



HAL
open science

Force, fermeté, froid: la dimension physique de la vertu stoïcienne

Thomas Bénatouïl

► **To cite this version:**

Thomas Bénatouïl. Force, fermeté, froid: la dimension physique de la vertu stoïcienne. Philosophie antique - problèmes, renaissances, usages , 2005, 5, pp.5-30. <10.4000/121tb>. <halshs-00006507>

HAL Id: halshs-00006507

<https://shs.hal.science/halshs-00006507v1>

Submitted on 13 Oct 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0 - Attribution - Non-commercial use - ShareAlike - International License

Force, fermeté, froid : la dimension physique de la vertu stoïcienne

Thomas Bénatouïl



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/9013>

DOI : 10.4000/121tb

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2005

Pagination : 5-30

ISBN : 2-85939-916-X

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Thomas Bénatouïl, « Force, fermeté, froid :

la dimension physique de la vertu stoïcienne », *Philosophie antique* [En ligne], 5 | 2005, mis en ligne le 19 juillet 2024, consulté le 20 juillet 2024. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/9013> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/121tb>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-SA 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

**FORCE, FERMETÉ, FROID :
LA DIMENSION PHYSIQUE DE LA VERTU STOÏCIENNE***

Thomas BÉNATOUÏL

Université de Nancy II / Archives Henri Poincaré (UMR 7117)

RÉSUMÉ. La vertu du sage stoïcien se définit non seulement par la rationalité de ses jugements mais aussi par sa force mentale, qui résulte d'une intensification de la « tension » de l'âme. Dès Zénon et sous l'influence d'Antisthène, les stoïciens conçoivent ces dimensions logiques et physiques de la vertu comme inséparables, même si Cléanthe et Chrysippe analysent différemment leurs rapports. La force d'âme du sage est aussi présente au sein même de la définition stoïcienne de la science à travers l'adjectif *bebaios* (« ferme »), qui désigne la résistance et la fiabilité du sage dans tous les domaines, mais aussi une solidité strictement physique. Or l'âme et la vertu sont des corps pour les stoïciens, si bien qu'ils ont probablement conçu l'acquisition de la vertu comme le résultat d'un refroidissement durcissant l'air qui compose l'âme du sage. On examine quatre problèmes posés par cette hypothèse, puis l'on montre l'originalité de la « naturalisation » stoïcienne de la vertu conçue comme tension permanente de l'âme.

SUMMARY. *Stoic virtue was defined not only as a set of rational beliefs but also as a mental strength built upon the soul's natural tension. Influenced by Antisthenes, Zeno conceived of these logical and physical dimensions of virtue as inseparable. Their relations were then analysed in different ways by Cleanthes and Chrysippus. Mental strength is also present in stoic definitions of science through the adjective bebaios (« firm »), which describes the resistance and reliability of the sage in every domain. Moreover, the soul and virtue are corporeal according to Stoicism : thus, when virtue is acquired by the sage, it could mean that part of his soul has been hardened through chilling, as suggested by Stoic physics. Four problems raised by this hypothesis are discussed, and the originality of the Stoic naturalisation of virtue (as permanent tension of the soul) is emphasized.*

* Une première version de cet article a été présentée à l'Université de Lyon III, lors d'une journée d'études sur le stoïcisme organisée par J.-J. Duhot, puis, à l'invitation de Gunnar Hardarson, dans le séminaire de l'Institut de Philosophie de l'Université d'Islande à Reykjavik. Je remercie les organisateurs et les participants pour leurs questions, ainsi que Valéry Laurand pour sa relecture minutieuse de mon texte, ses questions très justes et les témoignages qu'il m'a signalés.

Philosophie antique, n° 5 (2005), 5-30

La doctrine stoïcienne de la vertu a rarement fait l'objet d'études fouillées¹. Est-ce parce qu'elle semble encore plus extravagante aujourd'hui qu'à l'époque hellénistique ? C'est en effet de cette doctrine que relèvent la plupart des « paradoxes stoïciens », déjà dénoncés dans l'Antiquité pour leur irréalisme. De nombreux commentateurs semblent préférer laisser dans l'ombre ces thèses, peut-être pour ne pas faire honte à la réputation de sérieux et de rigueur des stoïciens. Il me semble au contraire que c'est dans ces doctrines fantastiques que se manifestent le mieux l'originalité et la systémativité du stoïcisme. Ses sectateurs ne se contentaient pas en effet de produire des portraits dithyrambiques et invraisemblables de leur sage : ils prétendaient simultanément fonder ses vertus sur des principes entièrement physiques, dans une optique que l'on pourrait dire antiplatonicienne en ce sens qu'elle se refuse à invoquer une instance transcendante ou ontologiquement extraordinaire pour fonder le perfectionnement intellectuel et moral humain². La vertu stoïcienne est ainsi doublement paradoxale, puisqu'elle est un phénomène à la fois exceptionnel et naturel. Pour éclairer cette thèse, on va tenter de montrer comment les stoïciens prétendaient concevoir la vertu en termes de forces et de qualités corporelles.

La vertu entre force et raison

La définition physique de la vertu chez Cléanthe

Les stoïciens héritent de Platon et d'Aristote la thèse que la vertu est l'état de perfection d'une chose ou d'un être. La vertu morale consiste dans la perfection de ce qui est propre à l'homme : elle est donc la raison

1. Long & Sedley 1987 le notaient déjà (vol. 2, p. 508). Depuis, ce manque n'a été que partiellement comblé par l'ouvrage d'Annas 1993, qui privilégie les points communs entre les conceptions de la vertu des différentes écoles.

2. Cette optique est en général plus connue pour être caractéristique de l'atomisme antique, alors qu'elle n'y est ni plus évidente ni moins problématique que dans le stoïcisme : voir les analyses de Sedley 2003a, et de Warren 2002, p. 29-72.

parachevée ou parfaite³. En quoi consiste exactement ce perfectionnement ? La mise en cohérence systématique de tous les jugements de l'esprit est bien sûr fondamentale pour l'acquisition de la raison droite ; mais cette dimension logique et pour ainsi dire socratique de la vertu va de pair avec une dimension « physique » qui est souvent négligée dans les présentations du prétendu « intellectualisme éthique » stoïcien. Cette dimension apparaît nettement dans un témoignage de Plutarque sur Cléanthe :

Dans des traités physiques, ayant dit que la tension est une pulsation de feu et que, si elle atteint [une intensité] suffisante dans l'âme pour que s'accomplisse ce qui convient, on l'appelle force et puissance, Cléanthe poursuit en ces termes : « cette même force et cette puissance, quand elles interviennent dans la reconnaissance des engagements à tenir, correspondent à la maîtrise de soi, quand c'est dans les choses à endurer, au courage, quand c'est à propos des valeurs, à la justice, quand c'est à propos des choix et des refus, à la tempérance.⁴ »

Le premier enseignement de ce témoignage est la continuité originale qu'il établit de la tension vitale qui anime naturellement l'homme jusqu'à la vertu. L'opérateur de cette continuité est l'idée de « force », de « vigueur », de « puissance », qui correspond à la fois à une forme supérieure de la tension et à la base pratique commune aux diverses vertus. La vertu est un niveau assez élevé (*ικανός*) de mobilisation d'une puissance naturelle qui en admet plusieurs. Le perfectionnement de l'âme ne fait donc que prolonger son fonctionnement élémentaire. S'ajoute cependant à cette intensification de la tension vitale une condition de bonne orientation vers « ce qui convient ». Lorsqu'elle s'exerce dans le cadre des devoirs humains, la « force » de l'âme définit exactement les vertus, qui ne sont rien d'autre que cette force « appliquée à » ou « mise au service de » certaines actions du même type. La perfection de la raison ne se manifeste donc pas dans la contemplation d'un ordre de réalité supérieur mais dans l'usage contrôlé d'une force d'âme suffisante dans tous nos raisonnements et nos actions. Le modèle du sage est Héraclès accomplissant ses travaux plutôt que Thalès absorbé par les étoiles.

3. Voir par exemple Diogène Laërce, VII, 90 et 94 (sauf mention contraire, je cite par la suite la traduction publiée sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé 1999).

4. Plutarque, *De stoic. rep.* 1034d = *SVF* I, 563 : ὁ δὲ Κλεάνθης ἐν ὑπομνήμασι φυσικοῖς εἰπὼν ὅτι πληγὴ πυρός ὁ τόνος ἐστὶ, καὶ ἰκανός ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα, ἰσχύς καλεῖται καὶ κράτος, ἐπιφέρει κατὰ λέξιν « ἢ δ' ἰσχύς αὕτη καὶ τὸ κράτος, ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς φανεῖσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτειά ἐστιν, ὅταν δ' ἐπὶ τοῖς ὑπομενετέοις, ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δὲ δικαιοσύνη· περὶ δὲ τὰς αἰρέσεις καὶ ἐκκλίσεις σωφροσύνη. »

La force de l'âme peut-elle être irrationnelle ?

On pourrait toutefois être surpris par l'absence de toute référence explicite à la raison dans cette description. Est-ce à dire que la dimension physique et la dimension logique de la vertu sont indépendantes l'une de l'autre ? Il est sans doute implicite que seule la raison peut déterminer « ce qui convient » et orienter la force que possède l'âme, mais cette force mentale paraît en elle-même irrationnelle ou simplement neutre. On trouve apparemment une telle analyse chez Épictète (*Entretiens*, II, 15) qui note, à propos de l'obstination, que la fermeté de l'âme et le refus de se laisser ébranler ne sont justifiés que s'ils concernent des choix sains. Épictète prend l'exemple d'un de ses amis qui s'était résolu sans raison à se laisser mourir de faim et qui refusait d'en démordre. On peut donc, prévient Épictète, « faire usage de la tension » de l'âme de manière irrationnelle⁵.

