le datif *διαvoία* fait problème : au lieu de marquer l'agent («par» la pensée), ne pourrait-il marquer plutôt la destination («pour» la pensée)?³⁹ Pour résoudre ce problème, il convient de partir de la distinction fondamentale entre les corps et les incorporels, sur laquelle repose toute l'ontologie stoïcienne. La représentation – sensible ou discursive – et la pensée constituent des opérations corporelles : ce sont en effet des fonctions de la partie directrice de l'âme ou *hégémonikon*, qui est un *pneuma*, c'est-à-dire un souffle de nature corporelle. Elles n'ont donc pas le même mode d'existence que le signifié incorporel. D'une manière similaire, les corps ont un autre mode d'existence que le lieu incorporel qu'ils délimitent dans l'espace en l'occupant. Cette délimitation fait exister le lieu, comme le montre bien un passage de Simplicius : «Si, ainsi que le disent les stoïciens, *le lieu existe par les corps*, il reçoit d'eux sa limite dans la mesure où il est occupé par eux (...)»⁴⁰. La formule prêtée aux stoïciens paraît formée sur le même schème que celle dont nous cherchons à pénétrer le sens : même emploi du verbe *parhyphistasthai* avec un complément au datif. V. Goldschmidt a montré d'une manière convaincante que dans les exposés de la doctrine stoïcienne *hyphistasthai* exprime «le mode d'existence des incorporels, c'est-à-dire une existence simplement pensée ou dans la pensée»⁴¹, et dans le texte de Simplicius le datif marque clairement l'agent d'où procède cette existence. Parallèlement, dans le texte de Sextus Empiricus la pensée doit être l'agent d'où procède l'existence du signifié.

On aboutit à la même conclusion si l'on part des fragments traitant du rapport entre la pensée et le discours, et cette fois l'on peut se fonder non sur des formulations tardives de la doctrine, mais sur des textes d'anciens stoïciens eux-mêmes⁴². Pour Chrysippe, la pensée est la «source du *logos*»⁴³, et le témoignage de Diogène de Babylone montre clairement que le *logos* est ici le discours, identifié à la «voix capable de signifier»⁴⁴. Source du discours, la pensée est du même coup ce qui fait exister le signifié, puisque celui-ci n'est autre que le contenu du discours.

Mais dans ce cas la source est également l'aboutissement⁴⁵. Si le signifié provient de la pensée, c'est aussi à la pensée qu'il s'adresse. Même si la définition analysée ci-dessus ne le dit pas, l'existence du signifié est donc une existence «pour» la pensée et non seulement «par» la pensée. Par là il ne faut pas uniquement entendre qu'il se communique d'une pensée à une autre par le discours extérieur. Chrysippe reconnaît également l'existence d'un «dire en soi-même», c'est-à-dire d'un discours intérieur par lequel la pensée produit des signifiés pour elle-même⁴⁶.

Retournons maintenant à l'action thérapeutique du *logos*. Cette opération consiste à présenter des signifiés qui se donnent dans le discours que le philosophe adresse au malade, ou éventuellement dans le discours intérieur que ce dernier articule en lui-même. Ces signifiés doivent leur existence à un acte spécifique de la pensée, la représentation «discursive», et c'est par un acte du même ordre qu'ils sont reçus. Il importe d'ajouter que ces signifiés revêtent une forme logique bien déterminée: ce sont des propositions, c'est-à-dire des *lekta* offrant un sens complet et la propriété d'être vrais ou faux⁴⁷. Les représentations correspondantes seront donc des jugements⁴⁸.

Par là nous revenons à la conception de la passion et de son traitement analysée au début de cette étude. La passion comporte, nous l'avons vu, un jugement sur la nature d'un fait et un jugement sur l'attitude qu'il convient d'adopter à son égard. Ces deux jugements sont erronés l'un et l'autre, mais pour guérir la passion il suffit de faire disparaître le second. Une telle opération n'est pas, comme nous aurions pu le croire initialement, une pure suppression. Puisqu'elle présente en même temps des signifiés à la pensée, il faut y voir une substitution de signifiés, ou plus précisément un mouvement aboutissant à remplacer des propositions par d'autres. Pour montrer, comme le veut Chrysippe, que toute passion est un état «irrationnel» ou «discordant» (cf. n. 22 et 14), le discours ne peut se borner à éliminer les propositions fausses auxquelles la pensée a donné son assentiment: il doit lui présenter d'autres propositions à la place de celles qu'il condamne.

