Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 32 (1986)

Artikel: La psychologie chez Chrysippe
Autor: Couloubaritsis, Lambros
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660848

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

IV

LAMBROS COULOUBARITSIS

LA PSYCHOLOGIE CHEZ CHRYSIPPE

1. *Introduction*

Lorsqu'on aborde la pensée de Chrysippe, deux questions s'imposent d'emblée: peut-on l'étudier sans la confondre avec celle des autres stoïciens, en particulier avec les pensées de Zénon et de Cléanthe? Quel est le statut de sa psychologie compte tenu de la division tripartite de l'activité humaine qu'il défend, où s'articulent la logique, l'éthique et la physique? [1]

La plupart du temps, les interprètes étudient le stoïcisme dans son ensemble, se contentant de relever les différences entre les penseurs qui forment ce courant de pensée lorsqu'elles sont claires. Cette méthode a été mise en question par J. Gould dans la monographie qu'il consacre à Chrysippe, en limitant l'étude de celui-ci aux textes dans lesquels sa pensée figure d'une façon explicite [2]. Si pareille

[1] Si l'on se tient aux témoignages de Plutarque et de Sextus Empiricus. En fait cette classification correspondrait à l'ordre pédagogique et nullement à l'ordre réel, qui situe l'éthique au sommet. Voir *Stoicorum Veterum Fragmenta* de VON ARNIM, vol. II, fr. 42 et 44 pour la première classification, et fr. 43 pour la seconde. Nous citerons selon cette édition en utilisant les chiffres romains pour les volumes et les chiffres arabes pour les fragments.

[2] J. B. GOULD, *The Philosophy of Chrysippus* (Leiden 1970). Voir en particulier les critiques que cet auteur adresse aux exégètes modernes, pp. 1-6, 14-17.

méthode me paraît requise pour un philosophe comme Posidonius, qui est relativement isolé [3], elle est moins convaincante pour les anciens stoïciens, qui forment l'esprit d'école, leurs divergences appartenant au domaine de l'attribution d'un fonds commun, déjà établi par Zénon. C'est pourquoi je proposerai une interprétation qui se limite à l'ancien stoïcisme et qui tient compte seulement des divergences explicites sur ce fonds commun, dans l'ensemble assez précis.

Quant à la seconde question, il est certain que depuis le *Traité de l'Ame* d'Aristote la psychologie émerge comme une nouvelle discipline, intégrée cependant à la physique. D'autre part, bien qu'elle s'ouvre à des problèmes de logique et d'éthique, jamais néanmoins la psychologie ne se confond avec ces deux disciplines, même si pour le stoïcisme la division tripartite du savoir renvoie à une unité sous-jacente (cf. *SVF* II 38). Dans ces conditions, j'éviterai de traiter de problèmes appartenant à ces deux disciplines; je tenterai plutôt d'élucider les conditions physiques de la psychologie de Chrysippe, en éprouvant notamment la thèse traditionnelle qui réduit cette discipline à un *monisme* radical. Pour ce faire, j'étudierai successivement la nature de l'âme, son essence, ses parties et le statut de ses fonctions.

2. *La nature de l'âme*

La conception de Chrysippe concernant l'âme, bien qu'elle réhabilite sa nature corporelle défendue par les présocratiques, s'adresse néanmoins, en partie, à la thèse platonicienne de l'incorporéité de l'âme, déjà mise en question par Aristote dans le *De anima*. Aussi me semble-t-il utile, pour mieux discerner la spécificité de la psychologie de

[3] Comme le soutiennent I. G. Kidd et, dans une moindre mesure, W. Theiler.

Chrysippe à ce sujet, de revenir quelques instants à Aristote.

Pour celui-ci, l'âme est «l'*eidos* d'un corps naturel possédant la vie en puissance» (II 1, 412 a 20-21) ou encore «l'entéléchie première d'un corps naturel ayant des fonctions» (412 a 27-29, b 5-6). Or, par entéléchie, Aristote entend ici l'*unité* des parties fonctionnelles que l'âme à la fois réalise et coordonne. Ce type d'unité, qui garantit aux parties leur intégration dans un tout, ainsi que leur harmonie interne, ne renonce pas pour autant à l'unité progressive, soutenue à l'intérieur d'un même être, par différents degrés de mélanges, s'établissant à partir des quatre éléments jusqu'à l'*ousia*, par la médiation des homéomères et des anhoméomères. Il advient seulement que ces divers degrés d'unité se soumettent à l'unité propre de l'*ousia* comme constituant la complexité de son substrat. C'est pourquoi, le dualisme fondé sur la différence entre l'*eidos* et l'*hypokeimenon* se résorbe dans l'unité métaphysique de l'entéléchie, en tant que celle-ci exprime l'actualisation de la puissance matérielle.[4]

Comparée à cette psychologie, celle de Chrysippe manifeste une profonde ambiguïté: d'une part, Chrysippe conserve, nous le verrons, contre Aristote, un certain dualisme, en distinguant plus nettement l'âme du corps, d'une façon cependant qui s'écarte de la position platonicienne, dans la mesure où il défend la corporéité de l'âme; d'autre part, il adopte, de nouveau contre Aristote, ce que j'ai appelé ailleurs «le renversement zénonien», qui instaure, face à un substrat indéterminé, antérieur aux quatre éléments, un *logos* matériel (*pneuma*), qui récupère et généralise le *logos* onto-

[4] Sur cette question, voir nos études: «L'Être et l'Un chez Aristote», in *Revue de philosophie ancienne* I (1983), 49-98 et 143-195; «La notion d'*entelecheia* dans la *Métaphysique*», in *Aristotelica, Mélanges offerts à Marcel De Corte*, éd. A. MOTTE et Ch. RUTTEN (Bruxelles-Liège 1985), 129-155; «Le statut du devenir dans Métaphysique Z et H», in *Aristoteles. Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet*, I, hrsg. von J. WIESNER (Berlin/New York 1985), 288-310.

logique d'Aristote [5]. Ce «renversement zénonien» abroge les limites hénologiques que le Stagirite associe aux êtres au moyen des notions d'*eidos* et de *genos*, et situe les conditions métaphysiques des choses entre, d'une part, la complémentarité de ces deux catégories aristotéliciennes que sont le «produire» (τὸ ποιοῦν) et le «pâtir» (τὸ πάσχον), et, d'autre part, l'individualité irréductible des choses. Si bien qu'en éliminant l'*eidos* d'Aristote, ce «renversement zénonien», que Chrysippe adopte, conduit à une difficulté radicale, suscitée par l'antinomie entre un *pneuma* universel et la multiplicité des choses singulières, dont certaines, comme l'homme, prétendent à un certain type d'immortalité. Cette perspective, un peu insolite pour une pensée qui défend le matérialisme radical, me semble suffisamment importante pour être prise comme point de départ de mon étude de la nature de l'âme.

Aussi difficile que paraisse au départ la position de Chrysippe par rapport à celle d'Aristote, du fait de l'émergence de l'individualité comme la réalité même de la chose, elle a au moins le mérite d'éviter de soumettre l'individu à l'*eidos*. On ne peut oublier en effet que le Stagirite considère les marques de l'individualité comme le résultat des mouvements propres à l'épanouissement de l'embryon qui, du fait de la matière, échouent à réaliser l'idéalité intrinsèque à l'*eidos* humain, qui coïncide avec l'image du père [6]. Chrysippe surmonte cette insuffisance d'Aristote en situant l'individualité dans une «qualité appropriante» (ἰδίως ποιόν), qui exprime la marque de l'individu comme tel [7]. Selon

[5] «Le renversement zénonien», in *Actes du IIe Congrès International des Etudes Chypriotes* (Nicosie 1985), I 443-447.

[6] Arist. *GA* I 19-23; II 4, 738 b 9 ss.; IV 1, 765 b 6 ss., et surtout IV 3, 767 a 36 ss.

[7] Nous traduisons cette expression par «qualité appropriante» plutôt que par «qualité propre», comme on le fait généralement, pour marquer l'individuation dont il y est question. Nous garderons cette dernière traduction pour un autre type de qualité, qualifiée d'ἰδιότης.

Simplicius, cette qualité qui s'approprie la totalité de la chose, advient d'un seul tenant (ἀθρόως) et disparaît ensuite de nouveau, mais pendant toute la vie elle demeure la *même*, quoique certaines parties de la chose qu'elle s'approprie tantôt apparaissent et tantôt disparaissent (*SVF* II 395). Si Chrysippe se permet de passer ainsi de l'*eidos* aristotélicien à une sorte d'*eidos* «atomisé» (*ibid.*), c'est parce que déjà chez Zénon, tout ce qui est mû ou qui est possédé est envisagé selon une «qualité» différenciante (κατὰ διαφοράν) (II 390), ce qui suppose une multiplicité de sens pour la notion de qualité. En insistant sur la «qualité appropriante», Chrysippe confère à l'*eidos* aristotélicien le caractère de singularité qui lui manquait et accorde l'hérédité en fonction d'une équivalence généalogique du père et de la mère [8]. Toutefois, cette émergence de l'individualité n'élimine pas toutes les difficultés, dans la mesure où elle paraît surgir d'un fonds sans fond, de ce *pneuma* qui pénètre, selon différents degrés de complexité, toutes choses et qui assume l'enchaînement causal du Destin, la finalité de la Providence du Logos et le surgissement des choses individuelles comme des événements singuliers. Serait-ce là la raison qui pousse les stoïciens postérieurs à Chrysippe à développer le système catégorial en y intégrant également le *pos echon* et le *pros ti pos echon*, qui attestent une concrétisation plus décisive de la chose? [9] S'il s'avérait que Gould a raison de refuser à Chrysippe un système catégorial élargi [10], rien ne s'oppose à soutenir que l'idée de la «qualité appropriante» a paru insuffisante à constituer un véritable principe d'indi-

[8] Cf. *SVF* II 749. Voir aussi II 747, que l'on peut comparer au texte d'Aristote cité n. 6 ci-dessus.

[9] Sur cette question voir V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (Paris [4]1979; [1]1953), 13 ss.

[10] J. B. Gould, *op. cit.*, 103-107.

viduation [11]. Tout au plus exprimerait-il l'aspect physique de l'accord avec soi et d'une appropriation de son être propre (*oikeiôsis*), qui consiste, pour l'homme, en un accord intime avec sa propre raison. Or, contrairement à ce qu'on croit généralement, ce phénomène d'individuation accentué ne s'oppose pas à la mise en valeur d'une structure dualiste fort subtile comme celle de Chrysippe.

En effet, dans un texte sur lequel je reviendrai plus loin, Jamblique note que «les adeptes de Chrysippe et de Zénon et tous ceux qui conçoivent l'âme au sens d'un corps (σῶμα) soutiennent que les fonctions (δυνάμεις) [12] sont comme des qualités qui appartiennent au substrat et considèrent l'âme comme une *ousia* au sens d'un substrat préalable aux fonctions, et déduisent de ces *deux* réalités une nature composée de choses *dissemblables*» (*SVF* II 826). En d'autres termes, trois sont, selon Jamblique, les éléments fondamentaux de la psychologie de Chrysippe: un substrat corporel (le corps), des fonctions qui s'enracinent en lui et une *ousia* corporelle différente du corps, mais qui apparaît comme la condition essentielle des fonctions. Nous verrons que Jamblique distingue parmi ces fonctions celles qui sont liées organiquement au corps de celles qui en sont issues par le jeu des parties de l'âme, comme la sensation, la représentation, l'élan psychique, etc. Composé de réalités dissemblables, dont l'une accomplit l'unité des fonctions, l'être vivant selon Chrysippe inscrit, dans son essence même, un dualisme corporel, qui défie le monisme psychologique qu'on ne cesse de lui attribuer, du seul fait que l'âme est

[11] Selon l'expression d'A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme* (Paris 1973), 13.

[12] Nous traduisons δύναμις par «fonction» plutôt que par «faculté», dans la mesure où ce terme est appliqué à des parties de l'âme et à des opérations qui sont davantage que des facultés. Voir sur cette question A.-J. Voelke, *op. cit.*

entièrement soumise à l'*hégémonikon* [13]. Un approfondissement donc de cette dualité corporelle est la condition même pour établir le statut de sa psychologie.