Ne faut-il pas en conclure que la « tension » ou la « force » d'âme n'est ni vertueuse ni vicieuse et ne peut constituer à proprement parler une dimension physique de la vertu ? Dans ce cas, il faudrait aussi mettre en cause la rigueur ou l'orthodoxie du texte de Cléanthe. De fait, selon Cicéron, Zénon « faisait résider toutes les vertus dans la raison »⁶ et concevait les vertus cardinales comme des applications à divers domaines d'une unique « sagesse » (*phronesis*)⁷. Or dans la définition de Cléanthe, l'idée de force et de puissance se substitue à celle de *phronesis* et la *phronesis* est même remplacée par la maîtrise de soi dans l'énumération des vertus cardinales. Certains commentateurs comme Émile Bréhier en ont déduit que Cléanthe faisait preuve d'une forme d'anti-intellectualisme d'inspiration cynique et accordait un primat à la force d'âme et au contrôle de soi sur le travail dialectique de la raison et l'acquisition de la connaissance⁸.

Une telle opposition n'a cependant jamais existé dans le stoïcisme, ni même dans la tradition socratique antérieure, comme le montre bien le titre d'un ouvrage d'Antisthène : *Héraclès ou sur la sagesse et la force*⁹.

5. Épictète, *Entretiens* II, 15, 19 (sauf indication contraire, je cite la traduction de Souilhé 1969-1995) : « La même vigueur, sache-le bien, dont tu te sers aujourd'hui (ὅ τόνω νῦν χρῆ) pour ne pas recevoir de l'argent, rien n'empêche que tu ne l'inclines un jour déraisonnablement à en recevoir et à répéter : “j'ai décidé”. Absolument comme dans un corps malade et qui souffre d'un écoulement d'humeurs, l'écoulement se porte tantôt d'un côté, tantôt d'un autre. »

6. Cicéron, *Academica Posteriora*, I, 38.

7. Plutarque, *De virtute morali*, 441a = *SVF* I, 201 = *LS* 61B.

8. Bréhier 1951, p. 237 : « Le savoir est entièrement expulsé de la vertu. » Cette interprétation est justement critiquée par Ioppolo 1980, p. 217.

9. Diogène Laërce, VI, 18 : Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως καὶ ἰσχύος. Voir aussi Diogène Laërce, VI, 13, où force d'âme, sagesse et raisonnement sont étroitement

Cléanthe devait considérer son analyse comme strictement équivalente à celle de Zénon et utiliser le vocabulaire de la force et de la puissance pour donner une explication physique des pouvoirs de la vertu dans l'âme. En signalant que la définition est tirée de « traités physiques » – il s'agit d'un lieu et non d'un titre précis –, Plutarque explique la spécificité de la définition qu'il cite. Cléanthe devait analyser la dimension intellectuelle de la vertu dans d'autres ouvrages, par exemple son *Sur la science*. Le fait que Cléanthe se référait à la *phronesis* dans un contexte moral est d'ailleurs attesté¹⁰. Philon d'Alexandrie présente en outre la *phronesis* comme « suffisante » (ἰκανή) pour lutter contre tous les troubles et comme une « puissance » (δύναμις) pouvant protéger l'âme contre les passions ou l'ivresse¹¹ : on retrouve donc les termes de la définition physique de la vertu appliquée à sa dénomination intellectuelle, ce qui montre leur équivalence.

Quant au texte d'Épictète cité précédemment, il n'est pas du tout incompatible avec cette analyse, car il compare les usages opposés de la « tension » de l'âme aux divers « écoulements d'humeurs » d'un corps malade¹². Il n'y a donc pas un bon et un mauvais usage d'une vigueur neutre : c'est la diversité des usages qui est en elle-même pathologique et le signe qu'on ne possède ni un jugement sain ni une véritable force d'âme, conformément à la conception stoïcienne de la passion¹³. Une autre remarque d'Épictète dénonce d'ailleurs comme une « absence de tension » la force illusoire de celui qui persévère dans ses erreurs¹⁴. Ratio-

associés : « Le rempart le plus sûr, c'est la sagesse ; en effet elle ne s'effondre pas et elle ne se laisse pas livrer par trahison. Il faut construire des remparts dans nos propres raisonnements afin de les rendre imprenables. » Sur la tradition socratique, puis cynique, que reprennent Cléanthe et Zénon dans leur conception de la vertu, voir Voelke 1973, p. 91-95 et 194, Goulet-Cazé 1986, p. 164-167 ; Alesse 2000, p. 289-293 et 309-312.

10. Stobée, *Eclog.* III, 6, 66 (p. 304 Hense) = *SVFI*, 556.

11. Philon, *De plantatione*, 144 = *SVF* III, 712. Ce passage peut être tenu pour un témoignage sur la doctrine de Cléanthe, dans la mesure où il rend compte de l'impossibilité de perdre la vertu, qui est une thèse propre à Cléanthe (voir Diogène Laërce, VII, 127 et *infra* note 41).

12. Voir *supra* note 5.

13. Voir par exemple Plutarque, *De virtute morali*, 446f = *SVF* III, 459 = *LS* 65 G. Contrairement à Platon et à Aristote, les stoïciens ne voient pas dans les conflits psychiques liés aux passions une lutte entre deux principes, l'un rationnel, l'autre irrationnel, mais un déchirement interne à la raison incapable de se maîtriser.

14. Épictète, *Entretiens*, II, 15, 2-4 : « Oui, je veux de la vigueur (τόνους) dans un corps, mais la vigueur d'un corps sain, la vigueur d'un athlète. Mais si c'est la vigueur d'un frénétique que tu m'étales, et si tu t'en vantes, je te dirai : "Mon brave homme, va chercher le médecin. Ce n'est point là de la vigueur, mais un autre genre d'atonie (ἀτονία)". »

nalité et vigueur véritable vont donc systématiquement de pair¹⁵.

La force d'âme de Zénon à Chrysippe

On trouve par ailleurs dans les témoignages concernant Zénon des traces d'une description de la vertu similaire à celle de Cléanthe. Le meilleur exemple est cette comparaison citée par Philon d'Alexandrie :

De telles déclarations et de telles pensées, n'est-il pas juste de rapprocher ce mot de Zénon, selon lequel on aurait plus vite fait d'immerger une outre pleine d'air que de contraindre aucun sage à accomplir ce qu'il ne veut pas, car on ne saurait faire céder ni vaincre une âme que la droite raison a fortifiée de fermes principes (ὁ ὀρθὸς λόγος δόγμασι παγίοις ἐνεύρωσε)¹⁶.

Ce texte définit la sagesse en termes cognitifs mais leur associe étroitement une force d'âme telle qu'il est impossible de la faire fléchir et de détourner le sage de ses décisions rationnelles. Un témoignage de Stobée semble formuler plus précisément cette distinction entre qualités intellectuelles et résistance de l'âme :

Ils disent donc que ces vertus [que nous avons] énumérées sont parfaites pour la vie et consistent en théorèmes, alors que d'autres naissent à partir d'elles, qui ne sont plus des arts mais certaines puissances qui sont produites par l'exercice, comme la santé de l'âme, sa maturité, sa force et sa beauté (...) Et, de même, comme la force du corps est une tension suffisante dans les nerfs, la force de l'âme est aussi pareillement une tension suffisante dans le fait de juger et d'agir ou de ne pas [agir]¹⁷.

15. En témoigne aussi la conception stoïcienne d'Héraclès héritée d'Antisthène : voir le chapitre 31 du *Theologiae graecae compendium* de Cornutus, qui définit Héraclès comme « la raison de l'univers, par laquelle la nature est vigoureuse et puissante (ἰσχυρα καὶ κραταία)... ». La vertu joue le même rôle dans l'âme du sage, puisqu'elle n'est qu'une partie de cette raison herculéenne qui maintient unie la nature. On trouve d'ailleurs dans toute l'analyse allégorique d'Héraclès des expressions caractéristiques de la vertu telle qu'elle est définie par Cléanthe (force, puissance, résistance, tension...), qui est justement cité à la fin du chapitre de Cornutus (*SVF I*, 514).

16. Philon, *Quod omnis probus liber sit* 97 = *SVF I*, 218 (traduction de Petit 1974). Cf. Philon, *Quod omnis probus...* 26-27. On notera que la définition physique de la vertu par Cléanthe reprend exactement ce modèle zénonien de l'outre gonflée, c'est-à-dire suffisamment tendue.

17. Stobée, *Ecllog.* II, 7, 5b4 (p. 62, 24 Wachsmuth) = *SVF I*, 563 et III, 278 : Ταύτας μὲν οὖν τὰς ῥηθείσας ἀρετὰς τελείας εἶναι λέγουσι περὶ τὸν βίον καὶ συνεστηκέναι ἐκ θεωρημάτων· ἄλλας δὲ ἐπιγίνεσθαι ταύταις, οὐκ ἔτι τέχνας οὕσας, ἀλλὰ δυνάμεις τινάς, ἐκ τῆς ἀσκήσεως περιγινομένας, οἷον τὴν ὑγίειαν τῆς ψυχῆς καὶ τὴν ἀρτιότητα καὶ τὴν ἰσχὺν αὐτῆς καὶ τὸ κάλλος

Arnim cite la fin de ce témoignage juste après celui de Plutarque sur la définition physique de la vertu par Cléanthe, puisque les deux textes contiennent la notion de « force » de l'âme comme « tension suffisante ». Cléanthe définissait toutefois ainsi les vertus cardinales elles-mêmes, alors que ce texte de Stobée *distingue* ces vertus de la « force d'âme » et d'autres « puissances » présentées comme des effets des vertus. Ce texte semble donc témoigner d'une autre conception de la vertu que celle de Cléanthe¹⁸. On sait que malgré leur accord sur les doctrines fondamentales, Cléanthe et Chrysippe proposèrent souvent des interprétations divergentes des thèses de Zénon¹⁹. Alors que Cléanthe faisait de la force d'âme du sage la base commune de toutes les vertus, c'est sans nul doute Chrysippe qui a préféré réduire cette force à un effet secondaire de la dimension intellectuelle de la vertu. Un indice probant en est que la définition des vertus cardinales par leurs « théorèmes » est caractéristique de la doctrine chrysippéenne de l'implication mutuelle des vertus²⁰.

