

LA CONCEPTION STOÏCIENNE DE LA PERCEPTION

Grâce aux doxographes, la théorie stoïcienne de la perception est assez bien connue. Les doxographes présentent l'intérêt d'avoir déjà effectué la collecte des informations sur un thème donné, et l'inconvénient de ne pas en resituer le contexte problématique. Une de nos principales sources se trouve dans les *Placita* du Pseudo-Plutarque, qui rapporte le plus souvent en premier l'opinion des Stoïciens dans le domaine de la perception. L'autre grande doxographie est celle de Diogène Laërce. Sextus et Galien complètent notre information, et, surtout, Cicéron, dans les *Académiques*, permet d'aborder la question à travers le débat entre les divers courants de l'Académie, essentiellement le scepticisme néoacadémicien et le dogmatisme stoïcisant d'Antiochus d'Ascalon. On doit utiliser ces sources en tenant compte des erreurs de parallaxe dues au point de vue ou à l'objet de leur auteur; ainsi Galien, dans sa violente polémique antichrysippéenne rapporte probablement les arguments stoïciens les plus contestables en se gardant d'évoquer les meilleurs, d'où le caractère plus que discutable de la doctrine chrysippéenne de l'âme qui se dégage de son témoignage. En ce qui concerne les doxographies, on a coutume, depuis Diels, d'attribuer à un certain Aétius la paternité du traité des *Opinions des philosophes*, cité généralement sous le titre latin de *Placita*, qui nous est parvenu sous le nom de Plutarque. Ce recueil n'est pas de Plutarque, on en retrouve des éléments chez d'autres doxographes, comme Stobée, mais l'attribution à cet Aétius qui n'est pas autrement connu, reste une conjecture de Diels¹. Il est donc philologiquement plus raisonnable quand on utilise ce texte de le présenter pour ce qu'il est, en l'occurrence une doxographie d'un Pseudo-Plutarque, et non pour ce dont on suppose qu'il pourrait venir².

1. Le fait que Theodoret évoque deux fois Aétius et Plutarque comme doxographes (*Thérapeutique des maladies helléniques*, II, 95 et IV, 31) ne permet pas de les assimiler, d'autant plus que, dans le second passage, il leur attribue des titres différents.

2. C'est aussi plus commode puisque nous disposons d'une édition récente de ces *Placita* du PSEUDO-PLUTARQUE dans la C.U.F.: PLUTARQUE, *Opinions des philosophes*, 1993, due à Lachenaud, qui s'exprime ainsi sur cette question: «les érudits continuent imperturbablement à citer Aétius, dans les notes de bas de page et les indices, alors qu'il conviendrait de préciser si l'on cite le Ps.-Plutarque ou Stobée» (*ibid.*, p. 18).

Traçons d'abord le cadre général de notre travail. La théorie stoïcienne de la perception n'appartient pas à l'histoire des sciences proprement dites, mais à la philosophie. Les Stoïciens se situent dans une problématique et un débat philosophiques. Certes ils font appel à leurs conceptions physiques, mais, outre le caractère évidemment philosophique de l'enjeu, il est clair que les connaissances scientifiques, et en particulier physiologiques, des Anciens ne leur permettaient pas d'aborder la question sur une base purement scientifique.

Il faut rappeler un point essentiel de la physique stoïcienne: le monde est continu (il n'y a ni vide ni atomes), et organisé par un *pneuma* qui le maintient (συνέχει) et l'informe. La perception est pensée sur ces bases: la continuité, et donc le contact à tous les niveaux dans une chaîne qui va du perçu à la connaissance, et le support pneumatique de la connaissance.

L'âme (ψυχή) est un *pneuma*, la partie du *pneuma* universel qui nous est naturellement consubstantielle (συμφυέζ)³. Elle est présente dans tout notre corps, qu'elle traverse. Elle se divise en huit parties⁴, les cinq sens, la voix (φωνητικόν), ce qu'on traduit souvent, faute de mieux, par raisons séminales (σπερματικοὶ λόγοι, D. L.)⁵ ou la semence (σπερματικόν, *Plac.*), et le λογιστικόν (D. L.), faculté de raisonner, ou, selon les *Placita*, la partie dominante (ἡγεμονικόν). La différence entre les deux listes porte sur deux parties, σπερματικοὶ λόγοι chez Diogène Laërce contre σπερματικόν dans les *Placita*, et surtout λογιστικόν chez Diogène Laërce, là où les *Placita* évoquent l'ἡγεμονικόν. Dans les deux cas, la différence tient à ce que Diogène Laërce introduit le *logos*, ce qui, en ce qui concerne les «raisons séminales», peut paraître surprenant à qui ne connaît pas le Portique. Cela nous rappelle que le *logos* est pour les Stoïciens un concept biface, à la fois matériel et immatériel, le feu artiste immanent est *logos*. Il ne faut toutefois pas voir dans la partie directrice de l'âme une instance purement rationnelle, elle comprend en effet la représentation (*phantasia*), l'assentiment, l'*hormè* et le *logos*⁶.

Cette division de l'âme ne l'empêche pas d'être une en puissance – la division stoïcienne se fait toujours sur fond d'unité – μία ἢ τῆς ψυχῆς δύναμις⁷. La nature pneumatique de l'âme en assure l'unité⁸.

3. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 156 ; *SVF*, II, 774.

4. *Placita*, IV, 4; DIOGÈNE LAËRCE, VII, 110, 157; *SVF*, II, 827, 828, 830-833.

5. J'ai montré ailleurs que ces σπερματικοὶ λόγοι pouvaient être pensés comme une forme intuitive de code génétique: Du *logos* stoïcien au code génétique, in *Logos et Langage*, collectif, l'Harmattan, 2003, et Le stoïcisme, une métaphysique de l'information, ou le matérialisme impossible, *Philosophie antique*, 2005.

6. Jamblique in Stobée, *SVF*, I, Zénon, 143.

7. *SVF*, II, 823, Alexandre d'Aphrodise.

8. Sur cette question des parties de l'âme, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, pp. 190-192, notamment la n. 3, pp. 190-191.



L'âme est donc un corps, en quoi le Portique s'oppose au Platonisme. Rappelons rapidement comment nous avons ici deux modèles contradictoires. Un modèle psychologique qui part de l'évidence de l'altérité radicale de la pensée et de la corporéité et qui conduit à leur hiérarchisation. Et un modèle physique –c'est le cas des Stoïciens– qui ne peut admettre de causalité et d'action que par contact, et donc entre corps. Bien avant la philosophie classique, de Descartes à Leibniz, les Grecs se sont demandé comment un incorporel pourrait agir sur un corps. Pour le Portique, il n'y a d'action que corporelle, d'où la nécessaire corporéité, pneumatique en l'occurrence, tant de Dieu que de l'âme. La matérialité de l'âme n'est d'ailleurs pas propre aux Stoïciens, on la rencontre notamment chez Démocrite.

L'unité pneumatique d'une âme étendue à travers tout le corps et comprenant les organes des sens est de nature à assurer une transmission continue et matérielle des informations perceptives. L'*hègèmonikon* centralise ces informations. C'est dans cette perspective qu'il faut en comprendre la localisation. On sait que pour les Stoïciens cette partie directrice de l'âme se trouve dans le cœur ou dans le *pneuma* qui l'entoure⁹, relative imprécision sans grande importance à laquelle s'ajoutaient peut-être d'autres divergences. Il reste qu'on peut dans l'ensemble attribuer au Portique la localisation de la partie directrice de l'âme dans la région du cœur. Galien en prête¹⁰ à Chrysippe des justifications dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles ne nous semblent guère convaincantes, mais il ne faut pas oublier que c'est un virulent polémiste antichrysippéen¹¹ qui a sans doute étalé avec complaisance les arguments les plus douteux du second fondateur du Portique tout en omettant une raison qui nous semble évidente. Suivant les conceptions médicales de leur temps, les Stoïciens pensaient qu'il y avait du *pneuma* dans le sang artériel. Si donc l'âme est pneumatique, sa partie directrice ne saurait avoir de meilleure localisation que la région du cœur, et la légère incertitude que comporte le témoignage des *Placita* (le cœur ou le *pneuma* qui l'entoure) s'explique: l'essentiel est que l'*hègèmonikon* se trouve dans le *pneuma* cardiaque, quel qu'en soit l'emplacement exact. Le Portique suit ici encore, de manière très cohérente, une logique physique. L'*hègèmonikon* centralise les informations sensorielles, et c'est de lui que partent les ordres, de sorte qu'il doit être au centre, d'où l'image stoïcienne de la tête du poulpe. Et comme tout cela se fait par l'intermédiaire du *pneuma*, sa localisation se trouve au centre

9. *Placita*, IV, 5; DIOGÈNE LAËRCE, VII, 159; *SVF*, II, 837-839.

10. *SVF*, II, 881 *sq.* ou 911.

11. C'est Chrysippe en particulier, et non le Portique en général, qui exaspère Galien et qui fait l'objet de cette polémique du *De Hipp et Plat. plac.*, parce qu'il mêlait tous les ordres dans son argumentation, utilisant notamment l'exégèse d'Homère et des tragiques à l'appui de ses conceptions biologiques (cf. *SVF*, II, 884).

pneumatique de l'homme, c'est-à-dire du côté du cœur. Une logique géométrique situerait cette partie directrice dans l'encéphale, plus proche des organes des sens, mais cela n'explique pas comment peut se transmettre l'information sensorielle, qui est de nature pneumatique.

Un texte des *Placita* décrit le lien entre la partie directrice de l'âme et les sens, mais la situe dans l'encéphale pour des raisons analogiques¹².

Ce texte est conforme à ce que nous disent nos autres sources, sauf pour cette dernière assertion. Il est difficile de savoir si elle émane d'une hétérodoxie stoïcienne ou d'une erreur doxographique¹³. En tout cas l'analogie cosmique qui la fonde est assez peu cohérente puisque c'est du cœur qu'émane le *pneuma*.

La perception est active, et non passive. Ce ne sont pas les objets extérieurs qui viennent frapper nos sens, c'est notre *pneuma* interne qui va chercher l'information. Notre *hègémonikon*, partie directrice, émet des *pneumata* qui, par l'intermédiaire des organes des sens, vont capter et rapporter l'information. Percevoir est donc capter, saisir, comme l'indique d'ailleurs l'étymologie, tant du latin –et par là du français– que du grec. Une fois l'information saisie par le *pneuma* perceptif, elle vient s'imprimer dans l'*hègémonikon*, réception qui constitue l'aspect passif de la perception: la

12. «Les Stoïciens disent que l'*hègémonikon* est la partie la plus élevée de l'âme; il produit les représentations (*phantasiai*), les assentiments, les perceptions et les impulsions (*hormai*): c'est ce qu'ils appellent la pensée (*logismos*). Sept parties de l'âme partent de l'*hègémonikon* et s'étendent dans le corps, comme les tentacules du poulpe. Des sept parties de l'âme, il y en a cinq qui sont les organes des sens, vue, odorat, ouïe, goût et toucher. La vue est un *pneuma* qui s'étend de l'*hègémonikon* jusqu'aux yeux; l'ouïe un *pneuma* qui s'étend de l'*hègémonikon* jusqu'aux oreilles; l'odorat un *pneuma* qui s'étend de l'*hègémonikon* jusqu'aux narines; le goût un *pneuma* qui s'étend de l'*hègémonikon* jusqu'à la langue; le toucher un *pneuma* qui s'étend de l'*hègémonikon* jusqu'à la surface pour une bonne perception tactile des choses qui se présentent. Quant aux autres, l'une s'appelle le sperme, qui est lui aussi un *pneuma*, qui s'étend de l'*hègémonikon* jusqu'aux testicules; et l'autre –dite vocale par Zénon– qu'on appelle aussi voix, est un *pneuma* qui s'étend de l'*hègémonikon* jusqu'à la gorge, à la langue et aux organes appropriés. Et l'*hègémonikon* lui-même, comme dans le cas du monde, habite dans cette sphère qu'est notre tête», *Placita*, IV, 21; *SVF*, II, 867.