Telle est la conséquence nécessaire d'une conception philosophique qui considère que le langage a pour fonction non seulement de désigner des objets, mais aussi d'exprimer des signifiés⁴⁹. Partant d'une conception différente, qui ne reconnaît pas l'existence des signifiés et distingue simplement le mot ou signifiant et la chose⁵⁰, les épicuriens pratiquent une thérapeutique consistant à délivrer l'âme des «mots vides» qui sont la cause

de ses troubles⁵¹. Pour Chrysippe, en revanche, le discours ne peut être vide : il est indissociable d'un ensemble de signifiés, et une thérapeutique qui recourt au *logos* ne peut se développer qu'en articulant des signifiés.

Mais, dans la perspective pratique qui est celle d'un art de guérir, il importe de mettre en œuvre un discours qui soit d'un usage facile. De ce point de vue le discours «sur le trouble en lui-même» est manifestement préférable au discours «sur la nature de ce qui trouble l'âme» (cf. n. 12). Les propositions que ce dernier présente ne peuvent être comprises qu'au prix d'un effort de pensée considérable. C'est finalement tout l'enseignement stoïcien qu'il faut assimiler si l'on veut se convaincre que les objets des passions ne sont pas ce que le vulgaire s'imagine : des biens dignes d'être recherchés ou des maux redoutables. L'autre discours au contraire s'appuie sur un large consensus où les diverses écoles philosophiques se rejoignent : pour laquelle d'entre elles la passion n'est-elle pas un mouvement ou un état redoutable en soi ?

On objectera peut-être qu'un tel discours est bien court, et l'on rappellera à ce propos le mot de Cicéron : «Chrysippe et les stoïciens, lorsqu'ils traitent des passions, s'attachent longuement à les distinguer et à les définir, mais le discours consacré au soin des âmes est des plus brefs (...)»⁵². Mais si, comme le confirment de nombreux témoignages, l'effort théorique visant à subdiviser le domaine vaste et multiforme de la passion en genres et en espèces se poursuivait longuement⁵³, le discours thérapeutique était du même coup appelé à se développer. Il ne suffisait pas de montrer en termes généraux que «toute passion est un état discordant» (cf. n.14), il fallait encore le faire voir en termes topiques adaptés à chaque passion particulière. Chrysippe lui-même n'a peut-être pas donné une grande extension à cette entreprise. Mais il soutient, nous l'avons vu, que l'art de soigner l'âme ne le cède pas à celui de soigner le corps «tant sous le rapport de l'étude des cas particuliers que sous celui de leur traitement», et il poursuit son parallèle en déclarant que dans ces deux formes de médecine il faut être familier à la fois des maladies et du «traitement approprié à chacune»⁵⁴. Nous savons en outre que sa méthode cherche à s'adapter aux opinions philosophiques du patient (cf. n. 17 et 19). Enfin, selon l'ontologie stoïcienne, chaque individu se caractérise par une «qualité propre» qui le distingue de tous les autres et lui confère une véritable singularité⁵⁵. On est donc en droit de penser que non seulement Chrysippe reconnaît la nécessité de spécifier le discours thérapeutique selon les passions et selon les individus,

mais qu'il trouve en outre dans sa doctrine le fondement théorique de ce développement pratique. Le livre IV des *Tusculanes* permet d'apercevoir comment s'opère ce passage du général au particulier. Après avoir parlé du traitement commun à toutes les passions, Cicéron considère successivement la tristesse – qui a déjà fait l'objet du livre III – la crainte, le plaisir, le désir et certaines de leurs espèces (cf. §§ 63–79). Pour ne prendre ici qu'un exemple, dans le cas de la jalousie et de la joie maligne provoquée par les malheurs d'autrui, le désaccord avec la raison – commun à toutes les passions – prend la forme particulière de la cruauté et de l'inhumanité, et c'est ce caractère spécifique que le discours thérapeutique devra «présenter»: on pourra dire, en jouant sur le double sens du mot, qu'il faut «représenter» au jaloux la cruauté de sa passion⁵⁶.

L'examen des *Tusculanes* devrait se poursuivre pour dégager non seulement ce que Cicéron a emprunté à Chrysippe, mais aussi ce qu'il a fait de l'enseignement du philosophe stoïcien en voulant l'adapter à son propre usage. Bien d'autres œuvres philosophiques ou littéraires donneraient lieu à une investigation similaire. Cette recherche éclairerait des aspects fondamentaux de la pensée de Sénèque, d'Epictète, de Marc-Aurèle – pour ne mentionner ici que des stoïciens. Elle permettrait par exemple de mieux comprendre le rôle de «l'usage des représentations» dans l'enseignement d'Epictète⁵⁷. Plus généralement elle conduirait à préciser la fonction que ces moralistes attribuent à la philosophie.