Lorsqu'il distingue vertus théorématiques et non théorématiques (comme la santé et la force), Diogène Laërce (VII, 90) précise cependant que la santé « suit à titre d'extension » la modération, de même que la solidité résulte de la construction d'une voûte. Cette comparaison montre que Chrysippe et ses successeurs – Diogène cite Hécaton – maintenaient une solidarité très étroite entre vertus cardinales et « puissances » de l'âme, mais semblent avoir admis que ces dernières puissent survenir sous une certaine forme chez des insensés, comme le précise la suite du témoignage et comme pouvait aussi le laisser croire un texte d'Épictète précédemment examiné²¹. L'exemple de la « santé de l'âme » (citée aussi par Stobée) suggère en fait que l'un des enjeux de la distinction entre puissances de l'âme et vertus théorématiques chez Chrysippe devait être sa polémique avec Ariston de Chios, qui définissait la vertu comme « santé »²². En réduisant la santé et la force à des

(...) Καί ὁμοίως ὥσπερ ἰσχὺς τοῦ σώματος τόνος ἐστὶν ἱκανός ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόνος ἐστὶν ἱκανός ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν ἢ μὴ.

18. Cette hypothèse est déjà suggérée par J.-B. Gourinat (à paraître).

19. Voir Sedley 2003b, p. 15-16.

20. Voir Diogène Laërce VII, 125 = *SVF* II, 295 qui cite le traité *Des vertus* de Chrysippe. On notera aussi que la définition de la *techné* en termes de « théorèmes » – implicite dans les témoignages sur les vertus théorématiques et explicite ailleurs (Cicéron, *De fato*, 11 = *SVF* II, 954 et *Anecdota graeca*, I, p. 171 Cramer = *SVF* III, 214) –, n'est pas celle qui est attribuée à Zénon et à Cléanthe : leur définition de la *techné* a donc probablement été reformulée par Chrysippe.

21. Voir *supra* note 5.

22. Plutarque, *De virt. mor.* 440f. Ariston de Chios, disciple de Zénon et rival de ses successeurs légitimes, tenait pour inutiles la logique, la physique et la morale appliquée ; il

puissances, c'est moins la vertu de Cléanthe que celle d'Ariston que Chrysippe souhaitait subordonner à la vertu comme « technique ».

Que la force d'âme soit conçue comme fondamentale ou dérivée, elle n'en demeure donc pas moins un attribut majeur du sage, comme en témoigne la description suivante, attribuée par Stobée à « Zénon et aux stoïciens » :

Et [le sage] est fort, parce qu'il dispose de la force qui convient (τὴν ἐπιβήλλουσαν ἰσχυρὴν) pour être invincible et imbattable. De ce fait il n'est contraint par personne [à quoi que ce soit] et ne contraint personne, il n'est empêché ni n'empêche, il n'est forcé par personne ni ne force lui-même personne, il ne domine ni n'est dominé, il ne cause aucun tort et on ne lui en cause pas, il ne rencontre aucun mal, il n'est pas abusé et n'abuse pas autrui, il ne se trompe pas, n'est ni ignorant, ni inconscient de lui-même et, plus généralement, n'admet rien de faux²³.

Ce texte peut être lu comme une explication de la comparaison de l'outre gonflée. Comme chez Cléanthe, la force y est associée à l'idée de convenance et permet au sage de dominer tout ce qui fait obstacle à son activité vertueuse. Cette thèse de l'invincibilité du sage remonte à Zénon²⁴ et constitue toujours un principe central du stoïcisme chez Épictète²⁵. Qu'il s'agisse d'adversaires, d'événements ou d'illusions cognitives, le sage dispose de la puissance mentale nécessaire pour résister à tout ce qui désarçonne, trouble, paralyse ou terrifie les autres hommes et entrave leurs actions. L'invincibilité intellectuelle apparaît ainsi dans ce texte comme l'un des aspects de la force invincible du sage. Or, loin d'être une thèse propre à Cléanthe, il s'agit là d'une conséquence de la définition stoïcienne de la science (à laquelle on peut aussi rapporter la comparaison de l'outre gonflée), qui est très intéressante pour comprendre le statut de la force d'âme du sage²⁶.

réduisait donc la vertu à une disposition très simple de l'âme, rendant le sage capable de bien agir en toutes circonstances (voir Sénèque, *Epistulae Morales*, 94).

23. Stobée *Eclog.* II, 7, 11g (p. 99 W.) = *SVF* I, 216.

24. Persée, disciple de Zénon, soutenait l'invincibilité du sage mais fut incapable de la mettre en pratique à l'occasion d'un piège que lui avait tendu Antigone Gonatas (Thémistius, *Orationes*, XXXII, 358a = *SVF* I, 449).

25. Voir Épictète, *Entretiens*, I, 18, 21 (« Quel est donc l'homme invincible (ἀήττητος) ? C'est celui que rien ne peut troubler, rien de ce qui est indépendant de sa résolution [ἀπροαιρέτων, trad. Souilhé modifiée] ») et III, 6, 5-7, ainsi que la conception de la *probairesis* comme impossible à contraindre (*Entretiens*, I, 1, 23 ou IV, 5, 34).

26. Ce point a déjà été mis en lumière par Voelke 1973, p. 45-49 et 194 : il souligne le rôle de la tension de l'âme dans la conception stoïcienne de la connaissance et analyse la définition zénonienne de la science (voir note suivante) puis celle des vertus « dialectiques » du sage, qui font intervenir la notion de force (ἰσχυρὴς) de la raison (Diogène Laërce, VII, 46).

La « fermeté » de la science du sage

Les trois premiers scholarques du Portique ont manifestement accordé une grande importance au concept de « science » (ἐπιστήμη). Dans une analogie bien connue insistant à nouveau sur la force de la sagesse, Zénon représentait la science comme le plus haut degré de connaissance en serrant sa main sur son poing fermé²⁷. Cléanthe a écrit un traité *Sur la science* et Chrysippe un *Sur la compréhension, la science et l'ignorance*²⁸. La seule définition de la science formellement attribuée à Zénon dont nous disposons est avancée par Varron dans les *Académiques* :

Or, ce qui est compris par la sensation, il a nommé cela même sensation et si cela est compris au point de ne pas pouvoir être ébranlé par la raison, [il a nommé cela] science²⁹.

La science est décrite comme la capacité d'une connaissance de résister à toute discussion ou réfutation. Il s'agit d'une définition pragmatique plutôt que sémantique ou syntaxique. L'objectivité et la rigueur du savoir scientifique ne sont mentionnées qu'implicitement, par l'intermédiaire des notions de « compréhension » (κατάληψις) et de *logos*, qui garantissent que les jugements scientifiques ne sont ni faux ni contradictoires. Nul intellectualisme, donc, dans cette approche de la science par sa certitude invincible, dont résulte l'assimilation de la vertu à la science, au moins implicite chez Zénon :

Par ailleurs, l'erreur, la précipitation, l'ignorance, l'opinion, le doute et, en un mot, tout ce qui est étranger à l'assentiment ferme et constant, [Zénon] l'a éloigné de la vertu et de la sagesse³⁰.

27. Cicéron, *Lucullus*, 145 = *SVF* I, 66 = *LS* 41A. Sur cette comparaison, voir Görler 1977 et Dumont 1967-1968.

28. Diogène Laërce, VII, 175 = *SVF* I, 481 ; Diogène Laërce, VII, 201 = *SVF* II, 17. Sur la conception stoïcienne de la science et son évolution, voir surtout Ioppolo 1986, p. 22-24, 74-78, 101-105.

29. Cicéron, *Academica posteriora*, I, 41 = *SVF* I, 68 = *LS* 41B : *Quod autem erat sensu comprehensum, id ipsum sensum appellabat, et si ita erat comprehensum ut convelli ratione non posset, scientiam*. Toutes les autres définitions citées après celle-ci par Arnim en *SVF* I, 68 sont attribuées aux stoïciens et non à Zénon en particulier. Il existe aussi une définition de la géométrie attribuée à Zénon dans un texte anonyme (*SVF* I, 70) qui est une définition stoïcienne de la science. Sur ce témoignage, voir Mansfeld 1983, p. 59-74.

30. *Academica posteriora*, I, 42 : *Errorum autem et temeritatem et ignorantiam et opinionem et suspicionem, et uno nomine omnia quae essent aliena firmae et constantis assensionis, a virtute sapientiae removebat*. Plutarque, *De virtute morali*, 441a = *SVF* I, 201, indique que Zénon définissait la vertu comme *phronesis*, ce que ses successeurs ont assimilé à une conception de la vertu comme « science ».

Les stoïciens ne reconnaissent la possession de la science qu'au seul sage et font d'ailleurs bien plus usage de ce concept en éthique qu'en théorie de la connaissance³¹. L'un des disciples de Zénon, Hérille de Chalcedoine, a même érigé la science en fin ultime de la vie humaine et condition nécessaire et suffisante du bonheur³².