Or, déjà Aristote objectait à Démocrite sa conception de l'âme parce qu'elle envisageait une identité entre l'âme composée de sphéroïdes et le corps composé d'autres atomes, incluant de la sorte deux corps dans un seul. Si une telle âme, dit-il, «réside dans tout le corps sensible, il est nécessaire, une fois qu'on considère l'âme comme un corps, que dans la même chose existent deux corps» (*De an.* I 5, 409 b 2-4) [14]. D'autre part, Aristote relève une inconséquence dans ce type d'analyse qui est également celle d'Empédocle, dans la mesure où l'on ne discerne aucune instance unificatrice. Certes, dit Aristote, à propos d'Empédocle, les éléments jouent bien leur rôle de matière, mais ce qui manque, en l'occurrence, et qui est le plus important (τὸ κυριώτατον), c'est le principe qui les unifie (τὸ ἑνοποιοῦν) et les rassemble (τὸ συνέχον) (I 5, 410 b 10-12). Bref, par cette assertion, nous sommes déjà de plain-pied dans un lieu qui anticipe manifestement le stoïcisme. Car ces objections au matérialisme présocratique de la seconde génération, c'est-à-dire celui qui, à la suite des mises en questions parménidiennes, suppose des fondements pluriels pour le devenir des choses, trouvent, au-delà de l'aristotélisme, une nouvelle forme de solution dans l'idée stoïcienne d'une complémentarité entre matière active et matière passive. Mais tout en tenant compte des objections aristotéliciennes,

[13] Par cette expression d'ἡγεμονικόν, les stoïciens entendent la partie principale et supérieure de l'âme (II 837; 879), celle qui renferme la pensée (τὸ λογιστικόν ou τὸ διανοητικόν) (II 828; 836; 879; 894; III 306). Chez Chrysippe, cette supériorité est décisive dans la mesure où il nie toute partie irrationnelle de l'âme et défend son unité (cf. II 823 et 900).

[14] Sur cette question, voir mes études «Considérations sur la notion de *Noûs* chez Démocrite», in *AGPh* 62 (1980), 129-145, et «Pensée et action chez Démocrite», in *Actes du 1er Congrès Intern. sur Démocrite*, Xanthi, 6-9 octobre 1983 (Xanthi 1984), I 327-337.

Zénon et Chrysippe ne font-ils pas que déplacer le problème en introduisant un dualisme plus raffiné? En fait, en deçà des présocratiques, il y a l'ombre de Platon, et sa conception de l'immortalité de l'âme. Car, paradoxalement, si les anciens stoïciens rejettent le caractère incorporel de l'âme, ils n'en gardent pas moins l'idée d'une certaine immortalité, que Platon n'a jamais cessé de défendre depuis le *Phédon*, et qui pourtant semblait fort ébranlée par l'hylémorphisme aristotélicien. Se tenant dans cette ambiguïté, la psychologie de Chrysippe ne saurait être pensée en dehors de cet enracinement platonicien, que tous les efforts qu'il déploie pour rejeter le platonisme — notamment par le refus du caractère incorporel de l'âme, de sa tripartition et d'une irrationalité constitutive — ne parviennent jamais à anéantir entièrement. Les arguments principaux qu'il retient pour établir la nature corporelle de l'âme me semblent confirmer cette hypothèse.

Dans un premier argument, il soutient que la mort constitue une séparation de l'âme du corps; cependant aucune chose incorporelle ne se sépare du corps, car une chose incorporelle ne s'attache pas au corps; or l'âme s'attache et en même temps se sépare du corps; donc l'âme est un corps (II 790; cf. 791; 792).

Cet argument fait implicitement appel à une constatation psychologique qu'on trouve déjà avant le stoïcisme, et qui suppose des effets corporels aux affections de l'âme, c'est-à-dire des caractéristiques psychosomatiques, qu'il est possible d'établir chez Chrysippe à partir de son étude des passions [15]. Mais il y a également le présupposé fondamental de la survie de l'âme. Cette possibilité d'une survie de l'âme après la mort sous un mode corporel est déjà soutenue par Zénon et Cléanthe (I 146 et 522). Or, en réamé-

[15] Voir déjà Cléanthe, qui fonde là-dessus un argument en faveur de la corporéité de l'âme (*SVF* I 518).

nageant la thèse de Cléanthe selon laquelle toutes les âmes survivent jusqu'à la conflagration finale, Chrysippe considère que seules les âmes des sages survivent jusqu'à la fin, les autres se désintégrant au fil du temps (II 811; cf. 809; etc.). Bien plus, il soutient que l'âme une fois séparée du corps prend une forme *sphérique* (II 815; cf. 816). Ces deux thèses me semblent d'une très haute importance, car elles nous obligent à nuancer le monisme psychologique qu'on lui attribue.

En effet, affirmer, comme le fait Chrysippe, que seules les âmes des sages peuvent persévérer jusqu'à la fin des temps, suppose toute l'éthique du sage, et, par conséquent, la mise en valeur des conditions qui président à la neutralisation des passions [16]. Bien plus, cela suppose que la nature de l'âme peut assumer un tel état purifié, capable de transgresser les lois physiques de la corruption. L'assertion qui situe la séparation de l'âme en fonction de la sphéricité corporelle peut appuyer cette thèse, puisque cette forme traduit la perfection. D'autre part, la valorisation de l'éther, comme forme supérieure du feu, que paraît attester Chrysippe, et qui serait même pour lui l'*hégémonikon* du Monde, permet de spéculer en faveur d'une nature psychique semblable, quant à la matière, à celle qui dirige le Monde (cf.II 634; 642; 643; 644; 1063; 1064). On ne peut oublier, en effet, que, chez Aristote, l'éther, en tant qu'élément céleste, renferme des propriétés éminentes, puisqu'il réalise le mouvement circulaire et éternel du monde supralunaire et pénètre même le monde sublunaire, intimement associé au *pneuma*, pour soutenir la transmission génétique de l'Intellect [17]. Chez Chrysippe, le cinquième élément disparaît au

[16] Donc aussi l'édification d'une «symétrie» dans l'âme (cf. *SVF* III 462). Nous y reviendrons.

[17] Voir mon étude «Le problème du Νοῦς θύραθεν», in *Mélanges E.P. Papanoutsos* (Athènes 1980), I 159-197; 190-195. Quant au problème du cinquième élément, voir P. Moraux, «Quinta essentia», in *RE* XXIV 1 [1963], 1171-1263 et

profit du *pneuma* et du feu, mais la réhabilitation d'Aristote n'est pas moins attestée par le fait qu'il oppose au Divin Soleil de Cléanthe la divinité de l'éther, qui se meut d'une façon circulaire (II 579) et qui assigne une sphéricité au ciel (II 555), en laquelle s'édifient les astres (II 527; 580). Bien plus, le parallélisme qu'il établit entre la structure du Monde et notre âme, toutes les deux axées sur l'Intellect qui dirige et qui pénètre toutes ses parties, laisse supposer que l'*hégémonikon* pourrait être constitué de la même substance corporelle (cf. II 634). Tous ces points nous obligent à refuser à Chrysippe un monisme psychologique radical et absolu. Nous verrons que ce refus peut être également établi par l'analyse qu'il propose de l'essence de l'âme. Mais avant d'aborder cette question fondamentale, voyons encore un autre argument qui appuie le caractère corporel de l'âme, lequel, certes, ne lui est pas assigné nommément, mais s'accorde néanmoins à sa façon de penser [18].

Ce nouvel argument est basé sur le rapport entre parties et tout. Il considère que ce dont la partie est un corps est également un corps; or la sensation de l'âme se produit dans une partie corporelle; donc l'âme est également corporelle (II 793; 794).

Une fois encore, Aristote peut être un bon guide pour élucider le sens de ce dont il est réellement question dans cette idée. Car, pour éclairer sa propre conception de l'âme, il recourt également à une partie, l'œil. Si l'œil, dit-il, était un animal, la vue et la puissance appartenant à l'organe

---

1430-32, ainsi que son «Introduction» du *De caelo*, dans la coll. Budé (Paris 1965), pp. XXXIV-LX; Ch. LEFÈVRE, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie* (Louvain 1972), 22-23, 265-268 et 282-285, ainsi que son étude antérieure: «*Quinta natura* et psychologie aristotélicienne», in *RPhL* 69 (1971), 18. Pour ce qui est du rapport entre Aristote et les stoïciens concernant l'éther, voir D. E. HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology* (Colombus, Ohio 1977), 92 ss.; 158 ss.

[18] D'autres arguments encore ont été proposés par les stoïciens, que je n'aborderai pas ici, mais qui concernent l'hérédité et le caractère psychosomatique de l'homme (voir le fragment cité n. 15 ci-dessus).

seraient son âme (entéléchie première), dont l'actualisation produit la vision (entéléchie seconde) (*De an.* II 1, 412 b 17 ss.). Or, en introduisant de la sorte l'entéléchie dans une partie du corps, Aristote se place pour ainsi dire au seuil d'une mise en question des fondements métaphysiques de sa propre pensée, qui suppose une entéléchie unique pour l'homme, les parties étant intégrées dans le tout comme des parties manifestant une multiplicité d'actes [19]. Aussi s'empresse-t-il de soulever une difficulté qu'il laisse néanmoins, en cet endroit, dans son caractère aporétique, mais qu'il développe dans sa biologie, voire même dans *Métaph.* Z, provoquant au demeurant l'antinomie soulevée par Nuyens, entre conceptions hylémorphique et instrumentaliste de l'âme[20], et dont le sens me semble avoir été bien élucidé, contre Nuyens, par Ch. Lefèvre [21]. Cette aporie dit que dès lors qu'on envisage l'âme à partir de l'entéléchie, il n'est pas clair si l'on doit la comprendre à la façon d'un pilote qui dirige un navire (413 a 8-9). Autrement dit, Aristote soulève en l'occurrence la difficulté qu'il y a de soutenir, d'une part, que l'âme constitue l'unité même de l'homme et, d'autre part, qu'elle dirige son activité à partir d'un centre directeur comme le pilote d'un navire. C'est là une difficulté qui n'est pas étrangère également à la pensée de Chrysippe, une fois que, d'une part, il soutient l'unité de l'individu, alors même qu'il distingue l'âme du corps et que, d'autre part, il situe l'*hégémonikon* au centre de l'homme, comme une partie du cœur. En somme, l'argument qui justifie la corporéité de l'âme à partir des parties du corps se laisse déborder par une question plus fondamentale encore: la question du statut même d'une

[19] Voir mon étude «La notion d'*entelecheia* dans la *Métaphysique*» (*art. cit., supra* n. 4).

[20] Cf. F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (Paris/Louvain 1948).

[21] Ch. Lefèvre, *op. cit.*, ainsi que mon compte rendu de ce livre dans *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles*, 1973, 238-246.

partie du corps, laquelle prétend renfermer en elle le siège directeur de l'ensemble de l'être humain. Ce rapprochement aporétique avec Aristote me semble d'autant plus utile que ces deux penseurs situent ce siège directeur dans le cœur. Nous y reviendrons.

Mais au moment de quitter le problème concernant la nature de l'âme, nous pouvons tirer une première conclusion: la pertinence des arguments concernant la nature corporelle de l'âme ne peut dissimuler les difficultés que ces arguments recouvrent par la présence d'une double corporéité, celle du corps et celle de l'âme, lesquelles, comme le notait déjà Jamblique, entraînent la composition de réalités dissemblables. La question dès lors qui se pose est celle de savoir quel est le statut, l'essence même de l'âme, et si cette essence peut expliquer cette unité des choses dissemblables de façon telle que la dissemblance ne prenne pas le dessus sur l'unité même.

3. *L'essence de l'âme*

Le problème de l'essence de l'âme qui devrait faire partie du problème de sa nature aurait été traité par Chrysippe dans la première partie du livre I de son Περὶ ψυχῆς. Cependant, les informations que nous possédons à son sujet sont fort elliptiques. C'est pourquoi je me permets de déborder de nouveau le cadre restreint des quelques passages qui font état du problème. Comme point de départ de mon analyse, je prendrai un passage très significatif de Diogène Laërce qui permet de faire la transition avec ce qui précède.