Une investigation d'un autre ordre devrait s'efforcer de clarifier certains points difficiles de la doctrine défendue par Chrysippe. Je pense en particulier au rôle du temps dans l'apaisement des passions. Si, comme le reconnaît ce philosophe⁵⁸, la passion se calme avec le temps, faut-il faire du temps une cause concourant avec le *logos* à la guérison? Peut-être progresserait-on dans la discussion de ce problème controversé⁵⁹, si l'on mettait en rapport la théorie stoïcienne des passions avec celle du temps, dont V. Goldschmidt a montré l'intérêt (cf. n. 41).

Bornons-nous ici à remarquer que, comme les signifiés présentés à la pensée, le temps est un incorporel. Que la guérison de l'âme soit envisagée dans sa liaison avec le temps ou avec le discours thérapeutique, dans les deux cas l'analyse de ce processus nous amènerait donc en s'approfondissant à nous interroger sur les rapports ontologiques entre les corps et les incorporels.

Indiquer ces directions de recherche, c'est du même coup faire ressortir les limites de la présente étude, qui ne prétend pas traiter

de la thérapeutique des passions dans sa totalité. En analysant la fonction du *logos* dans leur guérison, je me suis proposé avant tout de montrer que l'art de soigner conçu par Chrysippe est en rapport étroit avec sa logique ou, plus précisément, sa théorie du langage. Au terme d'une longue discussion sur la justesse des noms, Socrate aboutissait à l'alternative: ou bien les noms sont l'image des choses ou bien ils nous trompent. Dans un cas il vaut mieux connaître les choses par elles-mêmes, dans l'autre l'homme sensé ne confiera pas aux noms la tâche de «le soigner lui-même et son âme»⁶⁰. Mais la théorie de Chrysippe permet de dépasser cette alternative: si le langage est l'expression de signifiés différents des choses, il peut revêtir des pouvoirs autres que ceux des choses, sans être pour autant trompeur. Tel est en particulier son pouvoir thérapeutique.

André-Jean VOELKE

NOTES

Avertissement: Le sigle SVF renvoie aux *Stoicorum Veterum Fragmenta*, éd. H. von Arnim, Leipzig, 1903–1905. – Je donne en général ma propre traduction des textes cités en français.

¹ Cicéron, *Tusc.* IV 23 (SVF III 424). Je reprends ici la traduction de J. Humbert², Paris, «Les Belles-Lettres», 1960.

² Chrysippe, *ap. Galien, De plac. Hipp. et Plat.* V 2, p. 413 M. (SVF III 471). Le jeu des termes négatifs οὔτε . . . οὐχί . . . οὔτε illustre bien l'intérêt des stoïciens pour l'expression logique de la négation. Le complément ἐν τῇ κατὰ μέρος θεωρίᾳ pourrait aussi se traduire «sous le rapport de l'étude détaillée». L'analogie entre les maladies du corps et celles de l'âme est longuement développée par Cicéron, *Tusc.* III 1 et 5–6; IV 58.

³ Cicéron, *Tusc.* III 7; IV 10.

⁴ J'ai cherché à expliquer le processus de la passion dans un travail antérieur, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, P.U.F., 1973, 81–91. Je ne reviens plus ici sur le rôle de la volonté dans ce processus.

⁵ Cicéron, *Acad. post.* I 38 (SVF I 207): (...) *perturbationes voluntarias esse putabat (scil. Zeno) opinionisque iudicio suscipi* (...). Cf. aussi *Tusc.* III 66; IV 14; IV 65, etc.

⁶ Pour préciser la doctrine exposée dans ce traité, j'utilise plus largement que H. von Arnim les livres III et IV des *Tusculanes*. A mon avis, M. Pohlenz a bien montré que le traité de Chrysippe est la source d'une grande partie des développements de Cicéron dans ces livres (*Das dritte und vierte Buch der Tusculanen*, *Hermes* 41, 1906, 321–355).