Le témoignage de Cicéron permet de considérer comme zénoniennes les définitions stoïciennes de la science qui évoquent une « compréhension inébranlable par la raison »³³. Certaines définitions ajoutent les adjectifs « sûr » (ἀσφαλή) et « ferme » (βέβαιος) pour qualifier la compréhension³⁴. On ne les trouve pas dans la définition de la science que Cicéron attribue à Zénon, mais ils sont tout à fait dans l'esprit de sa représentation manuelle de la science, et le passage des *Académiques* que l'on vient de citer qualifie l'assentiment de *firma* et *constans*, qui traduisent très bien les deux adjectifs grecs ajoutés par Zénon ou ses successeurs à la définition la plus courte. Il existe par ailleurs un témoignage de Stobée qui distingue quatre définitions de la science :

La science est une compréhension sûre et inébranlable par la raison. La science est aussi un système de sciences de cette sorte [*scil.* celle qui précède], par exemple la [science] rationnelle des choses particulières que possède l'homme vertueux. Troisièmement, elle est un système de sciences techniques possédant par lui-même la fermeté, comme la pos-

31. Voir Cicéron, *Lucullus*, 23 ; Stobée, *Eclog.* II, 7, 5m (p. 74, 16 W.) = *SVF* III, 112 ; Diogène Laërce, VII, 201, où l'ouvrage de Chrysippe sur la science est cité au sein du « lieu éthique [portant] sur la raison commune et les arts et vertus qui se constituent à partir d'elle ».

32. Diogène Laërce, VII, 165 = *SVF* I, 411 et Ioppolo 1985, qui montre bien (p. 61-63) que la promotion de la science au rang de *telos* n'est pas vraiment « hétérodoxe » par rapport à la doctrine de Zénon, contrairement à ce qu'affirme Cicéron, qui réduit à tort la science stoïcienne à la contemplation et rapproche donc Hérille de Platon (*Lucullus*, 129 = *SVF* I, 413) ou d'Aristote et de Théophraste (*De finibus*, V, 73).

33. Κατάληψις ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου : voir *SVF* I, 68. Certains de ces témoignages parlent d'une « disposition à recevoir les représentations inébranlable par la raison » : on va voir en effet qu'il existe différents degrés, liés entre eux, de science. Sextus (*Adv. Math.* VII, 151 = *SVF* II, 90) emploie l'expression ἀμετάθετος ὑπὸ λόγου, « immuable par la raison », et Diogène Laërce (VII, 165 = *SVF* I, 411) attribue à Hérille la variante ἀνυπόπτωτος ὑπὸ λόγων, « qui ne peut être renversé par des arguments ».

34. On trouve ἀσφαλή chez Stobée, *Eclog.* II, 7, 5l (p. 73, 19 W.) = *SVF* III, 112 = *LS* 41H ; Galien, *Defin. med.* 7 (XIX, p. 350 Kühn) = *SVF* II, 93 ; Diogène Laërce, VII, 47 = *SVF* II, 130. Βεβαία ou βέβαιος est ajouté à ἀσφαλή chez Sextus (*Adv. Math.* VII, 151 = *SVF* II, 90) et chez Philon, *De congressu eruditionis gratia*, 141 (III, p. 101, 5 Wendland = *SVF* II, 95). Plutarque est le seul qui associe ἀμετάπτωτος et βέβαιος sans ἀσφαλή (*De comm. not.* 1061e, 1085a = *SVF* III, 542 et II, 847 ; *De virtute morali* 441c = *SVF* III, 459), mais ces passages ne prétendent pas citer une définition complète de la science.

sèdent les vertus. Quatrièmement, elle est une disposition à recevoir les représentations, inébranlable par la raison, dont ils disent qu'elle consiste en tension et puissance³⁵.

Dans ce témoignage, les trois qualités de la compréhension qui entrent dans la définition développée de la science sont dans une certaine mesure distinguées. Il est possible que leur réunion soit le résultat d'une synthèse entre ces quatre niveaux de définition, qui décrivent des formes de plus en plus puissantes et générales de connaissance. *Episteme* désigne d'abord toute connaissance particulière irréfutable : c'est la définition initiale de Zénon, qui correspond au fait de savoir quelque chose avec certitude. Vient ensuite un ensemble organisé et complet de telles connaissances certaines, auquel les mots français « science » ou « savoir » conviennent mieux³⁶. Quant à la quatrième forme d'*episteme*, elle est une capacité de n'avoir que des perceptions scientifiques au premier sens du terme, c'est-à-dire de ne jamais faire d'erreur ou de jugement incertain dans aucun domaine, y compris à propos d'objets qu'on rencontre pour la première fois. Il s'agit donc d'une compétence générale et non de la maîtrise de connaissances déterminées : la science la plus haute équivaut à l'infailibilité du sage. Comme on l'a déjà suggéré, elle constitue bien la forme cognitive de son invincibilité, puisque la quatrième forme de science dépend ou relève d'une « tension » et d'une « puissance » propres à l'âme, tout comme la vertu selon Cléanthe. Quelle que soit son domaine, une capacité universelle de ne pas échouer ne peut être qu'une force suffisamment puissante et vigilante.

Mais cette inséparabilité de la dimension cognitive de la vertu et de sa dimension physique ou dynamique est déjà présente dans la troisième forme de science avec la notion de « fermeté ». On peut en effet montrer que celle-ci constitue un autre nom ou un aspect de la force invincible de la vertu³⁷. En quoi consiste la troisième forme de science caractérisée par

35. Stobée, *Eclg.* II, 7, 5n (p. 73, 19 W.) = *SVF* III, 112 = *LS* 41H : εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου· ἐτέραν δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐξ' ἐπιστημῶν τοιούτων, οἷον ἢ τῶν κατὰ μέρος λογικῆ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα· ἄλλην δὲ σύστημα ἐξ' ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἐξ' αὐτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον, ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρεταί· ἄλλην δὲ ἔξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἣν τινὰ φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι. Comme Long & Sedley 1987, je supprime les corrections inutiles apportées au texte par Wachsmuth. La première et la dernière définition sont aussi citées par Diogène Laërce, VII, 47 et VII, 165 (où la seconde est attribuée à Hérille).

36. Voir Brunschwig 1995, p. 174-175.

37. Un fragment de Sophocle dit déjà que « les seules possessions sûres (*bebaiai*) sont celles de la vertu » (fragment 201 Radt 1977 = Stobée, *Eclg.* III, 1, 1 [p. 3 Hense]). L'adjectif est par ailleurs fréquent chez Platon pour désigner des opinions ou des arguments solides et vrais (par exemple *Phédon*, 90c), comme dans la définition stoïcienne de la

sa « fermeté » ? L'aspect *technique* de ses connaissances et l'exemple des vertus font penser à une version pratique de la seconde forme, c'est-à-dire à un ensemble de certitudes suffisamment ordonné et solide pour fonder une action efficace et bonne. Mais il s'agit aussi d'un niveau intermédiaire entre le savoir et l'infailibilité scientifiques, où la structure devient maîtrise : la cohérence des connaissances, éprouvée dans leur application, produit une résistance *sui generis*, qui dépasse la simple irréfutabilité de chacune d'elles et confère une solidité durable à l'ensemble. Il semble ainsi que l'adjectif *bebaios* ait été introduit dans la définition stoïcienne de la science pour compléter la certitude de ses connaissances par l'assurance durable de celui qui les maîtrise : la fermeté traduit l'appropriation définitive de la science par l'âme.

L'examen des occurrences de *bebaios* dans l'ensemble des témoignages sur le stoïcisme confirme que cet adjectif désigne la capacité du sage de conserver ce qu'il possède et de demeurer identique à lui-même. Comme dans les définitions de la science, associé ou non à *asphale*, *bebaios* peut désigner la certitude cognitive de la mémoire du sage, de ses conceptions ou de sa connaissance du vrai³⁸. Il indique aussi souvent la *fiabilité* morale et pratique du sage : la vertu est « la raison conséquente, ferme et infailible », la vertu d'*eutaxia* est « la possession de la fermeté dans les actions », l'amitié véritable des sages suppose « confiance et fermeté », le sage est un « allié sûr », « la vertu seule produit la vie bienheureuse et la conserve fermement », la raison « affermie moralement par l'instruction » parvient à repousser les tentations³⁹. La fermeté du sage lui permet de maintenir ses positions et ses engagements et de conserver son assurance dans toutes les circonstances possibles.

science. Selon Aristote, celui qui est vertueux doit agir de manière « ferme » (*Eth. Nic.* II, 3, 1105a32). L'adjectif *bebaios* n'est donc pas propre aux stoïciens, mais l'usage qu'ils en font est original : ils tentent de tirer profit de sa polysémie pour signifier l'unité des différents aspects de la fiabilité de la vertu.

38. Plutarque, *De comm. not.* 1061c = *SVF* III, 213 ; Stobée, *Eclog.* II, 7, 11m (p. 112, 2 W.) = *SVF* III, 548 ; Sextus, *Adv. Math.* VII, 432 = *SVF* III, 657.