Pour les stoïciens, dit-il, tandis que la *physis* «est un feu capable de produire comme l'art, cheminant vers la genèse, ce qui est un *pneuma* d'espèce igné et artiste, l'âme est en revanche capable de sentir (ψυχὴ αἰσθητική) et elle est, de ce fait, le *pneuma* qui, en nous, s'épanouit *avec* le corps (τὸ

συμφυές); c'est pourquoi elle est un corps et elle subsiste après la mort» (*SVF* II 774). La séparation donc entre la corporéité du corps et celle de l'âme non seulement justifie la subsistance de l'âme après la mort, mais lui assure un type de *pneuma* qui, contrairement au *pneuma* qui appartient à la *physis*, suppose une dualité de nature, qui est fort judicieusement qualifiée de *« symphyes »*. Contrairement à ce que prétendent beaucoup d'interprètes, ce terme ne signifie ni quelque chose d'«inhérent» à l'homme, ni quelque chose d'«inné»[22]; il indique plutôt une unité qui sauvegarde pleinement la dualité qualitative. Qu'il me suffise à ce propos de rappeler les formes variées de mélange retenues par Chrysippe. Il admet, on le sait, quatre types de mélanges: la παράθεσις représente la pure juxtaposition des choses, la μίξις suppose une coexistence de corps qui sauvegardent leur qualité propre, la κρᾶσις établit une copénétration des corps, parfois, sinon le plus souvent, de caractère liquide[23], et la σύγχυσις implique un mélange plus complet, où la qualité des choses se modifie en une qualité toute neuve. Or, pour Chrysippe, la coexistence de l'âme et du corps appartient à la *mixis*, c'est-à-dire à ce mélange dans lequel, comme il dit, «les qualités qui s'épanouissent ensemble (τῶν συμφυῶν) subsistent» (II 471; cf. 473). En d'autres termes, Chrysippe fonde sa conception de l'âme sur un type de mélange qui associe l'unité et la dualité. Et ce type de mélange n'a rien à voir, en tant que tel, avec celui qui associe, à l'origine, les principes actif et passif, car en

[22] Traductions proposées par Bréhier, Gould et beaucoup d'autres. Par contre, Anthony LONG propose d'une façon plus correcte la traduction de «Grown together» («Soul and Body in Stoicism», in *Phronesis* 27 [1982], 34-57; 38). Mais déjà A.-Ed. CHAIGNET parlait de nature analogue (*Histoire de la psychologie* II [Paris 1889], 42).

[23] Encore que ce type de mélange soit très ambigu, au point que les doxographes y font référence pour le rapport entre l'âme et le corps. Je crois cependant que Chrysippe tient à la différence entre *mixis* et *krasis*, et attribue la *symphysis* à la *mixis*.

l'occurrence le corps auquel s'associe l'âme est déjà une nature fort élaborée, et le *pneuma* qui le pénètre de part en part est également d'un type très complexe, puisqu'il est un *pneuma* psychique. Enfin, si l'on confronte, dans le texte de Diogène Laërce, la première partie qui concerne la *physis*, et la seconde qui se rapporte à la *psyché*, on se rend compte que la *symphysis* surajoute à la capacité de la *physis* de produire quelque chose d'une façon ignée et artiste, la capacité de l'âme de sentir (αἰσθητική). Nous verrons dans la suite l'importance de cette précision. Mais, pour l'instant, constatons que l'essence de l'âme peut être qualifiée de *pneuma symphyes*.

D'autres textes donnent quelques précisions supplémentaires. C'est ainsi qu'il apparaît que Chrysippe, à l'instar de Zénon et de Cléanthe, considère également l'âme comme un *pneuma* qui est igné et qui renferme de la chaleur (II 773), ce qui la rapproche manifestement de la *physis*. Aétius ajoute qu'il s'agit d'un *pneuma* chaud mais intelligent (νοερόν) (II 779). Tous ces éléments ne modifient pas le sens que nous avons retenu pour qualifier l'essence de l'âme, c'est-à-dire comme *pneuma*. La définition, cependant, bien que correcte (cf. II 777), est, me semble-t-il, trop large pour éclairer davantage la *symphysis*. Dans des *Scholies* à Homère, on trouve cependant une précision qui présente manifestement une portée plus adéquate du fait de son caractère matérialiste accentué: «l'âme est un *pneuma symphyes* et une *exhalaison* (ἀναθυμίασις) capable de sentir et qui émerge des liquides du corps» (II 778). Galien ajoute qu'il s'agit d'une exhalaison qui provient du sang et de l'air que nous respirons (II 781; 782; 783; etc.), au point que tout se passe comme si le *pneuma* psychique se nourrissait (cf. 783)[24]. Par là, nous rencontrons le lieu même où l'âme

[24] Cette formulation n'est pas une métaphore, car elle proviendrait des premiers stoïciens (cf. II 847). Du reste, Cléanthe, qui porte le Soleil au centre de son système, dit que celui-ci se nourrit des exhalaisons de l'Océan, tandis que les

et le corps édifient leur liaison, leur *symphysis* matérielle. Mais cette relation intime n'abolit pas l'autonomie métaphysique du *pneuma* psychique. Galien nous apprend en effet que l'âme est, selon les stoïciens, «un corps subtil qui se meut de lui-même selon des *logoi spermatikoi*» (II 780). En fait, deux idées différentes s'entrecroisent dans ce passage: l'automotricité de l'âme et la conformité de cette motricité au Logos. Commençons par la première idée, qui rejoint une thèse platonicienne (cf. par exemple, *Phèdre* 245 c-e; ainsi que l'exposé d'Aristote, *De an.* I 2, 404 a 20 ss.).

La corporéité de l'âme chez Chrysippe ne doit pas dissimuler cette parenté au platonisme, qui confère à l'âme une certaine autonomie après la mort. Seulement, chez les stoïciens, l'automotricité du *pneuma* prend un statut plus général que l'Ame platonicienne (cf. *Lg.* X 895 a ss.), puisqu'elle est une essence corporelle des corps. Pour bien comprendre la portée de cette automotricité, il convient de commencer par se rappeler la thèse commune aux stoïciens anciens, selon laquelle l'être (τὸ ὄν) implique par essence l'automotricité. Par être, il faut entendre, bien sûr, seulement les corps (II 319; 320; 329), en tant que l'être n'a de sens, pour eux, que relativement au produire (τὸ ποιεῖν) et au pâtir (τὸ πάσχειν), et, par conséquent, ne concerne pas le Tout (τὸ πᾶν), qui suppose également un au-delà infini, mais l'ensemble de l'univers (τὸ ὅλον) (II 525). Or, l'automotricité de l'être est due au fait qu'il est «un *pneuma* qui se meut de soi-même vers soi-même et à partir de soi-même», ou

---

autres corps célestes se nourrissent de l'exhalaison qui se répand sur la surface terrestre (cf. I 501; 504). Rien ne s'oppose donc à ce que le métabolisme de l'homme mette en œuvre des processus parallèles également chez Chrysippe. Mais il faut reconnaître que les témoignages ne sont pas très clairs, même s'ils se réfèrent à ses prédécesseurs ou à ses disciples (cf. III 30). En revanche, l'affirmation que l'âme est une exhalaison, qui semble soutenue par tous les anciens stoïciens, est décisive pour établir un rapport étroit entre âme et corps.

encore un *pneuma* qui se meut selon le double mouvement d'aller-retour, que l'on peut qualifier, avec Chaignet, de *diaule*, en vertu de ce que nous rapporte Philon (II 459) [25]. Ce double mouvement en sens contraire, semblable à un double mouvement à la fois centrifuge et centripète, produit une sorte de *tension en mouvement* (τονικὴ κίνησις), qui par son *extension* dirigée vers l'extérieur, produit les qualités et les grandeurs, et par son *intension* dirigée vers l'intérieur, réalise l'unité et l'essence des choses (II 451) [26]. En somme, l'automotricité apparaît comme l'essence même du *pneuma* et, de ce fait, constitue la loi fondamentale qui régit l'être dans toute sa complexité, c'est-à-dire en tant qu'il se manifeste comme *hexis* (pierres, minéraux...), *physis* (plantes) ou *psyché* (animaux, homme...). Dès lors, en considérant le *pneuma* comme l'essence de l'âme, l'ancien stoïcisme ne pouvait qu'inscrire l'automotricité à la racine de l'âme. Mais du même coup la première partie du témoignage de Galien ne fait-il pas seulement qu'affirmer une pure banalité qui concerne toute chose corporelle en tant qu'elle est pénétrée d'une forme de *pneuma*? Oui. Mais à condition de considérer qu'il s'agit en l'occurrence d'un *pneuma* déjà plus complexe. C'est pourquoi il faut faire un pas supplémentaire et dégager, d'une façon plus précise, le sens qu'il convient d'attribuer à l'automotricité propre à l'âme, en particulier à l'âme humaine.

En effet, par son double mouvement, le *pneuma* implique d'emblée une différenciation qualitative et quantitative, et une unification qui réalise, au travers des quatre éléments originaires qu'il produit en les séparant en éléments actifs (le feu et l'air) et passifs (l'eau et la terre), des choses singulières selon un certain état de complexité. Toutefois,

[25] A.-Ed. Chaignet, *op. cit.*, 42.

[26] Autrement dit, ce double mouvement, qu'on rencontrera plusieurs fois dans mon exposé, établit à la fois l'unité et la diversité qui caractérisent tout corps individuel.

en dépit de sa profusion, le *pneuma* ne répond que selon trois états fondamentaux qui sont, on l'a vu, l'*hexis*, la *physis* et la *psyché*, cette dernière pouvant même donner un état supérieur, la *logiké psyché*. Dans son état quasi originaire du devenir, s'établit en fait une distinction entre ce qui rassemble (τὸ συνέχον), qui est d'essence pneumatique, et ce qui est rassemblé (τὸ συνέχεσθαι) (II 440; 441; 442; etc.). Or, dès ce niveau élémentaire, la cohésion productrice des choses réalise un état premier que les stoïciens anciens appellent l'*hektikon* et dont l'*hexis* exprime son aspect propre de rassemblement et de cohésion (συνεκτικόν). Cet état est accompagné d'une *tension* (τόνος) qui lui est propre et qui assure aux choses leur stabilité même (cf. 449; 439; 440; etc.). Pénétrés par le *pneuma*, les corps qui constituent cet état, comme par exemple les minéraux, se permettent une certaine continuité (συνέχεια) intrinsèque grâce à l'action du *tonos*, que l'on peut trouver, d'une autre façon, sur le plan de l'univers, où la tension entre les parties peut assurer la continuité de toutes les choses (σύνολον) (II 447; 448). Il convient d'insister sur l'importance qu'acquiert cette notion de *tonos*, qui trouve sans doute son origine dans la problématique médicale des nerfs, des tendons et des ligaments, que Chrysippe utilise encore, mais qui prend une expansion impressionnante dans le système physique des stoïciens [27]. Dès lors, il suffit que le *pneuma* se manifeste selon de nouvelles qualités et des tensions unificatrices différentes pour que son double mouvement permette de passer de l'état *hektikon* à l'état *physikon*. Celui-ci met en œuvre un *pneuma* qui non seulement rassemble (συνέχειν) mais épanouit (φύειν), comme c'est le cas des plantes. A ce titre, la *physis* se donne comme une *hexis* qui est d'emblée en mouvement, c'est-à-dire qui se meut (ἐστὶ δὲ ἡ φύσις ἕξις ἤδη κινουμένη) (II 458). Tout se passe donc comme si le double

[27] Sur cette question, cf. D. E. Hahm, *op. cit.*, 153 ss.

mouvement du *pneuma* se manifestait par le mouvement d'épanouissement du corps, grâce à une extension dominante relativement à une intention unifiante. Ce mouvement met en œuvre un ensemble de processus, comme la nutrition, l'accroissement et d'autres fonctions du même ordre, ainsi qu'un corps avec des organes végétatifs (II 708; 711). Dans ces conditions, il suffit que s'ajoutent à l'état *physikon* d'autres qualités différenciantes et un autre type de tension unifiante pour atteindre un état plus complexe encore, qui n'est autre que l'état *psychikon*, qui constitue le lieu propre de la psychologie. Par là-même, l'âme apparaît comme une *physis* qui reçoit en plus de l'épanouissement qui lui est propre et du mouvement spontané (cf. II 708), la sensation (αἴσθησις), la représentation (φαντασία), l'élan psychique (ὁρμή) et, dans le cas de l'homme, également le *logikon* — c'est-à-dire une participation à la fois à la pensée et au langage (II 458; 460; 714; 715; 716; 718; etc.). Ainsi, le double mouvement du *pneuma* trouve dans cet état *psychikon* un développement extrêmement riche, puisque le mouvement s'y manifeste dans toute sa plénitude, par l'une des fonctions de l'âme: l'*hormé*. Mais, inversement, et en particulier dans le cas de l'homme, le mouvement interne et intensif d'unification se découvre un enracinement solide dans l'une des parties de l'individu unifié, l'*hégémonikon*, où s'établit le centre de la pensée et de la parole. Nous atteignons donc par là-même le point culminant de la complexité du processus propre au *pneuma*. Mais cette complexité, déjà suffisamment établie pour les animaux qui sont privés du *logikon*, permet de voir que si les stoïciens refusent aux plantes le statut ou l'état psychique, comme le soutient encore Aristote, c'est parce que, pour eux, cet état suppose la sensibilité, la représentation et l'élan psychique qui autorise un mouvement autonome. Cette divergence permet de mieux comprendre maintenant l'observation que nous avions faite plus haut, en partant d'un texte de Dio-

gène Laërce, qui suppose que l'essence de l'âme doit présenter un caractère sensitif (ψυχὴ αἰσθητική), grâce auquel l'état psychique se distingue de la *physis*. Ce détour nous a donc permis d'éclairer ce point et de montrer, par surcroît, que l'âme est associée, non pas à n'importe quel *pneuma*, mais à un *pneuma* psychique extrêmement complexe, qui ne se contente pas de manifester un type de feu chaud et pensant, mais rend possible des caractères spécifiques, qui sont, pour l'homme, la sensation, la représentation, l'élan psychique et ce qui a rapport au *logos* (la pensée et la parole). Avec ce point nous avons franchi une étape décisive pour l'élucidation de l'essence de l'âme, c'est-à-dire comme étant le *pneuma*. Dès lors, il reste à aborder la seconde partie de la proposition que j'ai retenue ci-dessus, et qui considère que l'automotricité de l'âme s'accomplit conformément à des *logoi spermatikoi* (cf. II 780).