13. On peut remarquer que Philon d'Alexandrie adopte la conception stoïcienne de l'âme en huit parties, avec l'*hègémonikon* au centre, mais situé dans la tête (*De fuga et inventione*, 182; *De opificio mundi*, 119). Cependant, comme il prend cette division à son compte, sans l'attribuer au Portique, et qu'il mêle constamment Stoïcisme et Platonisme pour construire sa propre pensée, qui est essentiellement religieuse, il est difficile de conclure quoi que ce soit de la correspondance entre Philon et notre doxographie. Il peut être ici aussi bien l'héritier d'une hétérodoxie stoïcienne que l'auteur d'une idiosyncrasie.

phantasia est un πάθος¹⁴. À la saisie active s'enchaîne l'impression que subit l'*hègèmonikon*.

Il n'est pas du tout anodin que l'information sensorielle soit une *phantasia*. En effet, par son étymologie, le terme renvoie à quelque chose de visuel, à une image. En un sens donc, du point de vue de la connaissance, c'est le schème de la vision qui est au cœur de la théorie, et d'autre part, du point de vue physique, les Stoïciens adoptent le modèle du toucher. Cette superposition des schèmes visuel et tactile fait de la vision un toucher, et homogénéise toute la perception sensorielle sur le modèle unique du contact, mais, comme on pourra le constater à partir des exemples, tant des Stoïciens que de leurs adversaires, la connaissance perceptive en jeu dans la question relève toujours de la vue. Pour dire les choses plus simplement, la vue est un toucher, mais c'est bien elle qu'il s'agit d'expliquer, le toucher n'étant intéressant que parce qu'il fournit un modèle évident. La conception unitaire de la perception stoïcienne refuse de privilégier la vue en en faisant un sens à part, ce qui serait inintelligible; elle lui attribue la matérialité du toucher. Toutefois, pratiquement, la vue est l'unique mode de perception qui semble intéresser le Portique.

Comment fonctionnent les sens?

«Les Stoïciens définissent ainsi la perception (αἴσθησις): “La perception est une appréhension (ἀντίληψις) par l'intermédiaire d'un organe sensible (αἰσθητήριον), ou une saisie (κατάληψις)”. La perception se dit en plusieurs sens: la disposition (ἔξις), la puissance et l'acte (ἐνέργεια). Quant à la représentation cataleptique, elle se produit par l'intermédiaire d'un organe sensible (ἢ φαντασία ἢ καταληπτική δι' αἰσθητήρια γίνεται), selon l'*hègèmonikon* lui-même¹⁵, à partir duquel elle se constitue. Et inversement, ce que l'on appelle les organes des sens, ce sont des

14. *Placita*, IV, 12; *SVF*, II, 54.

15. Le texte pose ici de sérieux problèmes. Lachenaud (C.U.F.) donne une version largement amendée, notamment par Arnim, ce qui ne l'empêche pas d'être assez peu satisfaisante. Je conserve, avec Lachenaud, une conjecture d'Arnim: γίνεται κατ' αὐτὸ à la place de γίνονται καὶ αὐτὸ qui améliore sensiblement et au prix de substitutions tout à fait acceptables une phrase qui, sans cela, est plutôt boiteuse (*SVF*, II, 850), et je sauve le reste du texte, qui, grâce au déplacement d'un point, devient alors intelligible et cohérent à moindres frais. L'apparat des *SVF* est toutefois lacunaire, et il faut se référer à celui de Lachenaud pour savoir qu'Arnim a supprimé les deux mots que je rétablis: συνίσταται et δ'. Voici donc le texte que je propose de lire, et que je traduis ici:

Καὶ ἡ φαντασία ἢ καταληπτική δι' αἰσθητήρια γίνεται κατὰ τὸ ἡγεμονικὸν ἀφ' οὗ συνίσταται. Πάλιν δ' αἰσθητήρια λέγεται πνεύματα νοερά ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τὰ ὄργανα τεταμένα.

pneumata intelligents (νοερά) qui partent de l'*hégémonikon* et s'étendent jusqu'aux organes¹⁶».

L'*aisthêsis* est une *hexis*, la tripartition, due probablement au doxographe du fait de sa forme aristotélicienne¹⁷, n'est qu'apparente, le pouvoir d'appréhender le monde extérieur par les sens est une *hexis*, qui est soit en acte, soit en puissance selon qu'on perçoit ou non. Or l'*hexis* est l'état de ce qui est informé par un *pneuma*, ce qui confirme la nature pneumatique de la perception, que précise la fin du texte: des souffles intelligents (πνεύματα νοερά) sont tendus depuis l'*hégémonikon* jusqu'aux organes. Ces *pneumata* sont intelligents parce qu'ils transmettent une information, et leur tension est l'état normal du *pneuma* stoïcien, qui assure la continuité du monde, et ici de la transmission du message sensoriel. La partie directrice de l'âme envoie des *pneumata* capter l'information sensorielle.

La vision est produite par un rayon qui émane de l'œil. Le *pneuma* interne part de la partie directrice, et, arrivé à la pupille, sort de l'œil en se confondant avec l'air ambiant grâce à la nature aérienne du *pneuma*, et se déploie en cône comme champ visuel. Cette tension de l'air qui nous permet de voir fonctionne comme un bâton¹⁸. La preuve de l'émission visuelle réside dans le fait que nous voyons l'obscurité (ce qui ne signifie pas que nous voyons dans l'obscurité); puisque l'obscurité n'émet rien, nous ne devrions pas la percevoir si nous percevions ce qu'émet le perçu. Cette tension aérienne prenant le relais du *pneuma* interne, est évidemment difficile à penser, mais la théorie du rayon visuel est la meilleure dont l'Antiquité ait disposé, comme le signale G. Simon¹⁹. L'originalité du Portique réside dans

Les éditeurs mettent un point après ἡγεμονικόν, ce qui rend inintelligible la phrase suivante, et les conduit à supprimer συνίσταται et δ', qui, en revanche sont parfaitement pertinents après le déplacement du point. Ce qui, sur le fond, semble justifier ce déplacement est qu'effectivement la φαντασία se constitue à partir de l'*hégémonikon* parce que c'est de lui que proviennent les *pneumata* qui transmettent l'information qui lui permet de se faire, et parce que c'est dans l'*hégémonikon* que se forme l'impression qu'est la φαντασία (SVF, II, 59, Alexandre d'Aphrodise).

16. *Placita*, IV, 8; SVF, II, 850. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 52; SVF, II, 71.

17. Cette probable bévue du doxographe tient sans doute au fait que, dans plusieurs fragments la perception stoïcienne est présentée comme une ἐνέργεια. S'agit-il de l'opposition aristotélicienne de l'acte et de la puissance, qui est particulièrement pertinente dans le *De sensu*, avec l'organe comme puissance de perception, qui s'actualise quand se présente un objet à percevoir? On ne peut évidemment pas exclure qu'une conception aussi commode se soit répandue dans les analyses générales de la perception.

18. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 157; SVF, II, 867.

19. «De toutes les théories de la vision de l'Antiquité, seules celles qui permettaient de concevoir le tracé du regard pouvaient servir de fondement théorique à une optique géométrique. Toutes les variantes mettant en jeu une émission issue de l'œil, qu'il s'agisse des rayons ignés des Pythagoriciens, du mixte de feu interne et externe de Platon ou du

l'essai de penser ce rayon visuel à l'aide de la théorie pneumatique de l'École.

Si cela nous apparaît à la fois rationnel et étrange, c'est que les Grecs ne distinguaient pas l'optique et le mécanisme de la vision. La rationalité de cette théorie tient à ce qu'elle est unitaire, mais elle repose sur le postulat que la physiologie de l'œil fonctionne sur le même mode que ce que nous appelons optique, terme qui révèle lui-même cette confusion. Certes l'œil n'échappe pas aux lois de l'optique, puisqu'il est une sorte de chambre noire, mais c'est la physiologie du globe oculaire qui correspond aux lois extérieures de l'optique, alors que les Stoïciens, inversement, transposent à l'extérieur le modèle physiologique du *pneuma*²⁰.

Le cas de l'ouïe est plus simple: frappé par un souffle (celui de la voix), l'air «est soulevé par des ondulations circulaires» comparables à celles que fait sur l'eau la chute d'une pierre, avec cette différence que dans le cas du son, la propagation est sphérique²¹. La voix est un corps, ce qui est d'ailleurs logique puisqu'elle est de l'air mis en ondulation. La raison invoquée dans *Plac.*, IV, 20²² est qu'elle agit et que tout ce qui agit est un corps. Le texte s'agrémentait d'ailleurs d'une curieuse expérience imaginaire: l'écho d'une voix dans les pyramides d'Égypte produit quatre ou cinq sons...

Notons ici un insurmontable problème lexical. Nous avons traduit *aisthēsis* par *perception*, contrairement à l'habitude. Or, si nous distinguons sensation et perception, les Grecs ne le faisaient pas²³, et l'*aisthēsis* désigne à la fois l'une et l'autre, ce qui signifie qu'elle implique la transmission d'une information. *Aisthanesthai* ne renvoie pas à une sensation (de chaleur, de froid, de bien-être, de malaise...), mais à une information véhiculée par les sens, ce que nous appelons *percevoir*. Notre distinction entre *sensation* et

mélange intime de *pneuma* et d'air des Stoïciens, répondaient à cette condition. En revanche, se trouvaient exclues les hypothèses admettant la réception de doubles émanés de l'objet, ou privilégiant le rôle du milieu transmetteur. On comprend pourquoi, tout en restant accessibles aux idées avancées par l'ensemble des écoles philosophiques, les géomètres adoptèrent unanimement l'hypothèse du rayon visuel sans trop se soucier de sa nature physique», Gérard SIMON, *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'Antiquité*, Paris, 1988, p. 52.

20. À quoi on ajoutera cependant que ce *pneuma* extérieur et, symétriquement, intelligent, comme on vient de le voir, relève du registre biologique.

21. *Placita*, IV, 19; *SVF*, II, 425.

22. *SVF*, II, 387.

23. Lacroix donne pour premier sens à αἰσθησις, *perception par les sens*, et traduit αἰσθάνομαι par *percevoir par les sens ou percevoir par la pensée*. La traduction convenue par *sensation*, qui constitue un faux-sens évident, est issue d'un décalque du latin, qui, au quatrième siècle, traduit par *sensus* et *sentire*, qui renvoient à la fonction perceptive des sens, et non à la sensation proprement dite.

perception sépare la sensation, comme état pur du sujet (comment nous nous sentons) et la perception, comme transmission sensorielle d'informations. *Aisthanomai* implique l'idée d'information, c'est *apprendre* par les sens, et non *se sentir* d'une certaine manière, éprouver telle *sensation*. Il résulte de cette nuance sémantique qu'il est préférable, sinon indispensable, de substituer *perception* à *sensation* non seulement dans cette traduction, mais aussi de manière systématique. Par conséquent, il ne serait pas entièrement infondé de rendre *aisthesis* et *aisthētos* par *perception* et *perceptible* chez Platon. En tout cas une telle substitution, même partielle ou provisoire, aurait le mérite de nous faire prendre conscience que le débat dans lequel s'inscrit le Portique commence chez Platon, notamment avec le *Théétète*, qui réfute la théorie selon laquelle la science serait *perception*.