39. Plutarque, *De virtute morali*, 441c = *SVF* III, 459 : λόγον ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον. Ps.-Andronicus, *De passionibus*, II (p. 251, 9 Glibert-Thierry) = *SVF* III, 272 : περὶ τὰς πράξεις ἔχουσα τὸ βέβαιον. Stobée, *Eclog.* II, 7, 11m (p. 108, 18 W.) = *SVF* III, 630 : φιλίαν γὰρ ἀληθινὴν... ἀδύνατον χωρὶς πίστεως καὶ βεβαιότητος ὑπάρχειν. Philon, *De gigantibus*, 67 (II, p. 55, 5 Wendland) = *SVF* III, 680 : βεβαιότατος σύμμαχος. Alexandre d'Aphrodise, *De anima libri mantissa*, p. 168 Bruns = *SVF* III, 764 : μόνη καὶ κατασκευάζει τὸν μακάριον βίον καὶ φυλάττει βέβαιον παροῦσα. Origène, *De Principiis*, III, 1, 4 = *SVF* II, 988 : ὁ λόγος... βεβαιωθεὶς τοῖς δόγμασι πρὸς τὸ καλόν. *Bebaios* revient aussi plusieurs fois chez Épictète avec un sens similaire (voir *Entretiens* II, 11, 20-21 et 24 ; II, 22, 25 et 27), mais aussi pour désigner l'entêtement dans l'erreur (*Entretiens*, II, 18, 10 et 32).

La fermeté est donc une force pratique acquise par l'âme à partir de ses convictions et de leur cohérence, qui ne la prémunit pas seulement contre des réfutations logiques mais contre d'autres formes de déstabilisation. Cléanthe invoquait précisément « la fermeté des compréhensions » du sage pour soutenir que la vertu ne peut jamais être perdue⁴⁰. Or les causes classiques de perte de la vertu sont l'ivresse ou la folie. Selon Cléanthe, la « fermeté » propre à la vertu-science était capable de résister à ces attaques à la fois psychologiques et physiologiques. Chrysippe admettait en revanche que la fermeté de l'âme pouvait se « relâcher » sous l'effet de certaines affections et la vertu être provisoirement paralysée⁴¹. Chrysippe faisait néanmoins aussi de la fermeté un signe important de la possession de la vertu, comme le montre une citation de Stobée :

Chrysippe dit : « Celui qui progresse vers le sommet accomplit complètement tous les convenables et n'en délaisse aucun. 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 propre de stabilité.⁴² »

La « fermeté » est ici l'une des deux caractéristiques formelles nécessaires pour transformer l'ensemble des actions convenables d'un progressant en véritables actions droites propres au sage : la « continuité » et la « fermeté » ont pour effet de conférer une « stabilité spécifique » aux actions, qui atteste le passage à la vertu et au bonheur. On comprend donc que Plutarque puisse attribuer aux stoïciens la thèse que « la fermeté et la sûreté » qui définissent la science sont comme telles « un bien immense et parfait »⁴³ : elles ne représentent pas simplement des qualités cognitives mais affectent l'ensemble de la pratique du sage et garantissent qu'il possède définitivement la disposition invincible que constitue la vertu. La même qualité définit donc la connaissance du sage, sa

40. Diogène Laërce, VII, 127.

41. Voir Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 10 (p. 401, 34 puis 402, 22 Kalbfleisch) = *SVF* III, 238. Sur ce débat entre Cléanthe et Chrysippe autour de la perte de la vertu, je me permets de renvoyer à Bénatouïl 2006.

42. Stobée, *Eclog.* IV, 39, 22 (p. 906, 17 Hense) = *SVF* III, 510 = *LS* 59I (trad. Brunschwig & Pellegrin 2001 à peine modifiée) : Χρυσίππου. 'Ο δ' ἐπ' ἄκρον, φησί, προκόπτων ἅπαντα πάντως ἀποδίδωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπει. Τὸν δὲ τούτου βίον οὐκ εἶναι πῶ φησὶν εὐδαιμόνα, ἀλλ' ἐπιγίγνεσθαι αὐτῷ τὴν εὐδαιμόνιαν ὅταν αἱ μέσαι πράξεις αὐταὶ προσλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἐκτικὸν καὶ ἰδίαν πῆξιν τινὰ λάβωσι.

43. Plutarque, *De comm. not.* 1061f. Cf. *ibid.* 1061c et 1061e, où Plutarque rattache ces deux qualités au concept de science.

résistance mentale et son assurance pratique, qui lui permettent de n'être vaincu par aucune circonstance dans tous les domaines de la vie. Qu'elle soit ou non première dans la définition de la vertu, sa dimension intellectuelle est ainsi entièrement solidaire de la force d'âme du sage :

En effet le plus grand bien que les philosophes sincères et purs retirent de la science, c'est de ne pas varier avec les événements et de se saisir avec une assurance inébranlable et une fermeté solide (μετὰ στερρότητος ἀκλινοῦς καὶ παγίου βεβαιότητος) de tout ce qui leur convient⁴⁴.

Vertu morale et qualités physiques

La « fermeté » physique

Mais l'adjectif *bebaios* est un fil directeur qui peut conduire encore plus loin. Il a en effet aussi le sens strictement physique de « solidité ». C'est ce qu'il signifie dans un témoignage de Plutarque sur la physique stoïcienne du froid :

Mais le froid engendre dans les 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 tension⁴⁵.

On peut établir une analogie assez précise entre la force et la résistance que confère la vertu à l'âme et la fermeté proprement physique que produit le froid dans les corps. Elles résultent d'une transformation qualitative qui traverse de part en part une substance sans pour autant changer sa nature : le froid durcit la viande, la vertu affermit l'âme et ses opérations. Dans les deux cas, en outre, l'agent transformateur est défini comme étant *bebaios* et cette qualité est étroitement associée à l'exercice d'une force active. Le froid d'un corps n'est pas un état négatif ou relatif,

44. Philon, *Quod Deus sit immutabilis*, 22 (II, p. 61, 1 Wendland) = *SVF* III, 566 (traduction modifiée de Mosès 1963).

45. Plutarque, *De primo frigido*, 946b = *SVF* II, 407 (je m'inspire de la traduction anglaise de Helmbold 1957) : ἡ δὲ ψυχρότης οὐκ ἐλάττονα τῆς θερμότητος ἐγγινόμενη τοῖς σώμασι πάθη καὶ μεταβολὰς ἐνεργάζεσθαι πέφυκε· καὶ γὰρ πήγνυται πολλὰ τῷ ψυχρῷ καὶ συγκρίνεται καὶ πυκνοῦται· καὶ τὸ στάσιμον αὐτῷ καὶ δυσκίνητον οὐκ ἄργόν ἐστιν ἀλλ' ἐμβριθὲς καὶ βέβαιον, ὑπὸ ῥώμης συνερευσιτικὸν καὶ συνεκτικὸν ἐχούσης τόνον. La thèse que le froid est une qualité active, le lexique de la dernière phrase, ainsi que l'exemple de la naissance de l'âme donné ensuite par Plutarque (voir *infra* note 57) autorisent à considérer ce texte comme inspiré par le stoïcisme.

superficiel ou inerte, mais le produit de l'application d'une force à ce corps. Un corps ne peut être froid ou chaud que s'il est refroidi ou chauffé activement par son environnement ou par des processus physiologiques internes : la qualité adjectivée n'est pas séparable d'une action verbale continue et permanente. Cléanthe présentait la vertu comme une tension suffisamment intense pour constituer une « force » (ἰσχύς) rendant l'âme invincible ; on lit maintenant que la nature du froid est une « force (ῥώμη) douée de tension » agissant de manière unificatrice et durcissante sur les corps⁴⁶.

Dans le même ordre d'idées, les stoïciens appellent « disposition » (*hexis*) non seulement les capacités d'action des êtres vivants comme la vertu ou la science, mais aussi l'unité des corps inertes, qui relève de l'action tensionnelle unificatrice de l'air froid dont ils sont composés : Chrysippe attribue ainsi à l'air une « puissance cohésive » (συνεπτική δύναμις)⁴⁷. Or on a vu que le terme *hektikon* est aussi employé par Chrysippe à propos des actions du sage⁴⁸. Quant au terme *πηξίς* qui, dans le même témoignage, indique la « stabilité » des actions, il peut également désigner une « solidification causée par le froid ». Ainsi, non seulement *bebaios* mais aussi les autres termes désignant les qualités caractéristiques des actions vertueuses possèdent dans le stoïcisme un sens physique lié à l'air et au froid. Comme l'attestait déjà le témoignage de Stobée sur la « force d'âme » – analogue à la « force du corps » définie comme « tension suffisante dans les nerfs »⁴⁹ –, les stoïciens ne voyaient donc aucun inconvénient à penser la puissance mentale et morale du sage sur un modèle physique.

46. Cf. Plutarque, *De comm. not.* 1085c-d = *SVF* II, 444 = *LS* 47G où il est dit que, du fait de leur *eutonia*, l'air et le feu confèrent tension, stabilité et substantialité à la terre et à l'eau. Chrysippe établissait justement une analogie entre « bonne tension » (*eutonia*) du corps et de l'âme (voir *infra* note 49).

47. Galien, *De plenitudine*, 3 (VII, p. 525, 9 Kühn) = *SVF* II, 439 = *LS* 47F ; Plutarque, *De stoic. rep.* 1053f = *SVF* II, 449 = *LS* 47M. Brunschwig & Pellegrin 2001 traduisent « pouvoir sustentateur ». Sur cette notion, voir la synthèse de Sambursky 1959, p. 7-11.

48. Voir *supra* note 42.

49. Stobée, *Eclog.* II, 7, 5b4 (p. 62, 24 W.), cité *supra* note 17. Sur l'analogie entre âme et corps chez Chrysippe, voir aussi *SVF* III, 471-473, qui évoquent en particulier la « bonne tension » (εὐτονία) et la « force » (ἰσχύς) de l'âme. Ces témoignages sont tirés des livres IV et V du *Des doctrines d'Hippocrate et de Platon* de Galien et sont donc difficiles à interpréter du fait de leur dimension polémique. Galien distingue nettement « jugement correct » et « bonne tension », qu'il conçoit de manière platonicienne comme relevant de deux parties différentes de l'âme (l'une rationnelle, l'autre irrationnelle). Chrysippe tenait au contraire les jugements corrects et la bonne tension pour deux faces de la même disposition de l'âme, comme le note justement Sedley 1993, p. 328.