En effet, ce dont il est question dans ce *pneuma* qui ajoute à sa nature subtile une intelligence productrice (cf. II 779), ce n'est pas les germes reproducteurs, ni une intelligence extrinsèque à la chose psychique, qui serait le Divin en tant que tel, le Logos propre au *holon*, et moins encore une intelligence intrinsèque qui traduirait le *logikon* qui caractérise l'homme; c'est plutôt un *logos* propre au psychique lui-même, sorte de *logos* ontologique, qui manifestant le *pneuma psychikon* dans son état propre, renferme en lui les *raisons* mêmes (λόγοι) de la chose qui prend le statut de *psyché*, et l'organise en vertu de ce statut même. Bref, les raisons séminales constituent les conditions ontologiques qui président à l'accomplissement du corps psychique et, comme telles, elles sont en quelque sorte incorruptibles (cf. II 717).

La thèse est proche de celle qu'on trouve dans la biologie d'Aristote, où le *logos* est également ontologique [28].

[28] Cf. mon livre *L'avènement de la science physique. Essai sur la* Physique *d'Aristote* (Bruxelles 1980).

De sorte que tout porte à croire que la formule de Galien qui associe automotricité et raisons séminales réalise une synthèse entre platonisme et aristotélisme. C'est peut-être là que réside, en fin de compte, l'originalité du stoïcisme. Et cette originalité ressort clairement de la définition que Chrysippe donne de l'âme et qui, par sa concision, retient les articulations principales de ce que je viens d'établir: «l'âme est un *pneuma* qui nous est *symphyton* et continu, du fait qu'il pénètre tout le corps, et ceci aussi longtemps que le souffle est présent dans le corps» (ἡ ψυχὴ πνεῦμα ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον, ἔστ' ἂν ἡ τῆς ζωῆς εὔπνοια παρῇ ἐν τῷ σώματι) (II 885).

Ainsi donc, l'essence de l'âme est bien le *pneuma* en tant qu'il s'épanouit conjointement avec le corps. Ce qui veut dire qu'en plus de toutes les caractéristiques ou fonctions que nous avons relevées pour l'état psychique (sensation, représentation, élan psychique et le *logikon*), il convient d'y ajouter un corps *approprié* au *pneuma* psychique. Ce corps qui possède de la chair et des os (*hektikon*) ainsi que des organes végétatifs (*physikon*) et sensitifs (*psychikon*), peut réaliser cette coappartenance à une chose une et individuelle, plus exactement, ce coépanouissement (*symphysis*), qui, tout en assurant notre subsistance aussi longtemps que le souffle est présent en nous, garantisse néanmoins notre survie après la mort, donc aussi la sphéricité de l'âme séparée du corps. Voilà l'enjeu de la conception chrysippéenne de l'âme. Mais le texte de Galien qui nous rapporte cette définition de l'âme ne se réduit pas seulement à cet aspect *essentiel* du problème; il met déjà en chemin un autre problème aussi redoutable: le problème des parties de l'âme et de l'*hégémonikon* (cf. II 885).

4. *Le principe de l'âme*

C'est surtout grâce au traité de Galien *Sur les doctrines d'Hippocrate et de Platon* que nous avons conservé la plupart

de nos informations concernant le principe de l'âme et sa localisation dans le cœur. Faut-il le rappeler, cette étude a été déterminante en faveur de l'interprétation qui réduit la psychologie de Chrysippe au monisme radical. Or, nous venons de constater que cette interprétation doit être nuancée. Si bien que si l'on tient maintenant compte du fait que l'étude du principe de l'âme suit l'étude de l'essence de l'âme, comme le souligne Galien (II 885), on ne peut tenir a priori l'interprétation traditionnelle pour infaillible. Nous pouvons d'ailleurs l'éprouver, dès le départ, grâce au précédent aristotélicien, qui du fait de la présence chez Aristote, d'une part, d'une conception hylémorphique de l'âme (à tendance moniste) et, d'autre part, d'une conception instrumentaliste de l'âme (à tendance quasi dualiste), les interprètes n'ont pas hésité à lui attribuer deux théories divergentes correspondant à des périodes de sa vie [29]. Or, le cas de Chrysippe me paraît, paradoxalement, beaucoup plus clair : nous venons de voir en effet que la nature et l'essence de l'âme nous conduisent vers une psychologie quasi dualiste ; et si, d'autre part, on rapproche le problème de l'*hégémonikon* de la conception instrumentaliste de l'âme d'Aristote, illustrée, on l'a vu, par l'exemple du pilote du navire, ce dualisme se maintient, en dépit de l'idée dominante chez les interprètes. A condition que les textes de Chrysippe me donnent raison, il reste néanmoins un dernier problème à résoudre : l'absence chez lui de parties irrationnelles de l'âme, qui assureraient la fonction «irascible» (θυμοειδής) et la fonction «concupiscible» (ἐπιθυμητική), accorde une primauté à la raison dont le caractère absolu paraît s'opposer à tout dualisme psychologique. Bien que ce problème ne soit pas entièrement indépendant de ce dont il est question dans ce paragraphe, il concerne néanmoins davantage la problématique de l'élan psychique (ὁρμή), par

[29] Notamment depuis Jaeger et Nuyens.

laquelle j'achèverai mon travail. Nous le garderons cependant à l'esprit, tout le long de l'exposé qui suit, car il constitue en quelque sorte l'écueil ultime à franchir pour établir la cohérence de la psychologie de Chrysippe. Mais commençons par le point le plus naturel: l'étude des parties de l'âme, grâce auxquelles peuvent se déployer les fonctions que nous avons mises en évidence jusqu'ici: l'*aisthesis*, la *phantasia*, l'*hormé* et le *logikon*.

La conception de Chrysippe concernant les parties de l'âme est bien connue: huit parties la constituent dont l'une, l'*hégémonikon*, en est le principe qui dirige en quelque sorte les sept autres. «C'est, dit-il, à partir de l'*hégémonikon* que les sept parties de l'âme sont devenues et se sont étendues (ἐκπεφυκότα καὶ ἐκτεινόμενα) dans le corps» (II 836). De ces sept parties, les cinq constituent les sens et les deux autres les organes géniteurs et la voix (II 827; 828; 830; 831; 832; 836; etc.). Quant à l'*hégémonikon*, il constitue bien la partie rationnelle (*to logistikon*) de l'âme, celle qui, se tenant au sommet (ἀνώτατον, κυριώτατον) (II 836; 837), domine et dirige les autres. Autrement dit, il n'est pas seulement le siège de la pensée et du raisonnement (τὸ διανοητικόν, τὸ λογιστικόν) (cf. II 828; 835), mais également le *principe* (ἀρχή) même de l'âme. Pour expliquer la dépendance des parties à ce principe, les stoïciens en général et Chrysippe en particulier font usage d'un certain nombre de métaphores, comme par exemple, les tentacules de la pieuvre, la toile relativement à l'araignée, les branches par rapport au tronc de l'arbre, le fleuve par rapport à sa source, les gouvernés par rapport aux gouvernants, etc. Ce dernier exemple pose plus explicitement le caractère instrumentaliste de cette conception de l'âme (cf. II 830) qui est néanmoins implicite dans l'ensemble des métaphores. Bien entendu, ce ne sont que des métaphores, parallèles à celle du pilote du navire proposée par Aristote. Mais, dans le stoïcisme, les métaphores, tout comme l'usage des mots et

les multiples variations qu'ils impliquent, jouent un rôle méthodologique important. En l'occurrence, ces métaphores révèlent, au travers de la dissymétrie du rapport entre principe et parties périphériques, leur internécessité. Grâce au double mouvement, le *pneuma* psychique qui appartient à l'épanouissement de l'homme, produit par son mouvement *extensif* une diversification de fonctions qualitativement différentes, et par son mouvement *intensif* une unification dans une partie centrale. De sorte que dans l'être constitué, l'activité du *pneuma* est permanente et établit en fait un pont entre le centre et la périphérie. Autrement dit, les parties périphériques ne procèdent pas et n'émanent pas de l'*hégémonikon*, mais tant celui-ci que celles-là sont le résultat du double mouvement qui appartient au *pneuma* psychique, et c'est encore ce même *pneuma* qui réalise leur fonctionnement grâce aux tensions qu'il met en œuvre. Cela signifie donc aussi que les parties ne sont pas résorbées dans l'*hégémonikon* — qui, ne l'oublions pas, est également une partie —, mais constituent seulement des extensions (ἐκτεινόμενα) (836) qui permettent à l'*hégémonikon* d'émettre, au moyen de la tension intrinsèque du *pneuma*, des messages aux différentes parties. C'est ainsi, pour prendre un exemple, que la vision est un *pneuma* qui distend sa tension (διατεῖνον) à partir de l'*hégémonikon* jusqu'aux yeux (*ibid.*). La même chose peut être dite pour toutes les parties, comme l'indique le texte en question d'Aétius, attribué à Zénon ou à Cléanthe, mais qui s'applique également à Chrysippe — à condition de situer l'*hégémonikon* dans le cœur et non plus dans la tête (cf. II 836). Tout se passe comme si, sous l'action d'un stimulus externe, l'*hégémonikon* s'instituait comme partie émettrice des messages que reçoivent en retour les autres parties, lesquelles jouent le rôle à la fois de récepteurs de stimuli et de récepteurs de messages. Envisagées par ce biais, même si elles sont soumises au travail de déchiffrement du *logistikon* (cf. II 879), les parties périphé-

riques ne sont pas moins importantes que la partie centrale qui s'en sert comme ses instruments. Car le transfert du *pneuma* psychique et les tensions qu'il met en œuvre peuvent subir de telles perturbations que son fonctionnement ne puisse se réaliser à la perfection. Toute la problématique de l'erreur dans la φαντασία et celle des passions trouve sa source dans cette possibilité pour l'*hégémonikon* de faillir non pas sous l'effet de parties irrationnelles, que Chrysippe rejette (II 885), mais par la distorsion (διαστροφή) que subit le rapport entre le centre et la périphérie. Je reviendrai tout à l'heure sur ce phénomène qui trouble l'équilibre interne de l'âme et qui fait jaillir en elle l'*alogon*, non plus comme produit d'une partie irrationnelle de l'âme, mais comme distorsion de son ordonnance interne.