De la perception à la connaissance

L'information sensorielle parvient à la partie directrice de l'âme sous une forme corporelle, à travers le *pneuma*, et elle s'y grave. C'est la *phantasia*, représentation, empreinte dans l'âme²⁴. Sans la rejeter, Chrysippe critiquait l'image d'empreinte prise au sens trop rigoureux d'empreinte dans la cire, arguant du fait qu'il ne peut y avoir plusieurs empreintes au même endroit: il ne refuse pas l'idée d'impression (qui est nécessaire à la cohérence physique de la théorie), mais l'amende en disant qu'il s'agit d'une modification, d'une altération (ἀλλοίωσις, ἑτεροίωσις)²⁵. Il n'en reste pas moins que la perception est conçue sur le modèle du contact entre deux corps, l'objet extérieur et, par le biais des sens et du *pneuma* transmetteur, la partie directrice de l'âme, qui en conserve la trace matérielle. On note la différence avec la théorie épicurienne des simulacres, qui n'assure pas la continuité entre le corps extérieur et l'esprit connaissant. Cette transmission matérielle sans rupture garantit l'authenticité de l'image perçue, ce qui est l'objet de la théorie stoïcienne, qui veut assurer la validité de la connaissance sensible. La transmission par contact, pneumatique en l'occurrence, assure que c'est bien l'objet extérieur qui provoque en nous la représentation que nous en avons. La perception est donc vraie, comme le précisent les *Placita*: les perceptions (αἰσθήσεις) sont vraies, mais les

24. L'idée de la connaissance imprimée dans l'âme comme si elle était gravée sur la cire, n'est pas nouvelle, puisqu'on la trouve déjà dans le *Théétète* (191 c-e, 193 b-c, 194 c-d), associée, comme elle le sera chez les Stoïciens, à la théorie de la perception comme science, mais, contrairement à ce qu'en fera le Portique, pour être réfutée.

25. DIOGÈNE LAËRCE VII, 50; *SVF*, II, 55. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VII, 230 et 372-373; *SVF*, II, 56.

représentations (φαντασία) peuvent être soit vraies soit fausses²⁶. Comment un mécanisme perceptif sûr peut-il mener à des représentations fausses? Il s'agit évidemment d'expliquer la possibilité de l'erreur ou de l'illusion.

Voyons comment se forme la connaissance. Les *Placita* nous renseignent sur la construction de l'esprit: à la naissance, l'*hégémonikon* est comme un papyrus vierge sur lequel les perceptions (αἰσθήσεις) viennent inscrire les notions (ἔννοιαι); la connaissance naît ainsi de l'expérience (ἐμπειρία); les notions que nous enseigne immédiatement la nature dans la perception sont les prénotions (προλήψεις), et celles qui résultent d'un apprentissage humain, d'une élaboration conceptuelle, sont simplement des notions²⁷. C'est donc la connaissance sensible, l'expérience perceptive, qui forment l'esprit; les notions (ἔννοιαι) se construisent à travers l'expérience. La perception intervient ensuite dans un esprit déjà structuré par l'expérience sensible, de sorte que la représentation suppose une certaine activité interprétative de l'esprit. Un enfant ou un insensé peuvent avoir des représentations inadéquates (φαντάσματα). Il reste que, dans la formation de l'esprit, c'est la perception qui est l'élément premier: tout part de l'expérience sensible.

Selon le témoignage des *Placita*, Chrysippe distinguait φαντασία, φανταστόν, φανταστικόν et φάντασμα; il y a là deux couples parallèles: la φαντασία est une représentation de l'objet extérieur qui la produit (et dont elle est, de ce fait, le πάθος), objet extérieur qui est le φανταστόν, le représentable. Inversement le φανταστικόν est une illusion, un πάθος à vide, que ne produit aucun objet extérieur, aucun φανταστόν (Φανταστόν δ' ἐστὶ διάκενος ἔλκυστός, πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον); le φανταστικόν est une illusion qui attire, et produit un φάντασμα (Φάντασμα δ' ἐστὶν ἐφ' ὃ ἐλκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἔλκυσμόν)²⁸. Le parallélisme de ces deux couples apparaît immédiatement quelque peu boiteux. Évident dans son principe: au couple φαντασία – φανταστόν qui désigne la représentation et l'objet extérieur qui la produit, correspond le couple trompeur, φάντασμα – φανταστικόν qui, à la véridique φαντασία, substitue l'hallucination φάντασμα et donc le φανταστικόν au φανταστόν. Et c'est évidemment ce parallèle qui pose problème. Si en effet le φανταστόν est une réalité extérieure, le φανταστικόν ne saurait l'être, puisque nous sommes dans l'illusion. Ce *phantastikon* est donc une réalité extérieure qui n'existe pas, statut ontologique pour le moins étrange, mais que nous percevons en tant que *phantasma*. Toute l'ambiguïté tient donc à ce que le *phantastikon* est un faux objet extérieur, ce en quoi il

26. *Placita*, IV, 9; *SVF*, II, 78.

27. *Placita*, IV, 11; *SVF*, II, 83.

28. *Placita*, IV, 12; *SVF*, II, 54.

est une illusion, de sorte que nous ne sommes plus dans l'opposition extérieur-intérieur, qui fait la perception, mais dans une fausse perception, de nature endogène, dans laquelle le faux objet perçu, le *phanta-stikon*, est interne, tout comme l'affect que constitue sa perception, le *phantasma*. C'est sans doute la raison pour laquelle le texte ne semble pas tracer de distinction très nette entre ce qui attire (le φανταστικόν) et ce vers quoi nous sommes attirés (le φάντασμα). Le parallélisme formel entre l'objet extérieur et sa représentation interne, d'un côté, et, de l'autre, l'objet illusoire et sa représentation, bute sur le simple fait que l'objet illusoire n'est pas extérieur.

Le *phantasma*, fausse représentation, est donc illusoire, alors que la représentation proprement dite, *phantasia*, est véridique en tant que telle (c'est dans son interprétation que réside la source de l'erreur).

Qu'en est-il de la pensée en elle-même? Les concepts ne sont pas toujours la représentation d'un corps extérieur. D'après le résumé de Dioclès, les Stoïciens distinguent deux sortes de représentations, celles qui relèvent de la perception (αἰσθητικαί), et celles qui n'en relèvent pas mais viennent de la pensée (διὰ τῆς διανοίας), comme ce qui concerne les incorporels et ce qui est saisi par la raison (*logos*)²⁹. Ainsi toute pensée procède par représentations, même quand elle ne représente aucune réalité extérieure. Pourtant nous avons des témoignages divergents.

En effet, la suite d'une doxographie vue plus haut³⁰ utilise une terminologie tout à fait différente: le concept (έννόημα) est un φάντασμα de l'intelligence d'un être rationnel. Le φάντασμα est une pensée qui ne vient pas directement de la corporéité d'un objet extérieur, ce qui ne signifie pas nécessairement qu'elle soit une illusion. Ce qui relève de la signification et de la valeur est de l'ordre du φάντασμα comme le laisse supposer l'exemple qui clôt cette doxographie: deniers et statères sont des deniers et des statères, mais quand on les verse pour payer le bateau, ils constituent le prix du transport, exemple de φάντασμα qui est aussi un έννόημα. Le φάντασμα est donc dans ce cas lié au *logos*, produit par la rationalité. Seuls hommes et dieux s'élèvent au concept. Et en même temps, ce type de φάντασμα est associé à une φαντασία: les pièces existent bien, un animal pourrait aussi les voir, mais serait incapable de passer de cette φαντασία à son φάντασμα qui en constitue en fait la vérité puisqu'il en est la raison d'être. Le sens est donc un φάντασμα. Par conséquent le φάντασμα peut être soit vrai soit faux. Dans le premier cas, il provient d'une φαντασία régulièrement issue des sens et d'une juste interprétation de la raison. Il y a donc un certain flottement lexical dans le Portique, dû sans doute à des

29. DIOGÈNE LAËRCE VII, 51, SVF, II, 61.

30. *Placita*, IV, 11, SVF, II, 83.

différences entre les auteurs: soit l'opposition entre *phantasia* et *phantasma* articule le vrai et le faux, et le *phantasma* n'est qu'un phantasme; soit on garde à la *phantasia* son sens propre de représentation perceptive, et à *phantasma*, celui de pensée sans réalité extérieure concrète, auquel cas c'est le *phantasma* qui prend la charge sémantique de la pensée abstraite, bien loin de sa valeur première d'illusion.

Tout cela résiste d'autant plus à la traduction que, si φανταστικόν est univoque, φάντασμα peut prendre des significations très différentes, et de valeur opposée. Faute de mieux, on pourrait à la rigueur rendre φανταστικόν par imaginaire, et φάντασμα par imaginé, ce qui n'est guère satisfaisant mais a le mince mérite de conserver le flou du grec.

Quant à savoir à qui imputer ces choix sémantiques, nous n'avons guère comme piste que l'attribution à Chrysippe de la distinction dont nous sommes partis, et la présence de la seconde conception du *phantasma* dans le résumé de Dioclès. Le réinvestissement du *phantasma* chez Dioclès est-il postérieur à Chrysippe, ou celui-ci, qui peut aussi avoir varié dans ses options lexicales, a-t-il cherché à mettre de l'ordre dans des emplois qui n'étaient guère codifiés et qui laissaient ainsi place à un certain flou sémantique?

Il s'agit là, d'une part, de la situation de la pensée abstraite relativement à la perception, et, d'autre part, de l'opposition entre la perception et l'hallucination, dont le principe est simple, puisque dans un cas il y a un objet extérieur et que dans l'autre il n'y en a pas.

Tablette gravée ou modification?

Il reste un point pratique que nous avons effleuré un peu plus haut: le statut physique de la représentation, tablette gravée selon la position originelle du Portique, qui reprenait une hypothèse rejetée par Platon dans le *Théétète*, ou modification, d'après Chrysippe.

La question peut, de prime abord, sembler d'autant plus anecdotique que Chrysippe ne s'y étale guère. Pourtant elle porte un enjeu essentiel, la nature physique, le support de l'information. Chrysippe présente une objection sérieuse à la théorie de la tablette gravée³¹. La multiplicité et la variabilité des perceptions sont incompatibles avec l'unicité et la fixité d'une image gravée, à moins de multiplier ces images gravées, ce qui est absurde. La raison de cette absurdité pointée par Chrysippe est sans doute qu'une perception une dans sa représentation et dans ses limites temporelles ne saurait résider dans une série de représentations gravées résidant dans la *psychè*. Un vécu un ne peut reposer sur une multiplicité de tablettes différentes. En outre, toujours sur ce

31. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VII, 227, SVF, II, 56.

modèle de la tablette de cire, chaque nouvelle représentation gravée sur la cire effaçant la précédente, il n'y a plus de mémoire, ce qui pose le problème du stockage de l'information. Si notre *phantasia* est une tablette de cire sur laquelle se gravent les impressions, la multiplication de ces tablettes est difficilement pensable.

En quoi la modification, *ἐτεροίωσις*, de la *psychè* constituerait-elle une solution autre que verbale? Dans nos témoignages, Chrysippe s'explique uniquement par un exemple: le modèle de l'air. Peut-on en reconstituer une explication théorique?

La première question est de savoir ce qui change. Le fait qu'il y ait modification s'oppose à la fixité des représentations gravées, mais Chrysippe ne disposait pas du modèle du cinéma, et, de toute façon, la *psychè* n'est pas un film. Chrysippe donne une piste, dans ce même passage de Sextus, l'analogie avec le modèle de l'air comme milieu d'émissions sonores:

«Lui-même considérait que le terme d'impression en relief avait été employé par Zénon à la place de celui de modification, ce qui donne cette formule: «la représentation est une modification de l'âme», moyennant quoi il n'est plus absurde que le même corps, dans un seul et même temps, alors que de nombreuses représentations se produisent à la fois pour nous, reçoive une foule de modifications. De même en effet que l'air, lorsque de nombreuses personnes parlent en même temps, recevant différents coups inexprimables en une seule fois (*ἀμυθήτους ὑπὸ ἓν*)³², contient immédiatement aussi de nombreuses modifications, ainsi la partie directrice également, faisant l'objet d'une représentation multiple, subira quelque chose d'analogue à cela»³³.

L'exemple est présenté de façon technique: les coups (*πληγὰς*) renvoient à la présentation stoïcienne du son comme air frappé (*ἀήρ πεπληγμένος*), ce qui implique une conception vibratoire: on retrouve le modèle acoustique³⁴, qui prend paradoxalement le relais du modèle géométrique de l'optique, pour permettre d'en achever la théorisation. L'affirmation explicite de l'analogie

32. Nous pensons que *ὑπὸ ἓν* porte sur *ἀμυθήτους*, ce qui explique le paradoxe de la formulation. Nous avons traduit, de façon abstraite, par «en une seule fois», nous aurions pu aussi traduire «par un seul locuteur». L'air ne saurait évidemment porter des paroles inexprimables. Ce qui est inexprimable est la multiplicité des paroles que l'air véhicule en même temps lorsque plusieurs personnes parlent simultanément. On ne peut dire qu'une seule chose à la fois, il n'y a évidemment pas d'émission polyphonique. Toute parole est par définition exprimable, c'est la superposition des paroles qui ne l'est pas.