Quelle physique pour la vertu ?

Une telle analogie entre l'âme et le corps est assurément banale dans la philosophie antique, mais elle n'est pas du tout innocente dans le cadre stoïcien. Ontologiquement, en effet, l'âme n'est pas une réalité d'un autre ordre que le corps mais un corps simplement plus subtil que les corps visibles et tangibles. L'âme est plus précisément, selon Chrysippe, un souffle constitué par un mélange intégral d'air froid et de feu chaud⁵⁰. Pour les stoïciens, le froid et le chaud sont les deux qualités élémentaires actives, alors que le sec et l'humide sont passifs⁵¹ : le chaud est produit par le feu et plus actif que le froid, produit par l'air⁵². Comme de nombreuses comparaisons stoïciennes, l'analogie entre froid et vertu pourrait alors receler un double-fond réductionniste : si la fermeté de l'âme vertueuse est analogue à la fermeté d'une viande congelée et si l'âme est un corps en partie composé d'air froid, ne doit-on pas penser que l'acquisition de la vertu n'est rien d'autre qu'un refroidissement de la partie directrice de l'âme ?

Une réduction physique de ce genre doit être possible dans le système stoïcien, puisque les vertus, en tant que dispositions de l'âme, sont aussi des corps⁵³. On pourrait donc faire l'hypothèse que c'est un refroidissement suffisant de l'air composant le souffle psychique qui est responsable de la force de l'âme du sage et de la « fermeté » de ses opérations. Au moins quatre objections se présentent toutefois face à une telle interprétation physique de la sagesse.

(1) La vertu est certes corporelle, comme toutes les dispositions de l'âme, mais elle a pour spécificité d'être une attitude à l'égard des événements et un point de vue sur le monde. Dans ces conditions, la formation de la vertu ne consiste-t-elle pas essentiellement en une

50. Galien, *De plac. Hipp. et Plat.* V, 3, 8 (p. 307 De Lacy) = *SVF* II, 841 = *LS* 47H et Sénèque, *Epistulae morales*, 50, 6 sur la malléabilité de ce souffle de l'âme, qui rend possible sa transformation et son amélioration.

51. Telle est déjà la position d'Aristote, *Meteorologica*, IV, 1, 378b12.

52. Voir *SVF* II, 406 et 410 = Galien, *De naturalis facultatibus*, I, 3 et II, 4 (II, p. 7 et p. 88 Kühn) = *LS* 47E et Diogène Laërce VII, 136-137 = *SVF* II, 580 = *LS* 47B. Ce dernier témoignage, ainsi que Arius Didyme *apud* Stobée *Eclog.* I, 10, 16c (p. 129, 1 W.) = *SVF* II, 413 = *LS* 47A, font remonter la doctrine stoïcienne des éléments jusqu'à Zénon. Sur les effets des éléments, voir Sambursky 1959, p. 1-7, ainsi que les commentaires de Long & Sedley 1987 aux textes réunis en *LS* 47.

53. Stobée, *Eclog.* II, 7, 5b7 (p. 64, 20 W.) = *SVF* III, 305 : « ...et [ils disent que] toutes les vertus sont et sont dites être des corps, car la pensée et l'âme sont des corps. Ils estiment en effet que le souffle connaturel en nous qui est chaud (συμφυὲς πνεῦμα ἡμῶν ἐνθερμον), est [l']âme ». La vertu est plus précisément « l'esprit disposé d'une certaine manière » (Sénèque, *Epistulae morales*, 113, 2 : *animus quodam modo se habens*) et on peut donc lui transférer toutes les propriétés de l'âme : elle n'est qu'une certaine organisation et disposition (au sens physique du terme) de la partie directrice de l'âme.

transformation des significations à travers lesquelles l'individu appréhende ce qui lui arrive, un « usage correct des représentations », pour reprendre une expression connue d'Épictète ? De ce point de vue, il n'y aurait pas vraiment besoin d'un processus physique sous-jacent à l'acquisition de la vertu, puisque les significations ou « exprimables » (λεκτά) que l'âme associe à ses représentations sont tenus pour incorporels par les stoïciens⁵⁴. Cet antiréductionnisme me semble toutefois exclu par la thèse selon laquelle les âmes des sages survivent plus longtemps que les autres à la mort du corps, parce qu'elles sont « plus fortes » (ἰσχυροτέρων)⁵⁵. Cette survie n'a rien à voir avec une récompense morale ou avec la participation à un intellect éternel mais doit pouvoir s'expliquer de manière corporelle. Il en résulte que la vertu peut être entièrement analysée d'un point de vue physique⁵⁶, comme l'indiquait déjà la définition de Cléanthe.

(2) Mais une simple variation intensive comme le refroidissement peut-elle vraiment rendre compte d'une transformation aussi importante que le passage du vice à la vertu ? Les stoïciens pouvaient le soutenir parce qu'ils tenaient le refroidissement pour un changement qualitatif et actif, comme on l'a vu précédemment. Cette thèse leur permettait déjà d'expliquer par un refroidissement la mutation de plante en animal qui avait lieu selon eux au moment de la naissance des mammifères :

[Chrysippe] pense que le fœtus dans le ventre est nourri par [une] nature, comme une plante, mais qu'à la naissance, refroidi par l'air et trempé, le souffle se transforme et devient animal. C'est pourquoi l'âme (ψυχή) n'a pas été mal nommée à partir du « refroidissement » (ψύξις)⁵⁷.

Plusieurs rapprochements s'imposent entre cette naissance de l'âme et l'acquisition de la sagesse stoïcienne. Dans les deux cas, on a affaire à

54. Cette interprétation « transcendantale » de la sagesse comme transformation du sens que nous donnons à nos représentations a été avancée, à propos de la liberté de l'esprit chez Épictète, par Long 1996, p. 284-285.

55. Ps.-Plutarque, *Placita*, IV, 7, 3 = *SVF* II, 810. Sur cette doctrine, voir Gourinat 1996, p. 35. L'épicurien Diogène d'Énoanda objecte : « ils font leur assertion comme si le sage et le non-sage n'étaient pas sujets à la même mortalité, même s'ils diffèrent par le raisonnement » (fr. 39 Smith, traduction Étienne & O'Meara 1996). On ne peut pas mieux exprimer le principe du naturalisme stoïcien, qui cherche à donner une assise physique aux différences éthiques et logiques.

56. Sur le fait que les exprimables incorporels n'introduisent pas de dualisme dans la psychologie stoïcienne, qui mêle sans cesse analyse physique et analyse intentionnelle des états psychiques, voir Sedley 1993, p. 326-331.

57. Plutarque, *De stoic. rep.* 1052f. Voir aussi la suite du texte de Plutarque, *De primo frigido*, 946b = *SVF* II, 407 et 806, ainsi que les témoignages réunis par Arnim en *SVF* II, 804-808. Sur cette doctrine, voir Tieleman 1991 et Gourinat 1996, p. 32-35.

une élévation dans l'échelle de la nature : de la plante à l'animal pour la naissance, de l'animal rationnel au dieu pour le passage à la vertu. En effet, selon les stoïciens, la vertu de Zeus ne dépasse pas celle du sage : en devenant vertueux, Dion se hisse au niveau de Zeus⁵⁸. L'analogie entre naissance et acquisition de la vertu rend par ailleurs compte d'un paradoxe stoïcien fameux, selon lequel le passage du vice à la vertu se fait d'un coup et non progressivement, si bien que les non-sages sont tous aussi insensés les uns que les autres⁵⁹ : comme la naissance, l'accès à la sagesse est une mutation liée à un événement brutal (refroidissement) et à un effet de seuil – le *bikanos* de Cléanthe –, qui introduisent une rupture qualitative décisive dans un processus qui demeure pourtant strictement physique.

(3) Une nouvelle objection se présente toutefois : la tension dont relève la force de la vertu est définie par Cléanthe comme une « pulsation de feu », ce qui rend difficile tout rapprochement entre l'action de la vertu et celle du froid⁶⁰. L'action propre au bien et donc à la vertu est d'ailleurs souvent comparée à celle de la chaleur⁶¹. Les analogies physiques stoïciennes ou les interprétations qui en ont été données ici seraient-elles incohérentes ? On pourrait tenter de répondre en distinguant à nouveau la position de Cléanthe et celle de Chrysippe : ce dernier semble en effet avoir innové en définissant l'âme comme un souffle (*πνεῦμα*) composé non seulement de feu chaud mais aussi d'air froid. Cette réponse ne serait toutefois pas suffisante, car le paradoxe du refroidissement se posait aussi chez Chrysippe. Il était du moins déjà soulevé par Plutarque à propos de la thèse de la genèse de l'âme par refroidissement : comment le corps le plus chaud et le plus subtil peut-il être produit par un refroidissement et une condensation⁶² ? Que l'on puisse ou non répondre à cette objection, elle montre que la question des rapports entre chaleur et froid dans l'âme se pose dans la doctrine stoïcienne elle-même. Jean-Baptiste Gourinat a proposé une solution convaincante du

58. Cicéron, *De legibus*, I, 25 = *SVF* III, 245 : « Ainsi, la vertu est en vérité la même chez l'homme et chez le dieu et ne se rencontre chez aucune autre espèce. La vertu n'est en fait rien d'autre que la nature portée à son point d'achèvement le plus élevé. » Cf. Plutarque, *De comm. not.* 1076a = *SVF* III, 246 pour l'équivalence entre Dion sage et Zeus.