Ce jeu entre un centre et une périphérie, qui aboutit chez Chrysippe à situer le centre dans un organe central, le cœur, a été déjà pensé par Aristote, dans le *De part. anim.* Lorsque celui-ci situe le cœur au centre de l'homme, comme principe directeur de son âme, il souligne que partout où la chose est possible, il faut que le principe soit unique et, dans ce cas, parmi les lieux possibles, le milieu est le lieu le plus naturel, car, dit-il, « le milieu est *un* et peut être atteint de tout point d'une façon semblable ou presque semblable » (III 4, 666 a 14-16). Chez Chrysippe, une telle assertion prend plus de poids encore, dans la mesure où il conçoit un principe matériel qui puisse articuler ce mécanisme, à savoir ce *pneuma* psychique qui, en s'appuyant sur les huit parties de l'âme, peut réaliser les différentes fonctions de celle-ci, c'est-à-dire la sensation, la représentation, l'élan psychique et le *logikon*. De plus, en situant l'*hégémonikon* dans le cœur, l'approche en question de Chrysippe se découvre une fécondité que le maître du Lycée n'aurait jamais pu soupçonner. En effet, Aristote pose déjà le problème philosophique du tout et des parties, au point que lorsqu'il étudie, dans *Metaph.* Z (= VI) 10, le cas où les

parties sont antérieures ou postérieures au tout, il retient une possibilité supplémentaire, selon laquelle il peut y avoir également simultanéité entre une partie et le tout; c'est le cas du cœur ou du cerveau — peu importe, dit-il, que ce soit l'un ou l'autre —, quand ils sont considérés comme principes en lesquels résident, en premier, «le *logos* et l'*ousia*» (1035 b 25-27). Au point de vue génétique, cette coïncidence est évidente, parce que le cœur est le premier organe à se former, et c'est en lui que réside le *logos* qui rend possible l'épanouissement de l'être naturel, comme si le *logos* impliquait une sorte d'information génétique, qui détermine l'ordonnance de l'être naturel et son *eidos* [30]. Il est certain que de ce point de vue non seulement la partie s'identifie au tout, mais cette partie, en tant qu'elle régit le processus de genèse et d'épanouissement, devient en quelque sorte le centre directeur de l'être formé, une sorte d'*hégémonikon*, pour reprendre ici l'expression stoïcienne. Bref, elle constitue, pour reprendre la métaphore d'Aristote, une sorte de pilote de navire. Et comme il le remarque, dans le *De part. anim.* III 3, 665 a 10-13, «le cœur est le principe de la vie, de tout mouvement et de toute sensation» [31]. Toutes ces données se retrouvent chez Chrysippe, mais adaptées à une physique du *pneuma* et du *tonos*.

En effet, nous venons de le voir, l'essence de l'âme suppose un *pneuma* psychique qui puise son information pour ainsi dire génétique dans des *logoi spermatikoi*, qui sont le correspondant stoïcien du *logos* et de l'*ousia*, qu'Aristote situe dans le cœur; d'autre part, l'âme manifeste des fonctions (sensation, représentation, élan psychique, *logikon*), qui, comme chez Aristote, trouvent également leur source dans le cœur. On pourrait sans doute prolonger cette origine aristotélicienne de la psychologie de Chrysippe en

[30] Voir en particulier *PA* I 1, 639 b 10 ss.

[31] Sur le cœur, voir aussi *GA* II 4, 739 b 33 ss.

ajoutant d'autres notions, comme le *pneuma*, le *sperma*, etc. Mais ce n'est pas cela l'essentiel, puisque Chrysippe réaménage profondément toutes ces notions. Ce qui me paraît plus important, c'est le fait que par cette théorie du cœur comme principe de l'âme, Aristote parvient à concilier sa psychologie instrumentaliste à sa psychologie hylémorphique, même si cette conciliation ne va pas sans quelques difficultés. La position de Chrysippe, dans ce contexte, me semble plus facile encore, car, avec sa théorie du *pneuma*, il surmonte les difficultés sous-jacentes à l'analyse d'Aristote, comme la division de l'âme en parties successives (végétative, sensitive, rationnelle), dont les premières sauvegardent encore un caractère «ir-rationnel» (*alogon*). En d'autres termes, alors qu'Aristote n'explique pas suffisamment comment le principe situé dans le cœur domine les différentes fonctions périphériques, situées dans le corps, comme si ces parties (les sens, les organes nutritifs et reproducteurs, etc.) étaient en quelque sorte autonomes et irréductibles à l'action du *logos*, Chrysippe parvient, au contraire, tant par la physique du *pneuma* et du *tonos* que par sa psychologie de l'*hégémonikon*, à établir la présence du *logos* jusque dans les parties périphériques, *comme si* le centre était en même temps à la périphérie. En poussant en quelque sorte les quelques éléments introduits par Aristote dans toutes leurs conséquences, Chrysippe non seulement s'accorde à la métaphysique stoïcienne, qui, depuis Zénon, situe l'enchaînement causal de l'*heirmarméné* et la providence du Logos au centre de sa réflexion, mais assure à la psychologie stoïcienne ses assises les plus cohérentes. Car il faut bien discerner ici que l'instrumentalisme, tel qu'il l'assume, c'est-à-dire par une sorte de transfert de ce qui appartient *au centre* vers la *périphérie*, autorise une séparation ontologique entre l'âme et le corps, l'âme étant en quelque sorte autonome dans sa propre sphéricité. A telle enseigne que séparée du corps, la corporéité de l'âme ne peut que retrouver

sa forme naturelle qui est, nous l'avons vu, *sphairoeidés* (II 815 ; 816). C'est en fait le *pneuma psychique* qui garantit cette forme, grâce à cette physiologie de l'homme qui situe l'*hégémonikon* dans le cœur et le cœur au centre de l'homme. L'instrumentalisme confirme donc le quasi-dualisme de la psychologie de Chrysippe, que supposent la nature et l'essence de l'âme, et permet de discerner que le mélange impliqué par la *symphysis* sauvegarde une *différence* ontologique entre corporéité du corps et corporéité de l'âme.

Dans ces conditions, on comprend sans peine tout l'effort que déploie Chrysippe pour démontrer la localisation de l'*hégémonikon* dans le cœur, en recourant à un ensemble d'arguments qui semblent irriter Galien. D'après celui-ci, Chrysippe critique les thèses qui s'opposent à la localisation dans le cœur du principe de l'âme en faisant appel, pour étayer son argumentation, à l'introspection (le fait de ressentir dans la poitrine des troubles comme la colère et d'autres passions) (II 887; 891), à des observations extérieures (le fait de porter la main au cœur, de baisser la tête quand on dit «moi», etc.) (II 891; 895; 899; etc.), aux étymologies (II 884; 896; etc.) et à une série de témoignages poétiques et doxographiques qui anticiperaient son argumentation (II 890; 904; etc.). Aussi critiquable que soit le procédé de Chrysippe, on ne peut perdre de vue sa valeur herméneutique, qui se réfère à l'idée qu'il convient d'appuyer une thèse en faisant appel à toutes les manifestations du comportement humain. Mais comparée à la dialectique d'Aristote et à sa méthode aporétique, elle me paraît fort en retrait car, comme le rappelle Galien, elle ne semble invoquer les observations et les témoignages que pour justifier une thèse déjà acceptée par lui (II 885), alors que le Stagirite pose l'aporie, l'étudie en cherchant toutes les possibilités pour la résoudre, ce qui le sollicite à tenir compte de ce qui a été dit et de ce qui n'a pas été dit à son propos, pour ensuite seulement établir une argumentation positive et

constructive à partir des résultats de sa critique et de ses conclusions concernant le champ dans lequel devrait être trouvée la solution [32]. En d'autres termes, par rapport à la démarche d'Aristote, qui est foncièrement critique, celle de Chrysippe paraît dogmatique, ce qui expliquerait, au-delà d'animosités subjectives, l'attitude de Galien à son égard. Cela n'empêche pas Chrysippe d'arriver à la même conclusion que le Stagirite concernant la localisation du principe de l'âme dans le cœur, et de proposer une psychologie plus cohérente que celle d'Aristote. Et ceci est d'autant plus remarquable que nous ne pouvons envisager sa pensée qu'en fonction de quelques fragments et de témoignages doxographiques, alors que la psychologie d'Aristote, qu'elle soit envisagée au point de vue statique, dans *Le Traité de l'âme*, ou au point de vue génétique, dans les traités de biologie, ne parvient pas à réaliser sa pleine cohérence, les grands problèmes, comme celui de l'intellection ou du fonctionnement instrumental de l'âme, demeurant elliptiques sinon énigmatiques.

5. *Les fonctions de l'âme*

Dans la mesure où le savoir et l'action sont profondément liés chez les stoïciens, les quatre fonctions de l'âme que nous avons relevées (sensation, représentation, élan psychique et *logikon*) sont imbriquées entre elles. Mais cette imbrication suppose toute l'articulation du comportement de l'homme, qui met en jeu aussi bien la logique que l'éthique. C'est pourquoi mon propos ne saurait prétendre élucider cette perspective de la pensée de Chrysippe, qui

[32] En ce qui concerne la démarche d'Aristote, voir mon étude «Dialectique et philosophie chez Aristote», in Φιλοσοφία 8-9 (1978-79), 229-256, ainsi que les applications que j'ai établies dans mon livre déjà cité (n. 28) et mon article «La fondation aristotélicienne de la notion de justice», in *Mélanges R. Legros* (Bruxelles 1985), 79-101.

demande au demeurant une étude plus circonstanciée [33]. Je me contenterai, en cet endroit, de mettre en évidence les fondements physiques des fonctions en question, en vue notamment de discerner si celles-ci s'accordent également à la psychologie quasi dualiste que j'ai établie jusqu'ici ou si, au contraire, elles supposent une psychologie à caractère plus moniste, comme on le soutient généralement.

En prolongeant les quelques indices que j'ai mis en relief ci-dessus concernant la connaissance sensitive, on peut dire que le rapport entre le principe de l'âme et le monde extérieur se réalise selon un double processus : d'un côté, il y a diffusion d'un aspect de la chose qui tombe de l'extérieur sur l'organe du corps vers le principe, afin qu'il soit senti (II 836 ; 879 ; 882 ; etc.) ; de l'autre, c'est à partir de ce principe jusqu'à l'organe que s'établit une diffusion, grâce au *pneuma* et à sa tension, qui produit la sensation (II 836 ; 866). La distension de la tension qui se réalise à partir de l'*hégémonikon* est *différente* selon l'organe ou la partie concernée. Jamblique, qui rapporte la pensée de Chrysippe à ce propos, indique bien que ces fonctions organiques supposent des substrats corporels différents, qui subissent précisément l'action du *pneuma* par la distension provenant de l'*hégémonikon* (II 826). Du reste, ce passage de Jamblique prolonge celui que j'ai déjà cité au début de mon exposé, où il est dit que Chrysippe soutient que les fonctions (δυνάμεις) sont comme des qualités appartenant au substrat (ἐν τῷ ὑποκειμένῳ) (*ibid.*). Or, cette fonctionnalité des parties de l'âme ne représente en vérité qu'un aspect du problème des fonctions, puisque Jamblique s'empresse d'ajouter qu'il existe également d'autres fonctions qui se distinguent, à propos d'un même substrat, par leur qualité propre (ἰδιότητι ποιότητος) : « car, tout comme la douceur et le parfum de la

[33] Il s'agit d'une partie de sa pensée fort étudiée, à l'exception, peut-être, des fondements physiques de la notion de vertu.

pomme appartiennent au même corps, de même l'*hégémonikon* rassemble dans le même substrat la représentation, l'assentiment, l'élan psychique et la raison» (*ibid.*). A ce titre, l'âme, en tant qu'elle est un *pneuma* psychique pénétrant tout le corps et assurant aux fonctions leur activité, est bien une *ousia* au sens d'un substrat préalable aux fonctions (ὡς οὐσίαν προϋποκειμένην) (*ibid.*). Il s'ensuit que le double mouvement du *pneuma* psychique assure à l'homme à la fois la diversité des fonctions, par son mouvement extensif, et l'unité essentielle de l'âme, par le mouvement d'intension. Comme l'indique un passage d'Alexandre d'Aphrodise, pour les stoïciens, «la fonction de l'âme est une, dans la mesure où c'est la même âme qui, en vertu de son mode d'être, tantôt pense, tantôt se met en colère, tantôt désire» (II 823). Cette accentuation de l'unité fonctionnelle de l'âme, qui accorde à l'*hégémonikon* la part du lion dans l'activité humaine, et qui a permis à Pohlenz de fonder le monisme psychologique de Chrysippe, ne doit pas amoindrir la différenciation fonctionnelle que rappelle le texte précédent de Jamblique et qui ressort clairement de la théorie du double mouvement [34]. Sans arriver à la position extrême de Philippson, qui s'y appuie pour aboutir à la thèse qu'il existe de l'irrationnel dans l'âme [35], il me semble néanmoins important d'insister sur ce principe de différenciation, révélé par Jamblique. Car, si, par définition, la qualité *différencie*, il est possible d'arriver à deux types de différenciations: le premier est absolu, et Chrysippe l'utilise dans l'usage qu'il fait de la «qualité appropriante» (ἰδίως ποιόν), au point que Philon nous apprend que, selon Chrysippe, deux de ces qualités appropriantes ne peuvent appartenir au même sujet (II 397); le second est relatif, et c'est le

[34] M. Pohlenz, «Zenon und Chrysipp», in *Kleine Schriften* I (Hildesheim 1965), 1-38. Cette étude a été initialement publiée en 1938.