33. *SVF*, II, 56, p. 23, ll. 8-11.

34. Cf. *supra*, n. 21.

finale signifie donc que Chrysippe pensait la représentation comme un phénomène ondulatoire, ce qui correspond naturellement au caractère pneumatique de la *psychè*. Le problème physique est simple à formuler: comment un gaz peut-il porter une information? Il est évident que ce ne saurait être par impression. Le modèle classique de l'impression en relief n'est pas physiquement compatible avec la nature pneumatique de l'âme. En revanche, puisque la perception visuelle passe par un rayon pneumatique qui véhicule l'information, si on pose la question de savoir par quelle modalité, ce sur quoi nos sources n'apportent aucun éclairage stoïcien, on est tenté de se dire que le modèle le plus logique devrait être le même que pour l'ouïe, à savoir un schéma ondulatoire. Dans ce cas, la continuité de la chaîne perceptive devient naturelle: l'ondulation pneumatique du rayon visuel se transmet directement au *pneuma* de la partie directrice de l'âme. Cela implique évidemment le caractère ondulatoire de l'information, ce qui n'a rien d'étonnant, puisque le son, dont le Portique connaît la nature ondulatoire, est le principal véhicule de la communication, schème central pour le Stoïcisme, du fait qu'il articule le corps et l'incorporel. Il faut néanmoins rester conscient du fait que cette reconstitution est purement conjecturale, on peut seulement dire que cela aurait dû être pour le Portique la manière la plus rationnelle de théoriser le rapport de la perception sensorielle à la pensée, dans le cadre de sa physique. Il reste impossible de dire s'il l'a aussi explicitement fait, nous ne pouvons nous appuyer que sur de minces indices, mais notre lecture les rend tout à fait cohérents, et donne sens à une distinction qui, sans elle, peut paraître un peu vaine.

Comme support du son, l'air peut recevoir en même temps plusieurs sons. C'est donc un corps qui porte plusieurs messages, ce qui résout le problème posé. Quel que soit en effet le nombre de sources sonores qui émettent dans un espace donné, si petit soit-il, l'air n'est jamais saturé. Contrairement aux messages écrits, dont la longueur textuelle appelle proportionnellement celle du support, le même volume d'air peut contenir autant de messages sonores qu'on veut. Quelle en est la raison? C'est un support physique qui accueille la multiplicité parce que le son ne colle pas aux molécules d'air, auquel cas il faudrait plus d'air pour plus de son. Le son est un phénomène ondulatoire, l'air ne se déplace pas pour porter les sons, pas plus que les vagues de la mer ne la déplacent vers la plage. Ce n'est pas directement l'air qui est le support du son, mais sa mise en vibration par le coup que constitue l'émission sonore, que propage la modalité ondulatoire de l'air, ce qui change évidemment tout, puisque l'air peut être mis en vibration d'une infinité de manières. La substitution de l'onde à son support matériel est la clef qui ouvre le modèle chrysippéen.

L'analogie chrysippéenne présente explicitement deux avantages essentiels: d'une part l'ondulation est mouvement, et non fixité, de sorte qu'elle peut correspondre à une perception qui est toujours un mouvement interne correspondant à une réalité extérieure elle-même mobile, et d'autre part les

phénomènes ondulatoires permettent de coder une multiplicité de messages dans un corps limité. L'opposition entre la fixité de la représentation gravée et la «modification» chrysippéenne doit donc, semble-t-il être prise très au sérieux. Il s'agit de la substitution d'un modèle physique à un autre. Dans le modèle zénonien, l'information immobilise son support, ce qui appelle une multiplication des supports. Dans le modèle chrysippéen, l'information n'est plus fixée sur un support, c'est une vibration, une ondulation portée par le support, en l'occurrence le *pneuma*, qui, par nature, se prête évidemment à l'opération. On ne saurait imaginer de graver sur du *pneuma*, or, la *psychè* est *pneuma*. C'est sans doute le modèle sonore qui a guidé Chrysippe dans l'intuition de cette solution, mais elle était appelée par la nature même de l'âme, qui n'est pas une tablette mais un *pneuma*, et donc un gaz. Dans le cadre stoïcien, seule la solution chrysippéenne est cohérente, mais elle présente, en tout cas pour nous, des implications assez vertigineuses. L'information s'en trouve en effet être de nature ondulatoire, une vibration du *pneuma*. Il faut certes se garder de tomber dans l'anachronisme et de faire dire à Chrysippe que l'information est une fréquence, mathématisation de l'ondulation que le Portique n'a pas pensée, mais cela ne doit pas nous empêcher de constater que la subtilité de l'analyse chrysippéenne, qui relève simplement d'un examen rigoureux des données du problème en s'appuyant sur la remarquable théorie stoïcienne du son, dépasse très largement toutes les conceptions classiques pour proposer un modèle qui, au-delà des changements de paradigme, est toujours pertinent. Étonnante leçon d'optimisme sur l'efficacité de la raison bien employée. On pourra cependant regretter que la pertinence de l'analyse de Chrysippe ait échappé à ses successeurs et que l'ensemble du Portique semble en être resté à l'indéfendable approximation zénonienne. Si le Portique lui-même n'a pas cru bon de suivre la subtilité chrysippéenne, on se doute que cette théorie ne devait pas trouver d'écho en dehors d'une école qui, seule, pouvait la faire naître.

La catalepse

Il reste à examiner s'il arrive à la perception elle-même d'être source d'erreur.

La continuité de l'objet à la pensée devrait garantir la connaissance. Il faut donc chercher à quel niveau du processus peut se glisser l'erreur. Quand il fonctionne bien, la *phantasia* est conforme à l'objet représenté, elle est alors dite *καταληπτική*. Le terme lui-même n'est pas une création stoïcienne, mais le Portique lui a évidemment donné un sens particulier. *Καταλαμβάνω* signifie saisir, physiquement ou intellectuellement, et *κατάληψις* désigne la saisie. La représentation cataleptique est donc celle qui saisit l'objet perçu. Le mécanisme de la perception explique le choix du terme, il s'agit bien d'une saisie de l'image fidèle de l'objet. La catalepse rend ainsi possible la connaissance du monde.



Les choses pourraient s'arrêter là s'il n'y avait l'erreur. Ce qui compte pour les Stoïciens, c'est que la connaissance puisse se fonder sur le sensible et qu'il y ait une science du sensible. C'est le point central de leur conflit avec l'Académie.

La question de la catalepse est un peu plus complexe qu'il n'y paraît. Il faut d'abord noter le sens très concret du terme, qui ne désigne pas la perception. Quant au verbe καταλαμβάνω, s'il a le même sens métaphorique que le français *saisir*, il ne signifie pas *percevoir*, au sens propre, de sorte qu'il est très logique que κατάληψις ne veuille pas dire *perception* dans l'acception sensorielle du terme. Voici donc comment nous saisissons dans la perception; les sens impriment en nous une représentation cataleptique, qu'on pourrait traduire par représentation-saisie³⁵, la deuxième étape est l'assentiment que nous accordons à cette représentation, et de cet assentiment naît la catalepse proprement dite, qui est savoir véritable, c'est-à-dire science (*épistèmè*)³⁶. Un passage de Sextus, malheureusement très écourté dans les *SVF* (II, 91) bien qu'il se rapporte nommément aux Stoïciens, développe cette conception. En voici le contenu: la catalepse est assentiment à la représentation cataleptique, qui, à la fois, dépend (ἐκούσιον) et ne dépend pas (ἀκούσιον) de notre volonté. D'un côté en effet elle est soumise à notre jugement, mais d'autre part le fait de recevoir une représentation n'est pas lié à notre volonté (ἀβούλητον), mais dépend de ce qui la produit. En revanche l'assentiment dépend de celui qui reçoit la représentation [dans l'assentiment nous exerçons, ou devrions exercer, notre jugement sur la représentation]. La catalepse, qui est l'assentiment, est précédée de la représentation cataleptique³⁷.

Ainsi Sextus va jusqu'à identifier, et à plusieurs reprises, assentiment et catalepse, ce qui s'explique par le fait que l'assentiment produit immédiatement la catalepse³⁸, mais pose quand même le problème de leur indépendance et donc de la réalité du processus.

35. *Représentation saisissante* est impossible puisque l'adjectif serait alors compris à contresens et de façon métaphorique; une représentation qui nous saisit, c'est-à-dire qui nous cause du saisissement. Il s'agit au contraire d'une représentation dans laquelle c'est nous qui saisissons, physiquement, et non métaphoriquement, l'image de l'objet. La question de savoir si *cataleptique* doit être compris au sens actif ou au sens passif, que certains se sont parfois posée, ne fait pas vraiment problème. D'une part la représentation, on l'a vu, est bien une saisie physique qui s'opère au moyen du *pneuma*, et d'autre part les Stoïciens semblent avoir plutôt accordé un sens actif aux termes forgés avec le même suffixe, comme *synectique*.

36. Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VII, 151-152, *SVF*, II, 90.

37. ID., *Adv. math.*, VII, 397-398.

38. On sait que pour les Stoïciens, la causalité véritable suppose la simultanéité de l'effet et de la cause.

Un autre flou, mais de moindre enjeu, se présente avec la question du critère de la vérité. Le point en lui-même est capital puisqu'il s'agit en l'occurrence de savoir si la perception, ou, si on préfère, la connaissance du perçu, permet d'accéder à la vérité. À quoi les Platoniciens répondent évidemment non, alors que les Stoïciens répondent oui. Nulle incertitude là-dessus. Une chose présente toutefois quelque flottement. Tantôt, le critère de la vérité³⁹ est la représentation cataleptique, tantôt c'est la catalepse⁴⁰. On remarque que les deux versions se trouvent chez le même auteur, Sextus, et dans le même livre. En fait il s'agit surtout de divergences formelles d'autant plus compréhensibles que les Stoïciens adoptaient plusieurs critères, comme, dans le cas de Chrysippe, la perception (*aisthēsis*) et la prénotion (s'ajoutant à la représentation cataleptique)⁴¹, et qu'il y avait des différences selon les points de vue adoptés.

Perception et action

Il faut ici élargir notre champ. En effet la perception n'est pas seulement à l'origine de la connaissance, elle est aussi à celle de l'action. La doxographie chrysippéenne que nous venons d'examiner montre le lien entre les deux domaines⁴² « ... quand par la vue nous observons quelque chose de blanc, il se produit dans l'âme un *pathos* dû à la vision, et c'est en raison de ce *pathos* que nous pouvons dire qu'il y a du blanc qui nous meut (κινούν) ». La capture et la transmission de l'information produisent ce *pathos* qu'est l'impression qui constitue la représentation, mais elle se prolonge dans le mouvement par lequel nous réagissons à la perception. Dans la perception, si l'homme est actif sur le plan physique, puisque c'est lui qui capte l'information, il est passif sur le plan psychologique, puisque cette information aboutit à un *pathos* qui le met en mouvement, mouvement dans lequel s'incarnent à la fois activité et passivité; activité puisque nous agissons, passivité puisque cette action n'est que réaction à l'impression subie.

Pour comprendre cela, il faut s'interroger sur l'anthropologie de l'action chez les Grecs. Nous sommes habitués à l'idée que l'homme doit agir sur le monde, le transformer, réaliser une œuvre, ou faire quelque chose, si ce n'est pour faire progresser l'humanité, du moins pour aider les autres, pour apporter sa modeste part à un édifice collectif. Nous considérons que nous devons nous réaliser en faisant quelque chose, d'où l'importance accordée au travail. Rien

39. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VII, 227 (SVF, II, 56); *ibid.*, 253 (quoique attribué «aux plus anciens des Stoïciens», ce passage ne figure pas dans les SVF, dont le fragment n° 65 du t. 2 s'arrête juste avant); DIOGÈNE LAËRCE, VII, 54 (SVF, II, 105).

40. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VII, 152-153 (SVF, II, 90).

41. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 54; SVF, II, 105.

42. *Placita*, IV, 12.

de tel chez les Grecs, dont on sait qu'ils dévalorisaient le travail. L'idéal de sagesse consiste à travailler sur soi, à se réaliser soi-même, le sage est sa propre œuvre. Il faut donc agir sur soi et pour soi⁴³. Dans cette perspective, le monde extérieur, loin de constituer un champ d'action, est un danger permanent et un lieu d'exercice. Le travail sur soi a pour objet de faire se déprendre des pièges d'un monde extérieur qui tend à nous détourner de la raison, de nous-mêmes, et ainsi de nous conduire à la démesure, à l'excès, à la folie, au malheur. L'action sur le monde extérieur est réaction, ce qui signifie que c'est ce que nous percevons qui nous pousse à agir, non que le désir soit un pur produit réactionnel, mais parce que résident en nous des impulsions (*hormai*) qu'activent ces perceptions.

Nous retrouvons donc ici l'image chrysippéenne du cône et du cylindre. La position même du problème ne se comprend que dans le cadre anthropologique que nous venons de suggérer, puisqu'elle repose sur une stricte opposition entre le sujet et le monde extérieur présenté comme destin. Si en effet nous admettons une interaction entre le sujet et le monde, l'exemple chrysippéen perd de sa pertinence. Rappelons-en les données: le destin se présente au sujet sous la forme du monde extérieur dont les images donnent au sujet l'impulsion qui va le pousser à agir. L'action est ainsi conçue comme réaction. Le point faible de cette problématisation tient à ce que le monde extérieur n'est pas un destin étranger puisque nous contribuons à le façonner, à quoi les Stoïciens répondraient sans doute qu'Œdipe croyait aussi construire sa vie. En tout cas, la conception stoïcienne du destin décharge l'homme du poids de l'action sur le monde extérieur. L'homme ne saurait entrer en concurrence avec la programmation divine que constitue le destin, de sorte que le seul problème que nous pouvons nous poser est de trouver la meilleure manière de collaborer à ce destin, de façon à le faire nôtre au lieu de le subir de plus ou moins mauvais gré, non que ce soit un devoir de l'homme dans sa relation au divin, mais parce que ce destin est une providence qui réalise le meilleur, et que, par définition pour les Grecs, on ne peut vouloir que le meilleur. Si Dieu a voulu le meilleur en ordonnant le destin, nous pouvons identifier notre volonté à celle de Dieu, en voulant la même chose que lui⁴⁴.

43. Cela ne signifie pas que les Grecs étaient des sages, mais que, dans un monde où régnait une idéologie agonistique, les philosophes se donnaient souvent pour tâche de dire qu'il ne sert à rien d'être le premier, de commander aux autres, si on ne se maîtrise pas soi-même. Le philosophe substitue un idéal de réalisation de soi, qui est aussi un idéal de bonheur vrai, à la soif des places et des richesses.

44. Cette identification peut certes apparaître purement formelle, du simple fait qu'une telle identification ne peut se faire qu'après coup, et dans la négation de notre propre volonté. Ce point de vue formel ne doit pas toutefois nous cacher ce que peut être la réalité vécue du Stoïcien: lorsqu'il accomplit un acte particulièrement difficile dans lequel il

Dans le cadre général de méfiance à l'égard des séductions du monde extérieur et aussi de l'action, la valorisation stoïcienne de la perception risquait de poser problème. La position académicienne est ici plus facile: il faut se méfier du monde extérieur tant pour la connaissance que pour l'action, et donc s'en déprendre autant que faire se peut.

L'assentiment

C'est à cela que répond la théorie stoïcienne de l'assentiment. Je n'ai pas rencontré le terme de *συγκατάθεσις* avant le Portique, ce qui, vu l'état dans lequel nous est parvenue la littérature grecque ne signifie pas nécessairement qu'il en ait été le créateur, même s'il y a à cela une certaine probabilité. Dans ce cas on ne saurait lui imputer que le substantif. *Κατατιθέναι* signifie *déposer son bulletin de vote*, et *συγκατατιθέναι*, *déposer son bulletin avec*, c'est donc une image très concrète qui exprime l'accord. On en rencontre un cas dans le *Gorgias* et un autre dans les *Topiques*, mais il n'a pas de sens technique. Épicure l'emploie une fois, dans les *Sentences Vaticanes* (n° 29) dans un sens qu'on peut traduire, comme fait M. Conche, par *donner son assentiment*: «Pour ma part, je préférerais user de la liberté de parole de celui qui étudie la nature, pour prononcer comme des oracles les choses qui sont utiles à tous les hommes, même si personne ne devait comprendre, plutôt que de donner mon assentiment (*συγκατατιθέμενος*) aux opinions communes, pour récolter en abondance la louange de la foule». *Συγκατατιθέναι* signifie donc *être d'accord avec*, ou tout simplement *suivre* (une opinion, une idée...).

L'assentiment est la pièce maîtresse de la psychologie stoïcienne qui nous permet d'échapper au déterminisme réactionnel que provoqueraient sans lui les *phantasiai*. Comment fonctionne-t-il ? Il s'intercale entre la *phantasia* et la réaction, de sorte que la réaction ne découle pas mécaniquement de la représentation comme réponse automatique à un stimulus. Seul le sage est

expérimente très concrètement sa volonté, dont la tension et l'effort ont été la condition *sine qua non* de la réalisation, il ne peut que prendre conscience de la liberté et de la puissance de sa volonté. Cette volonté a mené à une réalisation qui n'aurait pas eu lieu sans elle, or tout ce qui a lieu, a lieu selon le destin, si bien que la volonté du sujet devient alors sujet libre du destin: le Stoïcien a réellement divinisé sa volonté. On pourrait objecter le cas inverse: si, par une mauvaise application de notre volonté, nous commettons le mal, sommes-nous alors aussi les agents de la volonté divine? La réponse est évidente: c'est impossible du fait que Dieu ne saurait vouloir le mal, qui n'est que l'ombre nécessaire de cette lumière qu'est le bien. La volonté divine ne s'exerce qu'à l'égard du bien, elle ne peut désirer le mal pour lui-même, mais ne l'accepte que comme corrélat du bien. Seul celui qui veut le bien peut donc exercer réellement une volonté divine.

libre, sinon, l'homme est le jouet de ses *phantasiai*, ce qui ne l'empêche pas d'être responsable de ses actes puisqu'il en est l'auteur et qu'il dépend aussi de lui d'essayer de devenir sage. L'assentiment est le lieu du sujet, l'instance où se joue la liberté. S'il n'y avait l'assentiment, nous ne serions que des automates mis en mouvement par toutes les impulsions que nous donne le monde extérieur. Pourtant l'expérience montre que nous utilisons très mal cette instance qui fonde notre humanité, puisque nous nous laissons constamment prendre aux pièges de nos *phantasiai*, si bien que nous ne sommes jamais libres, mais soumis à nos passions, qu'entretiennent et relancent sans cesse nos perceptions. Seul le sage sait utiliser son assentiment à bon escient, mais est-il libre de le donner ou non ?

On a vu plus haut que l'assentiment constituait une des parties de l'*hégémonikon*, mais cela ne signifie pas qu'il s'agisse d'une faculté séparée puisqu'il n'y a rien de séparé dans l'âme stoïcienne. Est-ce une instance rationnelle, comme on pourrait le penser dans une perspective intellectualiste ? Non, puisque l'opinion (*doxa*) est définie comme un assentiment faible et trompeur (*ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ*)⁴⁵ ou un assentiment à quelque chose qui ne peut pas faire l'objet d'une catalepse⁴⁶. L'assentiment peut donc être déficient et donné à mauvais escient. Comment situer l'assentiment par rapport à la représentation cataleptique ? Le sage ne peut que l'accorder, reconnaissant ainsi la vérité de sa représentation, qui entraîne nécessairement l'assentiment, ce qui le rend inutile dans ce cas, de sorte que les deux sont alors indissociables.

Dans le domaine de la connaissance, l'assentiment rend surtout possible d'expliquer l'erreur et l'illusion, qui viennent de ce qu'on a donné imprudemment son assentiment à une représentation qui n'était pas cataleptique. La raison de l'erreur n'est pas imputable à la perception, ainsi sauvée, mais au sujet, qui a interprété de façon erronée une *phantasia*, qui, elle, ne peut être que vraie. La postulation de l'assentiment permet donc d'affirmer l'exactitude de la perception, qui reste par conséquent la base d'une connaissance vraie, assurant par là la vérité de la science.

Dans le domaine de l'action, la fonction de l'assentiment est toute différente : il ne s'agit plus de reconnaître la vérité de la représentation vraie, mais de refuser de se laisser entraîner. Est-ce en notre pouvoir ? D'après Cicéron, si on admet qu'il y a un destin et qu'il est constitué par les causes procatarctiques, ce qui est la position stoïcienne, les impulsions (*adpetitus*, qui traduit *ὁρμή*) font elles-mêmes partie du destin, et donc entraînent

45. *SVF*, I, Zénon, 67 (Sextus).

46. *SVF*, III, 548 (Stobée).

l'assentiment⁴⁷, qui, à son tour, produit l'action. Il s'agit là d'une critique académicienne, à laquelle le Stoïcien pourrait objecter que l'assentiment n'a pas à être libre, et qu'il suffit qu'il soit nôtre pour que nous soyons responsables de nos actes.

Où est l'assentiment? La cause extérieure imprime une image dans notre esprit (*phantasia*), et cette image meut notre assentiment qui détermine notre réaction. Il n'y a pas d'action qui ne soit réaction:

«Omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicuius rei irritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hoc impetum»⁴⁸.

L'homme ne fait rien sans une perception première (représentée ici par la vision, *species*)⁴⁹, et on remarque la place qu'attribue Sénèque à l'assentiment dans cet enchaînement: la vision déclenche l'*impetus* réactionnel, et c'est seulement alors que vient s'insérer l'assentiment. L'homme est donc loin d'être le sujet libre de son action. Il ne peut que lui rester d'être libre de sa réaction. L'espace de liberté que semble accorder l'assentiment est très faible. Jouant sur les mots (*sensus, adsensus*), Cicéron va jusqu'à assimiler l'assentiment aux sens:

«Dicunt enim stoici sensus ipsos adsensus esse; quos quoniam adpetitio consequatur, actionem sequi; tolli autem omnia, si visa tollantur»⁵⁰.

La perception entraîne l'impulsion, qui entraîne l'action, ce qui ne laisse pas de place réelle à l'assentiment, qui n'est plus alors qu'une fiction, chambre d'enregistrement de ce que commande la représentation, d'où l'assimilation initiale⁵¹. Porphyre affirme même que, pour les Stoïciens, l'assentiment s'effectue selon l'impulsion⁵²:

47. CICÉRON, *De fato*, 40.

48. SÉNÈQUE, *Lettre 113*, 18; *SVF*, III, 169.

49. De même, pour le Lucullus des *Premiers Académiques* (39), toute action doit être précédée d'une vision, qui produit une représentation (*visum* traduit *φαντασία* traduction qui en restreint le sens puisque la *φαντασία* n'est pas seulement visuelle, mais les Romains, face à cette difficulté insoluble ont peut-être été sensibles au fait que les verbes correspondants, *φαίνεται* «et videtur» désignent ce qui apparaît), à laquelle nous devons donner notre assentiment pour que l'action ait lieu: «Omninoque ante videri aliquid quam agamus necesse est eique quod visum sit assentiamur. Quare qui aut visum aut assensum tollit, is omnem actionem tollit e vita».

50. CICÉRON, *Acad. pr.*, 108; *SVF*, II, 73; on remarque la parenté de la dernière phrase de ce texte avec celui de la note précédente.

51. Cf. également SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VII, 405; *SVF*, II, 67. Les représentations cataleptiques nous conduisent à donner notre assentiment et à accomplir l'action qui en découle.