⁷ Dans son *Chrysippe* (Paris, 1910, 250–256), E. Bréhier avait fort bien vu la distinction de ces deux sortes de jugements et le rôle nécessaire du second dans la

genèse de la passion. Mais J. B. Gould, dans son livre récent *The Philosophy of Chrysippus* (Albany, State Univ. of New York Press, 1970, 183–184), méconnaît cette distinction – pourtant clairement présente dans de nombreux textes – et rejette à tort l'interprétation de Bréhier.

⁸ Cicéron, *Tusc.* III 25 (SVF III 385): (...) *aegritudo est opinio magni mali praesentis, et quidem recens opinio talis mali, ut in eo rectum videatur esse angere; id autem est, ut is qui doleat oportere opinetur se dolere.* Cf. aussi III 64; IV 14 (SVF III 393). Cicéron transpose des définitions grecques, telle celle donnée par Andronicos, *Περὶ παθῶν* I, p. 11 K. (SVF III 391): λύπη μὲν οὖν ἐστὶν ἄλογος συστολή· ἢ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι.

Les formules utilisées pour définir la tristesse peuvent être appliquées, *mutatis mutandis*, aux autres passions : plaisir, désir et peur. Dans la suite de cette étude, nous envisagerons indifféremment l'une ou l'autre de ces passions.

⁹ Cicéron, *Tusc.* III 61: *Sed ad hanc opinionem magni mali cum illa etiam opinio accessit, oportere, rectum esse, ad officium pertinere ferre illud aegre quod acciderit, tum denique efficitur illa gravis aegritudinis perturbatio.*

¹⁰ *Id., ibid.* III 83: *Hoc detracto, quod totum est voluntarium, aegritudo erit sublata illa maerens (...)*

¹¹ *Id., ibid.* IV 60: (...) *haec est certa et propria sanatio, si doceas ipsas perturbationes per se esse vitiosas (...)*

¹² *Id., ibid.* IV 62 (SVF III 488): (...) *una ratio est medendi, ut nihil quale sit illud quod perturbet animum, sed de ipsa sit perturbatione dicendum.*

¹³ *Id., ibid.* III 76 (SVF I 576; III 486): (...) *detrahere illam opinionem maerenti, si se officio fungi putet iusto atque debito.* Cf. IV 83.

¹⁴ Chrysippe, *ap.* Origène, *Contre Celse* VIII 51 (SVF III 474): (...) παραδεικτέον, ὅτι (...) ἀνομολογούμενον ἐστὶ πᾶν πάθος.

Pour saisir toute la force de l'affirmation, il faut se souvenir que dans le stoïcisme le terme *homologia* désigne l'accord avec la raison, qui constitue le *télos* ou fin suprême.

¹⁵ Cicéron, *Tusc.* IV 62 (SVF III 488. Suite du passage cité n. 12). Les trois genres de biens sont ceux de l'âme, ceux du corps et les biens extérieurs. Il s'agit d'une distinction communément prêtée aux péripatéticiens.

¹⁶ Posidonius, *ap.* Galien, *De plac....* IV 5, p. 370 M. Cf. l'expression καθήκον καὶ κατὰ ἀξίαν.

¹⁷ Chrysippe, *ap.* Origène, *Contre Celse* VIII 51 (SVF III 474).

¹⁸ Cicéron, *Tusc.* IV 61. Cf. aussi Posidonius, *loc. cit.* Selon Cicéron, *Tusc.* III 77 (SVF I 577), Cléanthe n'envisageait pas un tel cas.

¹⁹ Origène, *Contre Celse* I 64 (SVF III 474).

²⁰ Cicéron, *Tusc.* IV 35: (...) *in una virtute posita sanatio est.*

²¹ *Id., ibid.* IV 30: *Est autem quaedam animi sanitas quae in insipientem etiam cadat, cum curatione medicorum conturbatio mentis aufertur.* J'appelle «technique» l'exposé dans lequel Cicéron déclare recourir aux «rames des dialecticiens» et non aux «voiles de l'éloquence» (IV 9).

²² Chrysippe, *ap.* Galien, *De plac....* IV 7, p. 398 M. (SVF III 467).

²³ La même étymologie se trouvait déjà chez Aristote, *De l'âme* III 3, 429a3.

²⁴ Aétius IV 12, 2 (SVF II 54).

²⁵ Sextus Emp., *Adv. Math.* VII 162 (SVF II 63). Le texte expose la doctrine d'Antiochus d'Ascalon, qui adopte le point de vue stoïcien. – En grec moderne «représentation» se dit *parastasis*.

²⁶ Dioclès, *ap. Diog. Laërce* VII 51 (SVF II 61): λογικαὶ μὲν αἰ τῶν λογικῶν ζῳῶν (scil. φαντασίαι).