59. Cicéron, *De finibus* III, 48 = *SVF* III, 530 et Plutarque, *De comm. not.* 1063a = *SVF* III, 539.

60. Voir le témoignage de Tertullien sur la naissance de l'âme (*De anima*, 25 = *SVF* II, 805), selon lequel l'âme est « frappée par l'air froid » (*aëris rigore percussam*). Ce « coup de froid » semble l'exact opposé des « battements de feu » de Cléanthe.

61. Diogène Laërce, VII, 102-103 = *SVF* III, 117. La chaleur est aussi présente dans la comparaison de la suprématie du bien à celle de la lumière du soleil (Cicéron, *De finibus*, III, 45).

62. Voir Plutarque, *De stoic. rep.* 1052f-1053a.

problème en soulignant que l'âme est analogue à la vapeur produite lorsque l'on trempe un métal dans l'eau froide pour le durcir⁶³. Une solution similaire pourrait être trouvée à propos de l'acquisition de la vertu. Dans certaines conditions très rares, un refroidissement brutal pourrait affecter le souffle psychique en tant que tel (et non le sang) et produire non seulement une « fermeté » exceptionnelle de celui-ci, mais aussi un souffle d'un niveau supérieur, particulièrement subtil et chaud, de même nature que la raison droite et divine qui dirige le monde.

(4) Dernière objection : la réduction de l'acquisition de la vertu à un processus physique ne compromet-elle pas la thèse stoïcienne selon laquelle la vertu peut s'enseigner (Diogène Laërce, VII, 91), c'est-à-dire résulte d'un travail de rationalisation de notre conduite ? Il semble exister en effet une différence capitale entre la naissance de l'animal et celle du sage : la cause de la première mutation est extérieure (l'air) et agit à travers le corps (le sang), alors que l'accès à la sagesse devrait procéder d'une transformation volontaire et intérieure de l'âme par elle-même. Cette opposition entre facteurs internes et externes, processus volontaires et involontaires est toutefois remise en question par le naturalisme stoïcien⁶⁴. On peut néanmoins l'utiliser pour caractériser la spécificité de la vertu sans nier sa dimension physique : elle résulte d'un « coup de froid » exceptionnel dont la partie directrice de l'âme est à la fois le théâtre *et* la cause principale. Chrysippe notait que la possession de la vertu n'équivaut pas à une succession d'actions convenables mais exige en outre que celles-ci acquièrent fermeté et unité : il laissait ainsi entendre que la soumission de la conduite à la raison droite finit par s'inscrire d'elle-même dans l'âme sous forme d'une disposition physique durable⁶⁵. C'est à cette solidification définitive de la vertu que pourrait correspondre un refroidissement brutal et intense du souffle psychique. Le long travail antérieur de mise en cohérence des jugements de l'âme affecterait en revanche plutôt la partie ignée et même la composition de la

63. Gourinat 1996, p. 33-34. Sur l'analogie avec la trempe du métal, voir Tertullien, *De anima*, 25 et Philon, *De somniis*, I, 31 : « La nature chaude en nous est fortifiée et rendue aussi forte que possible (κραταιότατον) par l'air environnant, comme le fer rougi l'est par l'eau froide chez le forgeron. » Cette analogie est confirmée par l'idée que le πνεῦμα qu'est l'âme « est préservé à la fois par l'exhalaison du sang et par celle de l'air inhalé dans le corps à travers la trachée artère » (Galien, *In Hipp. Epid.* VI, 720, 26-28 = *SVF* II, 782 = *LS* 53E, trad. Brunschwig & Pellegrin 2001). L'âme perdure par la répétition du processus respiratoire qui l'a fait naître.

64. Voir la comparaison du progrès moral avec la maturation d'un fruit, citée *infra* note 69, ainsi que Sedley 1993, p. 313-325, qui montre bien le rôle des facteurs « atmosphériques » dans l'action du Destin.

65. Voir les témoignages sur Chrysippe cités *supra* notes 42, 17 et 49.

partie directrice de l'âme⁶⁶, de même que la gestation produit un corps, le fœtus, organisé de telle manière qu'il peut – au moment où il sort du ventre maternel – inspirer de l'air, refroidir son sang et se transformer ainsi d'un coup et définitivement en animal.

La vertu comme tension

Si la physique de la vertu stoïcienne semble bien difficile à reconstituer sans spéculation, il ne faut pas perdre de vue que la contradiction apparente entre la tension ignée de Cléanthe et la fermeté par refroidissement est secondaire par rapport à un point commun important des deux analyses : l'interprétation de la force physique de l'âme en termes de « tension » active. Le témoignage de Plutarque sur le froid insiste sur le fait que celui-ci n'est pas une qualité inerte mais le produit d'une activité. Quant à Cléanthe, il parle de « pulsation de feu » (πληγγή πυρός) : la base de la vertu n'est pas simplement une substance chaude mais un mouvement vif. Le terme que Cléanthe emploie signifie « coup », « impact », mais peut aussi désigner un battement comme celui du cœur, et Cléanthe comparait précisément le battement des veines ou du cœur à ceux des flammes⁶⁷. Que la force de la vertu naisse d'une congélation, de l'intensification d'une chaleur vitale ou de l'association de ces deux phénomènes, deux conclusions s'imposent donc.

La genèse physique de la vertu établit tout d'abord une continuité entre la base et le sommet de l'échelle de la nature : les conditions de réalisation de la vertu ne sont pas à chercher du côté d'un modèle idéal dispensant sa puissance à ceux qui feraient l'effort de s'abstraire du monde. L'acquisition de la vertu n'est au contraire que le prolongement immanent de processus physiques omniprésents dans la nature. C'est pourquoi les comparaisons entre activités morales et phénomènes naturels sont si fréquentes chez les stoïciens, de Zénon à Épictète⁶⁸ :

66. Pour peu que le « coup de froid » qui « trempe » l'âme vertueuse ait un peu de retard sur la seconde étape de la partie ignée du processus, on pourrait expliquer physiquement un autre paradoxe stoïcien concernant la vertu, selon lequel le sage n'a pas conscience d'acquiescer la sagesse au moment où il l'acquiert, et ne s'en rend compte qu'*a posteriori* : voir SVF III, 539-541, et en particulier Philon, *De agricultura*, 160.

67. Cicéron, *De natura deorum*, II, 24. Sur la place du feu dans la cosmologie et l'anthropologie de Cléanthe, je me permets de renvoyer à Bénatouïl 2002.

68. Voir Rolke 1975, et Imbert 1999, p. 105-106 : « On ne doit pas craindre de surestimer le sérieux des métaphores stoïciennes (...) [elles] donnent une vision simultanée de ce qui, pour être temporellement dispersé ou grandiose, échappe aux conditions de la perception humaine. »

Et comme celui qui le consultait lui disait : « Ce que je cherche, c'est comment, même si mon frère ne veut pas se réconcilier, je puis rester en accord avec la nature », il répondit :

« Rien de grand ne se produit de façon subite, puisque même la grappe de raisin ou la figue ne le font pas. Si tu me dis maintenant : "Je veux une figue", je te répondrai : "Il faut du temps. Laisse d'abord venir les fleurs, puis naître le fruit, et enfin laisse-le mûrir." Et quand le fruit du figuier n'arrive pas subitement et en une heure à son point de maturité, tu veux recueillir le fruit de la pensée humaine (γνώμης δ' ἀνθρώπου καρπὸν) si vite et si facilement ? Même si je te le disais, n'y compte pas⁶⁹. »

La sagesse, aussi exceptionnelle qu'elle soit, relève de l'ordre commun de la nature. Cette « naturalisation » n'est pas pour autant une réduction du supérieur à l'inférieur, puisque l'on trouve déjà dans les qualités physiques les plus simples une tension intérieure, c'est-à-dire la résistance, l'autonomie et la cohérence qui ne se manifestent pleinement que dans la raison droite⁷⁰.

Si la vertu est une « tension suffisante » de l'âme, il faut par ailleurs en déduire qu'elle n'est pas une capacité stockée dans l'âme du sage, mais une activité énergétique permanente de cette âme, comparable à la tension artérielle, à l'équilibre thermique du corps ou à la pulsation cardiaque. La vertu n'est pas une disposition aristotélicienne, que l'on met en œuvre sous certaines conditions psychologiques et dans certaines circonstances morales. Puisqu'elle est une « tension », son relâchement ne se distingue pas de sa destruction : la vertu ne peut pas plus être mise en veilleuse que le cœur ou la respiration. En témoigne la doctrine stoïcienne de « l'usage permanent de la vertu »⁷¹ : la vertu consiste en une

69. Épictète, *Entretiens*, I, 15, 6-8. Le modèle médical de la philosophie – qui conçoit les vices comme des maladies, les principes stoïciens comme des médicaments et le progrès moral comme un traitement – est aussi un vecteur important de « naturalisation » de la vertu dans le stoïcisme.

70. Cf. Diogène Laërce, VII, 138-139 = *SVF* II, 634 = *LS* 47O : l'intellect « pénètre davantage en certaines parties [du monde], moins en d'autres. Dans certains êtres en effet il est présent comme force de cohésion (ἔξις), comme dans les os et les tendons. En d'autres comme intellect (νοῦς), comme dans la partie directrice [de l'âme] ». Peirce retrouvera cette stratégie stoïcienne, qui combine matérialisme et réduction de l'inférieur au supérieur : « nous devons considérer la matière comme de l'esprit dont les habitudes se sont figées de telle sorte qu'il a perdu le pouvoir d'en former et d'en perdre, alors que l'esprit (au sens étroit) doit être considéré comme un genre chimique d'une complexité et d'une instabilité extrêmes. Il a acquis, à un degré remarquable, l'habitude de prendre des habitudes et de s'en déprendre » (Peirce 1935, § 101, cité et traduit par Tiercelin 1993, p. 340-341).