52. STOBÉE, *Ecl.*, II, 25, W. 349, 23-27; *SVF*, II, 74. Je traduis le texte des *SVF*,

«... les Stoïciens ne placent pas seulement la perception (αἴσθησις) dans la représentation, ils en font dépendre la réalité (οὐσία) de l'assentiment. En effet la perception est un assentiment à une représentation perceptive, l'assentiment se faisant selon l'impulsion».

Ce texte est très déroutant puisqu'il trace un double mouvement dans la perception: au schéma classique, qui part de la perception, il ajoute, et même substitue, un schéma centrifuge dans lequel l'assentiment, qui lui-même suit l'impulsion, est la clef de la représentation perceptive⁵³. Quelle qu'en soit l'explication, ces affirmations surprenantes présentent de l'extérieur la conception stoïcienne, d'une manière à laquelle n'eût pas souscrit le Portique, mais qui n'est pas sans intérêt en ce qu'elle montre l'unité profonde du processus: c'est parce que les éléments n'en sont pas vraiment séparables qu'on peut le prendre dans un ordre différent. Le paradoxe est que l'assentiment, dans lequel Porphyre voit le centre du processus, est en même temps totalement relativisé, sinon nié, puisqu'il dépend de l'impulsion. Que l'assentiment soit entraîné par la représentation ou l'impulsion, il n'est jamais source autonome de l'action d'un sujet libre.

Le cylindre et le cône de l'exemple cicéronien roulent selon leur nature propre, en l'occurrence leur forme, sans avoir la moindre liberté de s'écarter de cette détermination physique. L'assentiment suit l'impulsion, qui est activée par la représentation, et dans l'exemple de Chrysippe, la forme du mobile semble représenter les impulsions, ce qui ne laisse pas de place pour une autre instance qui serait l'assentiment. Cet effacement de l'assentiment, qui paraît automatiquement lié aux impulsions, pose un sérieux problème puisqu'il s'agit d'un concept essentiel de la doctrine stoïcienne. Cette pièce maîtresse semble maintenant insaisissable.

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler l'origine du terme. Là où nous traduisons par *donner son assentiment*, le grec dit quelque chose comme *être d'accord avec* ou simplement *suivre* ou *adhérer*. L'état naturel consiste donc à donner son assentiment à ses représentations, c'est-à-dire à les suivre en fonction de ses impulsions. Ce sont seulement l'éducation, l'effort, l'exercice qui nous permettent de modifier nos impulsions et même de nous abstenir de

contrairement à J. L. Labarrière (*De la nature phantastique des animaux chez les Stoïciens, Passions & Perceptions, Studies in Hellenistic philosophy of mind*, Cambridge, 1993, Actes du V^e Symposium Hellenisticum, 1989), qui préfère conserver le texte des éditeurs de Stobée. Les corrections d'Arnim, qui ne portent que sur des iotas souscrits, des accents et un esprit, rendent le texte beaucoup plus satisfaisant, et de toute façon n'affectent pas le point qui nous intéresse le plus ici, le fait que l'assentiment dépende de l'impulsion.

53. Nous n'avons pas le contexte, mais il est clair que cela prendrait tout son sens dans le cadre d'une morale ascétique: selon l'attention qu'on y porte et le plaisir qu'on en attend, la même réalité sensorielle ne produit pas du tout les mêmes sensations.

réagir. N'oublions pas que seul le sage est libre et que sa liberté consiste à adhérer totalement au destin, c'est-à-dire à la volonté divine. La sagesse consiste finalement à ne pas donner son assentiment face à ce que pourraient déclencher en nous nos représentations. Le simple fait que l'assentiment consiste à suivre son impulsion, activée par une représentation, alors que c'est en lui que s'enracine la liberté, montre qu'il n'y a pas de liberté d'action, mais simplement une liberté de ne pas réagir.

En lui-même l'assentiment n'a donc aucune valeur et il tend à se confondre avec l'impulsion. Quand Cicéron évoque l'assentiment stoïcien, il parle soit de l'impulsion soit de ce qui dépend de nous («in nostra potestate», ἐφ' ἡμῖν), comme s'il n'y avait rien d'autre à en dire et si ces trois instances exprimaient finalement la même chose. La fonction de l'assentiment est négative, elle consiste, si on en use bien, à dire non, à ne pas se laisser entraîner: le sage ne l'accorde qu'à bon escient, et c'est ce qui nous en rappelle l'importance paradoxale. Ce simple pouvoir de dire non, de rompre la chaîne réactionnelle qui entraîne nos impulsions à suivre nos sensations, fonde la responsabilité du sujet: c'est bien nous qui agissons, ou plutôt qui réagissons. Quelles que soient les causes antécédentes extérieures, les procatarctiques, c'est bien nous qui sommes la cause agissante, synectique, qui est la seule cause réelle⁵⁴. Nous sommes les auteurs de nos actes et nous aurions, au moins théoriquement, pu ne pas les commettre. L'assentiment est une sorte de coupe-circuit théorique entre la perception et l'impulsion, et le sage est celui qui sait en faire usage, c'est-à-dire ne pas le donner. Les autres le donnent automatiquement. D'où cet étonnant paradoxe: alors que l'assentiment est censé être clef de la sagesse, certains textes l'attribuent aux animaux⁵⁵. La solution de ce paradoxe semble maintenant nous apparaître. L'assentiment ne vaut que quand on ne le donne pas, et seul le sage sait s'abstenir opportunément de le donner. Le sage est surtout celui qui n'agit pas. L'insensé, lui, ne peut que donner son assentiment à toutes les impulsions que mettent en action ses perceptions. Le français nous induit subrepticement en erreur, en ce sens que quand nous disons *donner son assentiment*, l'expression peut nous faire prêter à l'assentiment une réalité substantielle: c'est une chose puisqu'on peut le donner. Le grec ne dit pas du tout cela; dans nos fragments, selon les besoins de la phrase, on a de façon équivalente soit le nom (συγκατάθεσις), soit le verbe (συγκατατιθέναι). Le nom n'est que l'expression de l'acte d'*assentir*, de suivre ses impulsions. Ce n'est pas une instance séparée.

54. Cf. ma *Conception stoïcienne de la causalité*, Paris, 1989.

55. D'après Cicéron, c'est ôter l'âme («animus») des êtres vivants, que de vouloir qu'ils n'aient ni perception ni assentiment: «Et vero animus quodam modo eripitur iis [sc. animalibus], quos neque sentire neque assentire volunt», *Acad. pr.*, 38. Selon Némésius, pour les Stoïciens, l'assentiment et l'impulsion appartiennent à l'être vivant. *De nat. hom.*, 35, p. 258; *SVF*, II, 991. Sur cette question, cf. J. L. LABARRIÈRE, *art. cit.*

Le débat avec l'Académie

Les Stoïciens ont donc construit une théorie unitaire de la perception qui se trouve engagée dans deux domaines différents, la connaissance et l'action. Dans les *Académiques*, Cicéron se fait l'écho, proche et sûrement bien informé, du débat dans lequel s'affrontaient les partisans du scepticisme néoacadémicien de Philon et ceux du stoïcisant Antiochus. On sait que le Portique, dès Zénon, s'est édifié en s'opposant à l'Académie, dont il était aussi quelque peu issu. Plus encore, l'Académie s'adosse véritablement au Portique dans ce débat. Les deux grands adversaires du Stoïcisme, Arcésilas et Carnéade, n'étaient probablement pas des esprits très originaux puisqu'ils n'ont laissé aucune œuvre, mais ils se sont illustrés par la subtilité et la pertinence des objections qu'ils ont adressées au Stoïcisme. On peut imaginer une Académie un peu à court d'inspiration, trouver un second souffle dans son débat avec le Portique. Débat qui amène les deux écoles à se repenser constamment.

Sur le fond, le conflit était inévitable puisque, on l'a vu, la théorie stoïcienne repose sur deux points explicitement rejetés par le *Théétète*, dont on sait qu'il a été lu et commenté à l'époque hellénistique: la science naît de la perception et la connaissance est imprimée dans l'âme comme si elle était gravée sur une tablette de cire.

Le scepticisme néoacadémicien ne porte pas sur la connaissance elle-même, mais sur la possibilité de fonder une connaissance à partir de la perception sensorielle. L'Académie, le Portique et le Jardin se partagent d'ailleurs ici le champ des possibles: pour la Nouvelle Académie, on ne saurait fonder aucune science sur les phénomènes, pour le Jardin, la science est dans les phénomènes, et pour le Portique, on peut construire la science à partir des phénomènes. L'Académie occupe une position radicale: on ne peut pas faire confiance aux phénomènes, de sorte qu'aucune science ne peut se constituer sur eux. Les illusions perceptives, le rêve, les visions, l'ivresse, l'impossibilité de discerner des jumeaux, des œufs ou des abeilles montraient qu'on peut être trompé par les sens. Cette dévalorisation, toute platonicienne, du perçu, empêche d'accéder au vrai à partir de ce qui peut être faux sans qu'on s'en aperçoive.

Les Stoïciens affirment, eux, non seulement la possibilité d'une science de la nature, mais celle de partir de cette connaissance pour comprendre l'homme et l'univers. Ils se situent dans la tradition, notamment médicale, selon laquelle on part de ce qu'on voit, des phénomènes, pour en déduire ce qu'on ne voit pas (ὄψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα) constamment sous-jacente à la discussion des *Académiques*.

L'enjeu de la perception est donc considérable: c'est toute la philosophie stoïcienne, avec son encyclopédisme, son intérêt pour la nature, mais aussi son audace métaphysique, qui est en question. D'où la virulence du débat. Les Académiciens cherchent à prendre les Stoïciens aux pièges de l'illusion perceptive, et les Stoïciens, dont le réalisme gnoséologique se fondait sur une



conception pneumatique de la perception qui rend possible un contact de l'âme avec l'objet, désamorçaient le piège avec l'assentiment. Si on s'était laissé surprendre par l'illusion, c'est qu'on avait donné imprudemment son assentiment à une représentation qui ne venait pas de l'objet qu'on croyait. Une faiblesse passagère du sujet n'était pas de nature à remettre en question la validité de la perception. Des Stoïciens que Sextus qualifie de plus récents prenaient une précaution de pure forme en ajoutant une condition à la représentation cataleptique: qu'il n'y ait aucun obstacle⁵⁶.

Sur le plan moral, les deux écoles sont au fond d'accord sur le fait que le sage doit essentiellement refuser son assentiment. L'Académie adopte une position radicale puisqu'elle nie toute possibilité de catalepse, de saisie véritable de l'objet, à laquelle le sage ne saurait refuser son assentiment, ce sur quoi se fonde la conception stoïcienne de la connaissance. Pour les Stoïciens, la perception est fondamentale gnoséologiquement, et dangereuse moralement.

Un passage des *Académiques* s'articule sur cette opposition complexe entre les deux écoles:

«En effet, quand ces représentations ont vivement frappé mon esprit ou mes sens, je les reçois, et même parfois je leur donne mon assentiment, sans pour autant les saisir («nec percipio tamen»); je pense en effet que rien ne peut être saisi. Je ne suis pas un sage, c'est pourquoi je cède à mes représentations («visis cedo»), sans pouvoir résister. Arcésilas, donnant ici son assentiment à Zénon («Zenoni assentiens»⁵⁷) pense que la plus grande force du sage, est de veiller à ne pas se laisser prendre («cavere ne capiatur»⁵⁸), de voir à ne pas se laisser induire en erreur («ne fallatur videre»)⁵⁹.

Nous avons des représentations, qui sont des représentations du monde extérieur, des perceptions, mais ces perceptions ne sont pas cataleptiques, ce ne sont pas des saisies physiques réelles opérées par contact. Ce n'est pas la perception que refuse l'Académicien de Cicéron, mais la saisie, la catalepse, *percipio* étant logiquement considéré comme la transposition latine de καταλαμβάνω. À son habitude, Cicéron donne deux traductions à καταλαμβάνω: *percipio* et *comprehendo*, qui, comme l'original, sont composées à partir de

56. *Adv. math.*, VII, 253-254.

57. Il est difficile de croire que ce jeu de mots, que n'ont relevé ni Appuhn (Garnier), ni Bréhier-Goldschmidt (Pléiade), soit involontaire, mais il est certain qu'il entre difficilement dans nos critères esthétiques en la matière.