²⁷ Sextus Emp., *Adv. Math.* VIII 70 (SVF II 187): λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ' ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστήσαι.

²⁸ Cf. C. Imbert, «Théorie de la représentation et doctrine logique...», dans *Les Stoïciens et leur logique* (Paris, Vrin, 1978, 226).

²⁹ Λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον. Même formule dans l'exposé de Dioclès, *ap. Diog. Laërce* VII 63 (SVF II 181). Le sens donné par Liddell-Scott, *s. v. λογικός*, est *expressed in speech*. De son côté A.A. Long écrit: «*Logikai phantasiai* (...) are expressible; they are impressions convertible into (or perhaps received as) words» (*Language and Thought in Stoicism*, dans *Problems in Stoicism*, ed. by A.A. Long, London, The Athlone Press, 1971, 83). Cf. aussi le commentaire de G. Verbeke: «(...) l'image sensible est interprétée par la raison qui la traduit en un langage articulé» (*La philosophie du signe chez les stoïciens*, dans *Les stoïciens et leur logique*, 420, n. 21).

³⁰ Cf. en dernier lieu G. Cortassa, *Pensiero e linguaggio nella teoria stoica del Λεκτόν*, dans *Riv. di Filol.* ... 106, 1978, 385 – 394.

³¹ Cf. p. ex. Sextus Emp., *Pyrrh. Hypot.* II 104.

³² Il est difficile de repérer tous les emplois de ce verbe, du fait qu'il ne figure pas dans l'index de M. Adler (vol. IV des SVF).

³³ Dioclès, *ap. Diog. Laërce* VII 59 (SVF III, Diog. Bab. fr. 24): σαφήνεια δὲ ἔστι λέξις γνωρίμως παριστᾶσα τὸ νοούμενον.

³⁴ Chrysippe, *ap. Galien, De plac...* IV 1, p. 332 M. (SVF II 905. Le texte se retrouve à peu de chose près dans le fr. 904). Le verbe *paristanai* apparaît également avec le sens de «montrer» dans les fr. II 903 (p. 250, 25) et III 471 (p. 120, 24). Mais il ne s'agit pas d'une «monstration» opérée par le *logos*.

³⁵ Cicéron, *Tusc.* IV 62 (SVF III 488).

³⁶ Sextus Emp., *Adv. Math.* VIII 11–12 (SVF II 166): σημαινόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς (scil. τῆς φωνῆς) δηλούμενον καὶ οὐ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβανόμεθα τῇ ἡμετέρᾳ παρυφισταμένου διανοίᾳ.

³⁷ *Id., ibid.* VIII 80 (SVF II 167): λέγειν γὰρ ἔστι (...) τὸ τὴν τοῦ νοουμένου πράγματος σημαντικὴν προφέρεσθαι φωνήν.

³⁸ Dioclès, *ap. Diog. Laërce* VII 51 (SVF II 61): αἰ μὲν οὖν λογικαὶ (scil. φαντασίαι) νοήσεις εἰσίν. Cf. aussi SVF II 89.

³⁹ Noter la formulation hésitante d'A.A. Long, *o. c.*, 80: les *lekta* sont «what are coexistent with (or «subsistent upon», *paryphistamena*) thoughts». Plusieurs des traductions proposées par d'autres interprètes manquent de précision.

⁴⁰ Simplicius, *In Arist. Cat.*, p. 361, 10 K. (SVF II 507): παρυφίσταται τοῖς σώμασιν ὁ τόπος.

⁴¹ V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*², Paris, Vrin, 1969, 43. L'auteur reprend et développe cette interprétation dans un article ultérieur, «Υπάρχειν et Ὑφιστάναι dans la philosophie stoïcienne», *REG* 85, 1972, 331–344. Cf. aussi l'analyse d'A.A. Long, *o. c.*, 89–90.

⁴² Cf. tout le développement de Galien, *De plac...* II 5, p. 201–204 M. (SVF I 148: Zénon. – II 894: Chrysippe. – III, Diog. Bab. fr. 29).

⁴³ *Id., ibid.*, p. 204 M.; et Stobée, III, p. 211 H. (SVF II 840).

⁴⁴ Dioclès, *ap. Diog. Laërce* VII 56 (SVF III, Diog. Bab. fr. 20): λόγος δέ ἐστι φωνή σημαντική ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη. Cf. aussi VII 49 (SVF II 52).