[35] R. Philippson, «Zur Psychologie der Stoa», in *RhM* 86 (1937), 140-179.

cas de la « qualité propre » (ἰδιότητι ποιότητος) utilisée dans le texte de Jamblique, où la douceur et le parfum peuvent appartenir à la *même* pomme, mais, bien entendu, selon un autre rapport (II 826). Cette précision me permet de dire que l'unité de l'âme ne s'oppose pas à la diversité de fonctions, à condition de considérer que l'*hégémonikon* s'institue comme un substrat actif qui assume diverses qualités propres selon des relations différentes [36]. Mais ces relations ne se font pas à vide; au contraire, d'après l'exemple que j'ai retenu de la vision, ils supposent un rapport de *tension* entre l'*hégémonikon* et ce à quoi il tend son message grâce au double mouvement du *pneuma* psychique. En d'autres termes, ce rapport est en quelque sorte un rapport d'intentionnalité, qui adapte le mode d'être de l'âme selon ce dont il est chaque fois question. S'il y a donc ici dualisme, ce n'est pas au sens de l'existence d'une partie irrationnelle de l'âme, comme le souhaite Philippson, mais au sens d'une dualité plus subtile, qui s'appuie sur le fait que l'*hégémonikon* n'assure ses modifications fonctionnelles que relativement à des qualités propres, qui ressortent soit par les parties corporelles de l'homme, soit par les effets qu'elles rendent possibles, et qui font surgir les fonctions propres de l'âme, comme la sensation, la représentation, l'élan et la pensée. Cette complexité du phénomène psychique, due au double mouvement du *pneuma*, oblige Chrysippe à réaménager profondément la thèse de Zénon concernant l'accueil par l'âme du monde extérieur, selon le mode, déjà aristotélicien de l'impression (τύπωσις).

[36] Ma lecture des passages en question — qui embarrassent les interprètes — permet, grâce à la théorie du double mouvement, de préserver l'absence d'un système catégorial élargi chez Chrysippe, tout en aménageant la possibilité de cet élargissement par les stoïciens ultérieurs. Mais c'est là un problème qui déborde mon propos. Cf., en plus de E. Bréhier (*Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, nouvelle éd. revue, Paris 1951) et J. B. Gould (*The Philosophy of Chrysippus*), l'étude de M. E. Reesor, « The Stoic Concept of Quality », in *AJPh* 75 (1954), 40-58.

En effet, dans le livre II de son Περὶ ψυχῆς, il considère que ce mode d'impression analogue à l'empreinte d'une bague dans la cire, échoue à rendre compte de la complexité du phénomène d'appréhension, le réduisant au caractère univoque et cumulatif des impressions, alors que la connaissance met en œuvre une temporalité et une variété d'impressions. Aussi préfère-t-il expliquer ce processus par une genèse intrinsèque (τὸ ἐγγεγενημένον) à l'âme qui suppose une altération (ἀλλοίωσις) et une variation (ἑτεροίωσις) (II 54; 55; 56). Genèse intrinsèque, altération et variation ne peuvent être identifiées, comme on le fait généralement. Quand Chrysippe utilise pour la représentation les expressions ἐγγίγνεσθαι et ἀλλοίωσις, il les associe au *pathos* que subit l'âme: la genèse intrinsèque est produite par le sensible (II 54) et aboutit à une sorte d'altération — qui se rapproche encore de la *typôsis*. En revanche, l'*heteroiôsis* ajoute à l'altération une variation: en variant avec les réceptions, l'âme s'adapte mieux aux multiples données de l'expérience externe et interne. L'exemple retenu par Chrysippe est clair: l'*hégémonikon* se représente *variablement* (ποικίλως φαντασιούμενον), et les choses se passent en lui comme elles arrivent pour l'air, quand plusieurs personnes parlent en même temps, où s'entrecroisent un nombre inexprimable d'impacts variables (II 56; 871). En d'autres termes, l'*hégémonikon* apparaît comme la condition de rassemblement et d'organisation de la variabilité d'impacts sensitifs que lui assure le double mouvement du *pneuma* psychique. Par là-même, en plus de la mémoire, ce sont la *techné* et la *science* qui deviennent possibles, par une sorte de système (σύστημα) d'appréhensions (II 56; 68; 95; 879). Par l'*heteroiôsis*, Chrysippe cherche précisément à rendre compte de la diversité de l'expérience humaine que rassemble l'*hégémonikon*, l'unité de cette diversité étant assurée par le double mouvement du *pneuma* psychique, lequel reçoit d'une façon plus adéquate que l'air un nombre inexprimable d'impacts.

Comme le rappelle Galien, pour Chrysippe tous les sens tendent ensemble (συντείνειν) à la partie centrale qui est dans le cœur (II 896). Cependant, cette recherche d'une unité par l'*hégémonikon* n'altère pas la diversité que manifeste l'expérience, et qui est soutenue, d'une façon physique, par le double mouvement du *pneuma*. Il n'empêche qu'entre l'*heteroiôsis*, qui rend possible la connaissance originaire, et la *techné* et l'*épistémé*, qui expriment un savoir élaboré, s'établissent des degrés où les critères de vérité jouent un rôle essentiel [37].

Chez les stoïciens, on le sait, plus que la sensation, c'est la représentation (φαντασία) qui constitue le centre de gravité du savoir. De la chose individuelle, la sensation n'appréhende qu'un de ses aspects (cf. II 879), grâce auquel se meut l'âme, produisant, par le double mouvement du *pneuma* psychique, le représenté (τὸ φανταστόν) (cf. II 54). Pour qu'il y ait représentation chez les stoïciens, dit Sextus Empiricus, il faut le concours de cinq facteurs: le sens, le sensible, le lieu, le mode et la pensée (II 68). Bref, la représentation stoïcienne recueille en elle des éléments qui sont diversifiés chez Aristote, comme le sens, le sens commun, l'imagination et la pensée. Cela n'empêche pas les stoïciens de retenir quelques idées essentielles de l'aristotélisme: à la naissance de l'homme l'*hégémonikon* est comme une feuille vierge, sur laquelle s'inscrivent d'abord les données sensibles, qui suscitent la mémoire et l'expérience (ἐμπειρία) (II 83); de plus, les sensations sont vraies, tandis que parmi les représentations les unes sont vraies et les autres fausses (II 78). Cependant, ils s'éloignent d'Aristote

[37] J'ai étudié cette différence chez Aristote dans mon étude «Y a-t-il une intuition des principes chez Aristote?», in *RIPh* 34, 133-134 (1980), 440-471. Chez les stoïciens, le passage du savoir originaire au savoir élaboré met en œuvre un certain nombre de procédés qui demandent une étude circonstanciée: au processus de rencontre avec les organes sensoriels succèdent des processus associatifs variables: similitude, analogie, transposition, composition, opposition, etc.

en conférant un caractère plus actif à l'*hégémonikon* par l'idée d'une appréhension (κατάληψις) et d'un assentiment (συγκατάθεσις) [38] qui, à l'origine, sont dominés par l'élan psychique (ὁρμή) (II 74; 75). C'est pourquoi leur théorie de la représentation est fort subtile: en associant sensibilité et intelligibilité, la représentation se pose d'emblée dans la précarité, c'est-à-dire introduit l'imaginaire et l'erreur (II 54; 65; 781; 927; 994; III 117; etc.). Pour sortir de cette déchéance qui s'oppose au caractère de vérité de la sensation, ils introduisent un type particulier de représentation, la φαντασία καταληπτική (I 60; 62; 69; II 56; 90; 105). Depuis Zénon, ce type de représentation est interprété comme provenant de la chose et se conforme à la chose même (I 59; cf. II 60; 65; 69; 87); ce qui confirme le phénomène d'intentionnalité pneumatique que nous avons entrevu ci-dessus. Chrysippe renforce ce point de vue en indiquant que les représentations vraies et puissantes sont *kataleptikai*, et que l'assentiment les accompagnant constitue sa possession même (κατάληψις), les représentations fausses et, parmi les vraies, celles qui sont faibles, étant seulement de l'ordre de l'*akatalepton* (II 70; 90; 91). Or, ce processus se produit grâce à l'*hégémonikon* et se tient à la base de l'institution de la *techné* et de la science, grâce à la multiplicité d'appréhensions et à leur organisation (II 96). Bien entendu, ce dernier processus est déjà fort élaboré et ne peut être confondu au processus originaire du savoir; il met en œuvre une *katalepsis* qui concerne un lieu intermédiaire entre la *doxa* et le savoir (cf. II 90), alors que le processus originaire se déploie sur deux plans de représentations, l'un en tant qu'il se tourne vers la sensibilité, l'autre

[38] En fait, le problème de l'assentiment est vaste: cette opération concerne la sensation, l'élan psychique, le jugement, la formation, la science et même la sagesse suprême (cf. II 68; II 90; 93) et la *doxa* (I 67). Elle ne constitue pas un critère de vérité, mais est l'expression d'une *conviction* vraie ou fausse.

vers la pensée. Diogène Laërce rapporte en effet que, pour les stoïciens, les représentations sont les unes *aisthétikai*, les autres *logikai* (et concernent les incorporels et autres notions propres au *logos*). Tandis que les premières de ces représentations proviennent des choses, les secondes sont des pensées (νοήσεις) et supposent le *logos* (II 61; cf. II 187). Ces deux plans de la connaissance originaire permettent de mieux comprendre les critères de vérité retenus par Chrysippe: l'*aisthésis* et la *prolepsis*.

En effet, tout porte à croire que dans le livre I de son Περὶ λόγου, Chrysippe aurait utilisé ces deux critères, alors que dans le livre II de sa *Physique*, il ne serait question que de représentation cataleptique (cf. II 105). Or, si l'on tient compte de la critique que Galien lui adresse en II 841, qui lui reproche de soutenir, dans son traité *Sur la thérapeutique des passions*, que quelques *notions* et les *prolepseis* (qui constituent un rassemblement, ἄθροισμα) sont des parties de l'âme grâce auxquelles s'est constitué le *logos* qui est en elle, alors qu'il dit, au contraire, dans le Περὶ λόγου, que chacune des notions et des *prolepseis* sont des parties du *logos* et non de l'âme, puisque le *logos* lui-même fait partie de l'âme (II 841), il apparaît aussitôt que les *prolepseis*, comme les notions (ἔννοιαι), appartiennent plus directement au *logos* et sont des représentations *logikai* plutôt que des représentations sensitives comme les représentations cataleptiques (II 89). En distinguant deux critères de vérité, l'*aisthésis* et la *prolepsis*, Chrysippe non seulement s'accorde à cette distinction, mais l'envisage selon son fondement originaire: la sensation est à la représentation cataleptique ce qu'est la présaisie notionnelle (πρόληψις) à la représentation noétique, c'est-à-dire à la notion (ἔννοια). Dès lors, on ne peut identifier, comme on le fait le plus souvent, les notions communes (κοιναὶ ἔννοιαι) à la *prolepsis*, dans la mesure où elles constituent déjà un ordre de vérité très élaboré, paral-

lèle à la *techné* et à la science [39]. La connaissance originaire a un tout autre statut, et il est certain que, pour les stoïciens, le *logos* qui rend à l'être humain sa spécificité se compléterait dès la première semaine (cf. II 83) et s'achèverait vers l'âge de quatorze ans (I 149). Du reste, aucune connaissance innée n'est pensable pour eux, au point que Chrysippe soutient que même l'âme ne se forme qu'à la naissance par le refroidissement que subit le nouveau-né (II 806). La connaissance naît par les sens, grâce à l'action de l'*hégémonikon*, et des représentations (sensitives ou noétiques) se produisent. Et, comme l'explique Aétius, les premières notions à se former sont les *prolepseis*, car le terme d'*ennoia*, les stoïciens l'attribuaient plutôt aux notions qui sont le résultat de l'exercice et de l'enseignement (II 83). Contrairement à Aristote, qui pose à l'origine du savoir une difficile association entre sensation et pensée, qui n'a de sens que parce qu'il situe l'universel à la fois *kata pantos* et *kath auto* [40], Chrysippe, qui atteste d'emblée la primauté de la chose singulière, confère une unité aux représentations (φαντασίαι) par leur propre dédoublement en représentations sensitives et noétiques, soutenues par deux critères différents de vérité: l'*aisthésis* et la *prolepsis*. Or, s'il est vrai que cette unité est assurée par l'*hégémonikon*, dont la présence est déjà active dans la connaissance sensitive, il n'est pas moins vrai que le dédoublement en question, qui entraîne *deux* critères de vérité à l'origine même du connaître, suscite au cœur même de l'activité de l'*hégémonikon* un dualisme subtil qui expliquerait l'existence de l'imaginaire, de l'erreur et de la *doxa*. Unis à la corporéité du corps, les sens attestent leur propre activité centrifuge que l'activité centripète de l'*hégémonikon* ne paraît pas toujours maîtriser.