71. Diogène Laërce, VII, 128, et le texte cité *infra* note 73.

activité automatique, permanente et intérieure, une transformation radicale et définitive du fonctionnement de toute l'âme.

Pour résumer l'originalité de cette dimension « tensionnelle » de la vertu, on peut citer un texte de Galien qui réfléchit sur la manière dont le « mouvement tensionnel » peut expliquer l'activité musculaire des animaux :

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 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, con-naturelle au poids de son corps, par le mouvement vers le haut résultant de la tension de son âme⁷².

L'oiseau en vol stationnaire a beau être immobile, il n'est pas au repos parce qu'il doit résister à la pesanteur grâce à sa « tension ». Il en va de même pour le sage : lorsqu'il n'effectue aucune action visible, il ne cesse pas pour autant de faire usage de sa vertu. De même que l'âme de l'oiseau entretient dans son corps une « tension » discrète mais puissante qui le maintient en l'air, la vertu exerce en permanence sa vigilance sur toutes les opérations de l'âme du sage⁷³. Aristote aurait probablement comparé la vertu à la capacité de voler de l'oiseau, qui est tantôt en acte tantôt en puissance. Les stoïciens la pensent en revanche sur le modèle de l'activité immobile et intérieure du vol stationnaire – qui peut bien sûr aussi produire des mouvements, c'est-à-dire des actions extérieures et ponctuelles. À l'instar de l'oiseau en vol, le sage est celui qui parvient à tendre suffisamment son âme pour épouser les événements sans les subir et pour évoluer librement dans les courants du destin⁷⁴. Seule la prise en compte de cette naturalisation de la sagesse par le stoïcisme peut nous

72. Galien, *De musculorum motu*, I, 7, 8 (IV, p. 402, 12 Kühn) = *SVF* II, 450 = *LS* 47K (trad. Brunshwig & Pellegrin 2001).

73. Stobée, *Eclog.* II, 7, 5c (p. 68, 24 W.) = *SVF* III, 103 : « Parmi les biens, certains existent chez tous les hommes sages et toujours, d'autres non. La vertu, ainsi que la sensation sage et l'impulsion sage et les choses semblables existent chez tous les hommes sages et en toute occasion. La joie, l'allégresse et la promenade sage n'existent ni chez tous les hommes sages ni toujours. »

74. Voir Philon, *De plantatione*, 144, qui rapproche la force d'âme du sage de la capacité de ne pas se noyer d'un bon nageur, mais aussi toutes les comparaisons du sage à un lutteur prêt au combat : Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, XIII, 28, 1-4 = Panétius, frag. 87 Alesse ; Sénèque, *Epistulae morales*, 59, 7 ; Marc Aurèle, *Pensées*, VII, 61.

permettre de comprendre, si cela est encore possible aujourd'hui, son étonnante puissance.

BIBLIOGRAPHIE

- ALESSE, F. 2000 : *La Stoa e la tradizione socratica*, Naples, 2000 (Elenchos, 30).
- ANNAS, J.E. 1993 : *The Morality of Happiness*, Oxford, 1993.
- BÉNATOUÏL, Th. 2002 : « *Logos et scala naturae* dans le stoïcisme de Zénon et de Cléanthe », *Elenchos*, 23 (2002), p. 297-331.
— 2006 : *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, 2006 (à paraître).
- BRÉHIER, É. 1951 : *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, « deuxième édition revue », Paris, 1951 (1910 ; réimpr. Paris-Londres-New York, 1971).
- BRUNDSCHWIG, J. 1995 : « Le modèle conjonctif », dans *Id.*, *Études sur les philosophes hellénistiques : épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, 1995 (Épiméthée), p. 161-187 [= *Id.* (éd.), *Les Stoïciens et leur logique : actes du colloque de Chantilly*, Paris, 1978, p. 59-86].
- BRUNDSCHWIG, J. & P. PELLEGRIN 2001 : A.A. Long & D.N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, traduction par J. Brunschwig et P. Pellegrin, 3 vol., Paris, 2001 (GF 641, 642, 643).
- DUMONT, J.-P. 1967-1968 : « L'âme et la main : signification du geste de Zénon », *Revue de l'enseignement philosophique*, 19 (1967-1968), fasc. 4, p. 1-8.
- ÉTIENNE, A. & D. O'MEARA 1996 : *La philosophie épicurienne sur pierre : les fragments de Diogène d'Oenoanda*, introduction, traduction et notes par —, Paris-Fribourg, 1996 (Vestigia, 20).
- GÖRLER, W. 1977 : « Ἀσθενῆς συγκατάθεσις : zur stoischen Erkenntnistheorie », *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 3 (n. s.) (1977), p. 83-92.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. 1986 : *L'ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*, Paris, 1986 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 10).
— 1999 : *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de —, Paris, 1999 (La Pochothèque).
- GOURINAT, J.-B. 1996 : *Les stoïciens et l'âme*, Paris, 1996 (Philosophies, 75).

- (à paraître) : « Akrasia and enkrateia in ancient Stoicism : minor vice and minor virtue? », dans P. Destrée & C. Bobonich (éd.), *Akrasia in Ancient Philosophy*, Leiden, à paraître.
- HELMBOLD, W.C. 1957 : *Plutarch's Moralia*. 12, 920 A — 999 B, with an english translation by H. Cherniss and W.C. Helmbold, Cambridge, Mass., 1957 (The Loeb Classical Library, 406) [W.C. Helmbold est l'éditeur et traducteur des p. 227-579].
- IMBERT, Cl. 1999 : *Pour une histoire de la logique : un héritage platonicien*, Paris, 1999 (Science, histoire et société).
- IOPPOLO, A.M. 1980 : *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Naples, 1980 (Elenchos, 1).
- 1985 : « Lo Stoicismo di Erillo », *Phronesis*, 30 (1985), p. 58-78.
- 1986 : *Opinione e scienza : il dibattito tra stoici e accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Naples, Bibliopolis, 1986 (Elenchos, 12).
- LONG, A.A. 1996 : «Representation and the self in Stoicism », dans *Id.*, *Stoic Studies*, Cambridge, 1996, p. 264-285.
- LONG, A.A. & D.N. SEDLEY 1987 : *The Hellenistic Philosophers*. 1, *Translations of the principal sources, with philosophical commentary* ; 2, *Greek and latin texts with notes and bibliography*, Cambridge, 1987.
- MANSFELD, J. 1983 : « Intuitionism and Formalism : Zeno's Definition of Geometry in a Fragment of L. Calvenus Taurus », *Phronesis*, 28 (1983), p. 59-74.
- MOSÈS, A. 1963 : *Œuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées par R. Arnaldez, J. Pouilloux & Cl. Mondésert, 7-8, *De gigantibus ; Quod Deus est immutabilis*, introduction, traduction et notes par — ; avec le texte grec de L. Cohn et P. Wendland, Paris, 1963.
- PEIRCE, C.S. 1935 : *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. 6, *Scientific metaphysics*, edited by Ch. Hartshorne and P. Weiss, Cambridge, Mass., 1935.
- PETIT, M. 1974 : *Œuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées par R. Arnaldez, J. Pouilloux & Cl. Mondésert. 28, *Quod omnis probus liber sit*, introduction, texte, traduction et notes par —, Paris, 1974.
- RADT, S. 1977 : *Tragicorum Graecorum fragmenta*, IV : *Sophocles*, ed. — (Fragmenta 730a-g ed. R. Kannicht), Göttingen, 1977.
- ROLKE, K.-H. 1975 : *Die bildhaften Vergleiche in den Fragmenten der Stoiker von Zenon bis Panaitios*, Hildesheim-New York, 1975 (Spudasmata, 32).

- SAMBURSKY, S. 1959 : *Physics of the Stoics*, Princeton, 1959.
- SEDLEY, D.N. 1993 : « Chrysippus on psychophysical causality », dans J. Brunschwig and M.C. Nussbaum (éd.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the fifth Symposium Hellenisticum*, Cambridge-New York, 1993, p. 313-331.
- 2003a : « L'anti-réductionnisme épicurien », *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 15 (printemps 2003) : *L'épicurisme antique*, p. 321-359.
- 2003b : « The School, from Zeno to Arius Didymus », dans B. Inwood (éd.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 2003 (The Cambridge Companions to Philosophy), p. 7-32.
- SOUILHÉ, J. 1969-1995 : *Épictète, Entretiens*, Paris, Livre I, texte établi et traduit par J. Souilhé, 1943 (2^e éd. revue et corrigée par A. Jagu, 1975) ; Livre II, texte établi et traduit par J. Souilhé, 1949 (2^e tirage revu et corrigé par A. Jagu, 1969) ; Livre III, texte établi et traduit par J. Souilhé avec la collaboration de A. Jagu, 1963 (3^e tirage revu et corrigé, 1995) ; Livre IV, texte établi et traduit par J. Souilhé avec la collaboration de A. Jagu, 1965 (2^e tirage revu et corrigé, 1991) (Collection des universités de France).
- TIELEMAN, T. 1991 : « Diogenes of Babylon and Stoic Embryology : Ps.-Plutarch, Plac. V 15.4 Reconsidered », *Mnemosyne*, 44 (1991), p. 106-125.
- TIERCELIN, Cl. 1993 : *La pensée-signe : études sur C.S. Peirce*, Nîmes, 1993 (Rayon philo).
- VOELKE, A.-J. 1973 : *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973 (Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale).
- WARREN, J. 2002 : *Epicurus and Democritean Ethics : an Archaeology of Ataraxia*, Cambridge-New York, 2002 (Cambridge Classical Studies).