⁴⁵ Chrysippe, *ap. Galien, De plac...* II 5, p. 204 M. (SVF II 894): εἰς ὃ ἐνσημαίνεται τὰ λεγόμενα, καὶ σημαίνεσθαι ἐκεῖθεν.

⁴⁶ *Id., ibid.* III 7, p. 313 M. (SVF II 903): le texte distingue λέγειν et ἐν ἑαυτῷ λέγειν. La distinction bien connue entre un *logos* proféré au dehors (*prophorikos*) et un *logos* intérieur (*endiathétos*) n'est pas attestée comme telle chez Chrysippe, mais elle me semble dériver de la distinction entre le «dire» et le «dire en soi-même», qui figure clairement dans ce passage. On ne peut donc soutenir que «la distinction des deux *logoi* est exclue pour l'ancien stoïcisme», comme l'écrit M. Pohlenz (*Kleine Schriften* I, Hildesheim, G. Olms, 1965, 84). – Rappelons que Platon identifiait la pensée à un «dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même» (*Soph.* 263 e, trad. Diès). Cf. aussi Aristote, *Anal. post.* I 10, 76b24.

⁴⁷ Cf. la définition donnée par Dioclès, *ap. Diog. Laërce* VII 65 (SVF II 193).

⁴⁸ Dans la perspective stoïcienne, il est correct de parler de la représentation d'une proposition. Cf. la formule de Sextus Emp., *Adv. Math.* VII 344: «représentation d'une chose telle que *ceci est blanc*».

⁴⁹ Cette distinction rejoint au premier abord la fameuse distinction de Frege entre le sens et la référence. Toutefois sur certains points importants la conception stoïcienne s'écarte de celle de Frege (cf. mon exposé à paraître dans les *Actes* du XVIII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française, «Représentation, Signification et Communication dans le stoïcisme»).

⁵⁰ Cf. Sextus Emp., *Adv. Math.* VIII 13 (fr. 259 Us.).

⁵¹ Epicure, *Lettre à Hérodote* 37: κενοὺς φθόγγους. *Pensée Maîtresse* 37: φωναῖς κεναῖς. Cicéron, *Tusc.* III 42 (fr. 69 Us.): *voces inanes*. Sur la thérapeutique épicurienne, cf. ma leçon inaugurale *Intérêt de la raison et actualité des textes philosophiques anciens*, dans *Études de Lettres*, 1979, 58 ss.

⁵² Cicéron, *Tusc.* IV 9 (SVF III 483): (...) *illa eorum perexigua oratio est, qua medeantur animis* (...)

⁵³ Cf. en particulier les fragments tirés du *Περὶ παθῶν* d'Andronicos (SVF III 391, 397, 401, 409), qui énumèrent près de cinquante passions. Le classement et les définitions des passions particulières devraient faire l'objet d'études approfondies. Selon M. Daraki, qui a analysé de près les textes relatifs aux diverses espèces de désirs, l'absence d'étude théorique en ce domaine s'expliquerait par le fait que «l'intérêt des interprètes fut capté par le problème moral de la thérapeutique» (*Les fonctions psychologiques du Logos...*, dans *Les Stoïciens et leur logique*, 111, n. 25).

⁵⁴ Chrysippe, *ap. Galien, De plac...* V 2, p. 413 M. (SVF III 471): ἐντὸς εἶναι (...) τῆς ἐκάστω οἰκείας θεραπείας.

⁵⁵ Cf. Dioclès, *ap. Diog. Laërce* VII 58 (SVF III, Diog. Bab. fr. 22).

⁵⁶ Cicéron, *Tusc.* IV 66: (...) *utrumque immanitate et feritate quadam proponenda castigari solet*. Le verbe *proponere* doit correspondre à *paristanai*. J. Humbert le traduit par «représenter».

⁵⁷ Cf. Epictète, *Entretiens* II 8, 4-8; III 1, 25: «Tu es homme. C'est-à-dire un être vivant mortel capable d'user raisonnablement de ses représentations (χρηστικὸν φαντασίαις λογικῶς).»

⁵⁸ Chrysippe, *ap. Galien, De plac...* IV 7, p. 395 M. (SVF III 466). Cf. aussi p. 398 M. (SVF III 467).

⁵⁹ Cf. la question soulevée par Posidonius, *ap. Galien, ibid.*, p. 391 M. (SVF III 481).

⁶⁰ Platon, *Cratyle*, 440 c. Cf. depuis 439 a.

A.-J. V.