[39] Sur cette question, voir la mise au point de R. B. Todd, «The Stoic Common Notions: a Re-examination and Reinterpretation», in *SO* 48 (1973), 47-75.

[40] Voir mon étude citée ci-dessus n. 37.

Le double mouvement du *pneuma* psychique semble bien inscrire dans la psychologie de Chrysippe les conditions d'un dualisme, que la différence entre corporéité du corps et corporéité de l'âme rend incontournable. Mais l'étude de l'essence de l'âme nous a révélé une dernière notion, la notion d'élan psychique (ὁρμή), qui, comme nous venons de l'indiquer en passant, domine, à l'origine, aussi bien l'appréhension que l'assentiment (cf. II 74; 75). Cette notion[41] est d'autant plus importante qu'elle détermine la problématique des passions, qui constitue le dernier rempart en faveur de l'interprétation moniste de la psychologie de Chrysippe.

*
* *

Pour Chrysippe, comme pour ses prédécesseurs, seuls les animaux possèdent cet élan qui préside à leur mouvement et à leur comportement (cf. II 708; 714; ainsi que II 458; 821; 836; 837; 839; 844; 848; etc.). Comme dans le cas des fonctions précédentes de l'âme, c'est son statut originaire qu'il convient surtout de mettre en évidence, et qui fonde les processus plus élaborés de l'âme, en particulier les vertus et les passions. Comme le fondement physique des vertus ne s'oppose pas à l'action de l'*hégémonikon*, je ne le traiterai que latéralement à l'occasion du problème de l'émergence des passions.

Pour l'ancien stoïcisme, l'*hormé* est envisagée comme un mouvement de l'âme (II 458; III 377; etc.). Par là il faut comprendre également les mouvements qui régissent les sept parties de l'âme soumises à l'*hégémonikon* et qui se lient à un corps comme leur substrat. Tout comme les autres

[41] Pour Chrysippe, comme pour ses prédécesseurs, seuls les animaux possèdent cet élan particulier qui préside à leur mouvement et à leur comportement (cf. II 708; 714; ainsi que II 458; 821; 836; 837; 839; 844; 848; etc.). A cette notion, il aurait consacré des pages importantes de ses traités concernant l'âme et les passions, ainsi qu'un traité spécifique (cf. *SVF* III p. 201, 29).

fonctions que nous venons d'étudier, l'élan psychique ne possède pas non plus de partie de l'âme qui lui soit propre, mais se manifeste comme une fonction propre de l'*hégémonikon* qui s'établit dans le jeu des parties. Au texte de Jamblique, que nous avons cité ci-dessus (II 826), on peut ajouter un passage de Diogène Laërce, qui dit que l'*hégémonikon* est la partie principale de l'âme, dans laquelle se produisent les représentations, les élans psychiques et le *logos* (II 837). Et comme le précise Philon, si la représentation se constitue par la récolte des choses extérieures qui imprègnent la pensée par l'intermédiaire des sens, l'*hormé,* sœur de la représentation, se constitue conformément à la puissance tonique, la tension de la pensée (II 844). Le lien donc entre l'élan et la pensée propre à l'*hégémonikon* est essentiel et exclut toute irrationalité constitutive dans l'âme. Sur ce point, la psychologie de Chrysippe reste inébranlable (II 823; 900). C'est en partant de cette position que l'on peut comprendre le déploiement subtil de la problématique de l'élan psychique et de l'émergence dans l'âme d'une irrationalité non constitutive mais fonctionnelle.

Pour Chrysippe, en effet, l'élan concerne, dans son état originaire, le besoin de conservation que ressent tout animal, la nature lui assurant, dès l'origine, un mode d'accord avec soi-même, une sorte d'appropriation. Dans son traité *Sur les fins*, il dit que ce qui est propre à tout animal, c'est sa propre constitution et la conscience qu'il en a; car il est invraisemblable que l'animal soit, en vertu de la nature, étranger par rapport à lui-même; la nature ne peut l'avoir aliéné, ni l'avoir produit en dehors de l'appropriation de soi, elle l'a constitué de façon qu'il soit proche de lui-même, lui permettant de repousser ce qui lui est nuisible et de rechercher ce qui lui est propre (III 178; 181). C'est par ce discernement originaire, par cette sorte de *krisis*, que l'animal assume sa conservation et son épanouissment. Comme le souligne d'ailleurs Diogène Laërce, dans la suite de son

exposé, l'élan psychique, loin de constituer une inclination vers le plaisir, est ce qui permet aux animaux, par surcroît à leur nature végétative, d'établir ce qui leur est propre. C'est pourquoi, pour les animaux, se comporter conformément à la nature consiste à se diriger selon l'élan. Il s'ensuit que le *logos* qui est donné à l'homme s'accorde à une protection plus parfaite (κατὰ τελειοτέραν προστασίαν) et permet l'accord avec soi-même et avec la nature (cf. I 179; III 178). Pour l'homme, l'expression *kata physin* signifie «le fait de vivre correctement en conformité avec le *logos*». [42] Il est superflu, me semble-t-il, d'insister sur l'importance de ce texte qui révèle que les différents états du *pneuma* (*hektikon, physikon* et *psychikon*) n'abolissent pas l'idée traditionnelle de ce qui est *kata physin*, mais lui imposent un sens plus nuancé qui s'adapte à chaque niveau selon ce qui lui est propre. Pour l'homme, le *kata physin* suppose un mode d'appropriation qui s'accorde au *logos*. L'essence de cette appropriation n'est autre que l'élan psychique qui lui permet d'éviter ce qui lui est nuisible et de rechercher ce qui lui est propre.

Le rapport étroit entre élan psychique et *logos* est confirmé par un extrait du traité *Des lois* de Chrysippe, où il fait également intervenir la notion inverse d'*aphormé* qui, pour les stoïciens, signifie une aversion ou une abstention. En effet, alors que l'élan est le *logos* de l'homme en tant qu'il ordonne l'action, l'*aphormé* est ce même *logos* en tant qu'il l'interdit (III 175). Or, cette retenue n'est pas une sorte d'affaiblissement de la tension du *pneuma* (*atonia*), mais, au contraire, une tension bienfaitrice (*eutonia*). C'est dire que le *logos* dans son rapport à l'*hormé-aphormé* institue une *krisis* originaire, qui fonde tout jugement dans l'ordre de l'action. Mais tandis que l'*hormé* met en œuvre un mouvement de la

[42] Quant au plaisir, il n'y apparaît que comme une conséquence (ἐπιγέννημα) qui se produit lorsque la nature ainsi comprise réussit, lors de son mouvement de recherche de ce qui appartient en propre à l'animal, à atteindre les fins qui s'accordent à sa constitution (III 178; cf. 181; 182; 183; etc.).

pensée vers la chose à réaliser par l'action, l'*aphormé* requiert un mouvement d'abstention (III 169; 170; cf. 264). Cette précision n'empêche pas Chrysippe d'inclure ces deux attitudes dans l'usage qu'il fait du terme *hormé*, comme cela ressort d'un texte de Clément d'Alexandrie, qui dit que l'*hormé* est le mouvement de la pensée *epi ti è apo tou*; à quoi il oppose la passion (πάθος), en tant qu'elle est une *hormé* qui déborde et excède les mesures du *logos* (III 377). En d'autres termes, l'élan psychique conforme au *logos* implique une certaine vérité (II 201), en fonction d'un choix ou d'une aversion légitimes (III 119; 131) qui aboutit, par un jugement correct (ἡ ὀρθὴ κρίσις) à la tension favorable de l'âme (*eutonia*) (III 473). La conséquence de ce type d'élan psychique *kata physin* est l'institution d'une *symétrie* interne à l'âme, celle-ci étant définie, par Chrysippe, «un élan naturel (ὁρμή) conforme au *logos*» (III 462; 476). A l'inverse, l'élan psychique qui excède les mesures du *logos* rompt cette symétrie et produit les passions (III 377; 378; 379; 384; etc.; ainsi que les témoignages 456 à 490, en particulier le texte 462). Sans nous arrêter ici sur la classification des passions et des conditions de leur provocation, nous dirons néanmoins que leur multiplicité, qui est d'ailleurs parallèle à la multiplicité des choix possibles ou d'abstentions que produit l'élan conforme au *logos*, suscite de nouveau le problème de la diversité fonctionnelle par rapport à l'unité propre à l'*hégémonikon*. Une fois encore l'intentionnalité pneumatique opère dans son rapport avec des choses, des événements extérieurs. Mais tout comme il porte pour ainsi dire à découvert le mouvement, qui pourtant s'inscrit dans l'essence même du *pneuma*, l'élan psychique dévoile en quelque sorte la notion même de τόνος utilisée, en l'occurrence, aussi bien pour indiquer l'état du corps que pour situer celui de l'âme.

Cette analogie entre corps et âme par rapport au *tonos* ou sans lui, est poussée par Chrysippe dans toutes ses

conséquences, lui permettant de comparer les défaillances de l'âme aux troubles du corps (III 471; 471a; 472; 473). C'est dans ce cadre qu'il situe ce type de jugement (κρίσις) qui, désobéissant au *logos* (ἀπειθές), produit un excès de l'élan, perturbant la symétrie de l'âme (III 377; 378; 379; 380; 381; 382; 384; 385; etc.). Cette distorsion (διαστροφή) du *logos* (382), qui s'accompagne de perversité et de désordre (III 459), produit l'*alogon* (III 389; 459; 462). Comme Chrysippe le précise, c'est le changement et la modification de direction de la tension sous l'effet des passions qui produit l'irrationnel (ἄλογον), car celui-ci se dit lorsque l'élan étant dans l'excès, le *logos* est porté par la force vers des choses inconvenantes (τῶν ἀτόπων); si bien que la passion est un *logos* pervers et désordonné, soumis par la force et par la violence provenant d'un jugement défectueux et erroné (III 459). Autrement dit, c'est dans la défaillance du jugement (κρίσις) que s'insère la distorsion qui dévie le *logos* de son élan propre. Or, si pareille déviation du *logos* est possible, entraînant dans son sillage même un type d'irrationalité fonctionnelle, il faut que quelque chose la provoque, en tant qu'elle rend le jugement défaillant. Dans la mesure où la *krisis* s'inscrit, dès l'origine, dans cette capacité de l'élan psychique de discerner ce qui est propre à l'homme et ce qu'il convient d'éviter, cette défaillance devrait émerger de cette origine même, c'est-à-dire du fonds qui institue l'élan psychique, donc du *pneuma* et de ses tensions internes *ou* du corps et de ses tensions propres. Autrement dit, s'il est vrai que Chrysippe rejette toute partie irrationnelle de l'âme, il ne maintient pas moins deux domaines parallèles, le corps et l'âme, qu'il se permet de penser analogiquement selon les mêmes troubles possibles en vertu de leur constitution analogue dans l'ordre des parties et des tensions (de l'*atonie* et de l'*eutonie*). Intégré dans la conception de l'âme qu'il développe, où le rapport entre le corps et l'âme s'établit selon un épanouissement

conjoint (*symphysis*), ce parallélisme entraîne un rapport profond entre corps et âme dans l'émergence des passions. Rien cependant ne permet d'établir un lien entre ce qui est dit du corps et de l'âme pour situer les passions du côté du corps, dans la mesure où l'analogie en question semble jouer, dans ces textes, un rôle méthodologique: les perturbations du corps servent à établir les défaillances parallèles ou analogues de l'âme. Si l'on veut trouver en l'occurrence un rapport étroit entre corps et âme, il faut reprendre l'analyse dès le début, au travers de la problématique de l'exhalaison pneumatique que j'ai laissée ici entre parenthèses.