58. Y a-t-il ici encore jeu de mots (*percipio* - *capiatur*)? Pour l'Académicien, dans la perception, on ne saisit pas, mais on risque d'être saisi.

59. CICÉRON, *Acad. pr.*, 66.

verbes signifiant *prendre*. Le latin ne possédait pas d'équivalent absolu puisqu'il n'a pas de préfixe qui rende le *κατά* grec, raison pour laquelle Cicéron propose deux verbes qui sont dotés d'un préfixe, comme l'original, mais nécessairement différent, de sorte qu'ils ne peuvent atteindre une correspondance totale. Les difficultés d'interprétation tiennent à ce que l'histoire en a fait. Nous ressentons ces deux verbes de manière très différente en raison de leur postérité linguistique, l'un aboutissant au sens intellectuel de *comprendre*, et l'autre à celui de *percevoir*. Cette divergence historique risque d'entraîner des illusions rétrospectives. En réalité, ces verbes ont un sens très proche⁶⁰. *Comprehendo* signifie *empoigner, saisir, prendre*⁶¹, au sens propre, mais aussi au sens figuré, d'où dérive notre *comprendre*. C'est d'ailleurs ce verbe que choisit Cicéron pour en dériver *comprehensibilis*, qui transpose *καταληπτός*. *Percipio*, qui a également d'abord un sens physique, veut dire *prendre, saisir, recevoir, récolter, attraper*, et, au figuré, *remarquer, saisir, comprendre...*, mais non *percevoir*, du moins dans son sens habituel, qui se réfère au fonctionnement des organes des sens. De même, la *perceptio* est une récolte, le fait de saisir ou de recevoir, mais non la perception, si ce n'est au sens que lui a conservé le fisc, et Cicéron l'emploie naturellement pour désigner la catalepse.

On note que les champs sémantiques de *percipio* et *καταλαμβάνω* ont en commun d'avoir d'abord le sens concret de saisir, auquel s'ajoute celui, figuré, de *comprendre*, de *saisir intellectuellement*, mais non celui de *percevoir*. Cicéron a donc trouvé un bon équivalent latin, mais la postérité de ce verbe constitue pour nous un piège redoutable.

Les choix de traduction peuvent en effet avoir ici une incidence lourde. Bréhier et/ou son réviseur Goldschmidt⁶² ne semblent pas avoir soupçonné la difficulté et traduisent *percipio* par *percevoir*, ce qui conduit à un véritable nihilisme gnoséologique⁶³; je ne perçois pas ce qui frappe mes sens car rien ne peut être perçu. Quoique antérieur, Appuhn⁶⁴ a vu le problème et ajoute un complément à *percevoir*: «Je ne perçois cependant pas d'objet réel, je crois que nulle perception de cette sorte n'est possible». Certes, nous ne saisissons effectivement pas l'objet réel, mais, sous cette forme, on risque de donner à Cicéron le parfum d'un kantisme tout à fait exotique en l'occurrence. L'Académie ne dit pas que nous ne percevons que des phénomènes et que la réalité

60. Le *Totius latinitatis lexicon* de Forcellini (1868) traduit *perceptio* par *comprehensio*.

61. Dictionnaire de Freund, trad. Theil, Paris, 1882.

62. *Les stoïciens*, La Pléiade, p. 218.

63. D'où la méprise de J.-P. Dumont dans son analyse du scepticisme néoacadémicien.

64. CICÉRON, *De la divination, Du destin, Académiques*, trad. C. Appuhn, Paris, Garnier, s.d., p. 423.

en soi nous échappe toujours⁶⁵, mais que les perceptions ne sont jamais complètement sûres, de sorte qu'on ne peut en faire le point de départ de la science. Cela ne signifie pas que toute perception est trompeuse, mais qu'on ne peut pas s'y fier, ce qui n'est pas du tout la même chose. L'Académie invalide la perception comme fondement de la connaissance; l'argumentation que rapporte Cicéron tourne autour de l'idée que la perception n'est jamais absolument sûre, et non qu'elle est toujours trompeuse, hypothèse maximaliste qui n'aurait guère d'intérêt dans le cadre de cette polémique, et dont l'argumentation serait tout à fait différente. Quant à l'idée que nous verrions sans percevoir, elle n'a pas grand sens; les Académiciens disent en fait que notre vision n'est pas une *saisie* (et non une perception) de la réalité, de sorte qu'elle ne saurait fonder une science véritable. Chez Platon, la vision du réel va au-delà du perceptible: là où l'ignorant ne voit que des dessins de figures, droites, cercles, triangles..., le mathématicien, au-delà de la matérialité du dessin, sait voir la rationalité des figures. On ne peut atteindre la vision noétique qu'en dépassant la matière.

La continuité platonicienne apparaît dans une phrase du même dialogue:

«Pour Platon, tout jugement de vérité et la vérité elle-même sont soustraits à l'opinion et aux sens, et relèvent de la pensée (*cogitatio*) et de l'intellect (*mens*)»⁶⁶.

Il reste cependant certains passages, qui prêtent effectivement à ce type de méprises par leur ambiguïté, méprises sur lesquelles s'articulent souvent les lectures qui ont été faites –et ce dès l'Antiquité– de ce qu'on qualifie de scepticisme académicien. On a parfois l'impression que les Académiciens se laissent emporter par leur élan polémique et qu'il ne s'agit plus seulement d'une méprise de traduction.

C'est peut-être l'ambiguïté de ces passages qui a orienté l'histoire du mot. Cicéron emploie *percipio* et *perceptio* pour montrer que la saisie sensorielle, c'est-à-dire visuelle, ne mène pas à une connaissance véritable, et, paradoxalement, en disant qu'il n'y a pas de saisie, de *perceptio* par le moyen de la vue, il ouvre la voie au sens de *perception sensorielle*, qui serait ainsi une étonnante retombée sémantique de la polémique stoïco-académicienne. Percevoir se dit *sentire* en latin, et on peut imaginer que sans Cicéron et la polémique stoïco-académicienne, nous emploierions *sentir* au lieu de *percevoir*.

L'Académicien de Cicéron reprend, sur un point important, la position

65. Si ce n'est en ce sens que la réalité véritable nous échappe en ce qu'elle est intellectuelle.

66. «Plato autem omne iudicium veritatis veritatemque ipsam abductam ab opinionibus et a sensibus, cogitationis ipsius et mentis esse voluit», *Acad. pr.*, 142.

stoïcienne: le non-sage donne son assentiment alors qu'il n'y a pas de catalepse (ce qui, pour les Stoïciens, est justement la cause de l'erreur), mais, à la différence du Portique, il affirme qu'il n'y a jamais de catalepse, c'est-à-dire, pour lui, de saisie assurée (et non de perception, au sens où nous l'entendons). La *phantasia* frappe l'esprit et la sensibilité, on peut donner son assentiment, ce que ne fait pas le sage, mais il n'y a pas de catalepse, de saisie réelle.

En un sens la position académicienne est plus cohérente, puisqu'elle rejette tout ce qui vient du perçu, tant pour la connaissance que pour l'action: le sage refuse toujours son assentiment. Cependant c'est aussi une position limite, qui pourrait être ruineuse pour la connaissance. Doit-on rejeter toute connaissance perceptive parce que nous pouvons être trompés par les sens? Pour les Platoniciens, il n'y a guère qu'une science absolument vraie, les mathématiques (dont le nom même porte la trace du caractère privilégié qu'on a pu leur accorder dans la connaissance), qui incluent l'astronomie, dont la place est singulière puisqu'elle constitue une interface entre le visible et le noétique, entre le perceptible et le divin. Cela ne lui permet pourtant pas d'échapper à la question du réalisme. En effet, comme le remarque Géménius-Posidonius⁶⁷, si on s'en tient à une approche purement mathématique, on se contente de «sauver les phénomènes», risquant ainsi d'aboutir à des conséquences inacceptables, comme l'héliocentrisme. Le réalisme stoïcien est évidemment ici doublement paradoxal, puisqu'il prescrit à la science un cadre métaphysique, qui, en l'occurrence, l'induit en erreur au nom de la vérité; mais ce paradoxe ne doit pas masquer le fait que le dogmatisme du Portique se fonde sur son réalisme gnoséologique, dont la théorie de la perception est un maillon essentiel.

Les dangers moraux auxquels nous livre la perception renvoient les Stoïciens à l'austérité et à l'entraînement de la volonté, mais sa validité nous ouvre la voie de la connaissance. La conception stoïcienne de la perception ne peut donc prendre tout son sens que dans le cadre problématique, en partie polémique, qui lui a donné naissance.

Regardons de plus près un passage des *Académiques* qui, grâce aux clefs de lecture vues plus haut, permet de comprendre comment s'articule la théorie stoïcienne de la connaissance. D'après Cicéron, selon les Académiciens, qui s'opposent en cela au Portique, il n'était pas nécessaire de définir ce qu'est la connaissance, ou la saisie (*perceptio*), ou, mot à mot, la capture

67. In SIMPLICIUS, *In Ar. phys.*, II, 2, DIELS, p. 291 sq.; POSIDONIUS, E.K., fr. 95; GEMINUS, *Introduction aux phénomènes*, éd. G. AUJAC, C.U.F., pp. 111-113; cf. ma *Conception stoïcienne de la causalité*, pp. 58 sq.

(*comprehensio*)⁶⁸, que les stoïciens appellent catalepse⁶⁹. *Perceptio* et *comprehensio* sont deux termes équivalents par lesquels Cicéron traduit la catalepse, qui est la connaissance pour les Stoïciens, ce qu'exprime la série des *aut*. On les retrouve d'ailleurs coordonnés, mais sous leur forme verbale, dans la phrase suivante: ceux qui prétendent qu'il y a quelque chose qui puisse être saisi (*comprehendi* et *percipi*), se trompent, parce qu'il n'y a rien de plus clair que l'évidence (ἐνάργεια, que dans un premier temps, Cicéron renonce à traduire, avant d'en donner, là encore, deux équivalents: *perspicuitas* aut *evidentia*⁷⁰)⁷¹. La logique de ce texte se découvre dans la suite: pour les Académiciens, aucun discours n'est plus clair que l'évidence, et celle-ci, du fait de sa clarté, n'a pas à être définie⁷². La critique académicienne trouve ainsi une première explication: les Stoïciens définissent la connaissance, ou, si on préfère, la science, comme catalepse, mais celle-ci ne se définit pas (n'oublions pas l'échec de toutes les tentatives de définition du *Théétète*, nous sommes bien dans une continuité platonicienne). Cette explication est très partielle puisqu'elle ne concerne qu'un point formel – le fait que les Stoïciens définissent la science, et non leur conception elle-même –, mais elle comprend un élément nouveau: à la définition de la science comme catalepse, les Académiciens, ou tout au moins certains, puisque, selon la suite du texte, ce n'est pas un point de vue unanime, opposent la science comme évidence indéfinissable. Loin de tout nihilisme, nous voyons donc une conception positive de la connaissance, donnée dans l'évidence, se profiler derrière la critique du Stoïcisme. Vient

68. L'impossibilité dans laquelle nous sommes de traduire ces deux termes de façon satisfaisante puisque nous n'avons pas trouvé de synonyme à *saisie* dans son double sens (matériel et figuré), montre que la traduction Bréhier-Goldschmidt dit tout à fait autre chose que le texte. En effet, en rendant *perceptio* par perception et *comprehensio* par compréhension, ce qui nous semble pourtant tellement naturel, elle sous-entend qu'il s'agit de deux opérations différentes: d'abord la saisie sensorielle qu'est la perception, et ensuite l'opération intellectuelle qu'est la compréhension. Certes on reconnaît là le schéma stoïcien du mode de formation de la connaissance, mais ce n'est pas ce que dit ici le texte, qui ne décrit pas ce processus, mais présente les trois choses comme équivalentes (*cognitio aut perceptio aut ... comprehensio = catalepse*).

69. «nec definiri aiebant necesse esse quid esset cognitio aut perceptio aut, si verbum e verbo volumus, comprehensio, quam κατάληψιν illi vocant», *Acad. pr.*, VI, 17.

70. L'un des deux au moins, d'après la suite de la phrase, doit avoir été forgé par Cicéron, d'après l'adjectif correspondant.

71. «eosque qui persuadere vellent esse aliquid, quod comprehendi et percipi posset, insciter facere dicebant, propterea quod nihil esse clarius ἐνάργεια, ut Graeci, perspicuitatem aut evidentiam nos, si placet, nominemus».

72. «Sed tamen orationem nullam putabant illustriorem ipsa evidentia reperiri posse, nec ea, quae tam clara essent, definienda censebant».

ensuite (VI, 18) une précision intéressante sur la position de Philon de Larisse: rien de ce qui est donné dans une *phantasia*, représentation gravée en nous d'une chose extérieure, ne peut être objet de catalepse. À quoi le Stoïcien répond qu'il supprime le critère de la connaissance vraie, de sorte que rien ne peut être saisi, et qu'ainsi il se trouve conduit là où il ne voulait pas du tout aller. Le nihilisme gnoséologique est donc ici une accusation polémique résultant d'une réplique stoïcienne plus que discutable: nous avons défini le critère de la vérité, puisque vous le refusez, vous ne pouvez atteindre la vérité. Ce nihilisme est objecté à Philon comme une conséquence de son rejet de la conception stoïcienne, et une conséquence pour lui inacceptable, ce qui signifie qu'il n'est pas réellement sceptique⁷³. Quant à l'évidence revendiquée par l'Académie, il faut aller quelques pages plus loin (XI, 34) pour la retrouver: les choses évidentes ne sont pas données par catalepse, le vrai est imprimé dans l'esprit, mais ne vient pas d'une catalepse⁷⁴.

Le chapitre VII apporte des éclaircissements importants sur le fonctionnement de la théorie stoïcienne. Les sens jugent bien de ce que nous percevons du monde extérieur, ils sont véridiques. Pour l'illusion, comme la rame brisée, Lucullus renvoie l'objection à Épicure, pour qui le monde est réellement tel qu'il apparaît. Le Stoïcien sait qu'avant d'interpréter les données des sens, il faut multiplier les points de vue, ce qui élimine les risques d'illusion. Vient ensuite (VII, 20) un argument à l'appui de la véracité des sens: l'expert sait percevoir des choses qui échappent au profane, ce qui prouve que l'information que nous délivrent les sens n'est pas illusion mais objet de savoir. Si le peintre arrive à voir des détails que nul autre ne distinguerait, et si le musicien reconnaît instantanément la sonorité et le style de tel ou tel interprète, c'est qu'il y a une connaissance du perceptible. La compétence et l'expertise prouvent la validité de la connaissance sensorielle: celui qui sait peut interpréter le détail perçu comme source de vérité⁷⁵.

À l'étape de la saisie par les sens succède la saisie dont ils sont l'instrument, que Cicéron présente sous forme de propositions comme: ceci est blanc, doux... Puis vient ce qui est saisi par l'esprit, et non plus par les sens,

73. Il sortirait trop du cadre de cette étude d'analyser les passages de Sextus et la notice de Photius qui permettent effectivement de distinguer l'Académie du scepticisme.

74. «*perspicua a perceptis volunt distinguere et conantur ostendere esse aliquid perspicui, verum illud quidem impressum in animo atque mente, neque tamen id percipi ac comprehendi posse*».

75. L'exemple de l'expertise peut paraître ambigu, puisque le besoin même de l'expert, à quoi il ne faut pas manquer d'ajouter que les experts peuvent aussi ne pas être d'accord, montre les faiblesses de la perception sensorielle. L'optimisme stoïcien, non sans pertinence, retient exclusivement que la reconnaissance de l'expertise, en elle-même, fonde au moins le postulat de validité d'une connaissance construite sur une perception sensorielle éclairée par une expérience, elle-même sensorielle, et un savoir véritable, qui en découle.

comme: c'est un cheval, un chien... On arrive ensuite à enchaîner des propositions et ainsi à saisir l'objet: si c'est un homme, c'est un vivant mortel doué de raison⁷⁶. Nous entrevoyons maintenant la fonction de la logique dans la théorie stoïcienne de la connaissance. Dans la continuité du processus qui part du contact sensoriel pour aboutir à la science, continuité qui en garantit la vérité, la logique décrit les modalités par lesquelles les *phantasiai* gravées par les perceptions puis traduites en propositions s'élaborent en raisonnements.

Le débat entre les deux écoles apparaît donc d'une étonnante modernité, puisqu'on y voit affleurer l'opposition entre une philosophie de l'intuition, situant le vrai dans sa propre évidence, et un réalisme sensualiste, faisant dériver toute science de l'expérience sensorielle et construisant une logique destinée à opérer le lien entre l'expérience et la pensée. C'est la discussion polémique elle-même qui a amené les protagonistes à dégager ces positions qui dessinent un champ sur lequel vont se déployer philosophies et conceptions de la science.

À l'origine du débat se trouve le sensualisme stoïcien, particulièrement attentif à la biologie de son temps. L'Académie ne pouvait accepter de fonder la science sur la perception, ce que condamne le *Théétète*, de sorte qu'elle s'engage dans une réfutation rigoureuse qui a donné lieu à de nombreuses méprises. En effet, comme ses arguments pouvaient être utilisés très efficacement par les sceptiques, ils ont fait l'objet d'une réinterprétation d'autant plus difficile à déceler pour nous que le texte de Cicéron, qui est notre principale source, présente de malencontreuses ambiguïtés dues à l'histoire postérieure des termes qu'il a dû détourner pour les faire entrer dans la langue philosophique.

Conclusion

Le Portique a développé une conception tout à fait cohérente de la perception, qui a une fonction essentielle dans son système, puisque le Stoïcisme est un sensualisme. Pourtant, l'usage qu'il en fait est pour nous d'une nature très déroutante. Nous sommes en effet habitués à associer sensualisme et empirisme, ce qui n'est pas du tout le cas ici, puisque le sensualisme stoïcien est au service d'un rationalisme dogmatique. C'est précisément cette finalité rationaliste qui donne une importance capitale à la perception. L'empirisme n'a guère à s'interroger sur la perception, qui constitue elle-même une réalité empirique, de sorte que le sensualisme qui y est associé, n'a plus à s'interroger que sur les modalités pratiques de la construction de l'esprit, tandis que le

76. «Cetera series deinde sequitur maiora nectens, ut haec, quae quasi expletam rerum comprehensionem amplectantur: si homo est, animal est mortale rationis particeps».

rationalisme stoïcien a besoin de fonder sur un mode théorique la validité de la perception –et non pas simplement de la constater empiriquement–, puisqu'elle est la base d'un savoir qui se veut absolument vrai. Le sensualisme stoïcien est donc totalement étranger à nos catégorisations habituelles, qui se fondent sur un dualisme implicite du corps et de la pensée: soit on fait dériver la connaissance de la perception physique, et on est empiriste, soit on la fait dériver de la pensée, et on est rationaliste; mais comme les Stoïciens remplacent ce dualisme par une relation interfacielle⁷⁷, ils échappent à l'alternative, et articulent la raison sur la perception, ce qui repose évidemment sur l'homogénéité structurelle –que nous dirions postulée, mais qu'ils considéraient comme déduite rationnellement de constatations empiriques– de l'homme et du monde, habités par un même *logos*.

Jean-Joël DUHOT
(Paris)

Η ΣΤΩΙΚΗ ΣΥΛΛΗΨΗ ΤΗΣ ΑΝΤΙΛΗΨΕΩΣ

Περίληψη

Ἡ Στοὰ ἀνέπτυξε μιὰ πέρα ὡς πέρα συνεκτικὴ σύλληψη τῆς ἀντιλήψεως, ἡ ὁποία ἔχει μιὰ οὐσιαστικὴ λειτουργία στὸ σύστημά της, καθὼς ὁ Στωικισμὸς εἶναι μιὰ αἰσθησιοκρατία. Ἐν τούτοις, ἡ χρῆση ποὺ κάνει τῆς παραπάνω συλλήψεως προκαλεῖ μεγάλη σύγχυση σὲ ἐμᾶς σήμερα. Στὴν πραγματικότητα ἔχουμε τὴ συνήθεια νὰ συνδέουμε αἰσθησιοκρατία καὶ ἐμπειρισμὸ, κάτι ποὺ ὅμως δὲν εἶναι καθόλου αὐτὸ ποὺ πρέπει νὰ κάνουμε σχετικὰ μὲ τὸ παρὸν θέμα, καθὼς ἡ Στωικὴ αἰσθησιοκρατία τίθεται στὴν ὑπηρεσία μιᾶς δογματικῆς λογοκρατίας. Εἶναι ἀκριβῶς αὐτὴ ἡ λογοκρατικὴ τελεολογία ποὺ δίνει κεφαλαιώδη σημασία στὴν ἀντίληψη. Ὁ ἐμπειρισμὸς δὲν χρειάζεται παρὰ νὰ θέσει τὴ διερώτηση σχετικὰ μὲ τὴν ἀντίληψη –ἡ ὁποία καὶ συνιστᾷ ἀπὸ μόνη τῆς μιᾶς ἐμπειρικῆς πραγματικότητας– μὲ ἕναν τέτοιο τρόπο ὥστε ἡ αἰσθησιοκρατία ποὺ συνδέεται μαζί του νὰ μὴν ὀφείλει νὰ θεματοποιεῖ ἐρωτήματα ἄλλα ἀπὸ τὰ σχετικὰ μὲ τὶς πρακτικὲς τροπικότητες τῆς δομῆς τοῦ νοῦ. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ Στωικὴ λογοκρατία ὀφείλει νὰ θεμελιώσῃ τὴν ἐγκυρότητα τῆς ἀντιλήψεως πάνω σὲ μιὰ θεωρητικὴ βάση καὶ ὄχι ἀπλᾶ νὰ τὴν διαπιστώνει ἐμπειρικά. Καὶ αὐτὸ γιατί εἶναι τὸ θεμέλιο μιᾶς γνώσης ποὺ ἀξιώνει ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ τῆς νὰ εἶναι ἀληθὴς σὲ ἀπόλυτο βαθμὸ. Ἡ Στωικὴ, λοιπόν, αἰσθησιοκρατία εἶναι παντελῶς ξένη ὡς πρὸς τὶς τρέχουσες κατηγοριοποιήσεις μας, οἱ ὁποῖες θεμελιώνονται πάνω σὲ ἕναν ὑπόρρητο δυϊσμὸ μεταξὺ σώματος καὶ σκέψεως. Τοῦτ' ἔστιν, εἴτε παράγει κανεὶς τὴ γνώση ἀπὸ

77. Cf. n. 5: Le stoïcisme, une métaphysique de l'information, ou le matérialisme impossible, *Philosophie antique*, 2005.

τὴν φυσικὴ ἀντίληψη, καὶ ἐπομένως καθίσταται ἐμπειριστής, εἴτε τὴν παράγει ἀπὸ τῆ σκέψης, καὶ ἐπομένως καθίσταται λογοκράτης. Ἀλλὰ ἀκριβῶς ἐπειδὴ οἱ Στωικοὶ ἀντικαθιστοῦν αὐτὸν τὸν δυϊσμὸ μὲ μιὰ διεπαφικὴ (*interfacielle*) σχέση, ἀποδεσμεύονται ἀπὸ τὸ παραπάνω δίλημμα καὶ θεμελιώνουν τὸν λόγο πάνω στὴν ἀντίληψη, κάτι ποὺ ἐφορμᾷ προφανῶς ἀπὸ τὴ δομικὴ ὁμοιογένεια (τὴν ὁποῖαν ἐμεῖς θὰ χαρακτηρίσαμε ὡς ὑπόθεση, ἀλλὰ ποὺ ἐκεῖνοι θὰ τὴν θεωροῦσαν λογικὸ συμπέρασμα, βασισμένο σὲ ἐμπειρικὲς παρατηρήσεις) τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου, κατοικημένων ἀπὸ τὸν αὐτὸ λόγο.

Jean-Joël DUHOT
(Μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)