Mais cela ne nous empêche pas de constater que le texte de Galien qui précède la mise en valeur de ces analogies (III 473) révèle que, pour Chrysippe, dès lors que le jugement correct s'explique en fonction de l'eutonie de l'âme, il s'ensuit que tout comme le jugement est l'œuvre d'une fonction logique, de même l'eutonie est une force et une vertu appartenant à une *autre* fonction (ἑτέρας) que la fonction *logiké*, qu'il qualifie de *tonos*, et qui est responsable des passions, mais s'éclipse sous la domination du *logos*, pour se manifester comme eutonie. Bien entendu, on ne saurait confondre ce *tonos* à un quelconque élément irrationnel, dans la mesure où il s'agit d'une fonction physique liée au déploiement du *pneuma*. Toutefois, on peut l'envisager comme «quelque chose» qui est susceptible de mettre en question la maîtrise absolue du *logos* [43]. Un rapprochement avec le rôle du *tonos* pour le corps en fonction des exemples retenus par Chrysippe, notamment du coureur qui, dans

[43] Il s'agit là d'un point que les interprètes oblitèrent. Voir en dernier lieu l'étude de J. Pigeaud, *La maladie de l'âme* (Paris 1981), qui consacre une partie aux stoïciens (pp. 245-371). L'auteur pousse le monisme psychologique de Chrysippe dans toute sa radicalité (voir en particulier pp. 267-269), ne tenant compte ni du problème en vertu duquel le *tonos* demeure extérieur au *logos*, ni du parallélisme entre âme et corps, qui présuppose une impossibilité d'associer maladies du corps et de l'âme en fonction d'un tout indissociable.

son élan, excède la symétrie conforme au *logos* (cf. III 462), serait éclairant. Mais même sans se référer à cette problématique, on peut constater que ce même *tonos*, qui dans la connaissance régit le rapport entre l'*hégémonikon* et les parties suscitant l'erreur, détermine également dans l'action l'élan de l'âme vers telle ou telle chose. Le désir, le plaisir, la peur ou la peine s'insèrent du même coup comme des tensions possibles de l'âme dans ce qui est à rechercher ou à éviter. Confronté au monde extérieur, l'homme ne peut acquérir par son seul élan psychique les conditions de son action, quand bien même celui-ci serait soumis au *logos*. Car, pour produire son équilibre interne, une symétrie dans l'âme, grâce au jugement correct, il doit *contrôler* les tensions de l'âme dans son élan vers telle ou telle chose, et établir l'eutonie et réaliser la vertu.

Dès son origine, l'action se déploie selon une *différence* intrinsèque à l'âme, différence entre la fonction *logikai* de l'*hégémonikon* et la fonction *toniké* du *pneuma* psychique. Donc, s'il est vrai que Chrysippe refuse une irrationalité constitutive de l'âme, il n'est pas moins vrai que par cette notion de *tonos* il assure à l'action et à l'élan psychique un obstacle à franchir, la nécessité d'une conversion. C'est cette exigence, issue de la physique du *pneuma*, qui garantit au sage sa valeur et sa possibilité de s'approprier son âme «sphérique» pour survivre jusqu'à la fin des temps. Sans cette sorte de *dualité* intrinsèque à l'âme, qui est probablement due au lien que le *pneuma* confère au coépanouissement (σύμφυσις) de l'âme et du corps, cette sorte d'immortalité n'aurait aucun sens.

L'étude donc des passions et de l'absence de toute partie irrationnelle dans l'âme ne s'oppose pas au dualisme impliqué par la *symphysis*. Tout en valorisant le *logistikon*, la psychologie de Chrysippe ne défend pas moins un dualisme modéré, grâce auquel s'explique la possibilité d'une séparation de l'âme après la mort selon cette forme parfaite qu'est

la forme sphérique. C'est pourquoi, au lieu de parler de monisme psychologique, je parlerai, pour Chrysippe, de *holisme* psychologique, cette expression permettant d'envisager d'une façon plus adéquate le rapport entre le tout et les parties de l'âme, ainsi que le rapport entre l'*hégémonikon* et les diverses fonctions de l'âme, c'est-à-dire par la présence incontournable du *tonos* et de mélanges irréductibles à l'unité absolue.

DISCUSSION

M. Long: On the question of how Chrysippus' psychology stands in relation to Aristotle's, two general points seem to need some clarification. First, you take Chrysippus to posit the soul's immortality, aligning him in this respect with Plato and contrasting him with Aristotle. My impression is rather different. Aristotle, though with notorious obscurity, does attribute immortality to the 'active intellect', whereas the Stoics at most attribute a *limited* survival to the souls of the virtuous.

Secondly, the relation of the body and soul. On the Aristotelian hylomorphic model, soul is the incorporeal form of a body which potentially has life. In Stoicism, soul is itself a body. How are we to understand the relationship between this bodily soul and the body with which it is compounded during a creature's life? What, in other words, is the body from which the soul is separated when a creature dies?

M. Couloubaritsis: 1) Il est certain qu'on ne peut parler pour les stoïciens d'une immortalité au sens strict du terme, même si l'on trouve des témoignages dans cette direction (*SVF* II 807), puisque leur système suppose l'ἐκπύρωσις, de sorte que seul Dieu est immortel. Cependant, dans la mesure où il y a survie, *après* la mort et la *séparation* de l'âme, on peut utiliser ce terme, l'âme étant cause non seulement de la vie mais également de la mort (cf. II 337). Du reste, chez les Grecs, le terme «immortalité» a un sens très large, au point que même Platon l'utilise pour signifier la séparation de l'âme du corps et la survie pendant un temps fini, en dehors du cycle des réincarnations. Quant à Aristote, il me semble téméraire de conclure, avec la tradition thomiste, à pareille immortalité, en se basant sur un seul passage (*De anima* III 5), auquel on pourrait ajouter l'ἀθανατίζειν de l'*Ethique à Nicomaque* X. Je crois avoir montré ailleurs le caractère *extérieur* à l'homme de cet «intellect agent», confirmant, mais d'une façon indépendante de toute contamination néo-platonicienne, la position des philosophes arabes. En partant en effet d'un texte du *De juventute* 10, 472 a 22-24, où Aristote utilise l'expression νοῦς θύραθεν pour les atomes sphériques de Démocrite, j'ai établi que

cette expression signifie, chez lui, «l'ensemble des intelligibles venant du dehors» et que cela constitue en fait le νοῦς ποιητικός du *De anima* III 5, l'intellect de l'homme (νοῦς παθητικός) étant transmissible d'une façon génétique et s'actualisant sous l'action de ces intelligibles (cf. mes études «Le problème du Νοῦς θύραθεν», in *Mélanges E.P. Papanoutsos* [Athènes 1980], I 159-197 et «Considérations sur la notion de *Noûs* chez Démocrite», in *AGPh* 62 [1980], 129-145).

2. Je ne crois pas qu'on puisse parler à propos d'Aristote d'une âme 'incorporelle'. Ni l'εἶδος, ni l'ἐντελέχεια ne peuvent être qualifiés d'ἀσώματον. Leur immatérialité est d'un autre type: en tant qu'elles servent à réaliser la *spécificité* et l'*unité* d'un corps qui, en l'occurrence, a la capacité de vivre (de s'actualiser selon une multiplicité d'actes), ces notions, mais surtout l'εἶδος, peuvent être considérées dans l'ordre de la raison et du savoir, ἄνευ ὕλης, c'est-à-dire non pas d'une façon immatérielle (= ἄυλος), mais sans le substrat. S'il y a quelque dualisme chez Aristote, il faut le chercher du côté de l'intellect patient, qui se transmet par l'activité génétique comme un ἕτερον σῶμα, de nature analogue à l'élément astral (voir mon article sur le νοῦς θύραθεν cité ci-dessus). Quant aux stoïciens, ils inscrivent le dualisme dans la σύμφυσις de deux corps, comme si l'âme absorbait les propriétés de l'intellect patient d'Aristote, en les amplifiant au travers du concept de πνεῦμα. Compte tenu de mon exposé, le rapport entre âme et corps apparaît de trois façons différentes:

1) Comme le πνεῦμα ψυχικόν suppose en lui l'ἑκτικόν et le φυσικόν, il restructure les fonctions corporelles de l'ἕξις (éléments minéraux) et de la φύσις (organes végétatifs) en fonctions corporelles propices à sa *spécificité* (αἴσθησις, φαντασία, ὁρμή, λογικόν), c'est-à-dire en chair, os, etc. (ἑκτικόν), en organes de nutrition, de croissance, etc. (φυσικόν), et en organes sensitifs, géniteurs et phonétiques (ψυχικόν). Autrement dit, le corps qui se lie à l'âme selon une μίξις du type de la σύμφυσις est un corps complexe constitué de tous les éléments organiques et matériels qui demeurent dans leur état inerte après la mort, lorsque l'âme σφαιροειδής (selon Chrysippe) se détache pour persévérer dans sa propre identité comme ψυχή, c'est-à-dire indépendante d'une σύμφυσις.

2) En tant qu'elle est un πνεῦμα psychique, l'âme n'est pas seulement envisagée par l'ἀναθυμίασις, mais également comme σύμφυσις (p. ex. II 778; 782; 783). Bien qu'elle émerge des liquides du corps, l'âme ainsi comprise est capable de sentir (αἰσθητική). Nous atteignons sans doute par là le lieu même où l'âme s'établit dans son lien au corps. Pour les stoïciens, l'âme se cristallise à la naissance par une sorte de refroidissement.
3) Ce dernier point permet également de comprendre qu'avant la naissance l'épanouissement de l'homme (φύσις) s'accomplit d'une façon végétative (nutrition, croissance...). Mais à la naissance ces fonctions, bien qu'elles conservent une forme d'indépendance matérielle, sont intégrées dans l'ordre imposé par la σύμφυσις et en fonction de la finalité propre à l'ἡγεμονικόν. Résorbé dans le ψυχικόν (avec son corps propre), le φυσικόν (et son corps propre) perd l'autonomie qu'il avait avec les plantes.

M. Forschner: Sie haben versucht, bei Chrysipp einen subtilen Dualismus in seiner Seelenlehre aufzudecken und damit die gängige Rede vom Monismus der Chrysipp'schen Psychologie zu korrigieren. Dieser Dualismus zwischen «Herz» und «Seele» führt nach Ihren Worten zu einer profunden Ambivalenz im Kern der stoischen Affektenlehre. Könnten Sie diese Konsequenz etwas näher explizieren?

M. Couloubaritsis: Si l'on tient compte du parallèle âme-ἡγεμονικόν/corps-cœur, il y a d'emblée un dualisme dans le fait que tout comme l'ἡγεμονικόν n'est qu'une partie de l'âme, de même le cœur n'est qu'une partie du corps. D'autre part, si le couple ἡγεμονικόν-cœur constitue le centre de l'homme, le couple âme-corps remplit, à partir de ce centre même, l'espace qui sépare le centre d'une périphérie organique. C'est dans cet espace que l'ὁρμή, qui est l'une des quatre fonctions spécifiques du ψυχικόν, réalise son règne, grâce à la loi du double mouvement propre au πνεῦμα et à la loi du τόνος. Or, précisément, si le double mouvement permet à l'ὁρμή d'établir son unité grâce à l'ἡγεμονικόν, et sa diversité par un ensemble de passions, par contre, le τόνος instaure une *autre* puissance, qui règle ou dérègle le rapport établi par l'ὁρμή entre

le centre et la périphérie (*SVF* III 473). Du fait de cette coprésence de l'unité/diversité et du règlement/dérèglement, il y a symétrie ou dissymétrie dans l'âme. C'est le dérèglement qui produit l'ἄλογον. De sorte que nous avons ici deux formes de dualisme: 1) à cause du double mouvement du πνεῦμα, il y a unité de commande (ἡγεμονικόν) et multiplicité de passions; 2) à cause du τόνος, il y a extériorité par rapport au λογικόν qui permet soit un accord (εὐτονία), soit un désaccord (ἀτονία).